

Lezen in het licht van de Geest

Ontwerp omslag: www.shortlife.nl
Vormgeving binnenwerk: Elgraphic
ISBN 978 90 435 3877 0
ISBN e-book 978 90 435 3878 7
NUR 700

THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT
VAN DE CHRISTELIJK GEREFORMEERDE KERKEN IN NEDERLAND
TE APELDOORN

LEZEN IN HET LICHT VAN DE GEEST

**HERMENEUTISCHE IMPLICATIES VAN HET NIEUWTESTAMENTISCHE
SPREKEN OVER HET VERLICHTENDE WERK VAN DE HEILIGE GEEST**

PROEFSCHRIFT
TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE THEOLOGIE,
OP GEZAG VAN DE RECTOR, DR. H.J. SELDERHUIS,
HOGLERAAR KERKGESCHIEDENIS EN KERKRECHT,
VOLGENS HET BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN HOOGLERAREN IN HET
OPENBAAR TE VERDEDIGEN

OP WOENSDAG 21 SEPTEMBER 2022

OM 16.00 UUR IN DE

AULA VAN DE UNIVERSITEIT,

WILHELMINAPARK 4 TE APELDOORN

door

Bastiaan Aart Theodoor Witzier
geboren 25 mei 1971 te 's-Gravendeel

Eerste promotor: prof.dr. H.G.L. Peels

Tweede promotor: prof.dr. A. W. Zwiep (Vrije Universiteit, Amsterdam)

Co-promotor: dr. M.C. Mulder

leden van de beoordelingscommissie:

prof.dr. H. van den Belt (Vrije Universiteit, Amsterdam)

prof.dr. A. Huijgen

dr. M.G.P. Klinker-De Klerck (Theologische Universiteit Kampen|Utrecht)

prof.dr. B.J. Koet (Tilburg School of Catholic Theology)

prof.dr. J. Kok (Evangelische Theologische Faculteit, Leuven)

De totstandkoming van het proefschrift werd mede mogelijk gemaakt door ondersteuning van:

- J.E. Jurriaanse Stichting
- Vicariefonds

Voor Eliana

Woord vooraf

Tijdens mijn studie theologie heeft een collegedictaat nieuwtestamentische hermeneutiek van wijlen prof.dr. Jan Versteeg bij mij de interesse wakker geroepen voor de hermeneutische rol van de Heilige Geest. Verwijzend naar 1 Korintiërs 2,14 merkt Versteeg in dat dictaat op dat voor het verstaan van de Bijbel congenialiteit noodzakelijk is. Die verwijzing bracht me bij het onderwerp van de doctoraalscriptie die ik in 1996 afrondde: *Het geheim van de Geest. Over de Geest en het verstaan van God vanuit 1 Korintiërs 2,6-16*. De uitkomsten van die scriptie leken uitdagend genoeg om het onderzoek te verbreden naar het geheel van het Nieuwe Testament. Een voorstel voor een promotieonderzoek in die richting werd in 2006 door de gezamenlijke onderzoeksgroep Biblical Exegesis and Systematic Theology van de theologische universiteiten van Apeldoorn en Kampen en het college van hoogleraren van de universiteit in Apeldoorn goedgekeurd.

Het zal niet verbazen dat dankbaarheid en opluchting bij mij om de voorrang strijden nu dit onderzoek eindelijk tot een afronding is gekomen. Het bleek een ingewikkelde exercitie om naast mijn werk in de gemeente en de zorg voor mijn gezin voldoende tijd te vinden voor de studie. Meerdere keren heb ik het werk eraan moeten pauzeren, verschillende keren heb ik gedacht aan opgeven en één keer zelfs heb ik een besluit om ermee te stoppen formeel aan mijn promotor meegedeeld. Een exit-gesprek met prof.dr. Arnold Huijgen heeft me overgehaald om alsnog een laatste poging te wagen. Een iets beperktere opzet – door mijn begeleiders in de maanden daarna vakkundig weer uitgebreid... –, een striktere begeleiding en vooral de extra studieverloven die ik in 2020 en 2021 van de Barnabaskerk kreeg, hebben ervoor gezorgd dat het onderzoek ten langen leste tot een te verdedigen proefschrift heeft geleid.

De lange duur van dit onderzoek heeft ervoor gezorgd dat mijn oorspronkelijke promotor, prof.dr. Teus Hofman, zijn begeleiding heeft moeten staken toen het vijf jaar na zijn emeritaat nog altijd niet afgerond was. Prof.dr. Eric Peels, die aanvankelijk als tweede promotor betrokken was, nam toen de begeleiding over. Hij vond versterking in prof.dr. Arie Zwiep en dr. Michael Mulder. Het uiteindelijke resultaat is mede te danken aan de kritische en uitdagende opmerkingen en adviezen van genoemde begeleiders. De teksten die zij terugstuurden, zagen meestal rood van alle correcties en suggesties. Waren die eenmaal verwerkt, dan

stond er een tekst die vele malen steviger was dan daarvoor. Mijn hartelijke dank voor alle tijd die zij erin gestoken hebben. Naast deze formele begeleiders waren ook een aantal anderen bereid om mee te lezen en de teksten van commentaar te voorzien. Hans Burger, Henk van de Kamp en mijn vader hebben ieder op hun eigen manier een waardevolle bijdrage geleverd.

Toen ik, alweer jaren terug, via Twitter melding maakte van het schrijven van het eerste hoofdstuk, stelde Dien de Haan zich via dat kanaal beschikbaar om het Nederlands te controleren. Ze daagde me uit, mede vanwege het onderwerp, om zo te schrijven dat ook geïnteresseerde gemeenteleden zonder theologische scholing het zouden kunnen volgen. Nu is het de vraag of dat mogelijk is bij het niveau dat verwacht wordt van een wetenschappelijke publicatie. Wel heb in mijn best gedaan om zo toegankelijk mogelijk te schrijven. Of dat voldoende gelukt is, moeten de betreffende lezers maar beoordelen. Helaas gaf Dien vanwege gezondheidsproblemen al na het eerste hoofdstuk aan dat ze de correctie van de teksten niet verder voor haar rekening kon nemen. Haar overlijden in 2019 maakt dat zij het eindresultaat niet meer heeft kunnen meemaken. Voor de verdere correctie van het Nederlands vond ik gelukkig Gerrit de Boer bereid. Grote dank aan hem voor zijn nauwkeurigheid en voor zijn suggesties om de tekst leesbaarder te maken. Fritz en Brenda Harms wil ik bedanken voor het nakijken van de Engelse vertaling van de samenvatting.

Het waren de Igreja Evangélica Reformada van Carambeí in Brazilië en de Christelijke Gereformeerde Barnabaskerk van Apeldoorn-Centrum die mij de mogelijkheid gaven om tijd te besteden aan de studie. De regelmatige vraag van kerkenraden en gemeenteleden hoe het met mijn studie ging, moedigde mij aan om door te gaan. Ik hoop dat ik al die keren dat ik me voor kortere of langere tijd terugtrok voor mijn onderzoek niemand tekort heb gedaan. Meer nog hoop ik dat het resultaat ervan dienstbaar mag zijn aan het verstaan van de Bijbel, juist ook voor die concrete gelovigen die, ieder in hun eigen context, dat boek ter hand nemen.

Mijn vader en moeder wil ik danken voor het voorbeeld dat ze gaven in geloof in de Heer en dienstbaarheid aan de Kerk en het Koninkrijk. Geloof kun je een ander niet geven, dat is iets van het geheim van de Geest. Wel kun je een ander brengen waar de wind van de Geest waait. Dat hebben mijn ouders op allerlei manieren gedaan. Wat een zegen is het om samen met hen op de weg van het geloof op te mogen trekken!

Een bijzondere vermelding verdient mijn gezin. Zij hebben het wel erg lang uit moeten houden met een man en vader die “nog even” iets aan zijn studie moest doen. Wat ik hoop en bid, is dat wat ik in dit boek beschrijf – de Geest die helpt bij het lezen en verstaan van de Bijbel – ook in hun leven telkens weer ervaren wordt.

Dit boek draag ik op aan Eliana. Als er één is die weet van de hobbels die dit onderzoek langs is gegaan, is zij het. Zonder haar betrokkenheid was dit onderzoek ongetwijfeld bij een van die hobbels blijven steken. Não há palavras para expressar quanto agradeço teu comprometimento com este estudo. E não somente com este estudo, mas simplesmente comigo em todos os altos e baixos. Te amo!

Ten slotte: wie roemt, roeme in de Heer! Terwijl ik probeerde grip te krijgen op dit onderzoek, werd ik er zelf steeds weer en steeds meer door gegrepen. Daarin heb ik persoonlijk iets ervaren van het werk van de Geest waar het in dit boek over gaat. Veel meer dan een onderwerp dat vraagt om theologische doordienking, is de verlichting door de Geest de manier waarop God mensen de ogen opent voor Hem en voor wat Hij bestemd heeft voor wie Hem liefhebben. Verwonderd begin je dan iets te ontwaren van wat geen oog gezien heeft, geen oor gehoord heeft en in geen mensenhart is opgekomen. Wat is Hij goed!

Apeldoorn, juni 2022

Inhoudsopgave

Woord vooraf	7
Inhoudsopgave.....	11
1. Inleiding.....	17
1.1. De rol van de Heilige Geest in het verstaan van de Bijbel	17
1.2. Verlichting of <i>illuminatio</i> door de Heilige Geest.....	19
1.3. Hermeneutische verwerking	22
1.4. Doel en aanpak	24
1.5. Opzet	25
2. Oriëntering	27
2.1. Lijnen van denken	27
2.1.1. Geestelijke zin	29
2.1.2. Inwerking op de wil van de lezers/hoorders	32
2.1.3. Opening van het verstand van de lezers/hoorders	35
2.1.4. Verlichte lezers/hoorders	37
2.1.5. Houding van vertrouwen en instemming.....	40
2.1.6. Gedeelde pinksterervaring	44
2.1.7. Voortgaande openbaring	47
2.1.8. Werkingssfeer van de Geest	51
2.2. Vragen.....	54
2.3. Selectie van nieuwtestamentische teksten	56
3. 1 Korintiërs 2,10-16	59
3.1. Inleiding.....	59
3.2. Context.....	59
3.3. Exegese van 1 Korintiërs 2,10-16.....	65
3.4. Thematische overwegingen	82
3.4.1. De Geest brengt een nieuw verstaan	82
3.4.2. Het ontvangen van de Geest	83
3.5. 1 Korintiërs 2,10-16 over de verlichting door de Geest	84

4.2 Korintiërs 2,14-4,6	87
4.1. Inleiding.....	87
4.2. Context.....	88
4.3. Paulus' gedachtegang in 2 Korintiërs 2,14-4,.....	91
4.4. Thematische overwegingen	109
4.4.1. Letter/Geest-contrast een hermeneutische sleutel?.....	109
4.4.2. Christus en de Geest.....	111
4.4.3. Ontsluierd verstaan en het werk van de Geest	111
4.5. 2 Korintiërs 2,14-4,6 over de verlichting door de Geest.....	115
5. Efeziërs 1,17-19 en 3,16-19	118
5.1. Inleiding.....	118
5.2. Context.....	118
5.3. Exegese van Efeziërs 1,17-19.....	120
5.4. Exegese van Efeziërs 3,16-19.....	127
5.5. Efeziërs 1,17-19 en 3,16-19 over de verlichting door de Geest	132
6. Johannes 3,1-12.....	134
6.1. Inleiding.....	134
6.2. Context en afbakening.....	134
6.3. Exegese van Johannes 3,1-12	135
6.4. Thematische overwegingen	153
6.4.1. Jezus en de Geest.....	153
6.4.2. Het perspectief van het vlees en het perspectief van de Geest.....	154
6.4.3. Toegang tot het perspectief van de Geest	155
6.5. Johannes 3,1-12 over de verlichting door de Geest.....	156
7. Johannes 6,63	158
7.1. Inleiding.....	158
7.2. Context en afbakening	158
7.3. Exegese van Johannes 6,63	160
7.4. Johannes 6,63 over de verlichting door de Geest.....	167
8. De Parakleet	170
8.1. Inleiding.....	170
8.2. Context.....	170
8.3.1. Wat betekent het begrip παράκλητος?.....	173
8.3.2. Wat is de oorspronkelijke sociale of culturele functie van een παράκλητος en wat betekent dit voor het gebruik ervan als aanduiding voor de Geest?.....	175

8.3.3. Waarom wordt het begrip παράκλητος alleen in Jezus' afscheidsgesprekken voor de Geest gebruikt?	179
8.3.4. Eigen positiebepaling.....	181
8.4. Exegese	182
8.4.1. Exegese van Johannes 14,16-17.....	182
8.4.2. Exegese van Johannes 14,25-26.....	188
8.4.3. Exegese van Johannes 15,26-27.....	193
8.4.4. Exegese van Johannes 16,7; 16,8-11 en 16,12-15.....	199
8.5. Thematische overwegingen	222
8.5.1. Blijvende verbinding met Jezus en de Vader	222
8.5.2. Jezus' spreken blijvend tot klinken brengen	223
8.5.3. Innerlijke werking?.....	226
8.5.4. Begunstigden	227
8.6. De Parakleet-teksten over de verlichting door de Geest.....	229

9. “Chrisma” in 1 Johannes 2,20.27 231

9.1. Inleiding.....	231
9.2. Context en afbakening.....	231
9.3. Exegese van 1 Johannes 2,20.27	232
9.4. Chrisma in 1 Johannes 2,20.27 over de verlichting door de Geest	241

10. Bijbels-theologische context 243

10.1. Inleiding.....	243
10.2. Overeenstemming met het Oude Testament?.....	244
10.2.1. De Geest van God in het Oude Testament	244
10.2.2. Het kennen van God en het verstaan van zijn openbaring.....	247
10.2.3. De Geest van God en het kennen van God volgens het Oude Testament	249
10.3. Overeenstemming binnen het Nieuwe Testament?	250
10.3.1. Menselijke onmacht en onwil om het evangelie te begrijpen.....	250
10.3.2. Inzicht moet ontvangen worden (zonder vermelding van de Geest) ...	254
10.3.3. Mensen gaan geloven door het werk van de Geest	256
10.3.4. Geen eigenmachtige uitleg	257
10.3.5. Handelingen over de Geest die de weg wijst bij het verstaan van de Schriften	259
10.4. Conclusies.....	262

11. Hermeneutische betekenis van de verlichting door de Geest ..	265
11.1. Inleiding.....	265
11.2. Verlichting door de Geest.....	265
11.2.1. De Geest ontsluit Gods handelen en spreken.....	266
11.2.2 De Geest leidt mensen binnen in een nieuwe manier van kennen en verstaan	266
11.2.3. De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief	267
11.2.4. De verlichting door de Geest zet aan tot geloof en gehoorzaamheid....	267
11.2.5. De Geest werkt waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spreken.....	268
11.2.6. De Geest geeft het verlichte verstaan van de een als verrijking voor het verstaan van de ander	269
11.2.7. De Geest brengt Jezus' spreken blijvend tot klinken	269
11.2.8. De verlichting door de Geest wordt ontvangen op het gebed	270
11.3. Hermeneutische implicaties	270
11.3.1. Omgang met de Bijbel en ontvankelijkheid voor het werk van de Geest.....	271
11.3.2. De hermeneutische cirkel van de Geest	274
11.3.3. Een meervoudig verstaan van de Bijbel.....	276
11.3.4. Het Christusperspectief van de Geest	281
11.3.5. Complicaties	283
11.4. De verlichting door de Geest in de hermeneutische praktijk	287
11.4.1. De vrijheid van de Geest en hermeneutische ontvankelijkheid	287
11.4.2. Lichtkringen van de Geest.....	289
12. Ontvankelijkheid als hermeneutische voorwaarde	294
12.1. Inleiding.....	294
12.2. Terugkoppeling.....	295
12.2.1 Geestelijke zin.....	295
12.2.2. Inwerking op de wil van de lezers/hoorders	296
12.2.3. Opening van het verstand van de lezers/hoorders	297
12.2.4. Verlichte lezers/hoorders.....	298
12.2.5. Houding van vertrouwen en instemming.....	299
12.2.6. Gedeelde pinksterervaring.....	300
12.2.7. Voortgaande openbaring.....	301
12.2.8. Werkingssfeer van de Geest.....	302
12.2.9. Conclusies	303
12.3. Ruimte voor de Geest in twee hedendaagse hermeneutische theorieën ..	305

12.3.1. Ruimte voor de Geest in de receptie-esthetica (<i>reader response criticism</i>).....	305
12.3.2. Ruimte voor de Geest in de taalhandelingstheorie (<i>speech-act theory</i>)	309
12.4. Hermeneutisch respect voor de Bijbel en de voorwaarde van ontvankelijkheid	317
13. Samenvatting en conclusies	320
Literatuurlijst	331
Index van auteurs.....	373
Summary and conclusions.....	383
Curriculum vitae	395

*Ons gevoel en ons verstand
zijn, o Heer, zo zonder klaarheid,
als uw Geest de nacht niet bant,
ons niet stelt in 't licht der waarheid.
't Goede denken, doen en dichten
moet Gij zelf in ons verrichten.*

(Gezang 328:2, Liedboek voor de Kerken)

1. Inleiding

1.1. De rol van de Heilige Geest in het verstaan van de Bijbel

In dit onderzoek gaat het over de rol van de Heilige Geest in het verstaan van de Bijbel. Daarmee bevindt deze studie zich op het speelveld van de Bijbelse hermeneutiek.

Hermeneutiek is kort te definiëren als uitlegkunde of kunst van het uitleggen. Wat breder omschreven kan de hermeneutiek gezien worden als de bezinning op en de toepassing van wat nodig is om schriftelijke communicatieve uitingen te interpreteren en uit te leggen. Wanneer de hermeneutiek zich daarbij richt op de uitleg van de Bijbel wordt er gesproken over *Bijbelse* hermeneutiek. In dit onderzoek gebruik ik de typering “Bijbels” niet in de zin van door de Bijbel genormeerd, of speciaal voor de Bijbel geschikt, maar in de zin van op de Bijbel gericht¹.

Over de hermeneutische betekenis van de Heilige Geest bij het lezen van de Bijbel lopen de meningen uiteen. Door middel van twee wat langere citaten wil ik iets uit laten komen van de spanning die er op dit onderwerp staat. Het eerste citaat is van Eric Peels, die in het artikel ‘Het Woord is leven – Over de Heilige Schrift’ een opsomming geeft van zeven hermeneutische vuistregels. Als tweede vuistregel noemt hij:

“De hermeneut is aangewezen op de Heilige Geest als de grote Schriftvertolker. Groot is de plaats die aan de Heilige Geest toekomt bij het vertolken van de Schrift. Hij is het die in zekere zin de eerste Auteur van de Bijbel is, die de profeten en apostelen aandreef en die spreekt door de Schriften. Door de indruk die Hij met het Woord in het menselijk hart achterlaat, overtuigt hij ons van de waarheid en het gezag van de Schrift. Van de verlichting door de Geest zijn wij afhankelijk om door te kunnen dringen tot de zin van het Woord. Hij is het die

¹ Vgl. Schenk, ‘Hermeneutik’; Stuhlmacher, *Verstehen*, 17-18; Osborne, *Spiral*, 5-7; Jeanrond, ‘Hermeneutics’; Söding, ‘Hermeneutik’; Peels, ‘Woord’, 79-81; Van der Kooi, ‘Hermeneutiek’; Thiselton, *Hermeneutics*, 1-5; Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 2-9; Van Houwelingen, ‘Vertalen’, 123-125. Silva (Kaiser/Silva, *Introduction*, 23-35) en Maier (*Hermeneutik*, 7-18) zijn voorbeelden van auteurs die de aanduiding “Bijbels” wel in een normerende betekenis gebruiken.

naar Christus' belofte de zijnen leidt in alle waarheid (Joh. 14:26; 16:12-15). Van belang is hierbij wat de apostel Paulus in 1 Korinthe 2:14 schrijft over het verstaan van de dingen die des Geestes Gods zijn. Een natuurlijk mens begrijpt ze niet en kan dat ook niet, "omdat zij geestelijk onderscheiden worden". Dit betekent niet dat wij een bijzondere, heilige of gewijde hermeneutiek moeten ontwikkelen. Algemeen geldige criteria voor een adequate tekstuitleg zijn ook op de Schrift van toepassing. Daarom kan ook een ongelovige Schriftuitlegger terdege belangrijk werk leveren dat bijdraagt aan een goede exegese. Toch gaat het bij de exegese om meer dan de toepassing van bepaalde methodische regels. Het gaat om het vatten en vertolken van een geestelijke boodschap die de mens van nature tegenstaat."²

Het tweede citaat is van Arie Zwiep. In het laatste hoofdstuk van zijn tweedelige *Tussen tekst en lezer: Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek* vraagt hij zich af of de verlichting door de Geest wel zinvol ingezet kan worden als hermeneutische categorie:

"Maar is de verlichting door de heilige Geest in onze tijd, hermeneutisch gesproken, nog wel een bruikbare en zinvolle categorie? Gaan we de teksten er anders door lezen en beter begrijpen? Heeft de veronderstelde verlichting door de heilige Geest (*illuminatio Spiritus Sancti*) merkbaar effect op de uitkomst van de exegese? Werkt het zogenaamde 'getuigenis des Geestes' (*testimonium Spiritus sancti*, vgl. Rom. 8:16) als een hermeneutische sleutel die deuren opent die voor anderen gesloten blijven? En is, die lijn van denken voortzettend, het klassieke inspiratiedogma dan de beste garantie voor het juiste verstaan van de Bijbel? Slechts een vluchtige blik in de geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek laat al zien dat dat allemaal niet het geval is. Sterker nog, het beroep op de heilige Geest als hermeneutische factor leidt in de praktijk niet zelden tot een hermeneutische patstelling of zelfs tot religieus fundamentalisme en machtsmisbruik. Immers, wie de Geest heeft, heeft het gelijk aan zijn zijde. Zo bezien is het beroep op de Geest een *socio-pragmatisch* instrument bij uitstek: het leidt uiteindelijk slechts tot bevestiging van het eigen gelijk en daar wordt niemand wijzer van."³

Bij vergelijking van beide citaten valt op dat zij in zekere zin elkaars spiegelbeeld zijn. Peels wil recht doen aan de Bijbelse gegevens over de verlichting door de Geest, maar onduidelijk is wat dit concreet betekent voor zijn hermeneutische

2 Peels, 'Woord', 82.

3 Zwiep, *Tussen tekst en lezer II*, 419.

methode. Hij ontkomt niet aan een zekere ambivalentie als hij enerzijds een *hermeneutica sacra* afwijst, maar anderzijds stelt dat het in de exegese toch om meer gaat dan de toepassing van de methodische regels van de hermeneutiek. Wat is dat meer dan en hoe is dat hermeneutisch concreet te maken? Omdat het volgens Zwiep in de Bijbelse hermeneutiek gaat om de menselijke interpretatie van de Bijbel, ziet hij er weinig heil in om daarbij ruimte te maken voor de Geest. De vraag is echter of dit in de praktijk niet neerkomt op een methodisch uitsluiten van juist die werkzaamheid van de Geest die door de Bijbel als fundamenteel wordt aangewezen voor het verstaan van Gods handelen en spreken. Op zijn minst brengen beide voorbeelden bij de uitdagende vraag: *kan er in een hermeneutische methode recht gedaan worden aan het nieuwtestamentische spreken over het verlichtende werk van de Geest? En zo ja, hoe?*

In deze inleiding bied ik eerst een korte theologische beschrijving van wat ik onder verlichting door de Heilige Geest versta (§ 1.2) en een eerste indruk van de verlegenheid die op te merken is in de hermeneutische bezinning op deze werkzaamheid van de Geest (§ 1.3). Daarna ga ik in op het doel van dit onderzoek en op welke manier ik dit doel wil bereiken (§ 1.4), met als uitwerking de concrete opzet van deze studie (§ 1.5).

1.2. Verlichting of illuminatio door de Heilige Geest

De werkzaamheid van de Heilige Geest die mensen tot het juiste (geloofs)verstaan brengt van wat ze in de Bijbel lezen, wordt in de systematische theologie over het algemeen gethematischeerd onder de noemer van “verlichting” of “illuminatio” door de Geest. Aangezien deze begrippen ook veel gebruikt worden in de Bijbels-hermeneutische discussie over de rol van de Geest, is het zinvol om hier kort uit te werken wat ik daarbij voor ogen heb en hoe dit begrip zich verhoudt tot andere termen, zoals openbaring, inspiratie en regeneratie.

De *illuminatio* is nauw verbonden met de *revelatio*, maar moet daarvan wel onderscheiden worden. Het verband tussen openbaring en verlichting ligt in het gegeven dat de verlichting door de Heilige Geest ervoor zorgt dat de openbaring zijn doel bereikt. Geleerden als Herman Bavinck en Karl Barth hebben voorgesteld om dit nauwe verband uit te laten komen door te spreken over Gods objectieve en Gods subjectieve openbaring⁴. Bezwaren tegen deze verwoording⁵

4 Zie bijv. Barth, *Kirchliche Dogmatik I,2*, 253. Ook Berkhof, *Christelijk geloof*, 60, spreekt van een dubbele openbaring.

5 Zie bijv. Bavinck, *Dogmatiek I*, 320-323; Van Genderen/Velema, *Dogmatiek*, 53; Veenhof, *Kracht*, 141.146.

– zoals: Kan er wel zo massief gesproken worden over Gods openbaring als een door ons te kennen object? Is het niet verwarrend om het menselijke verstaan van Gods waarheid te definiëren als openbaring? Is de openbaring pas openbaring als die ook door mensen aanvaard wordt? – hebben ertoe geleid dat dit onderscheid overwegend in onbruik is geraakt. Om verwarring te voorkomen kan beter benadrukt worden dat de verlichting geen openbaring is⁶, maar er wel toe leidt dat Gods openbaring als zodanig erkend wordt. Kort gezegd: de verlichting door de Geest zorgt ervoor dat wat openbaring *is*, voor een mens ook openbaring *wordt*.

Een tweede onderscheid dat zinvol is om te maken, is die tussen *illuminatio* en *inspiratio*. Met name sinds Friedrich Schleiermacher is er in de theologie een tendens om de inspiratie en de verlichting met elkaar te laten samenvallen⁸. De inspiratie wordt dan niet meer verbonden aan de inhoud van de Bijbel, maar aan de profeten en apostelen als de opstellers van de Bijbel. Bovendien geldt van de inspiratie die zij ontvingen dat die niet zoveel anders is dan de verlichting die de lezers van de Bijbel ontvangen. Mijns inziens pleit de meer klassieke theologie terecht voor een duidelijker onderscheid tussen *illuminatio* en *inspiratio*. In het spreken over inspiratie gaat het niet alleen over het door de Geest gedreven getuigenis van profeten en apostelen (vgl. 1Pe 1,11; 2Pe 1,21), maar ook over de door God doorademde schriftelijke neerslag ervan waardoor van de Bijbel gezegd kan worden dat hij Gods Woord is (vgl. 2Tim 3,16)⁹. De verlichting door de Geest zorgt ervoor dat de hoorders de woorden van apostelen en profeten ook daadwerkelijk als Woord van God verstaan en aanvaarden¹⁰.

Een derde onderscheid dat zinvol blijft, is die tussen de *illuminatio* en onderdelen van de heilsorde als de *regeneratio* en de *sanctificatio*¹¹. Het is op zichzelf

6 Hetzelfde geldt voor de uitleg van de *illuminatio* als een *revelatio continua*, zoals bijvoorbeeld Veenhof dat doet (*Kracht*, 141). Bavinck en Van Genderen/Velema verdedigen ook deze helderheid in de gebruikte formuleringen: Bavinck, *Dogmatiek I*, 323; ‘Maar aan deze objectieve, zoowel algemene als bijzondere openbaring beantwoordt eene subjectieve openbaring, die in ruimer zin openbaring kan heeten, maar duidelijkheidshalve beter als verlichting aangeduid kan worden.’; Van Genderen/Velema, *Dogmatiek*, 53.

7 Vgl. Zuber, *Illumination*, 199.214.

8 Wagner, ‘Erleuchtung’, 167. In deze lijn bijv. Reiling, *Woord*, 122.135.

9 Vgl. Vanhoozer, ‘Scripture’, 48; ‘Inspiration is the confession that God is the strong author of Holy Scripture. In confessing Scripture as inspired discourse, the accent is on the product, not the process.’ Zie ook: Van Genderen/Velema, *Dogmatiek*, 78-90; Trimp, ‘Geest’; Grenz, *Theology*, 497-499; Loonstra, *Geloofwaardigheid*, 15-17; Van den Brink/Van der Kooi, *Dogmatiek*, 483-516.

10 Vanhoozer, ‘Understanding’, 164; *Meaning*, 413.429; ‘Imprisoned’, 72; ‘Scripture’, 55; Bloesch, *Scripture*, 25-26; Grenz, *Theology*, 499-510. Vgl. Ouweneel, *Geest*, 339.343; *Woord*, 251-252; Averbek, ‘Bible’, 137; Horton, *Faith*, 167.169; Van den Brink/Van der Kooi, *Dogmatiek*, 457.

11 Volgens Wagner (‘Erleuchtung’, 168) beschouwden piëtistische kringen de verlichting als

gezien niet onmogelijk om de verlichting door de Geest als een onderdeel te zien van de wedergeboorte en de heiliging. Wie de verlichting echter daarin op laat gaan, verliest een specifiek aspect van het werk van de Geest uit het oog. De verlichtende activiteit van de Geest is de aanjager van zowel de wedergeboorte als de heiliging door ervoor te zorgen dat een mens zicht krijgt op Gods handelen en spreken. Dat is de reden waarom die mens een nieuw mens wordt (*regeneratio*) en een nieuwe gehoorzaamheid zijn leven gaat bepalen (*sanctificatio*).

In met name de gereformeerde theologie is er in het kader van de verlichting door de Geest vaak apart aandacht voor het *testimonium Spiritus sancti internum*, het inwendig getuigenis van de Heilige Geest. Er is verschil van mening over de vraag of de *illuminatio* met het *testimonium* samenvalt¹² of ervan te onderscheiden is¹³. Deels is deze discussie te verklaren vanuit de verschillende definities waarmee gewerkt wordt van zowel het inwendig getuigenis als de verlichting. Naar mijn mening is het *testimonium* zoals dat confessioneel vastgelegd is in bijvoorbeeld Artikel 5 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis¹⁴ te onderscheiden van de verlichting door de Heilige Geest: Het *testimonium* van de Geest zorgt voor de persoonlijke zekerheid over de Bijbel als Gods Woord, de *illuminatio* door de Geest zorgt voor het kunnen verstaan ervan.

De verlichting door de Heilige Geest ontsluit de mens voor het handelen en spreken van God. Zonder deze verlichting heeft de mens daar dan ook geen zicht, of in ieder geval geen goed zicht op. Dit heeft aan de ene kant te maken met de menselijke beperktheid als schepsel: de werkelijkheid van God is een categorie die boven het bevattingsvermogen van de mens uitgaat. In beeldspraak: het licht van Gods werkelijkheid valt buiten het spectrum dat voor het menselijke oog zichtbaar is. Het heeft aan de andere kant ook te maken met de menselijke be-

verbonden met de bekering en de wedergeboorte, en dus met de gelovende mens. In reactie hierop koos de lutherse orthodoxie ervoor om de verlichting in de orde des heils te verbinden met de roeping en voorafgaand aan bekering en wedergeboorte, waarmee de verlichting door de Geest werd verbonden aan de Schrift.

12 Zo bijv. Ramm, *Witness*, 84-85; Horton, *Faith*, 167; Kamphuis, 'Duidelijkheid', 78; Van den Belt, *Autopistia*, 329-334.

13 Zo bijv. Van Genderen, *Getuigenis*, 16; Zuber, *Illumination*, 212; Vanhoozer, 'Understanding', 164; *Meaning*, 413.

14 "Wij aanvaardden al deze boeken, en deze alleen, als heilig en kanoniek om ons geloof daarnaar te richten, daarop te gronden en daarmee te bevestigen. En zonder te twijfelen geloven wij alles wat zij bevatten; en dat niet zozeer omdat de Kerk ze aanvaardt en als zodanig erkent, maar bovenal omdat de Heilige Geest ons getuigenis geeft in onze harten, dat zij van God zijn. Zij hebben ook het bewijs daarvan in zichzelf, daar zelfs blinden tasten kunnen, dat de dingen die erin voorzeggd zijn, geschieden." (*Belijdenisgeschriften*, 17-18).

perktheid vanwege de zonde: door zich van God af te keren en te kiezen voor zijn eigen werkelijkheid leidt elke aansluiting op Gods werkelijkheid tot kortsluiting. In beeldspraak: de mens heeft zichzelf willens en wetens zo verblind dat hij het licht van Gods werkelijkheid niet meer zien kan. De *illuminatio* overbrugt beide beperkingen. De Geest transformeert Gods handelen en spreken naar het menselijke bevattingsvermogen en neemt de menselijke verblinding weg zodat Gods handelen en spreken opgemerkt kunnen worden¹⁵. De verlichting door de Heilige Geest houdt dus niet in dat de Geest het denken en willen van de mens overneemt, wel dat Hij de mogelijkheid schept dat de mens met zijn eigen denken en willen dat wat van God komt kan gaan vatten¹⁶.

Met het hierboven geschetste kader geef ik in alle beknoptheid aan op welke manier ik bepaalde theologische begrippen in het vervolg van deze studie zal gebruiken. Het laat ook zien vanuit welke theologische achtergrond ik het onderzoek oppak. Binnen dit kader is de hierboven al genoemde niet al te specifiek ingevulde omschrijving van het begrip verlichting of *illuminatio* door de Heilige Geest goed bruikbaar. *De verlichting of illuminatio door de Heilige Geest is die werkzaamheid van Gods Geest die Gods handelen en spreken ontsluit voor mensen en mensen ontsluit voor Gods handelen en spreken.*

1.3. Hermeneutische verwerking

In de moderne en postmoderne Bijbelse hermeneutiek van de afgelopen eeuw is er maar beperkt aandacht voor de rol van de Heilige Geest. Sommige auteurs geven dit onderwerp eenvoudigweg geen plaats in hun eigen hermeneutische voorstellen¹⁷. Anderen, zoals Zwiep in het hierboven vermelde citaat, geven aan dat er voor de verlichting door de Geest in de praktijk van de hermeneutiek geen ruimte is, omdat het werk van de Geest niet in een menselijke verstaansmethode vast te leggen is. Weer anderen herinneren eraan dat het lezen van de Bijbel dient te gebeuren in afhankelijkheid van de verlichting door de Geest, maar komen niet

15 Vgl. Van Genderen/Velema, *Dogmatiek*, 103-106; Zuber, *Illumination*, 206; Erickson, *Doctrine*, 77-78; Webster, 'Illumination', 326.

16 Vgl. Bavinck, *Dogmatiek I*, 69; Barth, *Kirchliche Dogmatik I,2*, 289-290; Berkhof, *Christelijk geloof*, 60-63; Healy, 'Knowledge', 148.150. Zuber (*Illumination*, 205.208) en Webster ('Illumination', 328) benadrukken hierbij vooral het effect van de verlichting op het verstand, een tendens die volgens Wagner ('Illumination' 170) de overheersende lijn is geworden. Vanhoozer (*Meaning*, 413) benadrukt het effect van de verlichting op de wil.

17 Zo bijv.: Tuckett, *Reading*; Goldingay, *Models*; Porter, *Handbook*; Oeming, *Hermeneutik*; Schnelle, *Einführung*; Black/Dockery, *Interpreting*; Shillington, *Reading*; Behrens, *Verstehen*; Luz, *Hermeneutik*; Bartholomew, *Hermeneutics*.

toe aan een verdere uitwerking van wat dit concreet betekent. De aanhaling uit het artikel van Peels is daar een voorbeeld van¹⁸. Een methodische verlegenheid ten aanzien van het werk van de Geest in de hermeneutiek lijkt moeilijk te ontkennen.

Hoewel de betreffende auteurs bijna unaniem aangeven hoe weinig er gepubliceerd wordt over dit onderwerp¹⁹, zijn er de laatste decennia wel degelijk allerlei voorstellen ontwikkeld om recht te doen aan de implicaties van het verlichtende werk door de Geest voor de hermeneutiek. Deze groeiende aandacht is niet alleen op te merken in meer klassiek-protestantse kringen, maar ook in andere delen van het theologische speelveld. Hierbij is te wijzen op rooms-katholieke auteurs en hun verdere bezinning op *Dei Verbum*, de constitutie over de goddelijke openbaring die in 1965 werd uitgebracht door het tweede Vaticaans Concilie. Ook laten pentecostale denkers zich over dit onderwerp vaker op academisch niveau horen met een steeds zelfbewuster theologische positiebepaling. Daarnaast is de invloed op te merken van meer postmoderne hermeneutische theorieën als de *reader-response theory* en de *speech-act theory* die meer ruimte lijken te bieden aan het benoemen van het werk van de Geest dan de tot voor kort dominante historisch-kritische methoden²⁰.

Wie deze groeiende bezinning op de betekenis van de verlichting door de Geest voor de hermeneutiek op zich in laat werken, merkt al snel twee dingen op. Aan de ene kant verwijzen bijna alle auteurs naar dezelfde nieuwtestamentische teksten om hun zienswijze op te baseren. Sommigen laten het bij een aantal tekstverwijzingen, anderen bieden uitgebreide exegetische onderbouwingen. In ieder geval wordt de mening breed gedeeld dat die gegevens relevant zijn voor het onderwerp. Aan de andere kant blijkt in de uitwerking dat die gegevens gevarieerd geïnterpreteerd en toegepast worden. De voorstellen over de rol van de Geest in de hermeneutische praktijk gaan namelijk verschillende kanten op. Het roept de vraag op hoe deze nieuwtestamentische gegevens bij deze auteurs functioneren. Daaronder ligt nog de meer fundamentele vraag: worden de betreffende teksten niet te sterk benaderd vanuit de theologische vraagstelling, zodat aan de eigen context van de teksten tekort wordt gedaan?

18 Zo ook bijv.: Van Bruggen, *Lezen*; Osborne, *Spiral*; Wallace, *Interpretation*; Reinmuth, *Hermeneutik*; Zimmerman, *Hermeneutik*; Godsworthy, *Hermeneutics*; Treier, *Interpretation*.

19 Om een paar voorbeelden te noemen: Packer, 'Infallible', 347; Marshall, 'Spirit', 66; Erickson, *Interpretation*, 33; Fountain, 'Hermeneutics', 3; Pinnock/Callen, *Principle*, 181; Noel, *Hermeneutics*, 147; Seaman, *Illumination*, 8-9.

20 Voor relevante literatuur hierover verwijs ik naar het volgende hoofdstuk.

1.4. Doel en aanpak

Vanuit een Bijbelwetenschappelijk perspectief wil dit onderzoek de hermeneutische discussie over de rol van de Geest voor de uitleg van de Bijbel verderbrengen. Dit wil ik doen door te onderzoeken wat de hermeneutische implicaties zijn van het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest. Dit vraagt eerst om een nauwkeurige exegese van de relevante teksten. Het resultaat van de exegese vormt vervolgens de basis voor de bezinning op de implicaties voor de hermeneutiek. Het is dus niet mijn bedoeling om te onderzoeken wat de Bijbel zegt over de hermeneutische implicaties van de verlichting door de Geest, maar wat de hermeneutische implicaties zijn van het Bijbelse spreken over het verlichtende werk van de Geest. Ook is het niet de bedoeling om een geheel nieuw eigen voorstel toe te voegen aan de bestaande, maar om een kader te schetsen waarbinnen de hermeneutische betekenis van de verlichting door de Geest tot haar recht kan komen. Het hoofddeel van dit onderzoek wordt gevormd door een exegese van de relevante nieuwtestamentische teksten.

Om vast te stellen wat de relevante teksten zijn en om die teksten in het kader van dit onderzoek adequaat te bevragen kies ik voor de volgende aanpak. In een korte inventarisatie van de relevante literatuur groepeer ik de verschillende voorstellen in acht lijnen van denken. Van deze denklijnen wil ik in een korte dieptebooring de visie bespreken van telkens één auteur die naar mijn oordeel kenmerkend is voor die lijn van denken. Deze bespreking heeft een driedelig doel:

- 1) het bieden van een kort overzicht en rubricering van de bestaande literatuur en hun argumenten;
- 2) het bepalen van criteria om tot een goede selectie te komen van de nieuwtestamentische teksten die van belang zijn voor mijn onderzoek;
- 3) het scherpstellen van de vragen waarmee het resultaat van de exegese benaderd dient te worden om helder te krijgen wat de betreffende teksten mogelijk te zeggen hebben in het kader van de vraag naar de hermeneutische rol van de Heilige Geest.

Door met deze vragen niet direct de nieuwtestamentische teksten zelf, maar het resultaat van de exegese te benaderen hoop ik in de exegese zoveel mogelijk te kunnen waarborgen dat de teksten binnen hun eigen context recht gedaan wordt.

De exegese van de relevante teksten, het bevragen van die exegese en een korte Bijbels-theologische reflectie op de exegese bieden de basis om te inventariseren welke hermeneutische implicaties het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Heilige Geest heeft. Op basis van die implicaties bezin ik mij op

de vraag of en op welke manier er in een hermeneutische benadering recht gedaan kan worden aan dit werk van de Geest. Deze bezinning leidt tot het voorstel om te werken met ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest als hermeneutische voorwaarde. Deze ontvankelijkheid werk ik concreet uit in acht houdingen waarmee Bijbellezers zich begeven in wat ik “lichtkringen van de Geest” noem. Hoe meer een bepaalde omgang met de Bijbel zich in die lichtkringen bevindt, des te groter mag het vertrouwen zijn dat de Geest die omgang met de Bijbel verlicht.

Deze lichtkringen wil ik vervolgens op drie manieren inzetten. Eerst koppel ik terug naar de acht besproken denklijnen en auteurs om te zien op welke manier de door mij verwoorde voorwaarde van ontvankelijkheid en de concretisering ervan in de acht lichtkringen tot uiting komen. Vervolgens bespreek ik twee concrete pogingen om het verlichtende werk van de Geest een plaats te geven binnen de concepten en kaders van een wetenschappelijk erkende hermeneutische methode. Ten slotte pleit ik ervoor om de voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest standaard toe te passen in de hermeneutische omgang met de Bijbel.

1.5. Opzet

Bovenstaande wil ik in de volgende stappen uitwerken. In het volgende hoofdstuk bied ik de inventarisatie van de relevante literatuur, groepeer ik die in acht lijnen van denken en bespreek ik daarbij een kenmerkende auteur. Deze bespreking biedt niet alleen een kennismaking met het speelveld, maar helpt mijn onderzoek ook op twee manieren verder. In de eerste plaats helpt het om te komen tot een adequate vraagstelling om met de nieuwtestamentische gegevens in gesprek te gaan. In de tweede plaats helpt het bij de selectie van de relevante teksten voor de exegese. In de hoofdstukken 3 tot en met 9 volgt dan de exegese van die teksten. In hoofdstuk 10 plaats ik de resultaten van de exegese binnen de bredere context van de Bijbel in een korte Bijbels-theologische reflectie. Op basis van de resultaten van de exegese en de Bijbels-theologische reflectie volgt dan in hoofdstuk 11 de beschrijving van een aantal relevante hermeneutische implicaties en een voorstel op welke manier in een hermeneutische benadering van de Bijbel rekening gehouden kan worden met de verlichting door de Geest. In hoofdstuk 12 koppel ik de uitkomst van hoofdstuk 11 terug naar de in hoofdstuk 2 besproken auteurs. Daarnaast bespreek ik in dit laatste hoofdstuk twee voorbeelden waarin de verlichting door de Geest is verwerkt binnen de kaders van een hedendaagse hermeneutische theorie en pleit ik ervoor om ruimte te maken voor de verlichting door de Geest in de hermeneutische bezinning en

praktijk door te werken met de voorwaarde van ontvankelijkheid voor dit werk van de Geest. Het geheel sluit ik in hoofdstuk 13 af met een samenvatting en conclusies.

2. Oriëntering

Dit hoofdstuk biedt op verschillende manieren een oriëntering. Het grootste gedeelte wordt ingenomen door een inventarisering en rubricering van de bestaande discussie over de betekenis van de Heilige Geest voor het verstaan van de Bijbel. Centraal staat hierbij de vraag welke lijnen van denken bij de verschillende auteurs aan te wijzen zijn. Van elke door mij onderscheiden denklijn geef ik kort een algemene beschrijving, een diepteboring bij een kenmerkende auteur en benoem ik wat ik meeneem voor het verdere onderzoek (§ 2.1).

Van deze kennismaking met de relevante literatuur wil ik op twee manieren gebruik maken voor het vervolg van mijn onderzoek. In de eerste plaats maken de beschreven lijnen van denken het mogelijk om de vragen die er in de discussie toe doen scherp te stellen. Helderheid hierover is van belang om in het kader van dit onderzoek het Nieuwe Testament op de juiste manier te kunnen bevragen (§ 2.2). In de tweede plaats is het op basis van de kennismaking met de literatuur mogelijk om tot een zinvolle selectie te komen van de relevante nieuwtestamentische teksten (§ 2.3).

2.1. Lijnen van denken

Door de eeuwen heen hebben uitleggers van de Bijbel gewezen op het belang van de Heilige Geest bij het lezen van de Bijbel. De opvattingen van Origenes¹ en vooral die van Augustinus² over de geestelijke uitleg van de Schrift zijn van grote invloed geweest op de in de middeleeuwen alom geaccepteerde allegorische uitlegmethode³. Reformatoren als Maarten Luther en Johannes Calvijn namen afstand van de allegorese, maar bleven het belang benadrukken van de verlichting door de Geest bij de uitleg van de Bijbel⁴. Deze nadruk werd met name in piëtistische en puritein-

1 Zie boek IV van zijn *Peri Archoon* in Görgemanns/Karpp, *Origenes*. Vgl. Stuhlmacher, *Verstehen*, 79-82; Peels, 'Woord', 62-64; Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 158-171; 'Tzetkova-Glaser, 'Origenes'.

2 Zie met name zijn *De doctrina christiana* in Green, *Doctrina*. Vgl. Stuhlmacher, *Verstehen*, 87-90; Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 202-224; Schultheiß, 'Augustinus'.

3 Vgl. Stuhlmacher, *Verstehen*, 90-91; Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 228-244; Mühlberg, 'Schriftauslegung', 473-480; Jeanrond, 'Hermeneutik', 1655.

4 Vgl. Stuhlmacher, *Verstehen*, 97-109; Runia, 'Hermeneutics'; Peels, 'Woord', 66-68'; Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 275-278.284-287.296-299; Jeanrond, 'Hermeneutik', 1655-1656.

se kringen vastgehouden en nader uitgewerkt⁵. Een paar bekende theologen die hierover schreven, zijn Johann Jakob Rambach⁶, John Owen⁷ en Wilhelmus à Brakel⁸. Met het aanbreken van de Verlichting en de opkomst van de historisch-kritische methode kreeg de betekenis van de Geest voor het verstaan van de Bijbel steeds minder aandacht⁹. Vanuit meer klassieke hoek bleef men de relevantie ervan echter beklemtonen; in Nederland is bijvoorbeeld te wijzen op de hermeneutieken van Johannes Cornelis Sikkel¹⁰, Frederik Willem Grosheide¹¹ en Seakle Greijdanus¹².

De afgelopen halve eeuw is er sprake van een groeiende hernieuwde aandacht voor de betekenis van de verlichting door de Heilige Geest voor de hermeneutiek. Zoekend naar mogelijke redenen hiervoor is in ieder geval op de volgende vier omstandigheden te wijzen:

- 1) Een vrijmoediger gebruik van theologische exegese die, anders dan de historisch-kritische, zich niet beperkt tot het zoeken naar de achtergronden en de betekenis van de Bijbelse teksten, maar ook vraagt naar de bedoeling ervan voor de lezers/hoorders van vandaag.
- 2) Een inboeten aan dominantie van de historisch-kritische methode in de Bijbelse exegese en, daaraan parallel, de toenemende invloed van postmoderne hermeneutische theorieën. Het spreken over de werkingskracht van een tekst, de versmelting van horizonnen, of de plaats van de lezers/hoorders in het verstaansproces biedt meer ruimte voor verwijzingen naar de Heilige Geest dan een strikt historisch-kritische benadering.
- 3) Een hernieuwde bezinning op de Bijbel door rooms-katholieke theologen naar aanleiding van de verschijning in 1965 van *Dei Verbum*¹³, de constitutie van het tweede Vaticaans Concilie over de goddelijke openbaring.
- 4) Een steeds sterkere aanwezigheid van pentecostale en charismatische theologen op het academische speelveld en de duidelijke positiebepaling vanuit hun eigen traditie met de specifieke aandacht voor de Heilige Geest en charismatische ervaringen.

5 Vgl. Stuhlmacher, *Verstehen*, 132-140; Graafland, 'Schriftverstaan'.

6 Rambach, *Institutiones*.

7 Owen, 'Causes'.

8 À Brakel, *Redelijke*, I, 2.

9 Vgl. Peels, 'Woord', 69-71; Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 369-397; Jeanrond, 'Hermeneutik', 1656.

10 Sikkel, *Verklaring*.

11 Grosheide, *Hermeneutiek*.

12 Greijdanus, *Schriftbeginselen*.

13 Van Leeuwen/Smulders, *Dei Verbum*

De groeiende aandacht blijkt uit boeken en artikelen van zowel Bijbelwetenschappers als systematisch theologen – met name de laatsten. Wel is er een behoorlijke variatie aan denken aan te wijzen. Om deze variatie enigszins te ordenen volgt hier een rubricering in acht denklijnen. Vanzelfsprekend zit er een zekere subjectiviteit in de keuze van deze acht denklijnen en van de acht theologen die ik daarbij als kenmerkend bespreek. Een zekere overlap is niet te ontkennen: een aantal van de genoemde theologen zouden op sommige punten ook passen onder een van de andere lijnen van denken. Toch kies ik voor deze acht om goed uit te laten komen hoe gevarieerd de accenten zijn in de voorstellen over de betekenis van het werk van de Geest in het verstaan van de Bijbel.

2.1.1. Geestelijke zin

De verlichting door de Geest brengt bij de geestelijke zin/sensus plenior van een Bijbeltekst

Volgens de auteurs die deze denkrichting voorstaan, is er in de Bijbel niet alleen sprake van een letterlijke, maar ook van een geestelijke betekenis. Onder de letterlijke zin wordt gewoonlijk de betekenis verstaan die de menselijke schrijvers bedoelden. Deze letterlijke zin is door middel van algemeen geldende exegetische methoden voor iedereen, gelovig of ongelovig, te vinden. De geestelijke zin, die de Heilige Geest al in de Bijbeltekst meegaf zonder dat de schrijvers dit ten volle hebben bevat, kan alleen gekend worden als de Geest het menselijke kenvermogen daarvoor verlicht. Deze verlichting komt volgens de auteurs van deze denklijn vooral daarin uit, dat de Geest helder maakt op welke manier een bepaalde Bijbeltekst verbonden is met Gods heilsplan in Jezus Christus. Voor sommigen betreft de geestelijke zin een door de Geest gegeven dieper verstaan van verbanden binnen de Bijbelse canon, voor anderen gaat het om een zicht krijgen op een diepere of vollere betekenis die al in de Bijbeltekst gegeven was, maar die zonder de Geest niet opgemerkt zou worden.

Auteurs bij wie deze lijn van denken uitkomt, zijn Henri de Lubac¹⁴, William S. LaSor¹⁵, 1986 Ignace de la Potterie¹⁶, 1988 Gerald O'Collins¹⁷, David S. Dockery¹⁸, Donald Bloesch¹⁹, James B. DeYoung en Sarah L. Hurty²⁰, en Andrew L. Minto²¹.

14 Lubac, 'Spiritual'.

15 LaSor, 'Sensus'; 'Plenior'.

16 De la Potterie, 'Reading'; 'Interprétation'; 'Sens'.

17 O'Collins, 'Révélation'.

18 Dockery, *Interpretation*.

19 Bloesch, *Scripture*.

20 DeYoung/Hurty, *Beyond*.

21 Minto, 'Charismatic'.

Ignace de la Potterie

‘La formule très synthétique “*Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit*” contient beaucoup d’éléments implicites dont on ne soupçonnait pas la présence à une première lecture. Elle implique que, dans la lettre même de la Parole de Dieu, inspirée par l’Esprit Saint, l’Esprit reste présent et toujours actif, pour faire découvrir au croyant le sens profond du texte, sa vérité. “Interpréter” la Parole de Dieu, c’est dès lors découvrir l’Esprit dans la lettre, c’est dégager *le sens profond et spirituel* de la Sainte Écriture, c’est faire apparaître le mystère qui se révèle dans l’histoire.’²²

Ignace de la Potterie (1914-2003), rooms-katholiek pater en lid van de orde van de Jezüieten, was een Belgisch theoloog en nieuwtestamenticus die van 1950-1960 doceerde in Leuven en van 1961 tot 1989 in Rome aan het Pauselijk Bijbelinstituut. Tijdens het tweede Vaticaans Concilie is hij op de achtergrond betrokken geweest bij het opstellen van *Dei Verbum*, de constitutie over de goddelijke openbaring.

In een aantal artikelen over de geestelijke zin van de Schrift dringt De la Potterie er met name bij zijn rooms-katholieke vakgenoten op aan, dat zij in hun exegetische werk meer rekening houden met de notie die verwoord wordt in *Dei Verbum* III, 12: “*Cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit* – Omdat de Heilige Schrift ook in dezelfde Geest moet worden gelezen en verklaard, waarin zij geschreven is.”²³ Hij ontkent op geen enkele manier het belang van een exegese van de Schrift die de regels van de historische methode volgt, zoals dat in 1943 door paus Pius XII werd voorgeschreven in de encycliek *Divino Afflante Spiritu*²⁴. Wel betreurt hij het dat deze historische methode die aan het begin van de twintigste eeuw is voorgesteld door de franciscaan Marie-Joseph Lagrange, ook na het verschijnen van *Dei Verbum* nog steeds de overhand heeft, terwijl in de constitutie van 1965 er nadrukkelijk op wordt gewezen dat de verklaring van de Schrift niet voorbij mag gaan aan de geestelijke zin. Volgens De la Potterie wordt ten onrechte gedacht dat het zoeken naar de geestelijke zin niet wetenschappelijk zou zijn. Het is wellicht niet *historisch* wetenschappelijk. Exegese is echter niet alleen een historische bezigheid, maar ook een theologische. De nadruk op het historische lezen van de Schrift zorgt voor een zodanige beperking van het blikveld dat het zo goed als onmogelijk wordt om de betekenis te ontdekken die boven het historische uitgaat²⁵.

22 De la Potterie, ‘Interprétation’, 269.

23 Citaat en vertaling: Van Leeuwen/Smulders, *Dei Verbum*, 22.23.

24 De la Potterie, ‘Sens’, 634-635.

25 De la Potterie ‘Reading’, 322-323; ‘Interprétation’, 251; ‘Sens’, 642.

De la Potterie verwijst met name naar het in de jaren vijftig verschenen vierdelige werk *Exégèse médiévale*²⁶ van Henri de Lubac waarin gepleit wordt om niet te vervreemden van de eeuwenoude traditie van de geestelijke lezing van de Schrift. Ook patres als Origenes en Hiëronymus hechtten waarde aan de letter. De uitlegger mocht daar echter niet bij blijven staan, maar moest op zoek naar de Geest in die letter. De la Potterie geeft graag toe dat de exegete wat het bestuderen van de letter betreft niet terug moet willen naar de methoden van de patres, maar dat betekent niet dat daarmee ook hun geestelijke lezen van de Schrift achterhaald is. Die oude traditie, die de Kerk eeuwen heeft gevolgd, wordt volgens hem nu terecht weer opgepakt door *Dei Verbum*²⁷.

Hoe ziet De la Potterie dit in *Dei Verbum* verwoorde lezen van de Schrift “in de Geest waarin het geschreven is” voor zich? Hij geeft aan dat er een subjectieve en een objectieve kant aan zit. Met het subjectieve bedoelt hij, dat het lezen en verklaren van de Schrift vraagt om het werk van de Geest in de lezer. Met andere woorden, de exegete behoort plaats te vinden vanuit het geloof en in en voor de Kerk. Met het objectieve bedoelt hij dat de Schriftteksten geïnspireerd zijn en dat de Geest dus binnenin de letter te vinden is²⁸. Dit maakt dat zij een diepere geestelijke zin hebben. Hoe komt de lezer bij deze geestelijke zin? De La Potterie verwijst daarvoor naar de tekst van *Dei Verbum* waarin aangegeven wordt dat de tekst gelezen moet worden binnen het geheel van de ene Schrift en door rekening te houden met enerzijds de levende overlevering van heel de Kerk en anderzijds de analogie van het geloof²⁹. Is er iets meer te zeggen over die diepere zin? In de woorden van De la Potterie: “Le sens spirituel de l'Écriture, c'est sa relation cachée au mystère du Christ.”³⁰

Omdat De la Potterie zich vooral verhoudt tot de betekenis van *Dei Verbum*, noemt hij betrekkelijk weinig Bijbelteksten om zijn standpunt op te baseren. Wel sluit hij een van zijn artikelen af met de uitspraak: “Literal exegesis must open itself, deepen itself, broaden itself, to become spiritual interpretation. The golden rule has been given us by St. Paul: ‘the written letter brings death, but the Spirit gives life’ (2 Cor. 3:6). And by Jesus himself: ‘The words I have spoken to you are spirit and they are life’ (John 6:63).”³¹

26 De Lubac, *Exégèse*.

27 De la Potterie, ‘Reading’, 324; ‘Interprétation’, 238.

28 De la Potterie, ‘Reading’, 311-312; ‘Interprétation’, 266-267, 274.

29 De la Potterie, ‘Interprétation’, 269-274.

30 De la Potterie, ‘Interprétation’, 248.

31 De la Potterie, ‘Reading’, 325.

Mee te nemen in het onderzoek

In de overwegingen in deze denklijn over de geestelijke zin van Bijbelteksten en over de betekenis van de Heilige Geest om die geestelijke zin te ontwaren komt een zekere ambivalentie naar voren. Betekent het spreken over een geestelijke zin dat er sprake is van een meervoudige schriftzin of van een meervoudig schriftverstaan? Of met andere woorden: vindt de lezer onder de verlichting door de Geest een in de tekst reeds aanwezige, maar verborgen diepere betekenis; of voegt de lezer onder de verlichting door de Geest een diepere betekenis aan de tekst toe?

In het geval van een meervoudige schriftzin heeft de Bijbeltekst naast een eerste vanzelfsprekende betekenis, ook een verborgen en niet voor iedereen direct te herkennen betekenis. Deze geestelijke zin is door inspiratie door de Geest in de tekst gelegd, in veel gevallen zonder dat de menselijke auteur dit heeft beseft, en vormt een diepere betekenislaag van die tekst ook als die laag niet door lezers herkend wordt. Om die geestelijke zin te kunnen ontdekken, is het verlichtende werk van de Geest nodig. De Geest schenkt dus aan lezers zicht op een in de tekst aanwezige geestelijke zin.

In het geval van een meervoudig schriftverstaan heeft een Bijbeltekst zelf niet een extra verborgen betekenislaag, maar krijgt een bestaande tekst vanuit een nieuw perspectief een diepere of bredere betekenis. Het verlichtende werk van de Geest bestaat er dan niet in om een al aanwezige diepere zin uit te laten komen, maar om de lezer te leiden naar een geestelijk verstaan van een tekst door, bijvoorbeeld, zicht te geven op bredere verbanden binnen de Bijbel.

Voor mijn onderzoek is het de moeite waard om te zien of en op welke manier de relevante teksten argumenten bieden om te spreken over een meervoudige schriftzin dan wel een meervoudig schriftverstaan.

2.1.2. Inwerking op de wil van de lezers/hoorders

De verlichting door de Geest werkt in op de wil van de lezers/hoorders

De auteurs in deze lijn van denken wijzen erop dat de Bijbel verstandelijk te volgen is voor iedereen die gebruikt maakt van de geëigende middelen voor het lezen van een tekst als de Bijbel. De verlichting door de Geest zorgt er vervolgens voor dat mensen de boodschap van de Bijbel niet als irrelevant naast zich neerleggen of geërgerd afwijzen, maar er tot in de kern van hun bestaan door gegrepen worden. Wie de boodschap afwijzen, doen dat dus niet omdat zij haar verstandelijk niet begrijpen, maar omdat zij haar juist goed genoeg begrijpen om tot de slotsom te komen dat het niet past binnen de eigen overtuigingen. Wat de Geest doet, is zo op de wil van mensen inwerken dat zij de Bijbelse boodschap als

van betekenis voor hun leven verwelkomen en zich er steeds dieper door laten overtuigen.

Auteurs die deze denklijn volgen zijn: Daniel Fuller³², Fred H. Klooster³³, Roy B. Zuck³⁴, William J. Larkin jr.³⁵, Walter C. Kaiser jr. en Moisés Silva³⁶, Robert H. Stein³⁷ en Hans Bette³⁸.

Daniel P. Fuller

‘The Holy Spirit’s role in biblical interpretation does not consist in giving the interpreter cognition of what the Bible is saying, which would involve dispensing additional information, beyond the historical-grammatical data that are already there for everyone to work with. Rather, the Holy Spirit’s role is to change the heart of the interpreter, so that he loves the message that is conveyed by nothing more than the historical-grammatical data.’³⁹

Daniel P. Fuller (1925) is een Amerikaanse theoloog in de traditie van de baptisten. Van 1953 tot 1993 was hij docent hermeneutiek aan het mede door zijn vader opgerichte en naar zijn grootvader vernoemde Fuller Theological Seminary in Pasadena, Californië.

In het in 1978 verschenen korte artikel ‘The Holy Spirit’s Role in Biblical Interpretation’ gaat Fuller in op de vraag wat de verlichting door de Geest betekent voor de uitleg van de Bijbel. Aan het begin van zijn artikel wijst hij op het fundamentele probleem dat hij heeft met exegetische methoden die de verlichting door de Heilige Geest aanvoeren om voorbij te gaan aan de letter van de Schrift en op zoek te gaan naar de diepere verborgen betekenis. Juist de woorden die de Geest ingegeven heeft om Gods boodschap aan mensen stem te geven – Fuller verwijst hierbij naar 1 Korintiërs 2,13⁴⁰ –, blijken in deze methoden van ondergeschikt belang om de bedoelde betekenis over te brengen. Maar wat bedoelt Paulus dan als

32 Fuller, ‘Role’.

33 Klooster, ‘Role’.

34 Zuck, ‘Role’; ‘What and Why’.

35 Larkin, *Hermeneutics*.

36 Kaiser/Silva, *Introduction*.

37 Stein, *Playing*.

38 Bette, ‘Geest’.

39 Fuller, ‘Role’, 192.

40 ἄ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες. – “En daarover spreken wij niet met woorden die ons door menselijke wijsheid geleerd zijn, maar door de Geest. Zo geven we met wat de Geest leert uitdrukking aan de dingen van de Geest.”

hij in 1 Korintiërs 2,14⁴¹ stelt dat de boodschap van Paulus alleen “ontvangen” en “gekend” kan worden door degenen in wie de Geest werkzaam is?⁴² Fuller legt uit dat het aankomt op het juiste begrip van de werkwoorden δέχομαι “ontvangen” en γινώσκω “kennen”:

“So in the statement, ‘The natural man does not receive [*dechomai*] the things of the spirit of God,’ the meaning is that apart from the Holy Spirit, a person does not accept what the Bible teaches with pleasure, willingness, and eagerness. In other words, the natural man does not *welcome* the things of the Spirit of God.”⁴³

Ook het woord “kennen” moet niet opgevat worden als “verstandelijk kennen”, maar als “het omarmen van de dingen zoals ze werkelijk zijn”⁴⁴, “uit ervaring kennen” of “erkennen”⁴⁵.

Uit deze uitleg van Paulus’ woorden trekt Fuller conclusies voor de hermeneutiek. De noodzaak van het werk van de Heilige Geest bij het lezen van de Bijbel ligt niet in de onbegrijpelijkheid van de Bijbel of in een gebrek aan verstandelijke vermogens bij de mens, maar in de zondige onwil van de mens om de eigen op zichzelf gerichte levensvisie in te ruilen voor die van het evangelie. Zolang het gaat om het verklaren van de tekst zelf, kan iedereen daaraan een zinvolle bijdrage leveren. Daarvoor is geen verlichting door de Geest nodig. Anders is het als het gaat om de vraag of de boodschap van de Bijbel ook zijn doel bereikt. Dan geldt: ‘Only God, through the Holy Spirit, overcomes this power of sin, so that we are willing to love from the heart what our minds can tell is reasonable.’⁴⁶ De verlichting door de Geest werkt in op de wil van de hoorder zodat hij wat hij begrijpt van de Bijbel als goed nieuws verwelkomt.

41 ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστὶν καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. – “Maar een natuurlijk mens neemt niet aan wat van de Geest van God komt, want voor hem is het dwaasheid. Hij kan het ook niet leren kennen, omdat het geestelijk beoordeeld wordt.”

42 Fuller, ‘Role’, 189-190.

43 Fuller, ‘Role’, 191, zijn cursivering. Dit gedeelte wordt instemmend of afwijzend veel aangehaald in de latere literatuur over de hermeutische rol van de Heilige Geest.

44 Fuller, ‘Role’, 191, met een verwijzing naar het artikel over dit woord in het *Theological Dictionary of the New Testament*.

45 Fuller, ‘Role’, 192.

46 Fuller, ‘Role’, 198.

Mee te nemen in het onderzoek

De auteurs in deze denklijn zien het verlichtende werk van de Geest geconcentreerd in de wil van de mens. Wat het verstand betreft is de boodschap van de Bijbel in principe voor iedereen toegankelijk. Met dit onderscheid tussen wil en verstand willen zij met name recht doen aan de overtuiging dat de boodschap van de Bijbel niet achter de tekst verborgen ligt, maar met de geïnspireerde tekst gegeven is. Er is geen bijzondere werking van de Geest nodig om toegang te krijgen tot die boodschap, die komt helder en duidelijk naar ieder toe die leest of luistert. Tegelijkertijd moet wel geconstateerd worden dat niet iedereen die de boodschap begrijpt, haar ook aanvaardt. Voor de aanvaarding is het nodig dat de Geest inwerkt op de wil. Gebeurt dat niet, dan blijft een mens koppig weigeren om de boodschap te omarmen.

De menselijke weigering dan wel aanvaarding van Gods waarheid ligt volgens deze denklijn dus niet op het vlak van het verstand, maar op dat van de wil. Op zijn minst twee vragen dienen zich aan: 1) kunnen wil en verstand in een mens wel zo onderscheiden worden? 2) is men niet te optimistisch over het menselijke verstandelijke vermogen om de boodschap van de Bijbel te begrijpen?

Voor mijn onderzoek is het van belang om duidelijk te krijgen wat de Geest in de mens verlicht en of daarin zo te onderscheiden is tussen wil en verstand zoals hier verdedigd wordt.

2.1.3. Opening van het verstand van de lezers/hoorders

De verlichting door de Geest opent het verstand van de lezers/hoorders

De (zondige) beperktheid van mensen is volgens de auteurs van deze denklijn zo fundamenteel, dat ook hun verstandelijke mogelijkheden om God en zijn waarheid te kennen daardoor zijn aangetast (vgl. 1Kor 2,14). De verlichting door de Geest doorbreekt deze beperktheid en opent het menselijke verstand voor wat van God komt. Zolang deze verstandelijke verlichting er niet is, hebben mensen geen besef van waar het in Gods waarheid over gaat. Als mensen afwijzend reageren, is dat niet omdat ze zich verzetten tegen wat ze verstandelijk wel begrijpen, maar omdat ze er verstandelijk niets mee kunnen.

Auteurs die deze lijn van denken verwoorden, zijn Millard J. Erickson⁴⁷, Richard B. Gaffin⁴⁸ en John Webster⁴⁹.

47 Erickson, *Interpretation*.

48 Gaffin, 'Epistemological'.

49 Webster, 'Illumination'.

Millard J. Erickson

“The role of the Holy Spirit in illumination, then, is to convey insight into the meaning of the text. Illumination does not involve the communication of new information, but a deeper understanding of the meaning that is there. It is the flash of understanding, which may come suddenly and dramatically or more gradually and quietly, but in which we come to see that which we had not previously understood.”⁵⁰

Millard J. Erickson (1932) is een Amerikaanse theoloog in de traditie van de baptisten. Hij doceerde systematische theologie aan de Bethel Universiteit in Arden Hills, Minnesota.

Ericksons artikel ‘The Role of the Holy Spirit in Biblical Interpretation’ is een directe en tamelijk scherpe afwijzing van de hierboven beschreven visie van Fuller. Om allerlei redenen kan hij het er niet mee eens zijn. Zo schiet volgens hem Fullers exegese van 1 Korintiërs 2,14 tekort: niet alleen de gebruikte woorden, maar ook de context maken duidelijk dat Paulus spreekt van een verstaansprobleem. Verder Bijbels onderwijs over het werk van de Geest, zoals in Johannes 14-16 en 2 Korintiërs 3,16-18 en 4,3-4 bevestigen dit. Theologisch bekeken lijkt Fuller er ten onrechte vanuit te gaan dat het menselijke verstand niet door de zonde is aangetast. Psychologisch gezien is het onhoudbaar om verstand en wil zo uit elkaar te halen als Fuller doet. Ook op logisch, epistemologisch en metafysisch gebied ziet Erickson problemen⁵¹.

Wat is dan wel de rol van de Heilige Geest in de menselijke uitleg van de Bijbel? Volgens Erickson moet de verlichting gezien worden als dat werk van de Geest dat specifiek gericht is op het verstand. Dat is nodig “because of sin’s effect on the noetic powers of human beings.”⁵² Wat biedt die verlichting dan? Het voegt geen nieuwe informatie toe, maar het leidt wel tot een dieper inzicht en tot het ontdekken van verbanden die eerder niet gezien en dus niet begrepen werden⁵³. Zo kan de Geest de lezers/hoorders brengen bij een betekenis die niet zozeer anders is

50 Erickson, *Interpretation*, 54.

51 Erickson, *Interpretation*, 40-51.

52 Erickson, *Interpretation*, 33.

53 Erickson, *Interpretation*, 52-53. Hij legt het uit aan de hand van een voorbeeld: ‘A teacher may stand before class and say, ‘1, 4, 9.’ Some of the students will respond, ‘16, 25, 36.’ Those who do demonstrate that they have seen some meaning that was objectively present in the symbols, but which was not obviously or overtly present. (...) The difference between the students who reply correctly and those who remain puzzled is not because those responding correctly have some new information not contained in the original numbers, but because they have more insight into that information.’

dan wat er staat, maar wel voller, dieper, of rijker. Dit gaat niet buiten de menselijke studie om: hoe meer objectieve kennis iemand heeft, des te effectiever kan de Geest zijn licht op de diepere betekenis laten vallen⁵⁴.

Mee te nemen in het onderzoek

Deze lijn van denken staat in scherp contrast met de vorige. Hoewel geprobeerd wordt om meer evenwichtig te spreken over wat de Geest bij de mens verlicht, komt nu bijna alle nadruk te liggen op het menselijke verstand als het werkveld van de Geest. Op exegetisch niveau worden de Bijbelteksten waarop de auteurs hun visie baseren duidelijk anders uitgelegd. De vraag is dan ook of die teksten deze interpretatieruimte bieden, of dat de uitleg van één of van beide denklijnen teveel plaatsvindt vanuit de wil om de eigen opvatting uit de Bijbel te onderbouwen. Het bevestigt in ieder geval nog eens het belang om in het onderzoek duidelijkheid te krijgen over de vraag wat de Geest in of aan de mens verlicht en of daarin te onderscheiden is tussen wil en verstand.

2.1.4. Verlichte lezers/hoorders

De door de Geest geïnspireerde Bijbel vraagt voor een goed verstaan om door de Geest verlichte (= wedergeboren) lezers/hoorders

De auteurs in deze denklijn geven aan principieel te willen denken vanuit het werk van de Heilige Geest: de Geest die de Bijbel geïnspireerd heeft, is ook nodig om die Bijbel te kunnen verstaan. Zonder de verlichting door de Geest schiet het verstaan tekort. Dit geldt zowel het onderkennen van de diepe betekenis van de Bijbelse boodschap, als het bedoelde effect dat die boodschap bij de lezers/hoorders wil bereiken. Niet-gelovige lezers/hoorders, zij dus die niet door de Geest verlicht worden, kunnen de tekst slechts verstandelijk oppervlakkig begrijpen. Alleen bij door de Geest verlichte lezers/hoorders – te denken is aan wedergeboren christenen – is werkelijk de openheid te vinden die nodig is om de Bijbel goed te verstaan en er gehoor aan te geven. Een hermeneutische methode die daar geen rekening mee houdt, doet tekort aan wat de Bijbel zelf zegt over de voorwaarden voor een goed verstaan. De meeste auteurs die deze denkrichting voorstaan, geven dan ook aan dat de Bijbel om een eigen hermeneutische methode (*hermeneutica sacra*) vraagt. Deze denkrichting probeert de lijn voort te zetten van wat aangegeven wordt in de piëtistische en puriteinse traditie.

54 Erickson, *Interpretation*, 54.

In deze lijn van denken staan auteurs als Jost Eckert⁵⁵, Gerhard Maier⁵⁶, Dan McCartney en Charles Clayton⁵⁷, Jacob H. Schrijver⁵⁸, Brian D. Ingraffia⁵⁹, David C.-N. Kim⁶⁰ en Michael Seaman⁶¹.

Gerhard Maier

“Die Offenbarung selbst setzt für ein ausreichendes und angemessenes Verständnis beim Ausleger den Heiligen Geist und den Glauben voraus. Insofern kann kein Zweifel daran sein, daß eine biblische Hermeneutik auch eine *theologia regeneratorum* einschließt.”⁶²

Gerhard Maier (1937) is een Duitse jurist en theoloog van Lutherse huize met een specialisatie in het Nieuwe Testament. Van 1974 tot 1995 gaf hij leiding aan het Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen, een protestantse leefgemeenschap van piëtistische inslag voor studenten theologie. Van 1995 tot 2003 bekleedde hij bestuurlijke functies in de *Evangelische Landeskirche* van Württemberg.

In zijn *Biblische Hermeneutik*⁶³ toont Maier zich een voorstander van een bijzondere Bijbelse hermeneutiek (*hermeneutica sacra*). Aan de ene kant vraagt het onvergelykbare van de Bijbel hier om⁶⁴. Aan de andere kant schiet volgens Maier de hermeneutische wetenschap de laatste eeuwen ernstig tekort door teveel uit te gaan van het menselijke vermogen tot verstaan en oordelen. Die insteek maakt het moeilijk, zo niet onmogelijk om de Bijbel als openbaring recht te doen⁶⁵. Maier pleit ervoor om in de hermeneutiek principieel te blijven denken vanuit de openbaring. Goede uitleg wordt gevonden in het proces van het telkens weer lezen en herlezen van de Bijbel⁶⁶.

55 Eckert, 'Schriftauslegung'.

56 Maier, *Schriftauslegung; Hermeneutik*.

57 McCartney/Clayton, *Understand*.

58 Schrijver, 'Ingegeven'.

59 Ingraffia/Pickett, 'Reviving'.

60 Kim, *Role*.

61 Seaman, *Illumination*.

62 Maier, *Hermeneutik*, 41.

63 Maier heeft zich vooral in twee publicaties uitgesproken over de rol van de Geest in de hermeneutiek. Aangezien de inhoud van *Heiliger Geist und Schriftauslegung* in meer uitgewerkte vorm terugkomt in *Biblische Hermeneutik*, volg ik in de beschrijving van Maiers standpunt dit laatste boek.

64 Maier, *Hermeneutik*, 12-18.

65 Maier, *Hermeneutik*, 19-28.

66 Maier, *Hermeneutik*, 26-27. Hij noemt dit een piëtistische visie die, anders dan de fundamentalistische visie, ervoor waakt om het lezen van de Bijbel te laten gebeuren vanuit dogmatische principes.

Bijbelse hermeneutiek is volgens Maier een theologische wetenschap, omdat het geloof een rol krijgt en het plaatsvindt in het midden van en met het oog op de gemeente. De roep om congenialiteit die nog wel eens gehoord wordt, is waardevol, maar de invulling ervan blijft vaak te vaag⁶⁷. Er is meer nodig dan een zekere sympathie voor de Bijbel. Betekent dit nu dat alleen gelovigen de Bijbel kunnen verstaan? Maier wijst erop dat de Bijbel niet ontkenst dat de openbaring ook zonder de Geest verstaan kan worden (vgl. Mt 23,2-3; Joh 5,39; 2Tim 3,14-15; Hnd 17,11), maar tot een adequaat begrip van de Bijbel komt alleen diegene die volging van Jezus is geworden (vgl. Mt 13,11-17) en door de Geest geleid wordt (vgl. Joh 6,45; 16,13; 1Kor 2,13-14; 2Kor 3,14-18)⁶⁸. Overigens is het verschil tussen wedergeboren en niet-wedergeboren meestal niet aan te wijzen in een verschil in uitleg, maar in een verschil in wat de Bijbel met de uitlegger doet. Waar de Geest ruimte krijgt, ontstaat er door middel van de Bijbel een *Ich-Du-Beziehung* tussen God en de lezer. Deze gespreksverhouding zorgt ervoor dat de uitlegger veranderd wordt (vgl. 2Kor 4,6)⁶⁹. Wie de Bijbel benadert vanuit een zelfbenoemde neutraliteit, sluit zich methodisch af voor wat nu juist het doel is.

In zijn pleidooi tegen een historisch-kritische en voor een Bijbels-historische uitleg ziet Maier zich gesteund door velen uit de geschiedenis⁷⁰. Goede Bijbeluitleg vraagt om geloof bij de uitlegger en vindt daarom plaats in de gemeente van Christus.

Mee te nemen in het onderzoek

Deze lijn van denken heeft de neiging om door de Geest verlicht verstaan van de Bijbel te binden aan wedergeboren gelovigen. Wie niet wedergeboren is, kan wel iets begrijpen van de Bijbel, maar het verstaan zal altijd defectief zijn. Nog afgezien van de vraag hoe te bepalen is of iemand wel of niet wedergeboren is, blijkt het in de praktijk nog niet zo eenvoudig te zijn om het verschil aan te geven tussen het verstaan van de Bijbel van een wedergeborene en een niet-wedergeborene. Er wordt vooral gewezen op het verschil aan effect: een door de Geest verlicht verstaan leidt tot een verandering van de lezer/hoorder.

De hier beschreven opvattingen liggen dicht bij de hierboven besproken tweede denklijn, die het verlichtende werk van de Geest vooral op de wil gericht ziet en

67 Maier, *Hermeneutik*, 36.

68 Maier, *Hermeneutik*, 41.

69 Maier, *Hermeneutik*, 45-46.

70 Maier, *Hermeneutik*, 271-331. Hij wijst op alle voorkritische uitleg, de uitleg van het piëtisme en verwijst naar verdedigers van pneumatische exegese als Karl Girgensohn, Otto Procksch, Albrecht Oepke en Helmuth Frey. Als verdedigers van een hermeneutische methode die rekening houdt met openbaring noemt hij nog J.G. Hamann, J.L.S. Lutz en J.T. Beck, A. Schlatter en J.C.K. von Hofmann.

het resultaat van de verlichting ziet uitkomen in het gehoor geven aan de boodschap van de Bijbel. Toch is er reden om beide van elkaar te onderscheiden. In de hier besproken denklijn ligt de nadruk namelijk niet zozeer op *wat* de Geest in de mens verlicht, maar op *wie* de Geest verlicht. Hoewel verschillende nuances aangebracht worden, is de verbindende gedachte dat er voor een adequaat verstaan van de Bijbel een door de Geest verlicht en dus wedergeboren mens nodig is.

Allerlei vragen dringen zich op. Wordt het verstaan van de Bijbel op deze manier niet een esoterisch gebeuren? Welk gesprek is er nog mogelijk over de betekenis van de Bijbel tussen verlichte en niet verlichte lezers/hoorders? Hoe is te bepalen welk verstaan van de Bijbel door de Geest verlicht werd? Is het verstaan van een wedergeboren uitlegger per definitie adequater dan dat van een niet-wedergeborene?

Voor mijn onderzoek bepaalt deze denklijn bij het belang van duidelijkheid over de vraag wie door de Geest verlicht wordt. Is die verlichting voorbehouden aan een bepaalde groep, de wedergeborenen, of werkt de Geest breder? Daarnaast is het goed om helder te krijgen wat de aard is van het door de Geest verlichte verstaan van Gods handelen en spreken. Is over dit verlicht verstaan nog het gesprek te voeren met wie niet verlicht is, of is zo'n gesprek bij voorbaat gedoemd te mislukken, omdat het voor hen niet te kennen is? Is er bovendien nog wel een werkelijk kritische toetsing mogelijk van wat als interpretatie door een wedergeboren lezer/hoorder geboden wordt?

2.1.5. Houding van vertrouwen en instemming

De verlichting door de Geest vraagt om een houding van vertrouwen en instemming

In deze denklijn wordt bij de betekenis van de verlichting door de Geest niet of zeer beperkt aangegeven wat de Geest concreet doet bij de menselijke omgang met de Bijbel, maar gaat het vooral over welke houding er bij lezers/hoorders nodig is om de verlichting door de Geest niet te hinderen. Die houding kan getypeerd worden met woorden als “geloof”, “vertrouwen” en “instemming” vanuit de overtuiging dat een neutrale houding niet alleen methodisch onmogelijk is, maar ook niet past bij wie zich in de Bijbel aangesproken weet door God. Deze houding komt uit in openheid voor de leiding van de Geest bij het omgaan met de Bijbel, van respect voor de wegen die de Geest gewezen heeft in de christelijke uitlegtradities en van oplettendheid voor de wegen die Hij nog altijd wijst in de wereldwijde Kerk. Vanuit deze houding maakt men kritisch gebruik van bestaande (algemene) hermeneutische methoden.

Theologen die deze lijn van denken volgen, zijn Peter Stuhlmacher⁷¹, Jacob Kremer⁷², Jacob van Bruggen⁷³, Barend Kamphuis⁷⁴, Walter Kasper⁷⁵, Ab Noordegraaf⁷⁶, Arden C. Autry⁷⁷, I. Howard Marshall⁷⁸, Eric Peels⁷⁹, Gabriel Fackre⁸⁰, Bert Loonstra⁸¹, Ad de Bruijne⁸², Daniel B. Wallace⁸³, Hans Burger⁸⁴, Myk Habets⁸⁵, Cornelis Venema⁸⁶ en Rob van Houwelingen⁸⁷.

Peter Stuhlmacher

“Eine der Bibel entsprechende Hermeneutik hat also zwischen biblischem Zeugniswort und Evangelium gebührend zu unterscheiden und muß sich die göttliche Vor-Gabe des Evangeliums ebenso gefallen lassen wie den Vorbehalt, daß Gottes Geist allein den Glauben an das Evangelium eröffnet.”⁸⁸

De Duitser Peter Stuhlmacher (1932) is luthers theoloog en nieuwtestamenticus. Hij studeerde theologie in Tübingen en was daar van 1959-1968 assistent van Ernst Käsemann. Van 1968-1972 doceerde hij Nieuwe Testament in Erlangen, om in 1972 als professor Nieuwe Testament in Tübingen terug te keren. In 2000 ging hij daar met emeritaat.

Stuhlmacher heeft zich in een heel aantal publicaties bezig gehouden met het onderwerp van de geestelijke uitleg van de Schrift. Hij doet dit vanuit de overweging dat 200 jaar historisch-kritische hermeneutiek de exegetische vooral veel verwarring en tegenstrijdige resultaten heeft opgeleverd. Hoewel de historisch-kritische methode het meest bruikbare middel blijft om het hoe en wat van het

71 Stuhlmacher, ‘Historische’; ‘Evangelische’; *Verstehen*; ‘Gotteswort’; ‘Geistliche’; ‘Glauben’; ‘Bedeutung’.

72 Kremer, ‘Buchstabe’.

73 Van Bruggen, *Lezen*.

74 Kamphuis, *Klare*; ‘Duidelijkheid’.

75 Kasper, ‘Prolegomena’.

76 Noordegraaf, *Leesbril*.

77 Autry, ‘Dimensions’.

78 Marshall, ‘Spirit’.

79 Peels, ‘Woord’; ‘Ontwikkelingen’.

80 Fackre, *Revelation*; ‘Bible’.

81 Loonstra, *Bijbel*.

82 De Bruijne, ‘Navolging’.

83 Wallace, ‘Hermeneutics’.

84 Burger, ‘Hermeneutiek’; ‘Perspectief’; ‘Foundation’.

85 Habets, ‘Reading’.

86 Venema, ‘Interpreting’.

87 Van Houwelingen, ‘Vertalen’.

88 Stuhlmacher, *Verstehen*, 52.

oorspronkelijke getuigenis van de Bijbel te onderzoeken, geeft de exegese die zich beperkt tot deze methode volgens hem te vaak meer de opvattingen van de uitlegger weer dan de boodschap van de Bijbel⁸⁹.

Een Bijbelse hermeneutiek kan niet voorbijgaan aan wat de Bijbel zelf aangeeft als fundamenteel voor het verstaan van zijn getuigenis, zo stelt Stuhlmacher⁹⁰. Hij verwijst daarbij naar teksten als Johannes 14,26; 16,13-14; 1 Korintiërs 2,6-16⁹¹, 2 Korintiërs 3,1-4,6. Door de eeuwen heen heeft de theologie de noodzaak gezien om de Bijbel niet alleen volgens de geldende regels van de wetenschap, maar ook onder leiding van de Geest uit te leggen. Het zoeken naar dat evenwicht is ook voor nu de weg om uit de eenzijdigheid te komen van de in deze tijd dominerende wetenschappelijke methode van de historisch-kritische hermeneutiek. Volgens Stuhlmacher vraagt dit om “eine methodologisch und wirkungsgeschichtlich reflektierte Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten.”⁹² Voor de uitlegger betekent dit dat hij het Bijbelse getuigenis benadert met het wetenschappelijke gereedschap van de historisch-kritische methode en dat doet in een onbevooroordeelde en welwillend-kritische houding. Of hij zich uiteindelijk ook door de boodschap van het Bijbelse getuigenis laat overtuigen, is methodisch niet vast te leggen. Dat is het geheim van de Geest en daar moet een *Hermeneutik des Einverständnisses* halt houden⁹³. Deze hermeneutiek is dan ook niet te beschouwen als een bijzondere theologische hermeneutiek ‘weil sich Gott und der heilige Geist nicht methodisieren lassen.’⁹⁴

Stuhlmacher wijst op twee dingen die nodig zijn om werkelijk tot deze hermeneutiek van instemming te komen⁹⁵: 1) de hermeneutiek moet zich bezinnen op de beperktheid van haar wetenschappelijke gereedschap; 2) de hermeneutiek moet zich weer meer verbinden met de kerkelijke dogmatiek; de dogmatiek dient daarbij als aangever van het kader van kerk en traditie waarin de hermeneutiek haar werk doet. Op die manier blijft de exegese niet staan bij de Bijbeltekst als een historisch gegeven alleen, maar is ze dienstbaar aan het actuele kerkelijke gebruik van de Schrift⁹⁶.

Een hermeneutiek die recht doet aan haar voorwerp van onderzoek en zich daarom door de Bijbel de weg laat wijzen, vraagt niet alleen om een houding van

89 Stuhlmacher, *Verstehen*, 31-32; ‘Bedeutung’, 164.

90 Stuhlmacher, *Verstehen*, 52.222; ‘Gotteswort’, 335; ‘Glauben’, 141.

91 Over dit gedeelte in het bijzonder Stuhlmacher, ‘Bedeutung’.

92 Stuhlmacher, ‘Historische’, 120; *Verstehen*, 222.

93 Stuhlmacher, *Verstehen*, 224.

94 Stuhlmacher, ‘Historische’, 126.

95 Stuhlmacher, ‘Historische’, 113; ‘Evangelische’, 172.174; *Verstehen*, 227.

96 Stuhlmacher, *Verstehen*, 242.

vertrouwen en instemming, maar ook om de erkenning van wat volgens het Nieuwe Testament het midden van de Schriften is: Jezus Christus. De Schriften “sollen im Heiligen Geist von Christus her auf Christus hin ausgelegt werden. (...) Ihre Auslegung bleibt aber so lange unverstanden, als nicht der Geist das Zeugnis in die Herzen der Rezipienten schreibt und sie selbst zum Glauben bewegt.”⁹⁷ Ofwel: een Bijbelse hermeneutiek behoort in de uitleg van de Bijbel wel de weg te volgen die de Geest volgens de Bijbel wijst, maar kan dat werk van de Geest niet methodisch bij de hoorders afdwingen⁹⁸, noch bij de uitleggers zelf. Vandaar het belang om de uitleg van de Bijbel te laten plaatsvinden in de ruimte en binnen de kaders van de gemeente van Christus omdat de Geest daar werkzaam is⁹⁹.

Mee te nemen in het onderzoek

De verlichting door de Geest is volgens deze lijn van denken niet methodisch vast te pinnen, maar vraagt om een houding van openheid en afhankelijkheid bij de lezers/hoorders. Deze houding moet ervoor bewaren dat de lezers/hoorders bepalend worden voor de boodschap van de tekst, zodat de boodschap van die tekst zich door de kracht van de Geest op kan dringen aan die lezers/hoorders. Het goede dat de historisch-kritische methode gebracht heeft – de Bijbel heeft veel meer historisch reliëf gekregen –, wordt volgens deze denklijn vaak overschaduwd door de wel heel kritische houding waarmee de Bijbel benaderd wordt. Menselijke visies kunnen dan inderdaad gaan heersen over de boodschap van de Bijbel. De vraag is echter of bij de voorgestelde houding van instemming niet net zo goed het gevaar dreigt dat de Bijbel ondergeschikt raakt aan bepaalde menselijke leestradietie die sturend inwerken op het verstaan ervan. In hoeverre is de Geest dan nog vrij om mensen zo te verlichten dat ze tot een nieuw verstaan komen? Loopt het willen respecteren van de vrijheid van de Geest op deze manier onbedoeld niet toch uit op het beperken van de vrijheid van de Geest?

Is er in deze lijn van denken niet ook sprake van een cirkelredenering? Enerzijds is er een houding van instemming en vertrouwen nodig om ruimte te geven aan het verlichtende werk van de Geest. Anderzijds is juist die verlichting door de Geest nodig om werkelijk tot vertrouwen en instemming te komen. Wordt hier niet vooraf een houding gevraagd die nu juist door de Geest gegeven moet worden? Is de Geest bovendien afhankelijk van een menselijke instemmende en open houding? En daarnaast: hoe wordt bepaald of dat waar lezers/hoorders vooraf mee instemmen ook daadwerkelijk ruimte biedt voor de verlichting door

97 Stuhlmacher, ‘Glauben’, 140-141, cursivering van Stuhlmacher. Zie ook ‘Geistliche’, 71-72.

98 Stuhlmacher, ‘Historische’, 125; ‘Geistliche’, 72, ‘Bedeutung’, 164-165.

99 Stuhlmacher, ‘Geistliche’, 70-71.

de Geest? Hoe voorkom je dat lezers/hoorders met iets instemmen wat de verlichting door de Geest juist in de weg staat?

Bij alle ruimte die aan het verlichtende werk van de Geest geboden wordt en bij alle respect dat er klinkt voor de vrijheid van de Geest, valt op hoe weinig concreet de betreffende auteurs vaak zijn in het aanwijzen van wat de Geest nu eigenlijk doet. Doet de oproep om de Bijbel te benaderen met een houding van instemming en vertrouwen wel voldoende recht aan de verlichting door de Geest? Is die verlichting inderdaad zo moeilijk concreet aan te wijzen, of verbergt men verlegenheid met het werk van de Geest achter een houding van vertrouwen en betrokkenheid?

Voor mijn onderzoek het is van belang om zo concreet mogelijk helderheid te krijgen over de vraag hoe de Geest mensen verlicht. Verder heeft het zin om na te gaan in hoeverre bepaalde leestrادات en luisterhoudingen bij mensen positief of negatief van invloed zijn op de verlichting door de Geest. Mocht duidelijk worden dat een bepaalde houding inderdaad het verlichtende werk van de Geest positief beïnvloedt, betekent dit dan een begrenzing van de vrijheid van de Geest?

2.1.6. Gedeelde pinksterervaring

Lezen vanuit de pinksterervaring van de toen en nu werkzame aanwezigheid van de Geest

Deze lijn van denken wordt voornamelijk gevolgd door pentecostale en charismatische theologen. Typerend in de voorstellen over de hermeneutische betekenis van de Geest is de plek die zij inruimen voor de charismatische of pinksterervaring van de gelovigen in het lees/luisterproces. Die persoonlijke en in de gemeente gedeelde ervaringen van het werk van de Geest overbruggen de afstand tot de tijd, de context en de boodschap van de Bijbel. De herkenning van ervaringen die de Bijbel verwoordt, verbindt op een directe manier de horizon van de Bijbel met die van hedendaagse lezers/hoorders. Er is sprake van een trilectische verhouding tussen Geest, Schrift en gemeente, waarin de drie factoren elkaar wederzijds beïnvloeden.

In verschillende variaties is deze denklijn te vinden bij French L. Arrington¹⁰⁰, Kenneth Archer¹⁰¹, Stephen E. Fowl¹⁰², Amos Yong¹⁰³, Bradley T. Noel¹⁰⁴, John

100 Arrington, 'Hermeneutics'.

101 Archer, 'Pentecostal'; *Hermeneutic*.

102 Fowl, *Engaging*.

103 Yong, *Spirit; Hermeneutical*.

104 Noel, *Hermeneutics*.

Christopher Thomas¹⁰⁵, Craig S. Keener¹⁰⁶, Trevor Reynolds¹⁰⁷ en Leulseged Philemon¹⁰⁸.

Craig S. Keener

“Reading from the vantage point of Pentecost includes knowing God’s heart, reading missionally, reading from within Spirit-filled experience, reading with the humble, reading eschatologically, and reading with ourselves as part of the theological world that Scripture narrates.”¹⁰⁹

De Amerikaan Craig S. Keener (1960) staat in de pinkstertraditie en werd bevestigd als predikant door de *National Baptist Convention*. Op dit moment is hij professor Nieuwe Testament aan het *Asbury Theological Seminary*, in Asbury, Kentucky.

In zijn boek *Spirit Hermeneutics* verwoordt Keener zijn visie op hermeneutiek vanuit een pentecostaal perspectief. Het eigene van deze insteek zit hem vooral in de manier waarop de Geest naar voren geschoven wordt als de verbinder tussen de tijd van toen en de tijd van nu: wie dezelfde geestelijke (= charismatische) ervaringen heeft als beschreven worden in het Nieuwe Testament, zal door die geestverwantschap de Bijbelse boodschap gemakkelijker kunnen verstaan. Ondanks de historische en culturele afstand herkennen lezers/hoorders zichzelf en hun eigen ervaring terug in wat de Bijbel beschrijft¹¹⁰.

Hoewel Keener met zijn voorstel in de pentecostale traditie wil staan, betekent dit voor hem niet dat iedere charismatische of geestelijke lezing van de Bijbel doeltreffend het bedoelen van de Geest verwoordt¹¹¹. Het kan namelijk ook misgaan doordat persoonlijke ervaringen en overtuigingen in de Bijbel ingelezen worden, met als grootste gevaar dat die subjectieve interpretaties een zweem van Bijbels gezag krijgen. De in pinksterkringen veel voorkomende naïef associatieve lezing van de Schrift blijft bijvoorbeeld lang niet altijd uit de buurt van deze valkuil¹¹². Keener beschrijft uitgebreid wat nodig is om dit probleem in een pentecostale

105 Thomas, ‘Spirit’.

106 Keener, *Hermeneutics*.

107 Reynolds, *Reading*.

108 Philemon, *Hermeneutics*.

109 Keener, *Hermeneutics*, 56.

110 Keener, *Hermeneutis*, 19-56.

111 Keener, *Hermeneutics*, 123: “God’s Word may speak different things to different contexts, but if we hear merely a reflection of our context (and never a challenge to it) we hear not God’s voice contextualized but a syncretistic deification of our context.”

112 Keener, *Hermeneutics*, 265.

hermeneutiek te ondervangen. Zo zal een geestelijke lezing altijd rekening willen houden met de charismatische ervaringen en lezingen van anderen. Daarbij is te denken aan kleinere kringen van medegelovigen of de eigen gemeente, maar ook aan de grotere kring van de wereldkerk. Niet alleen kan op die manier voorkomen worden dat bepaalde aspecten uit de Bijbelse boodschap buiten beeld blijven, ook valt zo de eigen lezing onder de kritiek van al die andere¹¹³. Verder vraagt een goede pentecostale hermeneutiek om het respectvol zoeken naar wat de Bijbelteksten in hun oorspronkelijke context betekenen. Wie bij het luisteren zich willen laten leiden door de Geest, zullen die Geest ook moeten respecteren in de teksten die Hij inspireerde. Met andere woorden: nauwgezette exegese is essentieel¹¹⁴. Ook veronderstelt deze hermeneutiek een eigen epistemologie: in een hermeneutische cirkel van Woord en Geest zullen lezers/hoorders een specifiek christelijk verstaanskader binnengeleid worden dat nodig is voor een goed begrip van de Bijbel. Dat is ook de reden waarom een gelovige de Bijbel op een ander niveau verstaat dan een niet-gelovige. Beiden zijn in staat om gebruik te maken van algemeen geldende exegetische methoden, maar geloof of ongeloof zijn als levensovertuiging bepalend voor de manier waarop het gelezene begrepen wordt¹¹⁵. Wat Keener betreft is er dan ook geen twijfel: “No one need suggest that secular academia should read texts as Christians do; but Christians as Christians should embrace a distinctively Christian way of reading Scripture.”¹¹⁶ Wie deze christelijke door de Geest geleide lezing van de Bijbel volgen, zullen bij twee dingen uitkomen: een christocentrische uitleg en een op de geloofspraktijk van de lezer/hoorder gerichte toepassing¹¹⁷.

Keener wil de Schrift lezen in het licht van Pinksteren. Het boek Handelingen is daarbij toonaangevend¹¹⁸. Wat de gelovigen van toen meemaakten wordt herkend door de gelovigen die in het heden dezelfde werkingen van de Geest ervaren. Die gedeelde ervaringen functioneren als hermeneutische sleutel om vanuit

113 Keener, *Hermeneutics*, 57-98.263-285.

114 Keener, *Hermeneutics*, 99-152.

115 Keener, *Hermeneutics*, 164: “Nonbelievers and even antibelievers can contribute valuable insights about the grammar, history and even literary characteristics of Scripture. By definition, however, they do not understand Scripture in the fullest *personal* sense that Scripture invites, because such an understanding includes *embracing* its truth (by virtue of which one is no longer an unbeliever), not simply explaining the grammar. The level of understanding is different, just as there is a difference between explaining the chemical properties of ink on a page and reading it, or, more analogously, between examining a map and following it.” Zie verder blz. 153-204.

116 Keener, *Hermeneutics*, 173.

117 Keener, *Hermeneutics*, 237-262.

118 Zie Keeners vierdelige commentaar over Handelingen, *Acts 1.2.3.4*.

de eigen geestelijke ervaringen te verstaan wat de Bijbel beschrijft en om vanuit de Bijbel de eigen geestelijke ervaringen te duiden¹¹⁹. Het hierboven al genoemde epistemologische verstaanskader dat door de Geest wordt opgeroepen, beschrijft Keener met name vanuit de brieven van Paulus (1Kor 2; 2Kor 3) en het evangelie volgens Johannes (Joh 14-16).

Mee te nemen in het onderzoek

Deze denklijn vanuit een pentecostale en charismatische achtergrond ziet de betekenis van de Geest voor het verstaan van de Bijbel vooral uitkomen in de overbrugging van de afstand tussen toen en nu. Doordat de Geest gelovigen van nu ervaringen geeft die terug te vinden zijn in ervaringen van gelovigen toen, wordt de historische afstand door middel van die charismatische ervaringen overbrugd. Hetzelfde geldt voor wat Keener het epistemologische verstaanskader noemt: de Geest brengt gelovigen van toen en nu in hetzelfde kader binnen en zorgt op die manier ervoor dat de historische kloof teniet gedaan wordt. De vraag dringt zich wel op of men de eigen charismatische ervaringen terecht identificeert met wat het Nieuwe Testament beschrijft. Een andere vraag is of de eigen charismatische ervaringen of die van de gemeente van nu niet gemakkelijk te bepalend worden bij de interpretatie van de Bijbel, waardoor dingen ingelezen worden die de Bijbel niet bedoelt. Ook bij het spreken over een door de Geest geleid epistemologisch verstaanskader bestaat het gevaar dat de eigen historisch bepaalde visie al te naïef vereenzelvigd wordt met wat in het Nieuwe Testament beschreven wordt. Op deze manier is niet de Geest de overbrugger tussen toen en nu, maar de vermeende overeenkomstige charismatische ervaring.

De lijn van denken uit de pentecostale en charismatische hoek geeft voor mijn onderzoek in algemene zin de vraag mee op welke manier en in welke mate het verlichtende werk van de Geest de afstand tussen toen en nu overbrugt. Het is de moeite waard om daarbij ook de vraag te betrekken of het Nieuwe Testament aanwijzingen biedt dat de Geest daarbij gebruik maakt van overeenstemmende charismatische ervaringen.

2.1.7. Voortgaande openbaring

De verlichting door de Geest is een vorm van voortgaande openbaring

De hermeneutische rol van de Geest bestaat volgens deze denklijn niet zozeer in het verduidelijken van de betekenis van de Bijbel in de zin van wat de tekst betekende in de tijd dat hij opgetekend werd, maar vooral in de zin van wat de Bijbel-

119 Keener, *Hermeneutics*, 19-56.

tekst betekent voor de tijd van de lezers/hoorders. De Heilige Geest begeleidt de gelovigen door de geschiedenis en nieuwe uitdagingen heen in het verstaan van de Bijbelse boodschap voor de eigen tijd. Door deze actualiserende werkzaamheid van de Geest wordt de toen gegeven openbaring ervaren als een openbaring voor nu. Sommige auteurs die deze denkrichting voorstaan geven aan dat het mogelijk is dat de Geest daarbij wegen wijst die niet expliciet in de Bijbel te vinden zijn, waarbij met een zekere vrijmoedigheid gesproken wordt over de verlichting door de Geest als voortgaande of actualiserende openbaring.

Auteurs die schrijven in deze lijn van denken zijn Jan Veenhof¹²⁰, Tom Wright¹²¹, Clark Pinnock¹²², Stanley J. Grenz (en John R. Franke)¹²³ en Reimund Bieringer¹²⁴.

Jan Veenhof

“Deze belofte (van de Geest die in alle waarheid zal leiden, Joh 16,13-15 – aw), die in eerste instantie de discipelen-ooggetuigen maar in hen tevens alle jongeren van alle tijden geldt, onderstreept het gezichtspunt der *continuïteit* in de openbaring. De jongeren hoeven niet maar terug te kijken op een vroegere openbaring, die thans onherroepelijk afgesloten zou zijn. Dankzij de Geest blijft de eens geschiede openbaring permanent actueel. De Geest bewerkt de continuïteit der openbaring, zodat zij ook in het heden mensen coram Deo stelt en tot discipel-tijdgenoot van Jezus maakt. Door de Geest blijft de verheerlijkte Christus spreken.”¹²⁵

Jan Veenhof (1934) werkte van 1966-1971 als docent in Bazel. In 1971 werd hij daar in de *Reformierte Kirche* tot predikant bevestigd. Van 1973 tot 1989 was hij hoogleraar dogmatiek aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. In 1990 keerde hij als predikant terug naar Zwitserland.

Bij zijn inauguratie aan de Vrije Universiteit vraagt Veenhof aandacht voor de theologische betekenis van de Parakleet-belofte in het evangelie van Johannes. De echo van die rede weerklinkt in zijn latere geschriften. Met name drie gezichtspunten komen telkens weer terug.

Het eerste gezichtspunt dat Veenhof aanwijst, is dat de Geest ons verbindt met de verhoogde Christus. De afstand die de discipelen na Christus' heengaan zul-

120 Veenhof, *Parakleet*; 'Der Paraklet'; 'Spirit'; 'Geest'; *Kracht*.

121 Wright, 'Authoritative'; *People*; *Word*; 'Bishop'.

122 Pinnock, 'Work'; 'Role'; *Principle*.

123 Grenz, *Theology*; *Renewing*; Grenz/Franke, *Foundationalism*.

124 Bieringer, 'Biblical'.

125 Veenhof, *Parakleet*, 22.

len ervaren, wordt overbrugd door de Geest die zal komen om voor altijd te blijven. Die belofte geldt ook voor Christus' volgelingen van nu. Het is door de Geest dat Christus de zijnen door de eeuwen heen begeleidt: "De Geest is het geheimenis van zijn blijvende tegenwoordigheid."¹²⁶ Omdat het de Geest is die het mogelijk maakt dat mensen in relatie komen te staan tot God in Christus, is zijn werk van fundamenteel belang¹²⁷.

Het tweede gezichtspunt is dat de Geest lezers/hoorders van nu over de eeuwen heen verbindt met mede-gelovigen die God ervaren hebben en Christus ontmoet hebben. Door de Geest gedreven hebben zij hun getuigenis opgetekend. In de Bijbel komt ons dat door de Geest gedragen getuigenis tegemoet. Omdat dezelfde Geest die werkzaam was in hen, ook werkzaam is in ons, slaat Hij de brug tussen het verleden en het heden, hoeveel verschil in tijd en cultuur er ook is. "Hij overwint 'den garstigen, breiten Graben' (Lessing) tussen toen en nu."¹²⁸

Het derde gezichtspunt waar Veenhof op wijst, is dat de Geest ons volgens de belofte in Johannes 16,13 de weg zal wijzen naar de volle waarheid. Daarbij zal Hij Christus' spreken blijvend tot klinken brengen. De openbaring is dus niet afgesloten, maar gaat door. Dit betekent niet dat de Geest iets toevoegt aan de openbaring, maar dat Hij die actualiseert: "Het woord van de Geest is geen nieuw woord ten opzichte van dat van Christus. Maar Hij zegt dit woord wel nieuw."¹²⁹ Op deze manier wijst de Geest de gelovigen de weg door de tijden en wisselende omstandigheden heen en opent Hij nieuwe perspectieven binnen het krachtenveld van de boodschap van Jezus Christus. De gelovigen zijn dus nooit klaar met het lezen en verstaan van de Schrift. Telkens opnieuw zullen zij moeten luisteren om te ontdekken welke weg de Geest door de Christusopenbaring heen naar Gods toekomst wijst¹³⁰.

Wat betekenen deze gezichtspunten voor de hermeneutiek? Veenhof wijst twee extreme reacties af: die waarin men kiest voor een *hermeneutica sacra* en die

126 Veenhof, *Parakleet*, 21. Vgl. *Kracht*, 29.

127 Veenhof, 'Geest', 305,307. Veenhof noemt in dit artikel over Geest en hermeneutiek naast de Parakleet-teksten uit Johannes uitdrukkelijk nog 1Kor 2,10-16 als fundamenteel voor het thema. Vgl. 'Spirit', 6.

128 Veenhof, *Parakleet*, 22.

129 Veenhof, *Parakleet*, 23. Vgl. 'Spirit', 6-7; 'Geest', 304. Veenhof wijst het onderscheid tussen objectieve en subjectieve openbaring af, alsof de Geest nu alleen nog maar subjectief toepast wat objectief afgesloten is. Hij ontkent niet dat de canon afgesloten is, "maar het is nodig tegelijk te bedenken (...), dat wat afgesloten is in het verleden, daarmee nog niet in het verleden is opgesloten. De canon is geen ijzeren gordijn! De werking van de parakleet gaat door! In die zin kan men met recht spreken over een doorgaande openbaring, een *revelatio continua*." (*Kracht*, 141).

130 Veenhof, *Parakleet*, 25.

waarin het werk van de Geest wordt buitengesloten¹³¹. Geest en methode bedreigen elkaar niet en sluiten elkaar niet uit. Wel moet er onderscheiden worden tussen een uitleg van de Bijbel die voor iedereen toegankelijk en verifieerbaar is en het zoeken naar de betekenis voor de gelovigen van nu¹³². Dat laatste is overigens wel van groot belang. Methodisch gezien wil Veenhof de drie bovengenoemde gezichtspunten in het werk van de Geest plaatsen in het *Vorverständnis* van de uitlegger¹³³. Het proces van uitleggen en verstaan gebeurt volgens de algemeen gebruikte methoden¹³⁴, maar wel in het perspectief van de relaties die door de Geest gegeven worden¹³⁵. Omdat de Geest door de wisselingen van tijden en culturen heen de gelovigen de weg wijst, dient de uitleg van de Schrift plaats te vinden in een gemeenschap die bij en uit het Woord leeft. Zo kan men van elkaar leren om het bedoelen van de Geest te verstaan en elkaar ervoor bewaren om dat mis te verstaan¹³⁶.

Mee te nemen in het onderzoek

Waar anderen heel voorzichtig zijn, spreken de auteurs in deze lijn van denken met een zekere vrijmoedigheid over de Geest die nieuwe wegen wijst in de tijd. Van dit begeleidende werk van de Geest wordt overigens wel nadrukkelijk gezegd dat het verbonden is met wat in het verleden geopenbaard is en in de Bijbel op schrift staat. Deze openbaring moet echter niet beschouwd worden als iets wat in het verleden afgesloten en opgesloten is. De verlichting door de Geest zorgt voor het voortgaan van de openbaring, op zijn minst in de zin van actualisering van wat geopenbaard is. Het is echter niet aan mensen om uit te sluiten dat de Geest ook nieuwe openbaringen geeft.

De klemmende vraag lijkt mij hoe te toetsen is of een uitleg in deze lijn van denken ook daadwerkelijk van de Geest komt. Het gevaar is niet denkbeeldig dat persoonlijke opvattingen verdedigd worden als door de Geest gegeven. Hoe

131 Veenhof, 'Geest', 308

132 Veenhof, 'Geest', 303-304.

133 Veenhof, 'Geest', 307.

134 Veenhof, 'Geest', 308. Hij voegt daaraan toe: "Omdat de leiding van de Geest methodisch niet 'verrekenbaar' is, kan en mag men haar niet beschouwen als een toverstaf, die ons op miraculeuze manier de juiste exegese doet ontdekken. Het beroep op de Geest kan dus niet dienen als een gemakkelijk hanteerbaar verificatieprincipe om de juistheid van de exegese vast te stellen."

135 Veenhof, 'Spirit', 12: "Truly understanding the biblical texts means that through these texts I come in contact with the living God himself. That goes further and is deeper than what could be called 'religious congeniality.' (...) For the core of that understanding is the surprising, often shocking, and in any case always radical discovery that the text is concerned with the God who has me in mind, who wants to enter into fellowship with me and who wants to put me on His path."

136 Veenhof, *Parakleet*, 25; 'Geest', 310.

voorkom je oeverloos subjectivisme? Of, van de andere kant bekeken, heeft de Bijbel nog een normerende functie? Voor mijn onderzoek is het van belang om duidelijk te krijgen of en op welke manier de verlichting door de Geest lezers/hoorders tot een nieuw verstaan leidt.

2.1.8. Werkingssfeer van de Geest

Wie omgaat met de Bijbel, bevindt zich in de werkingssfeer van de Geest

Volgens deze lijn van denken werpt de Heilige Geest niet zozeer licht op de Bijbel, maar werpt Hij door de Bijbel heen licht op de lezers/hoorders. Zoals bij alle teksten het geval is, vraagt ook het verstaan van de Bijbel om de inzet van de lezers/hoorders. Wie dat echter met een open houding doet, bevindt zich in de werkingssfeer van de Geest en zal ontdekken dat de Bijbel niet maar een boek is waar mensen iets mee doen, maar een boek dat door de kracht van de Geest iets met mensen doet.

Verscheidene van de al eerder genoemde auteurs zouden ook bij deze denklijn genoemd kunnen worden. Degenen die hier, ieder op hun eigen manier, nadrukkelijker op wijzen zijn Gerard den Hertog¹³⁷, Jos Douma¹³⁸, John Wyckoff¹³⁹, Kevin Spawn en Archie Wright¹⁴⁰, en Arnold Huijgen¹⁴¹.

Twee bijzondere concretisering van deze lijn van denken zijn te vinden bij Ulrich Körtner¹⁴² en Kevin J. Vanhoozer¹⁴³. Zij formuleren, anders dan anderen, hun denken bewust binnen de kaders en concepten van een specifieke wetenschappelijk erkende hermeneutische theorie. De eerste doet dat binnen de kaders van een receptie-esthetische benadering (*reader response theory*), de tweede binnen die van een taalhandelingstheoretische benadering (*speech-act theory*). In hoofdstuk 12 bespreek ik hun visies meer uitgebreid om te zien in hoeverre hun voorstellen bevestigen dat het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest in te zetten is in een wetenschappelijke hermeneutische benadering.

137 Den Hertog, 'Ontologisch'.

138 Douma, *Veni*; 'Lezen'.

139 Wyckoff, *Pneuma*.

140 Spawn/Wright, 'Cultivating'.

141 Huijgen, *Lezen*.

142 Körtner, *Inspirierte; Einführung*.

143 Vanhoozer, 'Understanding'; *Meaning*; 'Speech Acts'; 'Mighty'; 'Imprisoned'.

Arnold Huijgen

“Niet ik handel aan of met het Woord, maar Gods Woord heeft zijn loop in deze wereld en Hij neemt mij mee door zijn Geest.”¹⁴⁴

Arnold Huijgen (1978) is predikant in de Christelijke Gereformeerde Kerken en doceert sinds 2008 aan de Theologische Universiteit Apeldoorn, vanaf 2016 als hoogleraar.

Huijgen biedt in zijn boek *Lezen en laten lezen* een kleine hermeneutiek waarin hij een weg wijst die voorbij moet voeren aan de dominante invloed van het rationalisme. Met rationalisme bedoelt hij “de poging om de waarheid van de Schrift te zekeren op een manier die algemeen inzichtelijk te maken is voor het verstand en die als een techniek werkt.”¹⁴⁵ Hij signaleert die invloed in een breed spectrum aan benaderingen van de Bijbel, van historisch-kritisch tot fundamentalistisch. In plaats van de omgang met de Bijbel te zien als het lezen van een tekst waarbij de lezer de handelende partij is, pleit Huijgen ervoor om het te zien als het luisteren naar een aanspraak, waarbij God de handelende partij is. Vanzelfsprekend moet de tekst van de Bijbel gelezen worden, maar “mijn lezen is volgend, niet leidend”¹⁴⁶ Deze aanspraak van God door de Schrift naar de ontvanger toe noemt Huijgen “je laten lezen”¹⁴⁷.

Bepalend uitgangspunt bij deze visie is de geloofsovertuiging dat de Bijbel geen gewoon boek is: “In de Schrift spreekt God ons aan, we horen zijn stem.”¹⁴⁸ Met name op dit punt wijst Huijgen vanuit de systematische theologie op het werk van de Heilige Geest. De Geest heeft gewerkt in het op schrift stellen van Gods Woord, maar daar blijft het niet bij, want “de beweging die de Geest in de Bijbelschrijvers bracht, werkt door in hun tekst, en die beweging werkt nog altijd door in het heden, als een golfbeweging die uitrolt op het strand. Woord en Geest gaan samen op, in de beweging van God naar de wereld toe.”¹⁴⁹ Wie de Bijbel leest, wordt aangesproken door God zelf, omdat de Geest door en met Gods Woord in de mens bezig gaat.

Welke leesmethode past het best bij deze manier van kijken naar de Bijbel? Huijgen grijpt terug naar Luthers drieslag van gebed, meditatie en aanvechting. Meer dan een methode die een mens actief uitvoert, gaat het daarbij om een hou-

144 Huijgen, *Lezen*, 111-112.

145 Huijgen, *Lezen*, 17.

146 Huijgen, *Lezen*, 20.

147 Huijgen, *Lezen*, 21.

148 Huijgen, *Lezen*, 25.

149 Huijgen, *Lezen*, 28.

ding van ontvankelijkheid die ruimte biedt voor het werk van de Geest. In het gebed erken je dat de Heilige Geest je een nieuw verstaan moet geven¹⁵⁰. Mediteren is “je leven blootstellen aan het Woord van God door de Heilige Geest”¹⁵¹. De aanvechting, d.w.z. “de ervaring dat het Woord niet spoort met de werkelijkheid”¹⁵², wil je ertoe brengen om het van Gods belofte alleen te verwachten.

Is het echter na de Verlichting nog wel mogelijk om gebruik te maken van deze premoderne benadering van de Schrift? Huijgen meent daar ruimte voor te vinden in het denken van de Nederlandse filosoof Gerard Visser (1950), die “pleit voor een herwaardering van de ziel en voor de ‘gelatenheid’ die hij vindt bij de middeleeuwse theoloog, filosoof en mysticus Meister Eckhart (1260-1328)”¹⁵³. Niet de ratio is in dit denken het vaste punt. Vóór het denken van de mens, zijn er immers de ervaringen die een mens in de breedte van het leven overkomen en die opgevangen worden in de ziel die functioneert “als een soort klankkast, een receptieve resonantieruimte.”¹⁵⁴ Dit opvangen van ervaringen vraagt om een houding van gelatenheid of ontvankelijkheid. In het geval van de aanspraak van Gods Woord kan de ziel meer en meer afgestemd raken op de waarheid die daaruit klinkt.

Op drie mogelijke bezwaren tegen deze gelovige omgang met de Schrift gaat Huijgen nader in. Ze liggen op het punt van het Schriftgezag, de historiciteit van waar de Schrift van spreekt en de culturele afstand tot de Bijbeltekst. Het Schriftgezag wordt volgens Huijgen in zijn voorstel niet afhankelijk van de menselijke erkenning ervan. Het gezag blijft namelijk aan de Schrift verbonden, het is immers het gezag van de in die Schrift nog altijd sprekende God. Een menselijke formele zekering ervan getuigt van een gebrek aan vertrouwen in het werk van de Geest die de Schrift toen inspireerde en nu nog altijd draagt¹⁵⁵. De historiciteit van het Bijbelse spreken wordt niet gerelativeerd. Wel wordt het in een perspectief gezet dat niet beheerst wordt door een rationalistische visie op wat historisch is. Zeker op het punt van de opstanding van Jezus Christus ziet Huijgen hier winst “omdat de opstanding niet minder, maar juist meer dan historisch van karakter is.”¹⁵⁶ De culturele afstand tot de Bijbeltekst blijkt in deze lezing vanuit de menselijke existentie volgens Huijgen te worden gerelativeerd. Mensen hebben over de eeuwen heen veel meer met elkaar gemeen dan vaak beweerd wordt.

150 Huijgen, *Lezen*, 67-68.

151 Huijgen, *Lezen*, 77.

152 Huijgen, *Lezen*, 94.

153 Huijgen, *Lezen*, 130.

154 Huijgen, *Lezen* 154.

155 Huijgen, *Lezen*, 156-167.

156 Huijgen, *Lezen*, 180. Zie verder *Lezen*, 167-173.

Daarmee is niet ontkend, dat er teksten blijven die vervreemdend overkomen bij lezers van nu. Maar in plaats van die vervreemding te rationaliseren, is juist de acceptatie ervan de weg om de Bijbel niet alleen te lezen, maar je er ook door te laten lezen¹⁵⁷.

Mee te nemen in het onderzoek

Volgens auteurs die deze denklijn volgen, zorgt de Geest ervoor dat er iets van een subjectswisseling plaatsvindt als mensen omgaan met de Bijbel. In plaats van dat mensen aan de slag gaan met de Bijbel als object, worden de rollen omgedraaid en gebruikt de Geest de Bijbel om met mensen aan de slag te gaan. De Geest maakt gebruik van de Bijbel om bij mensen binnen te komen. Of van de andere kant bekeken: wie de Bijbel ter hand neemt, begeeft zich in de werkingsfeer of het krachtenveld van de Geest. De Bijbel is dus geen willoos object, maar doet wat met de mens door de kracht van de Geest.

Een en ander roept een aantal vragen op. Aan de ene kant zijn dat vragen over wat er bedoeld wordt met het verstaan of het kennen waar de Geest voor zorgt. Wat beïnvloedt of verandert de Geest precies bij de lezers/hoorders: het verstaan van de Bijbel, of meer het verstaan van zichzelf? En in het laatste geval, betekent dit dat het werk van de Geest bij iedere lezer/hoorder weer een eigen verstaan brengt – de eigen persoonlijkheid kleurt het verstaan dat de Geest geeft –, of zorgt de Geest juist voor een eenzelfde soort verstaan bij iedereen die de Bijbel ter hand neemt? Hoe voorkom je daarbij interpretaties die vooral de eigen visie of het eigen gevoel van de lezers/hoorders bevestigen? Aan de andere kant liggen er vragen over de verhouding van de Geest tot de Bijbel. Heeft de Geest zich gebonden aan de Bijbel, in die zin dat ieder die de Bijbel leest zich daarmee automatisch in de werkingsfeer van de Geest bevindt? Op welke manier verhoudt zich dat tot de vrijheid van de Geest?

Voor mijn onderzoek is van belang om vanuit de relevante nieuwtestamentische teksten helderheid te krijgen over de hierboven gestelde vragen naar het soort verstaan dan wel kennen dat de Geest beïnvloedt en naar de mate van gebondenheid dan wel vrijheid van de Geest ten opzichte van de Bijbel.

2.2. Vragen

Hierboven heb ik de gepresenteerde hermeneutische visies in acht lijnen van denken gerubriceerd. In alle variatie komt bij de bij elkaar gegroepede voorstellen eenzelfde manier van denken naar voren over de betekenis van de Heilige

¹⁵⁷ Huijgen, *Lezen*, 173-180.

Geest voor het verstaan van de Bijbel. Geen van deze auteurs problematiseert de notie van de verlichting door de Geest. Zij allen gaan op de een of andere manier van die verlichting uit. Waar de verlichting zich op richt, welke implicaties dat heeft voor het feitelijke lezen van de Bijbel en hoe zich dat verhoudt tot wat geschreven staat, leidt bij deze auteurs echter tot behoorlijke verschillen van inzicht. De betreffende auteurs onderbouwen hun opvatting over de betekenis van de Geest voor het verstaan van de Bijbel onder andere door te verwijzen naar wat de Bijbel zelf daarover zegt. Hoewel het gevaar van een cirkelredenering hier niet denkbeeldig is, kan dit beroep op het Bijbelse spreken over de verlichting door de Geest ook opgevat worden als het hermeneutisch recht willen doen aan wat de te interpreteren tekst zelf aangeeft als nodig voor een goed verstaan van wat verhaald wordt. De verschillende auteurs zijn, ieder op hun eigen manier, van mening dat hun visie op de betekenis van de verlichting voor het verstaan van de Bijbel in overeenstemming is met of op zijn minst recht doet aan dit Bijbelse spreken over het werk van de Geest. Bieden de als relevant beoordeelde gegevens uit de Bijbel echter voldoende basis voor de beschreven toepassingen in de Bijbelse hermeneutiek?

Voor mijn onderzoek kan de beschreven variatie aan opvattingen goed dienen om scherp te stellen waar het in de discussie blijktbaar om gaat. Bij elke denklijn heb ik al kort aangegeven wat mij van belang lijkt om nader op in te gaan in mijn verdere onderzoek. In aansluiting daarbij wil ik in de komende hoofdstukken de exegetische gegevens benaderen vanuit de volgende vijf aandachtspunten:

1) *Wat zegt dit gedeelte over het verlichtende werk van de Geest?*

Een meer algemene vraag naar wat de betreffende nieuwtestamentische tekst in concreto weergeeft over het verlichtende werk van de Geest.

Vanzelfsprekend wordt het theologische begrip “verlichting” in deze teksten niet uit de doeken gedaan. Ik herinner daarom nog eens aan mijn werkdefinitie van de verlichting door de Geest: die werkzaamheid van Gods Geest die Gods handelen en spreken ontsluit voor de mens en de mens ontsluit voor Gods handelen en spreken¹⁵⁸. Wat in de betreffende teksten met een zekere welwillendheid onder de noemer van deze werkdefinitie te vatten is, neem ik mee in de beantwoording van de vraag naar het verlichtende werk van de Geest.

2) *Waar is de verlichting door de Geest op gericht?*

Door middel van deze vraag wil ik vaststellen wat de betreffende tekst zegt over wat of wie door de Geest wordt verlicht. Is dat de boodschap die van God komt? Te

158 Zie § 1.2.

denken is daarbij aan het verhelderen van een tekst uit de Bijbel, of van de boodschap die de lezers/hoorders voorgehouden wordt. Of is de verlichting gericht op de lezers/hoorders, zodat die verstaan kunnen? Vanuit de relevante literatuur – denk aan de discussie over de vraag of de verlichting gericht is op de wil of het verstand – blijkt dat het van belang is om helder te krijgen wat daarbij verlicht wordt.

3) *Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?*

In deze vraag naar het hoe concentreer ik allerlei vragen die te maken hebben met de manier waarop de Geest zijn verlichtende werk doet, de middelen die Hij daarvoor gebruikt of de weg die Hij neemt. Ook gaat het in deze vraag om de voorwaarden die voor de verlichting van belang zijn, waarbij ik in het bijzonder denk aan een bepaalde houding aan de kant van de mensen die verlicht worden.

4) *Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?*

Met deze vraag wil ik aan de ene kant meer duidelijkheid krijgen over de reden of de noodzaak van het ontsluitende werk van de Geest. Aan de andere kant is het een vraag naar het doel van de verlichting.

5) *Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?*

Door middel van deze vraag komt de kwestie aan de orde of de verlichting gericht is op een specifieke groep, bijvoorbeeld gelovigen, of op iedereen. Daarnaast kan in deze vraag ook meegenomen worden of en hoe te toetsen is of iemands verstaan ook daadwerkelijk door de Geest gegeven is.

2.3. Selectie van nieuwtestamentische teksten

In de relevante literatuur wordt veel naar een specifiek aantal teksten uit het Nieuwe Testament verwezen. In sommige gevallen blijft het bij een eenvoudige verwijzing, in andere gevallen krijgt de verwijzing de vorm van een min of meer nauwgezette exegese. De teksten die het meest genoemd worden zijn:

- 1) Johannes 3,3-8 waar Jezus Nikodemus voorhoudt dat het Koninkrijk van God alleen gezien kan worden door wie door de Geest opnieuw geboren is;
- 2) Johannes 6,63, waar Jezus zegt dat zijn woorden Geest en leven zijn;
- 3) De belofte van de komst van de Parakleet in Johannes 14-16;
- 4) 1 Korintiërs 2,10-16 over de Geest die inzicht geeft in wat God door de Geest geopenbaard heeft;
- 5) 2 Korintiërs 3,1-4,6 over de tegenstelling tussen letter en Geest en het ontsluitende lezen van de Schrift;

6) Paulus' gebed in Efeziërs 1,17-18 om door de Geest geopende ogen van het hart.

Kenmerkend aan deze teksten is dat ze in alle verscheidenheid spreken van een werkzaamheid van de Heilige Geest in of aan mensen die hen in staat stelt om Gods handelen en/of spreken te verstaan en te kennen¹⁵⁹. Zonder deze werkzaamheid van de Geest blijft het voor mensen gesloten. Op basis van deze criteria zijn ook twee andere teksten te noemen die op deze manier ingaan op het werk van de Geest. Zij worden in de literatuur maar zelden genoemd, vermoedelijk omdat ze vergeleken met de hierboven genoemde teksten minder uitgesproken of minder duidelijk zijn. Het betreft:

- 1) Efeziërs 3,16-19 over het met kracht gesterkt worden door de Geest om in staat te zijn met alle heiligen de rijkdom van Christus' liefde te kennen;
- 2) 1 Johannes 2,20.27 over de zalving die de gelovigen onderwijst.

In de volgende hoofdstukken wil ik een exegese bieden van bovengenoemde acht tekstgedeelten. Ik wil daarbij een andere weg gaan dan gebruikelijk is in de literatuur: niet vanuit de hermeneutische thematiek naar de Bijbelse gegevens, maar andersom. Eerst bied ik een exegese van deze teksten in hun eigen context, om vervolgens de resultaten van de exegese te bevragen vanuit het perspectief van mijn onderzoek. Op deze manier wil ik zoveel mogelijk voorkomen dat een aan de tekst vreemde vraagstelling de exegese gaat beïnvloeden. De geboden vertalingen zijn daarbij van mijn eigen hand¹⁶⁰.

Ik ben me bewust dat ook andere nieuwtestamentische teksten spreken over het ontvangen van inzicht¹⁶¹. Anders dan in de door mij geselecteerde teksten wordt daarbij echter niet specifiek de Geest genoemd als de gever ervan. Daarnaast zijn er verscheidene teksten aan te wijzen die de Geest noemen in het kader van bekering en komen tot geloof¹⁶². Wat echter precies de werkzaamheid van de Geest is, wordt in deze teksten niet expliciet gemaakt. Dat ik deze teksten uitsluit van het exegetische onderzoek, betekent overigens niet dat ik verder helemaal

159 Een opvallend tegengeluid komt van Kennard. In zijn artikel 'Illumination' stelt hij dat nergens in het Nieuwe Testament ook maar iets wordt gezegd over een verlichtend werk door de Geest en al helemaal niet met een betekenis voor het verstaan van de Bijbel door lezers uit later tijd.

160 Bij de vertalingen heb ik geprobeerd recht te doen zowel aan de bron- als aan de doeltaal. Hopelijk ben ik daarmee ook die lezers van dienst die zich wel interesseren in het onderwerp van dit onderzoek, maar het Grieks niet machtig zijn.

161 Bijv. Mt 11,25-27par; 13,11par; 16,17; Lc 24,45; Joh 6,44-45; 14,9; Hnd 16,14; 1Joh 5,20.

162 Bijv. Hnd 10,44; 11,15; 15,8; Rom 15,19; 1Kor 2,4; Gal 3,2.5; Kol 1,9; 1Tes 1,5; Tit 3,6-7; Heb 2,4; 6,4.

aan hen voorbijga. Zij zullen Bijbels-theologisch ter sprake komen in hoofdstuk 10, waar ik de conclusies van de exegese plaats in een bredere kader.

In hoofdstuk 10 ga ik ook in op de verwijzingen naar het boek Handelingen zoals die te vinden zijn in de literatuur van met name pentecostale origine. Volgens deze denkrichting is er namelijk een patroon in Handelingen op te merken: de ervaring van de bijzondere vervulling met de Geest bij gelovigen uit de Joden en uit de volken zorgt voor een vernieuwd verstaan van oudtestamentische profetieën (zie bijv. Hnd 2,16-19 en 15,15-18). Op dezelfde manier mogen volgens de pentecostale denkrichting gelovigen van nu ook hun eigen geestelijke ervaringen terug vinden in de Bijbel. In hoofdstuk 10 wil ik kort zoeken naar een antwoord op in ieder geval twee vragen: 1) biedt Handelingen aanwijzingen dat de beschreven gebeurtenissen een model zijn waar telkens op teruggegrepen kan worden? En 2) in hoeverre is uit Handelingen op te maken dat deze vernieuwde interpretatie van de profeten daadwerkelijk door de Geest gegeven wordt?

Het is te verwachten dat vanuit de exegese van de afzonderlijke teksten lang niet op elke vraag uit § 2.2 een even duidelijk antwoord te geven is. In de volgende hoofdstukken zal moeten blijken in hoeverre de vragen voldoende beantwoord kunnen worden uit het geheel van de teksten zonder daarbij te kort te doen aan de eigenheid van die teksten. Aan de hand van de gevonden antwoorden en de schets van de Bijbels-theologische context, kan dan in hoofdstuk 11 een beschrijving gegeven worden van de hermeneutische implicaties van dit nieuwtestamentische spreken over het verlichtende werk van de Heilige Geest.

3.1 Korintiërs 2,10-16

3.1. Inleiding

De formele reden om met 1 Korintiërs 2,10-16 het exegetische gedeelte van dit onderzoek te beginnen is het feit dat men er over het algemeen van uitgaat dat de paulinische brieven eerder zijn geschreven dan de johanneïsche literatuur. Van de paulinische brieven die van belang zijn voor mijn onderzoek is de eerste aan de Korintiërs de oudste. Ook de inhoud van 1 Korintiërs 2,10-16 zou echter een goede reden zijn om deze perikoop als eerste te onderzoeken. Kernachtig maakt Paulus zijn gehoor duidelijk dat alleen waar Gods Geest werkt, er sprake kan zijn van het ontvangen, begrijpen en doorgeven van wat God geschonken heeft. Meer dan op andere plaatsen gaat hij daarbij in op hoe de Geest dit doet en waarom de Geest hierbij onmisbaar is. Zonder dit werk van de Geest blijft de wijsheid van God die in de Schriften geopenbaard is en uitkomt in de verkondiging van de gekruisigde Jezus Christus voor mensen ontoegankelijk. Voor mijn onderzoek is het van belang om helder te krijgen wat dit gedeelte zegt over de manier waarop de Heilige Geest mensen ontvankelijk maakt voor Gods wijsheid en wat de invloed daarvan is voor het verstaan van die wijsheid.

Na een beschrijving van de context van 1 Korintiërs 2,10-16 en de plaats van deze verzen daarin (§ 3.2), bied ik een exegese van de perikoop (§ 3.3), gevolgd door een aantal thematische overwegingen (§ 3.4). Afsluitend trek ik een aantal conclusies die meegenomen worden in het kader van dit onderzoek (§ 3.5).

3.2. Context

In de eerste vier hoofdstukken van 1 Korintiërs wordt duidelijk dat Paulus zich genooddaakt ziet om te reageren op onenigheid en groepsvorming binnen de gemeente van Korinte. De onderlinge meningsverschillen brengen hem ertoe om specifiek de verhouding van kruis en wijsheid (σοφία) nader toe te lichten (1,17-3,23). Paulus ziet blijkbaar als oorzaak van de verdeeldheid in Korinte de manier waarop het evangelie van Jezus Christus werd verwoord in de taal van wijsheid.

Dat wijsheid een aangelegen punt was in de Korintische gemeente, is onder de exegeten onomstreden. Wat onder deze wijsheid verstaan moet worden, is echter onderwerp van veel discussie. Twee oorzaken liggen aan de basis van de uiteenlopende verklaringen. Enerzijds is het, exegetisch gezien, een hachelijke onderneming om de Korintische overtuigingen te destilleren uit Paulus' kritische reactie erop; vooral ook omdat in Paulus' reactie twee schijnbaar contrasterende invalshoeken op te merken zijn (zie hieronder). Anderzijds zijn er de afgelopen anderhalve eeuw verschillende godsdiensthistorische achtergronden voorgesteld als bron van de Korintische overtuigingen¹. Wat de Korintiërs met de wijsheid voorstonden werd lange tijd door onderzoekers teruggevoerd op wat bekend is uit teksten met een gnostiserende achtergrond. Sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw wordt er echter steeds meer gewezen op frappante overeenkomsten met gedachtegangen in geschriften van Joods-hellenistisch² karakter. Weer anderen zien opvallende parallellen met Joods-apocalyptisch³ gedachtegoed. Dit brede scala van elkaar aanvullende, maar ook tegensprekende verklaringen is voor het voortgaande onderzoek een waarschuwing om voorzichtig te zijn met al te stellige en gedetailleerde uitspraken over de standpunten van de Korintische gelovigen. Wat precies hun overtuigingen waren en hoe ze dat met betrekking tot "wijsheid" verwoordden, blijft voor ons onscherp. Wel laat het godsdiensthistorisch onderzoek voldoende zien dat de Korintiërs leefden in een tijd met een ruim aanbod van wijsheidspeculaties. Onder wijsheid is daarbij een levensbeschouwelijk kader te verstaan om zichzelf en de wereld te duiden. Er moet daarbij waarschijnlijk meer gedacht worden aan vormen van esoterische kennis dan aan praktische levenservaring. Dat de Korintiërs de boodschap van Jezus Christus verwoordden in termen van wijsheid, toont hoezeer zij deel uitmaakten van de cultuur waarin zij leefden en daarbij probeerden aan te sluiten⁴.

Het is niet met zekerheid te zeggen hoe het komt dat het gebruik van wijsheidsterminologie in de gemeente van Korinte een zo prominente plaats gekregen heeft, dat Paulus zich genoodzaakt ziet er kritisch op in te gaan⁵. Op basis van de

1 Zie naast de commentaren: Wilckens, *Weisheit* en 'Zu 1 Kor 2,1-16'; Käsemann, '1. Korinther 2,6-16', 267; Winter, *Pneumatiker*; Theis, *Weisheitslehrer*, 496-498; Sterling, 'Wisdom'; Kuhn, 'Wisdom', 251; Voss, *Kreuz*, 151.

2 Verwezen wordt naar de wijsheidsliteratuur uit de intertestamentaire periode, maar ook naar de geschriften van Philo.

3 Meer dan eens wordt een link gelegd met de gemeenschap van Qumran.

4 Lopes, *Interpreter*, 100; Thiselton, *1Corinthians*, 233; Voss, *Kreuz*, 49.

5 Dat het hier om een typisch Korintische kwestie gaat, lijkt ook op te maken uit de statistische gegevens. Paulus maakt in deze brief opvallend vaak gebruik van een vorm van σοφία of σοφός (van de 45 keer in het geheel van de paulinische geschriften gebeurt dat maar liefst 26 keer in 1Kor 1,17-3,23).

brief zelf zou de vermelding van Apollos (1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12) een aanwijzing kunnen zijn. Deze Apollos heeft een periode onder de Korintische gelovigen gewerkt. Paulus typeert zijn werk als het begieten van wat eerder door Paulus is geplant (3,6). Nu weten we uit Handelingen 18,24 dat Apollos een ἀνὴρ λόγιος “welsprekend man” was, afkomstig uit Alexandrië. Ook kunnen we uit Paulus’ eigen opmerkingen in 1,17 en 2,1-5 opmaken hoe nauw welsprekendheid en wijsheid met elkaar verbonden waren. Dit leidt tot de suggestie dat het werk van de welsprekende Apollos mogelijk voor een voedingsbodem heeft gezorgd waarin het evangelie van Jezus Christus meer en meer in de taal van menselijke wijsheid (2,5) onder woorden werd gebracht⁶.

Bij alles wat onzeker blijft, is uit Paulus’ woorden in ieder geval wel duidelijk dat men in de gemeente van Korinte Jezus Christus op de een of andere manier ter sprake bracht in de verstaanshorizon van wijsheid. Ook is duidelijk dat Paulus daarin een oorzaak ziet liggen van de onderlinge verdeeldheid. Wat er volgens hem misgaat, verwoordt hij kernachtig in 1,17: het kruis van Christus, de kern van het evangelie, dreigt zijn betekenis te verliezen (ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ). Daartegen komt Paulus in verweer. In 1,18-2,16 legt Paulus uit waarom de boodschap van Christus’ kruis zijn betekenis verliest als het ingepast wordt in het kader van een bepaalde vorm van wijsheid. Hij doet dat, zoals al even genoemd, vanuit twee schijnbaar contrasterende invalshoeken.

Eerst laat Paulus in 1,18-2,5 zien dat de boodschap van het kruis binnen de verstaanshorizon van wijsheid van de wereld onbegrepen blijft. Menselijke wijsheid als een vorm van esoterische heilbrengende kennis is niet de manier waarop Gods wijsheid in het kruis van Christus op waarde geschat kan worden. Het gevolg is dat het kruis als dwaasheid wordt afgewezen. Paulus zet zo op een radicale manier de wijsheid van God tegenover wat hij “de wijsheid van mensen” noemt. Daarbij maakt Paulus duidelijk dat de menselijke miskennis van het kruis niet alleen een kwestie is van gebrek aan compatibiliteit – mensen zijn vanuit zichzelf niet in staat het geheim van het kruis te doorgronden –, maar ook dat daarin iets van Gods oordeel uitkomt: God heeft in zijn wijsheid menselijke wijsheid en menselijke wijzen te kijk gezet (1,20-21). Toegang tot Gods wijsheid is er voor degenen die God daartoe roept door het woord van het kruis, niet voor wie vanwege eigen kwaliteiten toegang menen te hebben (1,26-29).

Gezien de onderlinge onenigheid legt Paulus op deze manier de Korintiërs de vraag voor wat voor hen in de praktijk leidend is: menselijke wijsheid of het kruis van Christus. Een eerlijke blik op de samenstelling van de eigen gemeente zou voor

6 Zie hierover verder met name Horsley, ‘Wisdom’ en Schrage, *1.Korinther*, 224-226.

de Korintiërs voldoende moeten zijn om te beseffen dat de keuze al gevallen is. Niet menselijke wijsheid heeft de gemeente gevormd, een club van gelijkgezinden, maar God heeft hen bij elkaar gebracht in Christus (1,30). Hun identiteit is enkel te verklaren op basis van het kruis. Laten zij dan ook, net als Paulus zelf dat deed toen hij in Korinte kwam (2,2; vgl. 3,11), hun denken laten bepalen door de gekruisigde Christus. Of anders verwoord: niet een door mensen verdedigde vorm van religieuze of filosofische kennis moet de verstaanshorizon zijn waarbinnen ze het kruis van Christus duiden, maar het kruis moet de verstaanshorizon zijn waarmee ze elkaar, de wereld en de wijsheid van de wereld tegemoet treden.

Wijst Paulus dus in 1,18-2,5 eerst radicaal van de wijsheid af naar het kruis, in 2,6-16 benadrukt hij vervolgens, paradoxaal genoeg, dat hij toch wijsheid spreekt (σοφίαν δὲ λαλοῦμεν). Het contrast tussen 2,4v en 2,6 is zo opvallend, dat de nieuwe inzet wel vragen bij de hoorders op moet roepen. Wat mag dan wel die wijsheid zijn die Paulus spreekt? Waarom begint hij er nu dan toch over? Het geeft Paulus de gelegenheid om zijn punt vanuit een andere invalshoek nog eens duidelijk uiteen te zetten⁷. Dat gebeurt op twee niveaus: eerst meer beschrijvend (2,6-16), daarna appellerend toegepast op de onenigheid in de gemeente (3,1-4).

Het appellerende bereidt Paulus overigens in 2,6-16 al met de nodige ironie voor⁸. Hij doet dat door er in 2,6 nadrukkelijk op te wijzen dat hij wijsheid spreekt *onder de volmaakten* (λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις). Maar wie zijn die volmaakten onder wie hij wijsheid spreekt? De lezers/hoorders ontdekken dat pas gaandeweg. Degenen die zich op basis van menselijke wijsheid als τέλειοι aangesproken hebben gevoeld, zullen er van opgekeken hebben⁹. Het woord τέλειος kan namelijk vertaald worden als “volmaakt” en als “volwassen/rijp/ingewijd”. Dat Paulus met de τέλειοι zinspeelt op een bepaald onderscheid binnen de gemeente, blijkt in 3,1: naast de τέλειοι zijn er helaas vleeselijken (σάρκινοι) en onmondigen (νήπιοι)¹⁰. Maar als de hoorders denken dat Paulus met de term

7 Sommige exegeten benadrukken sterk de cesuur tussen 1Kor 1,18-2,5 en 2,6-16, zo bijvoorbeeld: Wilckens, *Weisheit*, 60; Winter, *Pneumatiker*, 209; Widmann, ‘Einspruch’; Walker, ‘Interpolation’. Op die manier wordt echter de inhoudelijke eenheid tussen beide gedeelten over het hoofd gezien. Terecht wordt daar op gewezen door: Wilckens, ‘Zu 1 Kor 2,1-16’, 504; Theissen, *Psychologische*, 347; Stuhlmacher, ‘Bedeutung’, 152; Schrage, *1.Korinther*, 239-240; Theis, *Weisheitslehrer*, 221-223; Kammler, *Kreuz*, 186; Schnabel, *1.Korinther*, 162; Whitlock, *Schrift*, 335.

8 Vgl. Willis, ‘Mind’, 121; Merklein, *1.Korinther*, 221; Wolff, *1.Korinther*, 51v; Voss, *Kreuz*, 152.209; Fitzmyer, *1Corinthians*, 174-175; Klaiber, *1.Korintherbrief*, 41.

9 Vgl. Orr/Walther, *1Corinthians*, 164; Reiling, ‘Wisdom’, 202; Theis, *Weisheitslehrer*, 224; Voss, *Kreuz*, 198-199; Mitchell, *Paul*, 43.

10 Het contrast tussen τέλειοι en νήπιοι komt meer voor in het NT: 1Kor 14,20; Ef 4,13v; Heb 5,13v.

τέλειοι een onderscheid aanbrengt vanwege het bestaan van een diepere wijsheid voor gevorderde gelovigen, dan blijkt dat in 2,6-16 niet te kloppen. De wijsheid die Paulus spreekt veroorzaakt namelijk niet een onderscheid binnen de gemeente, maar een onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen. De volgende argumenten zijn hiervoor aan te voeren:

- 1) Wat van de τέλειοι wordt gezegd in 2,7.10.12, is moeilijk te beperken tot een beperkte groep in de gemeente, maar geldt voor *alle* gelovigen.
- 2) Paulus zet de τέλειοι als geestelijke mensen (πνευματικοί) af tegen de natuurlijke mensen (ψυχικοί) (2,14v), ofwel als gelovigen tegen ongelovigen.
- 3) Het is niet te verwachten dat Paulus na zijn scherpe afwijzing van de groepsvorming binnen de gemeente, waarvan hij als oorzaak een bepaalde omgang met menselijke wijsheid aanwijst (1,10-17), nu alsnog een onderscheid zou sanctioneren tussen gewone en gevorderde gelovigen en dat nog wel op basis van een diepere wijsheid.

Als nu in 2,6-16 alle gelovigen onder de τέλειοι geschaard blijken te worden¹¹, wat betekent dat dan voor degenen die zich boven de anderen voelden uitstekend vanwege het vermeende bezit van wijsheid? Daar spreekt Paulus hen op aan in 3,1-4. Hij ziet zich genoodzaakt om toch te onderscheiden in de gemeente. Maar het onderscheid ligt niet op het gebied van wijsheid voor beginners en voor gevorderden, maar op het punt dat het denken in de kaders van de menselijke wijsheid leidt tot opgeblazenheid en twist, terwijl het denken vanuit Gods wijsheid brengt bij dienstbaarheid en liefde¹².

Als we ons richten op het beschrijvende niveau van 2,6-16, dan wordt, opvallend genoeg, niet concreet uitgewerkt wat de inhoud is van de wijsheid die Paulus spreekt. Gezien het feit dat de apostel in 2,7 schrijft dat hij *Gods* wijsheid spreekt (λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν) en dat de wijsheid van God in 1,24.30 als inhoud Jezus Christus heeft, is aan te nemen dat het ook in 2,6-16 om Jezus Christus gaat¹³. Meer dan de inhoud van Gods wijsheid worden echter een aantal fundamentele eigenschappen van die wijsheid beschreven. In 2,7 wordt zij ge-

11 In de paulinische geschriften komt ook in Fil 3,15 en Kol 1,28 en 4,12 τέλειος voor in de betekenis “volmaakt” als heilswerkelijkheid voor alle gelovigen.

12 Vgl. Wilckens, ‘Zu 1 Kor 2,1-16’, 506v; Merklein, *1.Korinther*, 225; Lang, *Korinther*, 41; Hunt, *Inspired*, 76-77; Thiselton, *1Corinthians*, 225; Voss, *Kreuz*, 210; Garland, *1Corinthians*, 93.

13 Vgl. Kim, *Gekreuzigte*, 147; Schrage, *1.Korinther*, 250; Merklein, *1.Korinther*, 228-229; Kammler, *Kreuz*, 207; Voss, *Kreuz*, 162; Whitlock, *Schrift*, 336.338; Schnabel, *1.Korinther*, 167; Klaiber, *1.Korintherbrief*, 42.

heimenisvol (ἐν μυστηρίῳ) en verborgen (τὴν ἀποκεκρυμμένην) genoemd. Het is geen wijsheid die door deze wereld (οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου) wordt voortgebracht (2,6). Zelfs de leiders van deze wereld hebben geen toegang tot Gods wijsheid (οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου) (2,6.8)¹⁴. Het is God zelf die de wijsheid vóór alle tijden heeft voorbestemd tot onze heerlijkheid (προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν). Een citaat¹⁵ uit de Schriften vat dit alles nog eens samen: wat God voorbereid heeft voor wie Hem liefhebben gaat ver uit boven wat er in mensen op zou kunnen komen (2,9). Binnen 2,6-16 wordt in 2,6-9 dus benadrukt dat Gods wijsheid verborgen en geheel anders is dan de wijsheid van de wereld.

Als Gods wijsheid zo fundamenteel anders is dan wat bij mensen opkomt, hoe kunnen mensen haar dan toch ontvangen, begrijpen en doorgeven? In 2,10-16 zet Paulus uiteen dat dat mogelijk is vanwege het onthullende werk van de Heilige Geest. De Geest ontsluit daarbij aan de ene kant wat in God voor mensen onbevattelijk is, aan de andere kant ontsluit Hij mensen zodat ze oor, oog en hart krijgen voor de dingen van God¹⁶.

14 De argumenten voor de uitleg van de ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος als menselijke leiders – zo: Groscheide, *1Korinthe*, 96; Schniewind, 'Archonten'; Miller, 'APXONTΩΝ'; Wilckens, 'Zu 1 Kor 2,1-16', 508; Stuhlmacher, 'Bedeutung', 157; Soards, *1Corinthians*, 59; Wolff, *1.Korinther*, 53-54; Fee, 'Observations', 53; Voss, *Kreuz*, 1157-1158; Whitlock, *Schrift*, 341-342; Kammler, *Kreuz*, 202; Anderson, *1Korintiërs*, 50 – overtuigen vooral vanwege het feit dat Gods wijsheid hier sterk tegenover menselijke wijsheid van deze wereld gezet wordt. Het overwegen waard is de uitleg die achter de menselijke leiders structuren of machten zien: Theissen, *Psychologische*, 336; 370-371; Strobel, *1.Korinther*, 65; Merklein, *1.Korinther*, 226-227; Thiselton, *1Corinthians*, 234-239; Ciampa/Rosner, *1Corinthians*, 125. Dat het hier zou gaan om demonische machten wordt verdedigd door Wilckens, *Kreuz*, 64; Barrett, *1Corinthians*, 70; Schrage, *1.Korinther*, 250; Schottroff, *1.Korinthe*, 54. Interessant is de overweging van Inkelaar (*Conflict*, 231v) die op basis van intertekstualiteit met Jesaja stelt dat het wel om menselijke leiders gaat, maar niet om de specifieke autoriteiten die verantwoordelijk waren voor de kruisiging.

15 Welke tekst Paulus citeert is al een oud *crux interpretum*. Allerlei voorstellen zijn en worden gedaan, maar tot nu toe zonder algemene instemming. Het meest aannemelijk blijft de overweging dat aan de basis van deze aanhaling een combinatie van Jes 52,15; 64,4 en 65,17 ligt. Zie naast de commentaren: Prigent, 'Loeil'; Philonenko, 'Oculus'; Koch, *Zeuge*, 36-41; Sevrin, 'Loeil'; Whitlock, *Schrift*, 342-343; Williams, *Wisdom*, 208; Inkelaar, *Conflict*, 216-225. Opvallend genoeg ben ik bij alle gesuggereerde oplossingen nergens een verwijzing tegengekomen naar Jes 6,10. Zou er wellicht sprake kunnen zijn van een geïnverteerde aanhaling?

16 Treffend typeert Reiling ('Wisdom', 210) 2,6-16 als "the pneumatological counterpart of the christological word of the cross."

3.3. Exegese van 1 Korintiërs 2,10-16

2,10

ἡμῖν δὲ¹⁷ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ
πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ,
καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.

*Aan ons nu heeft God het geopenbaard
door de Geest. Want de Geest doorgrondt
alles, zelfs de diepten van God.*

Wat meteen opvalt in vers 10 is het nadrukkelijk voorop geplaatste ἡμῖν. Nu Paulus ertoe komt om van Gods onthullende werk door de Geest te spreken, dringt de vraag zich op wat de reden is om het “aan ons” te benadrukken. Voor het juiste verstaan van deze accentuering is het belangrijk te letten op de nauwe verbinding die onmiskenbaar tussen de twee dativi τοῖς ἀγαπῶσιν (2,9) en dit bewuste ἡμῖν ligt. Het is alsof Paulus zichzelf in de rede valt na het geven van het citaat uit de Schrift: dat ongeziene, ongehoorde en ongedachte heeft God *voor ons* bestemd!

Nu lopen de meningen nogal uiteen over wie onder “ons” te verstaan zijn en dat niet alleen in dit vers, maar ook in 2,6.7.12.13.16. Aan het ene uiterste staan degenen die stellen dat het in al deze verzen om Paulus en andere apostelen gaat, eventueel om Paulus en andere predikers¹⁸. Aan het andere uiterste staan degenen die verdedigen dat Paulus met “ons” telkens alle gelovigen op het oog heeft¹⁹. Mijns inziens wijst Paulus met dit “wij/ons” op de gezamenlijkheid van de gelovigen, zonder dat hij daarmee impliceert dat elke gelovige in de gemeente van Christus dezelfde gaven en verantwoordelijkheden heeft. Er is op het volgende te wijzen als argumenten voor dit inclusieve verstaan van “wij/ons” in 2,6-16:

17 De tekstkritische kwestie – δέ (⋈ A C D Φ G Ψ M) of γάρ (P⁴⁶ B 6 365 1175 1739) – is niet zo gemakkelijk op te lossen, zie bijvoorbeeld Thiselton, *1Corinthians*, 254-255. Zuntz (*Text*, 205), Merklein (*1.Korinther*, 216), Garland (*1Corinthians*, 103), Kammler (*Kreuz*, 193), verdedigen δέ. Frid (‘Enigmatic’), Kim (*Gekreuzigte*, 154), Wolff (*1.Korinther*, 50 noot 150), Fee (‘Observations’, 50v.), Gardner (*1Corinthians*, 143, noot 35) kiezen voor γάρ. Bij de keuze voor de lezing δέ past de overweging dat het woord hier niet zozeer een contrasterende, maar een preciserende betekenis heeft, vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf (*Grammatik* §447c): bij het algemene τοῖς ἀγαπῶσιν (2,9) blijkt het om ἡμῖν (2,10) te gaan.

18 Vgl. Van Andel, *1Korintiërs*, 38; Van Roon, ‘Relation’, 217; Reiling, ‘Wisdom’, 205; Lopes, *Interpreter*, 112; Anderson, *1Korintiërs*, 50; Ciampa/Rosner, *1Corinthians*, 129.

19 Vgl. Grosheide, *1Korinthe*, 102; Stalder, *Werk*, 75-77; Morris, *1Corinthians*, 57; Kim, *Gekreuzigte*, 83; Merklein, *1.Korinther*, 234; Theis, *Weisheitslehrer*, 245; Zuber, *Illumination*, 128; Wolff, *1.Korinther*, 58; Krimmer, *1.Korintherbrief*, 80; Grindheim, ‘Wisdom’, 705; Whitlock, *Schrift*, 343; Schnabel, *1.Korinther*, 171; Fitzmyer, *1Corinthians*, 169; Klaiber, *1.Korintherbrief*, 44; Keener, *Mind*, 179-180; Reynolds, *Reading*, 198-199; Gardner, *1Corinthians*, 143.

- 1) Bij het λαλοῦμεν “wij spreken” in 2,6 valt op dat Paulus van de 1e persoon enkelvoud van 2,1-5 overgaat naar de 1e persoon meervoud, om in 3,1 vervolgens weer het enkelvoud op te nemen. Een beperking tot Paulus alleen, eventueel in de vorm van een briefstilistisch meervoud²⁰, is daarmee onwaarschijnlijk. Wat Paulus in 2,6-16 verwoordt, is niet iets exclusiefs van hem alleen. Ook anderen spreken wijsheid. Dat Paulus dit zou beperken tot de andere apostelen is moeilijk vol te houden, aangezien in deze brief in ieder geval prominent Apollos wordt genoemd (1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12), die niet tot de kring van de apostelen behoorde²¹.
- 2) Een beperking van λαλοῦμεν tot Paulus en andere predikers wordt wel verdedigd met het argument dat λαλέω een technische term zou zijn voor “prediken” en daarmee een synoniem van κηρύσσω (1,23)²². Semantisch is het echter twijfelachtig om uit de keren dat Paulus λαλέω in de zin van “verkondigen” gebruikt deze conclusie te trekken²³. Het is mogelijk, maar niet noodzakelijk dat hij in 2,6 deze pregnante betekenis voor ogen heeft. Daarnaast is het niet erg waarschijnlijk dat er in de eerste christelijke gemeenten al een vorm van “ambtelijke” beperking was ten aanzien van de verkondiging. Vanzelfsprekend hadden de apostelen een eigen gezaghebbende positie. Verder waren er begaafde predikers die zich lokaal, sommigen ook op meer plaatsen inzetten voor de verkondiging – ook hier is weer Apollos te noemen –, maar ook “gewone” gemeenteleden zijn betrokken in het delen van het evangelie met elkaar en met anderen (zie bijvoorbeeld 1 Korintiërs 14,26-33).

20 Zo Conzelmann, *1Korinther*, 78, noot 31.

21 Lopes (*Interpretation*) meent mede op basis van ἡμᾶς τοῦς ἀποστόλους in 1Kor 4,8-13 en twee andere perikopen waarin “wij/ons” gebruikt wordt (1Kor 9:1-14 en 15:1-15) dat “wij/ons” ook in 2,6-16 genomen moet worden in de betekenis “wij apostelen”. De overgang van het (apostolische) “ik/mij” (2,1-5 en 3,1-4) naar “wij/ons” in 2,6-16 verklaart hij door te stellen dat “the shift from singular to plural is purposeful because with the plural Paul wishes to raise the level of his argument from his particular ministry among the Corinthians to the general ministry of the apostles among the churches.” (135). Lopes verklaart echter niet waarom Paulus zich in de andere drie perikopen expliciet apostel noemt, maar in 2,6-16 niet. Terwijl het in de andere perikopen bijna vanzelfsprekend is en in 2,6-16 juist niet. Daarnaast maakt hij zich wel heel gemakkelijk van Apollos af alsof Paulus die slechts terloops noemt als metgezel van de apostelen (154): juist in de directe context van 2,6-16 wordt in ieder geval Apollos verwacht als vallend onder “wij/ons”.

22 Schrage, *1.Korinther*, 248: “Λαλεῖν steht auch sonst für die Verkündigung, wird aber auch im Zusammenhang prophetischer Rede gebraucht.” Vgl. Garland, *1Corinthians*, 91 noot 1.

23 Hübner (‘λαλέω’, 828) noemt alleen het idiomatische gebruik van λαλέω in de zin van “predigen, verkünden” als dit gebeurt in combinatie met τὸν λόγον. Barr (*Semantics*, 218v) zou genoemd argument een vorm van “illegitimate identity transfer” noemen.

- 3) De gebruikte constructie ἐν τοῖς τελείοις “onder de volmaakten” (2,6) lijkt een inclusief verstaan van Paulus’ spreken van wijsheid te ondersteunen: het gaat niet om een “spreken tot”, maar om een “spreken onder/te midden van”²⁴.
- 4) Het εἰς δόξαν ἡμῶν “tot onze heerlijkheid” in 2,7 maakt het moeilijk vol te houden het “wij” van het in dit vers herhaalde λαλοῦμεν op een beperkte groep onder de gelovigen te laten slaan. “Tot onze heerlijkheid” spreekt van het uiteindelijke doel van Gods wijsheid. Dat doel geldt alle gelovigen²⁵.
- 5) Zoals boven al is aangegeven, kan het bijna niet anders of ἡμῖν in 2,10 grijpt terug op τοῖς ἀγαπῶσιν in 2,9. Het is daarbij moeilijk voor te stellen dat Paulus met “hen die God liefhebben” alleen zichzelf en zijn naaste medewerkers bedoelt. Wat God in zijn wijsheid bereid heeft, geldt alle gelovigen. Met het ἡμῖν in 2,10 eigent Paulus zich dat toe als gelovige onder de gelovigen. Het bezwaar dat dit zou inhouden dat God zijn openbaring gegeven heeft aan een wijdere kring dan aan de apostelen en eventueel hun directe medewerkers²⁶ is niet sterk. Het is zeer de vraag of ἀπεκάλυψεν in 2,10 zo’n technisch theologische lading heeft²⁷.
- 6) Ook in 2,12 doet een exclusieve uitleg van “wij/ons” geen recht aan Paulus’ woorden²⁸. Dit vers zegt niet dat een beperkte groep de Geest ontvangen heeft in tegenstelling tot de overigen. De apostel benadrukt een andere antithese. Tegenover het ontvangen hebben van de Geest uit God staat een geleid worden door de geest van de wereld. Hoe kritisch Paulus ook is naar de gemeente, zeker vanaf 3,1, hij benadert hen als gelovigen, niet als ongelovigen. Kortom, ook in 2,12 is “wij/ons” inclusief te verstaan. Het weten van wat God “ons” geschonken heeft, is de rijkdom waarin alle gelovigen uit genade mogen delen. Dat sommigen hierin meer “uitdelen” en anderen meer “ontvangen” is waarschijnlijk, maar in 2,12 niet aan de orde.
- 7) Van het λαλοῦμεν in 2,13 geldt hetzelfde als wat al onder punt 1 en 2 gezegd is. Natuurlijk is het te verwachten dat apostelen en andere predikers in het spre-

24 Vgl. Kim, *Gekreuzigte*, 140: “Das λαλοῦμεν ἐν zegt, daß Sprecher und Hörer sich auf einer gemeinsamen Ebene miteinander verbinden, im Unterschied zu λαλεῖν + dat. (vgl. 3,1).” Zo ook: Barrett, *1 Corinthians*, 69; Wilckens, ‘Zu 1 Kor 2,1-16’, 506-507. Zeller (*1. Korinther*, 131) stelt is overigens van mening dat deze constructie geen andere kracht heeft dan de dativus.

25 De mening van Anderson (*1 Korintiërs*, 51), die neerkomt op de uitleg dat εἰς δόξαν ἡμῶν een bepaling zou zijn bij λαλοῦμεν, doet geen recht aan deze tekst en komt geforceerd over. Paulus heeft het hier niet over de luister van de apostelen.

26 Vgl. Van Andel, *1 Korintiërs*, 38; Van Roon, ‘Relation’, 217; Ciampa/Rosner, *1 Corinthians*, 129.

27 Voor de argumenten zie het vervolg van de bespreking van 2,10.

28 De meningen van Kaiser (‘Neglected’, 315) – “Paul is not talking about the Spirit that animates believers, but about the Holy Spirit’s operation in delivering the Scripture to this apostle.” – en Kamphuis (*Klare*, 45) doen geen recht aan de context.

ken het voortouw namen. Wat Paulus in dit vers echter duidelijk wil maken is niet wie wel en wie niet spreken: “wij” wel – wie dat dan ook precies zijn – en de anderen niet. Nee, het aangelegen punt is dat als de gelovigen in hun spreken recht willen doen aan wat God hun geschonken heeft (2,12), het een spreken moet zijn dat zich laat gezeggen door de Geest en dat zich op geen enkele manier laat souffleren door menselijke wijsheid. Dat geldt voor een apostel als Paulus evengoed als voor welke gelovige in Korinte ook²⁹.

- 8) Aangezien 2,16 door γάρ rechtstreeks verbonden wordt met 2,15 is het moeilijk om ἡμεῖς niet met de πνευματικοί te identificeren. Die πνευματικοί, de mensen die de Geest ontvangen hebben, staan gelijk aan de gelovigen. Ofwel, het “denken van Christus” is door de Geest van God eigen geworden aan alle gelovigen. Tenminste, dat zou zo moeten zijn. De vraag is natuurlijk of die gelovigen dat in hun eigen leven ruimte geven. Vanaf 3,1 legt Paulus de vinger op de zere plek. Maar dat hij ook in 2,16 “wij” op een inclusieve manier bedoelt, is moeilijk te ontkennen.

Op grond van bovenstaande overwegingen (specifiek punt 5) mag duidelijk zijn dat Paulus in 2,10 met het beklemtoonde ἡμῖν alle gelovigen op het oog heeft: “Aan ons – gezamenlijk – heeft God het geopenbaard door de Geest...”. Hoe komt het dat het woord van het kruis door de een als dwaasheid en zwakte opzij geschoven wordt, maar door de ander als Gods wijsheid en kracht aangenomen (1,18-2,5)? Hoe komt het dat Gods wijsheid, die principieel en feitelijk (2,6-9) onkenbaar is voor mensen, toch door mensen gevat wordt? Paulus wijst op Gods openbarende werk door de Geest – en dat is *ons*, zo roept hij uit, overkomen.

Wat bedoelt Paulus nu met het woord ἀπεκάλυψεν? Zodra men het interpreteert alsof het een technische theologische inhoud heeft – zo wordt in het woordenboek van Bauer als betekenis gesuggereerd “göttl. Offenbarung irgendwelcher überirdischer Geheimnisse”³⁰ – is er het gevaar dat de lijn van Paulus’ betoog uit

29 McCartney/Clayton (*Understand*, 77) kiezen er voor om in ieder geval in dit vers de apostelen te zien als de ontvangers en doorgevers van de openbaring.

30 Deze suggestie van Bauer (ἀποκαλύπτω) loopt het gevaar van “illegitimate totality transfer” (Barr, *Semantics*, 218v). De betekenis is “offenbaren, enthüllen” en het verband bepaalt uiteindelijk de precieze betekenis van het woord. Dat dit woord in het NT meerdere keren aangeeft dat God kennis overdraagt aan mensen, ligt niet zozeer aan het woord zelf, maar aan het feit dat God het is die iets openbaart. Oepke (‘ἀποκαλύπτω’, 566) wijst er op dat een theologisch “Vorverständnis” gemakkelijk het juiste verstaan van het woord in het NT in de weg staat. Holtz (‘ἀποκαλύπτω’, 315) stelt terecht: ‘Pls kennt daneben auch andere Verwendungen der Wortgruppe, die sichtlich noch eine gewisse terminologische Beweglichkeit besaß.’ Ofwel: we hebben voorzichtig te zijn met al te ingevulde interpretaties van het woord. De vraag is of Holtz vervolgens niet toch teveel aan het woord zelf wil verbinden als hij o.a. bij 1Kor 2,10 stelt: ‘... wo es jeweils um das *Offenbaren* von vertiefter Glaubenserkenntnis geht.’

het oog verloren wordt. Het gaat hier niet om bijzondere openbaringen waarin God (door de Geest) aan bepaalde mensen nieuwe kennis geeft (over zijn heilsplan)³¹. Ook gaat het hier niet om “onuitsprekelijke woorden die een mens niet mag uitspreken”³². Paulus zegt hier niet dat “wij” iets te weten zijn gekomen wat anderen niet weten. Nee, wat “wij” weten, weten we *op een andere manier*; ons begrip ervan is anders. De inhoud van de verkondiging van de gekruisigde Christus is voor alle hoorders dezelfde, maar het wordt ontvangen binnen verschillende verstaanskaders. Daarom ervaart de een het als dwaasheid, de ander, door Gods Geest, als wijsheid³³. De Geest zorgt ervoor dat Gods wijsheid als zodanig voor mensen kenbaar wordt

Is er iets te zeggen over hoe en wanneer dit openbarende werk van God door de Geest plaatsvond? Het antwoord op de vraag naar het wanneer kan, gezien de context, niet anders zijn dan: op het moment dat ogen, oren en harten open gingen voor de gekruisigde Christus als Gods reddende wijsheid. Vergelijking van 2,10 met 2,4v geeft daarbij aanleiding om dit werk van de Geest verbonden te zien met de prediking³⁴: de boodschap van de gekruisigde Christus overtuigde niet vanwege Paulus’ retorische kwaliteiten, maar door de kracht van de Geest. Overi-

31 In deze zin gebruikt Paulus het in: Rom 16,25; wellicht 1Kor 14,6 (maar gaat het Paulus hier niet om hetzelfde als wat hij beschrijft in 14,26.30?); Gal 1,12.16; Ef 3,3.5. Goed mogelijk dat Zuber (*Illumination*, 128) gelijk heeft met zijn opmerking: “The suggestion that the ἡμῖν here (in 1Kor 2,10, aw) refers to Paul and the apostles alone may never have arisen without the influence of ἀπεκάλυψεν taken in its more technical, theological sense.”

32 2Kor 12,4. In deze zin buiten 2Kor 12,1.7 misschien nog Gal 2,2?

33 Overigens zij hier opgemerkt dat als je iets op een andere manier weet, dit uiteindelijk toch ook betekent dat je iets anders weet. Ter illustratie een voorbeeld dat Zuber (*Illumination*, 206) geeft: “The conceptual insight provided by illumination may be like the insight one comes to when a line drawing in which one “sees” an object is suddenly “seen as” a line drawing of another object. There is a sense in which the “second object” was always there, but was “unseen.” The onlooker simply did not have the conceptual *gestalt* necessary to perceive it. A person without the divine illumination may see something, perhaps quite correctly, but the insight of the person illumined comes to see more in the divine disclosure at hand.”

34 Vgl. Gillespie, *Interpreting*, 158: “As the Spirit is the agent that effects faith through the kerygma (2:5), so the Spirit is the medium of the wisdom that unfolds the kerygma.” Hunt (*Inspired*, 80) stelt daarentegen: “No human can claim direct access to the mind of God; such access is mediated only by the Spirit, and God gives that Spirit to all Christians at baptism.” Binnen Paulus’ betoeg in 1Kor 1,18-2,5 kan het niet komen tot een overgave aan Christus zonder het overtuigende werk van de Geest. Het noemen van de doop als moment van het ontvangen van de Geest is echter een vreemd element in deze context. Het ontvangen van de Geest rondom de doop wordt vooral benadrukt in het boek Handelingen, zonder dat hierbij overigens een vast patroon is aan te wijzen (Hand 1,5; 2,38; 8,16v; 9,17v; 10,47v; 19:5v). De verbinding die Paulus tussen Geest en doop legt in 1Kor 12,13 laat het ontvangen van de doop eerder afhankelijk zijn van het ontvangen van de Geest dan andersom.

gens is uit het feit dat dezelfde boodschap sommigen wel, maar anderen niet overtuigt (vgl. 1,22-24), op te maken dat de verbinding tussen de prediking en het werk van de Geest op geen enkele manier als *ex opere operato* te beschouwen is.

Het tweede gedeelte van 2,10 legt uit waarom het de Geest is die Gods wijsheid voor “ons” ontsluit. Het werkwoord dat Paulus daarbij voor de werkzaamheid van de Geest gebruikt is ἐπαυνάω. In mijn vertaling heb ik er voor gekozen om dit woord weer te geven met “doorgronden”. Dit met de gedachte dat Paulus hier niet zozeer wil aangeven dat de Geest als een onbekende onderzoekt hoe “alles” in elkaar steekt, maar dat de Geest van dat “alles” helemaal op de hoogte is³⁵. Waarop richt zich deze alles doorgrondende activiteit van de Geest? Wellicht wil Paulus met πάντα eerst in het algemeen dit werk van de Geest zo alomvattend mogelijk beschrijven. Het slot van 2,10 volgt echter als een directe concretisering. De Geest doorgrondt καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ “zelfs de diepten van God”. Bij het doorgronden van deze diepten aangekomen, wordt duidelijk waarom juist de Geest de aangewezen tussenpersoon is om Gods wijsheid aan de mensen over te dragen. Omdat de Geest bij God hoort, weet de Geest wat er in God omgaat: God kan alleen door God gekend worden, een mens kan dat niet (2,6-9). Maar met deze kennis van de diepten van God deelt de Geest zich aan mensen mee, zodat ook die mensen op de hoogte worden gebracht van de diepten van God. Vanaf vers 12 gaat Paulus hier verder op door.

Het is mogelijk dat Paulus met de uitdrukking τὰ βάθη τοῦ θεοῦ taalgebruik van zijn tegenstanders aanhaalt. Hij gebruikt het zelf om er de onpeilbaarheid van Gods denken mee te benoemen. In teksten van verschillende godsdiensthistorische achtergrond (gnostiek, Joodse apocalyptiek, Bijbelse en Joods-hellenistische wijsheidsliteratuur)³⁶ komen parallelle uitspraken voor die allemaal op Gods ondoorgroendelijkheid wijzen. Paulus schrijft in eenzelfde context van de ondoorgroendelijkheid van Gods heilsplan in Romeinen 11,33 over de diepte van rijkdom, van wijsheid en van kennis van God. Hoe sterk deze uitdrukking ook aanduidend van karakter is, toch is uit het directe tekstverband (2,6-9.12.16) op te maken, dat het hier vooral gaat om het heilsplan en het heilshandelen van God in Christus³⁷. Ofwel: de diepste drijfveer van alles wat er in God omgaat, is zijn wil tot redding van mensen, die zijn spits heeft in het kruis van Christus.

35 Zo ook Thiselton, *1Corinthians*, 256.

36 Naar de gnostiek verwijzen: Wilckens, *Weisheit*, 82; Käsemann, ‘Korinther’, 270. Naar de Joodse apocalyptiek: Baumann, *Mitte*, 234; Kim, *Gekreuzigte*, 156; Schrage, *1.Korinther*, 257. Naar de wijsheid: Theis, *Weisheitslehrer*; Whitlock, *Schrift*, 345-354.

37 Vgl. Merklein, *1.Korinther*, 234; Voss, *Kreuz*, 174; Pereira-Delgado, ‘Profundidades’, 250.

2,11

τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ
ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ
ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ
θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ
θεοῦ.

*Wie van de mensen weet immers wat er in
de mens omgaat, behalve de geest van de
mens die in hem is? Zo weet ook niemand
wat er in God omgaat behalve de Geest van
God.*

Aan de hand van een analogie verduidelijkt Paulus waarom juist Gods Geest en Gods Geest alleen de bemiddelaar kan zijn van wat er in God omgaat. Zoals bij ons mensen alleen onze eigen geest toegang heeft tot onze zielenroerselen, zo geldt dat ook voor de diepten van God: ze zijn alleen te peilen door Gods Geest³⁸. Aan de ene kant bevestigt de antropologische analogie wat Paulus in 2,6-9 argumenteerde: het kennen van Gods denken en willen is voor mensen principieel onbereikbaar. Aan de andere kant verklaart de analogie waarom mensen evident afhankelijk zijn van de mededeelzame werkzaamheid van de Geest om begrip te kunnen hebben van Gods bedoelen. Andere kennisbronnen dienen als gebrek-
kig en misleidend opzij geschoven te worden³⁹.

2,12

ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου
ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ,
ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα
ἡμῖν.

*Wij nu hebben niet de geest van de wereld
ontvangen, maar de Geest uit God, opdat
wij zouden weten wat ons door God
geschonken is.*

In 2,10a heeft Paulus gezegd *dat* God “ons” door de Geest zijn wijsheid geopenbaard heeft. In 2,12 legt Paulus uit *hoe* deze onthulling plaatsvindt. Het geheim van het menselijke verstaan is daarin gelegen dat de Geest, die als enige de diepten van God doorgrondt (2,10b-11), niet een vreemde invloed buiten de mensen blijft, maar bij die mensen binnenkomt. Dit ontvangen van de Geest blijkt de manier te zijn waarop mensen op waarde kunnen schatten wat God geschonken heeft.

38 Mogelijkerwijs komt hier iets naar voren van het antieke filosofische principe dat het gelijke alleen door het gelijke gekend kan worden. Zo Gärtner, ‘Know’, 215-223; Thiselton; *1Corinthians*, 258; Voss, *Kreuz*, 177-178. Kammler (*Kreuz*, 221) en Whitlock (*Schrift*, 357-360) betwijfelen dit.

39 Vgl. Davis, *Wisdom*, 106; Schrage, *1.Korinther*, 259; Krimmer, *1.Korintherbrief*, 81-82; Voss, *Kreuz*, 176-177.

Nadrukkelijk zegt Paulus dat de gelovigen niet de geest van de wereld, maar de Geest uit God ontvangen hebben. Met deze tegenstelling trekt Paulus zijn betoog van 1,18-2,5 én 2,6-9 – wijsheid staat tegenover wijsheid – door: geest staat tegenover Geest. Zoals achter de wijsheid van de wereld een bepaalde geest schuilt, zo wordt de wijsheid van God gedragen door Gods Geest. Het gaat in de geest van de wereld dus om dat wat de mensen van deze wereld bepaalt, wat hun leven richting geeft⁴⁰. Door op deze manier de tegenstelling tussen twee soorten wijsheid door te voeren naar de tegenstelling van geest tegen Geest wordt helder dat het verschil tussen wereldse wijsheid en Gods wijsheid meer dan een gradueel verschil is. Welsprekende overtuigingskracht (2,1-5) is niet voldoende om van de ene wijsheid in de andere te brengen. Er moet een veel radicaler ingreep plaatsvinden, wil Gods wijsheid door mensen opgepakt kunnen worden. Mensen moeten door Gods Geest geleid worden om oog te krijgen voor Gods wijsheid. Het is die Geest die “wij” ontvangen hebben. Omdat in 2,15 over de “geestelijke mens” in het enkelvoud gesproken wordt, is er reden om het “wij” in vers 12 op te vatten als de gezamenlijkheid van de gelovigen.

De overwegingen van sommige exegeten dat Paulus ten aanzien van het moment van ontvangen van de Geest doelt op Pinksteren⁴¹ of de doop⁴² doen geen recht aan de context. Zoals bij 2,10 geldt ook hier dat de vergelijking met 2,4v ertoe brengt om te denken aan het moment dat de hoorders in de prediking van de gekruisigde Christus Gods wijsheid onderkennen⁴³. De Geest blijkt zich nauw te willen binden aan die prediking. Het is de prediking van Christus die de Geest tot bij de mensen brengt en het is de Geest die de verkondiging bij die mensen binnenbrengt (vgl. Gal 3,2.5).

Het doel van het ontvangen van de Geest is het weten wat door God geschonken is. De werkwoordsvorm *χαρισθέντα* maakt het onmogelijk om hierbij alleen te denken aan toekomstig heil. De Geest ontsluit mensen op zo'n manier voor Gods wijsheid dat het geheim van hun leven komt te liggen in Jezus Christus. Het

40 Vgl. Kammler, *Kreuz*, 222. Thiselton, *1Corinthians*, 260: “The Stoic concept of πνεῦμα as a pervasive, animating, quasi-agent, quasi-substance which permeated everything had become widespread among thinking people of Paul’s world.”

41 Zo Grosheide, *1Korinthe*, 106; Kistemaker, *1Corinthians*, 89. Na 2,1-5 is het onwaarschijnlijk dat Paulus aan de uitstorting van de Geest met Pinksteren denkt.

42 Zo Schrage, *1.Korinther*, 260, noot 227. Hij merkt overigens op dat ἐλάβομεν “möglicherweise aber wie in Gal 3,2 auch auf die Predigt” zou kunnen wijzen. Verder ook: Wilckens, ‘Zu 1 Kor 2,1-16’, 512; Stuhlmacher, ‘Bedeutung’, 158; Lang, *Korinther*, 45; Wolff, *1.Korinther*, 158.

43 Zo Stalder, *Werk*, 78-80; Orr/Walther, *1 Corinthians*, 158; Gillespie, ‘Interpreting’, 158; Krimmer, *1.Korintherbrief*, 84; Gardner, *1Corinthians*, 145.

gaat hier ten diepste om dat wat Paulus in 1,30 noemt: de bevrijdende ontdekking dat in Jezus Christus wijsheid, rechtvaardigheid, heiliging en verlossing te vinden zijn.

2,13

ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.	<i>En daarover spreken wij niet met woorden die ons door menselijke wijsheid geleerd zijn, maar die ons door de Geest geleerd zijn. Zo geven we met wat de Geest leert uitdrukking aan de dingen van de Geest.</i>
---	--

Wat zijn nu de concrete gevolgen van de geschetste afhankelijkheid van de Geest voor de menselijke omgang met Gods wijsheid? Dat is wat Paulus vanaf 2,13 onder woorden brengt. Allerlei lijnen met het voorafgaande komen hier samen. Van 2,12 wordt τὰ χαρισθέντα meegenomen door ἃ. Λαλοῦμεν neemt 2,6 weer op en οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ’ ἐν διδακτοῖς πνεύματος brengt 2,1-5 weer in gedachten. Met name de met 2,4 parallel lopende gedachtegang is verhelderend. Daar benadrukte Paulus dat zijn spreken niet overtuigde vanwege indrukwekkende woorden (οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]), maar dat de bewijskracht kwam van de Geest. Zoals de Geest bepalend is voor de overtuigende kracht van de verkondiging van het kruis (2,4), zo is de Geest ook bepalend voor de inhoud van het spreken onder de gelovigen over de betekenis van Gods wijsheid in Jezus Christus.

Paulus maakt hier duidelijk dat wie door het werk van de Geest de wijsheid van God in het kruis van Jezus Christus herkennen mocht, niet op datzelfde moment het volledige inzicht in die wijsheid ontvangen heeft. Maar de Geest zorgt ervoor dat er steeds meer zicht komt op de diepte van Gods wijsheid. Zoals er scholen zijn om je te verdiepen in menselijke wijsheid, zo is er ook de “leerschool” van de Geest: de gemeente. Het is immers onder de volmaakten (2,6) dat dit spreken plaatsvindt, dat wil zeggen: onder de gelovigen, ofwel de gemeente. Het spreken dat onder gelovigen gebeurt heeft als doel om, onder leiding van de Geest, te groeien in de kennis van Gods wijsheid⁴⁴.

Er is geen reden om hierbij te denken aan een spreken in een “geestelijke” taal die niet van gewone begrijpelijke woorden gebruik maakte⁴⁵. Uit 1,18-25 is op te

44 Vgl. Grosheide, *1Korinthe*, 107; Davis, *Wisdom*, 109-110. Dat het Paulus hier gaat om de gave van de profetie is mogelijk, maar niet dwingend, De Boor, *1Korinther*, 64.

45 Zo in extreme vorm Van Andel, *1Corinthiërs*, 42. Hij stelt dat het gaat om een taal die rijk was

maken dat Paulus' toehoorders verstonden wat hij zei. Zij die aan de verkondiging van de apostel voorbijgingen, deden dat niet omdat hij een onbegrijpelijke taal sprak, maar omdat zij struikelden over de *inhoud* van zijn woorden. De woorden werden wel verstaan, maar de wijsheid die in die woorden besloten lag, werd niet als zodanig begrepen. Zo is het onderlinge spreken van de gelovigen ook op te vatten. Niet de gebruikte *taal* van de menselijke wijsheid staat haaks op wat de Geest leert, wel echter wat er inhoudelijk in de woorden van die menselijke wijsheid meekomt. Kenmerkend voor het door de Geest geleerde spreken is daarmee dat er geen knieval wordt gemaakt voor allerlei vormen van wijsheid die in de wereld te vinden zijn. Zodra het wordt ingepast in het kader van een vorm van heilbrengende esoterische kennis, verliest het woord van het kruis zijn kracht. Hoe de boodschap ook qua stijl en woordgebruik aangepast kan en mag worden aan de hoorders – denk aan Paulus' opmerking "... voor allen ben ik alles geworden, om in elk geval enigen te redden" (1Kor 9,22)! –, als de Geest het spreken leidt, zal het kruis van Christus altijd weer het allesbepalende centrum vormen van wat ter sprake komt⁴⁶.

Af te wijzen is daarmee de uitleg die in 2,13 aanleiding ziet om te spreken van een woordelijke ingeving door de Geest⁴⁷. Allereerst moet λαλοῦμεν niet over het hoofd gezien worden: niet de Geest, maar mensen spreken hier. Zij zijn het ook die het geestelijke met het geestelijke samenbrengen (συγκρίνοντες, 2,13b). Daarnaast staat het ἐν διδακτοῖς πνεύματος absoluut parallel aan het ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας. Met de woorden die de menselijke wijsheid bijbrengt, bedoelt Paulus zeker niet het van buiten leren van een vooraf vastgestelde les, maar het zich laten leiden door het gedachtegoed van die menselijke wijsheid. Het gaat Paulus om een spreken waarin de leiding van de Geest tot uiting komt. Er is dus geen sprake van dat de Geest de eigen verantwoordelijkheid van degenen die spreken uitschakelt. De woorden die gekozen worden, worden door mensen gekozen. Maar het zijn wel de woorden van mensen die door de Geest oog hebben gekregen voor de diepe geheimen van Gods wijsheid en in hun spreken door diezelfde Geest geleid worden. Het blijft zoeken naar woorden om dit goed uit te drukken. Zowel de

"aan nieuwe woorden, om der nieuwe zaken wil, of aan woorden, die een nieuwen zin ontvangen, hun in het ongewijde leven vreemd."

46 Vgl. Stalder, *Werk*, 86; Voss, *Kreuz*, 180.

47 Vgl. Morris, *1Corinthians*, 59: "The Spirit's activity extends to providing the actual words used, and is not confined to the supplying of general ideas." Verder zo ook: Van Aniel, *1Corinthiërs*, 42. De mening van Kaiser dat Paulus het hier heeft over diens ervaring als apostel dat de Geest hem leidde "all the way up to the point of verbalizing that message" ("Neglected", 317) in het kader van de inspiratie van de Schriften, doet geen recht aan de context.

geestelijke als de menselijke kant van dit spreken moet voluit gehonoreerd worden⁴⁸.

In het licht van het bovenstaande wordt het nu mogelijk om het zeer omstrede laatste gedeelte van 2,13 tot een aannemelijke oplossing te brengen. De moeilijkheid van vers 13b is dat van de drie woorden πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες er twee op verschillende manieren kunnen worden uitgelegd. De dativus pluralis πνευματικοῖς kan zowel mannelijk als onzijdig zijn. Daarnaast is de betekenis van het werkwoord συγκρίνω in dit verband onduidelijk. Het woordenboek van Liddell & Scott biedt de mogelijkheden 1. “verbinden/samenvoegen/combineren”, 2. “vergelijken”, 3. “verklaren/uitleggen” en 4. “beoordelen/beslissen”⁴⁹, maar welke heeft Paulus op het oog? Ik stel als vertaling voor “zo geven we met wat de Geest leert uitdrukking aan de dingen van de Geest” op grond van de volgende overwegingen:

- 1) Het is allereerst niet aannemelijk dat Paulus met πνευματικοῖς geestelijke *mensen* op het oog heeft. Als argument ten gunste van deze uitleg wordt aangevoerd dat het onderscheid dat Paulus vanaf 2,14 maakt tussen de ψυχικός ἄνθρωπος en de πνευματικός ingeleid wordt door vers 13b. Dit zou de vertaling opleveren: “Zo leggen wij het geestelijke aan geestelijke mensen uit.”⁵⁰ Toch overtuigt deze verklaring niet. De πνευματικοί zouden als geestelijke mensen zo wel erg abrupt uit de lucht komen vallen. De nauwe samenhang tussen de beide delen van 2,13 – συγκρίνοντες is afhankelijk van λαλοῦμεν – maakt het onwaarschijnlijk dat Paulus zonder duidelijkere aanwijzing overstapt van wat voor het spreken bepalend is, naar degenen tot wie het spreken zich richt. Dit temeer daar zo’n aanwijzing wel is terug te vinden in 2,14 (de toevoeging ἄνθρωπος bij ψυχικός). Met andere woorden, πνευματικοῖς is op te vatten als een neutrum dativus pluralis, met als betekenis “geestelijke dingen”.
- 2) Vervolgens de vraag welke betekenis συγκρίνω heeft. Het verband zal de doorslag moeten geven. 2,13b ligt het meest in de lijn van het betoog als het gezien wordt als een samenvattende conclusie. Het geestelijke (πνευματικά = τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα, 2,12) wordt met wat de Geest leert (πνευματικοῖς) onder

48 Vgl. Stalder, *Werk*, 87.

49 Liddell & Scott, *Lexicon*. Bauer, *Wörterbuch*, noemt drie mogelijke betekenissen: “1. zusammenbringen/verbinden, 2. vergleichen, 3. deuten/auslegen.”

50 Zo: Stuhlmacher, ‘Bedeutung’, 158; Merklein, *1.Korinther*, 240; Wolff, *1.Korinther*, 60; Thiselton, *1Corinthians*, 266-267; Whitlock, *Schrift*, 362-363; Schnabel, *1.Korinther*, 176; Klaiber, *1.Korintherbrief*, 46; Keener, *Mind*, 183-184; Gardner, *1Corinthians*, 146-147.

woorden gebracht. Deze keuze neemt συγκρίνω in de betekenis “verbinden/ combineren”⁵¹. Daarmee benadrukt 2,13b nog eens dat het spreken van Gods wijsheid niet in het kader van menselijke wijsheid moet plaatsvinden, maar in dat van de Geest.

2,14

ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ
δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ
θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἔστιν καὶ
οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι
πνευματικῶς ἀνακρίνεται.

*Maar een natuurlijk mens neemt niet
aan wat van de Geest van God komt,
want voor hem is het dwaasheid. Hij
kan het ook niet leren kennen, omdat
het geestelijk beoordeeld wordt.*

Een van de concrete gevolgen van de afhankelijkheid van Gods Geest voor het verstaan van Gods wijsheid is dat er een scheiding plaatsvindt onder de mensen. In 2,12 liet Paulus zien hoe achter de tegenstelling tussen de wijsheid van de wereld en de wijsheid van God het principiële verschil schuilgaat tussen de geest van de wereld en de Geest uit God. In 2,14.15 maakt hij nu duidelijk dat deze achtergrond ook de tegenstelling verklaart tussen de ψυχικός en de πνευματικός: de “natuurlijke” mens en de “geestelijke” mens.

Er lijkt gegronde reden te zijn om aan te nemen dat Paulus het gebruik van deze tegenstelling overneemt van de Korintiërs⁵². Alleen in deze brief voert de apostel het woord ψυχικός ten tonele, naast 2,14 alleen nog in 15,44.46. Maar wie heeft Paulus met de ψυχικός ἄνθρωπος precies voor ogen? Het contrast met de πνευματικός kan daarbij niet over het hoofd worden gezien. Sommigen wijzen op frappante parallellen in gnostische geschriften⁵³. Of Paulus het onderscheid in dezelfde antropologisch-dualistische zin gebruikt, is echter de vraag. Om hierover ten aanzien van 2,14 helderheid te krijgen is het van belang om 15,44.46 in de exegese te betrekken.

In het gedeelte van hoofdstuk 15 waarin Paulus handelt over het opstandingslichaam stelt hij het natuurlijke lichaam (σῶμα ψυχικόν) tegenover het geestelijke lichaam (σῶμα πνευματικόν). De manier waarop Paulus hierbij in

51 Anderen die, met de nodige variatie, voor deze uitleg kiezen: Grosheide, *1Korinthe*, 109; Barrett, *1Corinthians*, 76; Baumann, *Mitte*, 249; De Boor, *1Korinther*, 64; Orr/Walther, *1Corinthians*, 166; Theissen, *Psychologische*, 348; Theis, *Weisheitslehrer*, 257.

52 Zo: Baumann, *Mitte*, 252; Reiling, ‘Wisdom’, 209; Merklein, *1.Korinther*, 241.

53 Vgl. Wilckens, *Weisheit*, 91; Käsemann, ‘Korinther’, 274; Winter, *Pneumatiker*, 157-205. Als een van de uitkomsten van zijn onderzoek noemt Winter zelf op blz. 215: “Bei der Analyse gnostischer Texte sind wir des öfteren der Vorstellung begegnet, daß ein *naturhafter* Gegensatz zwischen dem Pneumatiker und Psychiker herrscht.”

het spreken over de mens verwijst naar Adam doet denken aan hoe Philo dit doet⁵⁴. Door Paulus worden beide woorden echter in een “duidelijk christologisch kader” tegenover elkaar geplaatst en nader uitgelegd door “de tegenstelling tussen de opgestane Christus en de eerste Adam.”⁵⁵ Het “eerst” (πρῶτον) van het natuurlijke en het “daarna” (ἔπειτα) van het geestelijke moet dan ook als een heilshistorisch contrast worden verstaan. Onder ψυχικός valt alles wat de mens als schepsel is, terwijl alles wat in Christus ontvangen wordt μενευματικός wordt aangeduid. Deze in de opgestane Christus gegeven werkelijkheid wordt door Paulus in 15,45 onderbouwd vanuit Genesis 2,7. Adam is geschapen εἰς ψυχήν ζῶσαν. Wat van Adam geldt, geldt van alle mensen: het “eerst” van het natuurlijke. Voor wie van Christus is, geldt *bovendien* een “daarna”, namelijk het geestelijke dat gegeven wordt door de laatste Adam, die gemaakt is εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν. Dit betekent dat het verschil tussen ψυχικός en μενευματικός vanuit 15,44.46 onmogelijk in dualistische zin te verstaan is.

Mijns inziens geldt hetzelfde voor het gebruik van deze tegenstelling in 2,14v. Het is weliswaar mogelijk dat Paulus gebruik maakt van begrippen die door de Korintiërs in een dualistisch kader in de mond genomen werden, maar zelf doet hij dit zeker niet. De oorzaak van de tegenstelling tussen de ψυχικός en de μενευματικός wordt door Paulus niet als in de gnostiek gezocht in de mens zelf, maar in het werk van de Geest. Immers, “das Organ der Erkenntnis ist nicht das pneumatische Selbst des Menschen, sondern der von Gott her empfangene Geist (2,11).”⁵⁶ Kortom, het gaat Paulus in de ψυχικός ἄνθρωπος om de mens zoals die geboren wordt in dit leven als een eindig biologisch wezen. Dat is niet per se een specifiek negatieve kwalificatie⁵⁷. Het gaat om de mens in zijn eigen “natuur”⁵⁸, dat is, de mens die niet de Geest ontvangen heeft en dus niet deelt in wat in Christus werkelijkheid geworden is. De mens dus zonder God, maar met de nadruk meer op de broosheid van zijn bestaan, dan op de schuldigheid ervan.

54 Wilckens, ‘Zu 1 Kor 2,1-16’, 533-534; Theis, *Weisheitslehrer*, 473; Sterling, ‘Wisdom’, 376; Thiselton, *1 Corinthians*, 1284; Voss, *Kreuz*, 149-150. Inkelaar (*Conflict*, 233) betwijfelt dit.

55 Versteeg, *Christus*, 46.

56 Wilckens, ‘Zu 1 Kor 2,1-16’, 515. Vgl. Voss (*Kreuz*, 184). Sterling (‘Wisdom’, 372) schrijft verhelderend: “*In nuce*, for Paul there is a chasm between human existence and pneumatic existence which can only be crossed by the eschatological gift of the Spirit; for the Corinthians there is no gulf, only a bridge to cross as their own pneumatic existence is illuminated until they experience the divine.”

57 Vgl. Inkelaar, *Conflict*, 233: “The term ψυχικός in itself does not denote insufficiency. Only the arrival of the Spirit creates a new situation in which the insufficiency becomes apparent.”

58 Het is lastig een goede vertaling te vinden voor ψυχικός, aangezien “psychisch” bij ons een andere betekenis heeft. De keuze voor “natuurlijk” heeft als nadeel dat het afgewend van God leven in de optiek van Paulus moeilijk natuurlijk genoemd kan worden. Naast “ongeelijk” is wellicht “biologisch” een optie. Interessant is de parallel met het Johanneïsche “geboren”: “wedergeboren”.

Van deze “natuurlijke” mens, de mens dus die niet de Geest ontvangen heeft, zegt Paulus dat deze niet aanneemt wat van de Geest van God komt (οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ). Dat is meer een feitelijke constatering dan dat er hier van een weigerachtige houding gesproken wordt. Het werkwoord δέχομαι betekent vrij neutraal “ontvangen/aannemen/vatten”; de betekenis “verwelkomen” als een bewuste wilswaard is hoogstens uit het zinsverband op te maken. Dat betekent dat elke uitleg die op grond van het werkwoord δέχομαι beweert dat een ψυχικός ἄνθρωπος niet *wil* aannemen wat van de Geest komt, het gevaar loopt zijn hand te overspelen⁵⁹. Wat Paulus hier zegt is, kort samengevat: zonder de Geest blijkt niet te vatten wat van de Geest is. Buiten de “invloedsfeer” van de Geest gaan de dingen van de Geest het bevattingsvermogen van de mens te boven⁶⁰.

In 2,14b legt Paulus dit zelf naar twee kanten uit. Enerzijds neemt de natuurlijke mens wat van de Geest van God komt niet aan, omdat het hem dwaasheid (μωρία) is. In het verstaansperspectief van de menselijke wijsheid passen de dingen van de Geest niet en daarom worden deze als dwaas en betekenisloos opzij gezet. Met andere woorden, het begrijpen gebeurt aan de hand van verkeerde vooronderstellingen. Het niet vatten leidt vervolgens tot een niet willen. En zo ketst Gods wijsheid op de menselijke wijsheid af. De lijn naar wat Paulus zei in 1,18-31 is snel getrokken. Anderzijds schrijft Paulus dat de natuurlijke mens het ook niet *kan* leren kennen, omdat het geestelijk beoordeeld wordt (οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται). Het is eigenlijk de andere kant van dezelfde munt. Zoals de dingen van de Geest niet passen in het verstaansperspectief van de menselijke wijsheid, zo heeft de natuurlijke mens geen toegang tot de werkelijkheid waar de Geest een mens voor opent. Achter het niet *willen* omdat het niet begrepen wordt, ligt dus een niet *kunnen* vatten. Er is sprake van een cognitieve onmogelijkheid om met eigen middelen tot de dingen van de Geest door te dringen. Het beoordelen ervan biedt geen zinvol resultaat als het niet geestelijk gebeurt, dat wil zeggen, als de Geest zelf er geen

59 Met als voornaamste argument de betekenis van het woord δέχομαι beperken Fuller ('Role', 191v); Blomberg (*1Corinthians*, 64-65) en Zuck ('What and Why', 25) het werk van de Geest tot het ombuigen van menselijke weigerachtigheid. Die weigerachtige houding heeft echter te maken met een dieper probleem: de ψυχικός ἄνθρωπος wil de dingen van de Geest niet aanvaarden, omdat het niet binnen zijn verstaanshorizon past. Het niet aannemen heeft dus niet alleen te maken met onwil, maar ook met het onvermogen om het te vatten. Zo ook Grundmann, 'δέχομαι', 53; Petzke, 'δέχομαι', 702.

60 Vgl. Witherington, *Corinth*, 128: "This is a general principle, and probably Paul would say that the only way the nonbeliever understands enough to accept the gospel in the first place before receiving the Spirit is that the Spirit has already been working unnoticed."

begrip voor geeft. Men zou dit Paulus' kentheorie van de Geest kunnen noemen⁶¹.

2,15

ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει [τὰ] πάντα⁶²,
αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

*De geestelijke mens beoordeelt dat alles
wel, maar zelf wordt hij door niemand
beoordeeld.*

Tegenover de ψυχικὸς ἄνθρωπος staat de πνευματικὸς. Dat we in de πνευματικὸς de gelovige hebben te zien⁶³, wordt bevestigd bij vergelijking met 1,21 en 2,5: het geloof rust niet op wijsheid van mensen maar op de kracht van Gods Geest. De geestelijke mens is wel in staat tot de geestelijke beoordeling. Hij kan dat, omdat hij zelf geestelijk is; dat wil zeggen: omdat de Geest hem gegeven is, in hem woont. Die inwoning van de Geest is het fundamentele verschil tussen de ψυχικὸς en de πνευματικὸς. Binnengebracht door de Geest in de eschatologische werkelijkheid van Gods wijsheid in Christus, kijkt de πνευματικὸς met veranderde ogen, hoort hij met veranderde oren en beoordeelt hij met een veranderd hart. Vanuit een door de Geest gegeven verstaansperspectief komt alles in een ander licht te staan.

Onder τὰ πάντα, het “alles” wat door de geestelijke mens beoordeeld wordt, is in eerste instantie dat te verstaan wat de natuurlijke mens nu juist niet aanneemt, namelijk τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (2,14). Via de πνευματικά in 2,13 en τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα in 2,12 is een duidelijke lijn terug te volgen naar het πάντα in 2,10. De Geest neemt de gelovige mee in de schatkamers van Gods wijsheid, die zonder dit werk van de Geest voor mensen onbereikbaar zijn. Maar eenmaal in die schatkamers binnengebracht, krijgt de geestelijke mens alle ruimte om zelf die wijsheid te onderzoeken en te beoordelen.

61 Zo met de nodige variatie in bewoording ook: Stuhlmacher, ‘Bedeutung’, 159; Schrage, *1.Korinther*, 265; Merklein, *1.Korinther*, 242; Gaffin, ‘Epistemological’, 114; Krimmer, *1.Korintherbrief*, 85-86; Thiselton, *1Corinthians*, 270-271; Garland, *1Corinthians*, 101; Kammler, *Kreuz*, 229; Keener, *Hermeneutics*, 176.

62 Tekskritisch is met name het lidwoord τὰ onzeker. De vermelding ervan in zowel P⁴⁶ als in D maakt het aannemelijk om het als oorspronkelijk te beschouwen. Zo ook Zunts, *Text*, 109.

63 Ellis (‘Spiritual’) verdedigt op grond van 1Kor 12-14 (14,37) dat het in de πνευματικοί gaat om de groep binnen de gemeente met de gave van de profetie. Lopes (*Interpreter*, 43) gaat hierin met hem mee. Mogelijk dat er onder de gelovigen van Korinte waren die dit onderscheid op deze manier maakten. In 2,6-16 is er echter geen aanleiding om te vermoeden dat Paulus hiermee instemt, eerder wijst hij het impliciet af.

Overigens biedt τὰ πάντα binnen de context ruimte om het “alles” van de beoordeling van de πνευματικός verder te trekken dan alleen dat wat van de Geest komt. Door de Geest beschikt de geestelijke mens over de bekwaamheid om te onderscheiden tussen Gods wijsheid en menselijke wijsheid. De geestelijke beoordeling sluit daarmee het hele leven in. Alles in het leven van de gelovige komt immers onder de kritiek van Gods wijsheid en daarmee van het kruis te staan. Geleid door de Geest weet de gelovige echter Gods weg in zijn leven te vinden. “Hij toetst alles wat gezegd wordt en weet het goede te behouden (I Thess. 5:21). Hij weet te onderscheiden waarop het aankomt (Phil. 1:10).”⁶⁴

Wat Paulus precies bedoelt met “zelf wordt hij door niemand beoordeeld” (αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται) is niet duidelijk. Moeilijk in deze opmerking van Paulus is de onduidelijkheid over hoe absoluut het “door niemand” genomen moet worden. Vanuit 2,14 wordt door veel exegeten de beperking aangebracht dat het gaat om de natuurlijke mensen. Geen van hen kan de gelovigen op waarde schatten, omdat die als geestelijke *mensen* even ondoorgrondelijk en dwaas voor hen zijn als geestelijke *dingen*⁶⁵. Dit levert een plausibele verklaring op. Toch blijft deze uitleg iets onbevredigends houden, aangezien Paulus zelf geen beperking aangeeft. Het lijkt daarom te verkiezen Paulus’ opmerking zo te verstaan dat hij aangeeft dat de geestelijke mens alle *dingen* beoordeelt, maar dat die geestelijke mens zelf geen beoordeling ondergaat. Zoals hij al in 2,11 schreef: “*Wie van de mensen weet immers wat er in de mens omgaat, behalve de geest van de mens die in hem is?*” Het oordeel over wat er leeft in ieders hart, is uiteindelijk aan de Heer (zo ook 4,4v!). Tot op het moment dat het eindoordeel van de Heer uitgesproken en openbaar wordt, is iedere gelovige wat zijn gezindheid betreft voor zichzelf verantwoordelijk.

2,16

τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει
αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

*Want: Wie kent het denken van de Heer?
Wie zal Hem raad geven? Nu, wij hebben
het denken van Christus.*

Afsluitend brengt Paulus alle lijnen van zijn betoog kernachtig bij elkaar. Met een citaat uit Jesaja 40,13 (LXX) benadrukt hij nog weer eens de ondoorgrondelijk-

64 Pop, *1Corinthiërs*, 65-66; Vgl. Orr/Walther, *1Corinthians*, 166; Schrage, *1.Korinther*, 265; Voss, *Kreuz*, 185.

65 Zo bijvoorbeeld: Stalder, *Werk*, 81; Morris, *1Corinthians*, 61; Wilckens, “Zu 1 Kor 2,1-16”, 512; Merklein, *1.Korinther*, 243; Thiselton, *1Corinthians*, 274; Kammler, *Kreuz*, 231; Schnabel, *1.Korinther*, 179.

heid van Gods denken en bedoelen (vgl. Rom 11,33). De vraag “*Wie kent het denken van de Heer? Wie zal Hem raad geven?*” (τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν) heeft Paulus al beantwoord: de Geest van God alleen! – de lijn met 2,11. Dat betekent dat elke menselijke beoordeling van wat de apostel de diepten van God noemde tot mislukken gedoemd is – de lijn met 2,6-9 en 2,14. Die onmogelijkheid geldt evengoed voor het beoordelen van de mensen die door Gods Geest binnengehaald zijn in de “dieptedimensie” van Gods wijsheid – de lijn met 2,15b. Waar nu de menselijke mogelijkheden tekortschieten, heeft God toegang gegeven tot zijn wijsheid door zijn Geest te geven aan mensen. Die onmogelijke mogelijkheid en de implicaties daarvan brengt Paulus onder woorden met de uitroep: “Nu, wij hebben het denken van Christus.” (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν) – de lijn met 2,10.12.13.15 maar ook met 1,18-2,5.

Het citaat uit Jesaja 40,13 neemt Paulus over in de vertaling van de Septuaginta. Opmerkelijk in die tekst van de Septuaginta is dat het Hebreeuwse מִי־תִבְּרָא אֱלֹהִים יְהוָה met τίς ἔγνω νοῦν κυρίου is vertaald. In de context van 2,10-16 zou juist de vertaling van תִּבְּרָא met πνεῦμα te verwachten zijn⁶⁶. Het feit dat Paulus, die de Hebreeuwse tekst ook gekend moet hebben, toch de vertaling van de Septuaginta volgt en deze niet “corrigeert”, vraagt om een verklaring. Goed te verdedigen is de uitleg dat de apostel in deze afsluitende opmerking niet (nogmaals) wil wijzen op de bemiddelaar die ons kennis geeft, de Geest van God, maar op de essentie van die kennis⁶⁷. Deze uitleg doet recht aan de overgang naar het parenetische vervolg in 3,1. Paulus benadrukt hier de verandering in het denken van de gelovigen die plaatsvindt door de kennis van wat hun door de Geest geschonken is en niet de Geest als de inwonende gever van die kennis⁶⁸. De gelovigen zijn geen toeschouwers van wat de Geest in hen doet, maar worden zelf helemaal binngetrokken in de nieuwe werkelijkheid die er door Christus is. Het kan niet anders of dat komt uit in hun manier van omgaan met elkaar.

Een goede vertaling van het woord νοῦς is niet gemakkelijk te geven⁶⁹ – ik heb gekozen voor het “denken” –, maar waar het in die νοῦς Χριστοῦ⁷⁰ om gaat, kan

66 Kammler (*Kreuz*, 234v) en Keener (*Mind*, 196-197) verdedigen dat Paulus hier wel degelijk de Geest van Christus bedoelt.

67 In deze lijn: Kim, *Gekreuzigte*, 166-167; Williams, *Wisdom*, 226-227.

68 Vgl. Whitlock, *Schrift*, 366.

69 Te denken is aan: de “zin”, de “gezindheid”, de “denkwijze”, het “verstand”, de “raad”, de “gedachten”, het “(heils)plan”.

70 De genitivus Χριστοῦ betreft in eerste instantie een genitivus subjectivus: het gaat om de denkwijze van Christus. Omdat die denkwijze door de Geest bij de gelovigen te vinden is, functioneert de genitivus in de praktijk als een genitivus qualitatis: het “denken” van de gelovigen wordt helemaal bepaald door Christus. Het is niet Christus die in de gelovigen denkt.

uit de context trefzeker worden opgemaakt. Het denken van Christus is de werkelijkheid waar de Geest de gelovigen in binnenleidt (2,10a.12). Het denken van Christus is de dieptedimensie van Gods wijsheid (2,10b, vgl. 1,18-25 en 2,7). Het denken van Christus is het middelpunt waar alle spreken om draait zowel binnen de gemeente (2,13, vgl. 2,6) als naar buiten toe (1,18-25; 2,1-5). Het denken van Christus is het criterium om alles te beoordelen (2,15). Het denken van Christus komt uit in een herordening van onder mensen gebruikelijke normen en waarden (1,26-31). Kortom, wat voor vergezichten in Gods wijsheid de Geest ook laat zien, de gelovigen zelf zullen altijd vol zijn in hun denken en hun doen van wie Jezus Christus is en wat Hij gedaan heeft⁷¹.

Daarmee is ook Paulus' volgende stap in zijn brief voorbereid. Zijn de Korintiërs bij al hun spreken over wijsheid en geestelijkheid niet Christus kwijtgeraakt? Ze zijn in elk opzicht rijk geworden in Christus, ze komen in geen enkele genadegave tekort (vgl. 1,4-7), maar rijkdom die niet weet van nederigheid, van liefde, van delen met elkaar, is een rijkdom waar Christus niet in te vinden is⁷².

3.4. *Thematische overwegingen*

Om scherper zicht te krijgen op de betekenis van deze perikoop voor mijn onderzoek, loont het de moeite om Paulus' spreken op twee thema's nader te onderzoeken.

3.4.1. **De Geest brengt een nieuw verstaan**

Gods wijsheid is voor mensen niet te peilen (2,11), is een verborgen geheimenis (2,7) en gaat ver uit boven wat in mensen op zou kunnen komen (2,9). Hoe kunnen mensen dan toch op de hoogte zijn van de diepten van God (2,10) en Gods wijsheid doorgeven (2,6)? Dat doen ze niet op eigen kracht, maar wordt hun gegeven door de Geest (2,12). De Geest openbaart wat God van eeuwigheid (2,7) voorbereid heeft voor wie Hem liefhebben (2,9). Dit werk van de Geest zoals Paulus het hier beschrijft, moet niet opgevat worden in die zin dat de Geest aan een selecte groep mensen bepaalde bijzondere openbaringen biedt. De wijsheid van God wordt immers openlijk aan Joden en Grieken verkondigd (1,23-25), daar zit niets esoterisch aan. Wat de Geest wel doet, is dat Hij ogen, oren en harten van

71 Vgl. De Bruijne, 'Navolging', 206: "De Heilige Geest stempelt ons zo met de persoon en de geschiedenis van Jezus dat wij leren denken, waarnemen en aanvoelen in de stijl van Christus zelf." Vgl. ook Kim, *Gekreuzigte*, 85,116-117; Gardner, *1Corinthians*, 150.152-153; Willis ('Mind', 118v) benadrukt met name de betekenis voor de onderlinge omgang in de gemeente.

72 Vgl. Hays, *1Corinthians*, 47; Ciampa/Rosner, *1Corinthians*, 138-139.

mensen opent voor de wijsheid van God in het kruis van Jezus Christus. Of anders gezegd: de Geest brengt een nieuw verstaan, zodat mensen oog krijgen voor het grote verhaal van Gods heilsplan en de cruciale betekenis daarin van Jezus Christus. Het openbarende of onthullende hieraan zit hem dus in het feit dat de Geest laat zien wat de zin is van wat zinloos leek, door mensen er vanuit een nieuw perspectief naar te laten kijken, het perspectief van Gods wijsheid.

Dit nieuwe verstaan heeft allereerst betekenis voor het juiste zicht op Jezus Christus en zijn kruisdood. Daar blijft het echter niet bij. Het nieuwe verstaan zorgt ervoor dat mensen alles vanuit dat nieuwe perspectief gaan zien en beoordelen, dus ook zichzelf en de wereld (2,14-15). De Geest geeft maar niet een bepaalde hoeveelheid kennis, maar brengt mensen een werkelijkheid binnen waarin niet de wijsheid van de wereld, maar het denken van Christus (2,16) bepalend is. Het gaat niet meer om eigen kracht, aanzien en invloed, maar om de ontdekking dat mensen pas tot hun recht komen als God alle eer krijgt (1,26-29). Mensen bij wie dat uitkomt blijven niet op hun eigen strepen staan, maar proberen verschillen van mening in liefde te overbruggen (3,3). Van belang is niet het hebben van een leidende positie, maar een dienende (3,4-5). Het gaat niet om de eigen inzet, maar om die inzet voor God bruikbaar is om het geheel te doen groeien (3,6-9). Kortom, er vindt volgens Paulus een ware omkering van waarden plaats als mensen door de Geest binnengeleid worden in het perspectief van Gods wijsheid.

Dat de Geest een nieuw verstaan brengt, betekent niet dat de Geest in de gelovigen het verstaan overneemt. De gelovigen zijn geen passieve ontvangers of toeschouwers, maar worden juist door de Geest geactiveerd: “wij” mogen weten wat God geschonken heeft (2,12), “wij” spreken daarover (2,13), “wij” hebben het denken van Christus. Met het ontvangen van de Geest worden de gelovigen overgebracht in een nieuw verstaan waarin zijzelf steeds meer gaan ontdekken wat het betekent om vanuit het perspectief van Gods wijsheid te kijken naar Jezus Christus, zichzelf, de gemeente en de wereld.

3.4.2. Het ontvangen van de Geest

Paulus spreekt over “wij” als het gaat over het ontvangen hebben van de Geest (2,12). Er is goede reden om ervan uit te gaan dat hij dit “wij” niet beperkt tot de apostelen of een andere selecte groep gelovigen, maar er alle gelovigen mee op het oog heeft. Omdat hij ook spreekt over “de geestelijke mens” in het enkelvoud (2,15) en daarmee de gelovige bedoelt die de Geest ontvangen heeft, dient het “wij” niet opgevat te worden als het collectief van de gemeente, maar als “ieder van ons”. Zonder te ontkennen dat de Geest ook aan de gemeente als geheel gegeven is (vgl. 3,16-17), kunnen we uit deze perikoop opmaken dat de Geest ook persoonlijk werkt. Om de dingen in het perspectief van Gods wijsheid te kunnen

verstaan, heeft ieder mens afzonderlijk het nodig om de Geest te ontvangen. Ondertussen is de gemeente wel de gemeenschap van geestelijke mensen. Het onderlinge gesprek over de dingen van de Geest vindt plaats onder leiding van die Geest (2,13). Daarbij zal ieders persoonlijke verstaan de anderen verder helpen in het kennen van Gods wijsheid en het beseffen van de betekenis ervan voor de omgang met God, elkaar en de wereld.

Over het moment van ontvangen van de Geest zegt Paulus niets expliciet. Toch biedt de perikoop in de bredere context wel een duidelijke aanwijzing over dat moment. Voor het verstaan van Gods wijsheid is de Geest nodig (2,10.12.14b). Wie die Geest niet ontvangen heeft, kan niet anders dan Gods wijsheid als dwaasheid afwijzen (2,14a; vgl. 1,21-23). Dit betekent dat het ontvangen van de Geest plaatsvindt op het moment of in de tijdsruimte dat een mens tot geloof komt en Gods wijsheid gaat herkennen in de gekruisigde Jezus Christus.

Ten aanzien van de weg waarlangs de Geest de mens benadert, kan opgemaakt worden dat de Geest volgens Paulus in ieder geval daar werkt, waar Christus ter sprake komt. De Korintiërs zijn niet tot geloof gekomen omdat Paulus zo overtuigend sprak, maar doordat zijn spreken plaatsvond in de kracht van de Geest (2,4-5). Blijkbaar wil de Geest zich nauw verbinden met de verkondiging van het evangelie. Dit betekent niet dat het werk van de Geest daarmee af te dwingen zou zijn. Niet allen die Paulus' spreken hebben gehoord, zijn immers tot geloof gekomen, er waren er ook die het als aanstotelijk en dwaas afwezen (1,23). Het betekent wel dat de Geest gebruik maakt van het middel van het woord van het kruis om bij mensen binnen te komen.

3.5. 1 Korintiërs 2,10-16 over de verlichting door de Geest

Wat zegt dit gedeelte over het verlichtende werk van de Geest?

- 1) Hoewel de term “verlichting” in deze perikoop niet voorkomt, valt wat Paulus benoemt binnen de door mij opgestelde theologische werkdefinitie van de verlichting door de Geest, namelijk die werkzaamheid van Gods Geest die Gods handelen en spreken ontsluit voor de mens en de mens ontsluit voor Gods handelen en spreken⁷³.
- 2) Vanuit de mens is er geen toegang tot Gods wijsheid. De Geest heeft deze toegang wel en onthult die aan mensen. Dat Paulus met de andere apostelen een bijzondere plek heeft in het openbare werk van God (*inspiratio*) is niet de scopus van dit gedeelte.

73 Zie § 1.2.

- 3) De Geest brengt een nieuw verstaan waarin de wijsheid van God, die uitkomt in de gekruisigde Jezus Christus, het nieuwe perspectief wordt van waaruit alles beoordeeld wordt (2,12.15).
- 4) De gemeente is te zien als leerschool van de Geest: het spreken dat onder gelovigen plaatsvindt, wordt zo door de Geest geleid dat het tot groei in de kennis van Gods wijsheid leidt (2,13).
- 5) Voor wie niet door de Geest wordt verlicht, is het onmogelijk de dingen in het perspectief van Gods wijsheid te zien met als gevolg dat ze als dwaasheid worden afgewezen (2,14).
- 6) Wat voor vergezichten in Gods wijsheid de Geest ook laat zien, bepalend zal altijd zijn wie Jezus Christus is en wat Hij gedaan heeft (2,16)⁷⁴.

Waar is de verlichting door de Geest op gericht?

De verlichting door de Geest is er volgens deze perikoop vooral op gericht om de mens een nieuw verstaan te geven. De menselijke onwil om in de gekruisigde Jezus Christus te geloven heeft te maken met het feit dat Gods wijsheid in het perspectief van de wijsheid van de wereld dwaasheid is. De onwil wordt weggenomen omdat de Geest zo inwerkt op het verstand van de mens dat hij Gods wijsheid vanuit een nieuw verstaansperspectief gaat benaderen. Dit betekent concreet dat de geestelijke mens op zo'n andere manier leert kijken dat hij alles – maar in het bijzonder het evangelie van Jezus Christus – anders gaat zien. Daarmee doorziet de geestelijke mens iets dat de natuurlijke mens niet doorziet⁷⁵.

Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?

Hoewel Paulus dit niet expliciet maakt, is uit het verband de conclusie te trekken dat het ontvangen van de Geest daar aan te wijzen is, waar een mens zicht krijgt op Gods wijsheid in het woord van het kruis. Dit wijst erop dat de Geest zich aan de verkondiging van de gekruisigde Christus wil verbinden. Met andere woorden: waar het woord van het kruis ter sprake komt, daar komt de Geest mee (2,10.12).

⁷⁴ Vgl. Kim, *Gekreuzigte*, 162.

⁷⁵ Vgl. Zuber, *Illumination*, 150: “The Spiritual man actually knows something the natural man does not (v. 12b). The (objective) word is not different for these two types of individuals, but because the prejudgments of the man-centered, temporal perspective are swept away and a new perspective is given by the Spirit’s ministry, that word literally takes a new meaning for the spiritual man, because he has a fuller deeper (cognitive) grasp of that word.”

Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?

Zonder de werkzaamheid van de Geest hebben mensen volgens Paulus geen toegang tot Gods wijsheid omdat die vanuit het denken van de wereld niet te benaderen is. De Geest brengt mensen een nieuw verstaan waardoor het perspectief van Gods wijsheid bepalend wordt voor hun beoordelen van Jezus Christus, van zichzelf en van de wereld.

Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?

Alleen door het ontsluitende werk van de Geest komen mensen tot de aanvaarding van Jezus Christus als Gods reddende wijsheid. Dat wil zeggen dat *allen die geloven* dit werk van de Geest hebben ondergaan. Daarnaast kan de conclusie getrokken worden dat de Geest, die zich wil verbinden aan de verkondiging van het kruis, klaar staat om mensen voor de inhoud van die boodschap ontvankelijk te maken. Waarom er geestelijke mensen zijn die de wijsheid van God doorzien en natuurlijke mensen die dat niet doen, is een vraag die in 2,10-16 niet expliciet aan de orde komt. Luisterend naar de context (1,21.27-29; 2,4v.7) wordt men in ieder geval verwezen naar Gods voorbeschikking.

Kenmerkend voor wie deze werking van de Geest ondergaan hebben, is het feit dat zij geloven in Jezus Christus. Zij doen het woord van het kruis niet als dwaasheid af, maar nemen het als wijsheid van God aan (1,21; 2,6.14v). Daarnaast komt het uit in een denken dat door Christus bepaald wordt (2,16). Dit uit zich concreet in een omgang met elkaar waarin de navolging van Christus zichtbaar wordt (1,26-31; 3,1-4). Waar deze dingen aanwezig zijn, kan de conclusie getrokken worden dat de Geest actief is.

4.2 Korintiërs 2,14-4,6

4.1. Inleiding

“De letter doodt, de Geest maakt levend,” schrijft Paulus in 2 Korintiërs 3,6. Even verder stelt hij dat de lezing van (de boeken van) Mozes (3,14-15) versluierd is zolang deze buiten Christus (3,14) en de nieuwe werkelijkheid van de Geest (3,16-18) om plaatsvindt. God zelf moet de menselijke verblinding doorbreken (4,4.6). Zonder twijfel komt in deze verzen iets naar voren van de verhouding van het werk van de Geest en het op de juiste manier verstaan van wat van Godswege door mensen gesproken is. Wat nu echter precies Paulus’ bedoeling is met deze perikoop, is onderwerp van discussie.

In de geschiedenis van de hermeneutiek blijkt Paulus’ uitspraak over de letter die doodt en de Geest die levend maakt meer dan eens gebruikt te worden als bewijs-tekst voor de allegorische methode van schriftuitleg. Tegenwoordig zijn de meeste exegeten van mening dat deze perikoop niet in de richting van de allegorese uitgelegd kan worden. In het kader van mijn onderzoek is het er mij vooral om te doen exegetische duidelijkheid te krijgen over de vraag wat Paulus over de rol van de Geest zegt in zijn dienst aan het evangelie en het effect ervan bij zijn hoorders.

We volgen in de perikoop de grote lijn van Paulus’ gedachtegang met exegetische aandacht voor een aantal bijzonderheden (§ 4.3). Voorafgaand aan de slotparagraaf met de conclusies (§ 4.5) is het zinvol om enkele zaken die Paulus in de loop van zijn gedachtegang noemt nog eens thematisch te bekijken (§ 4.4). We beginnen echter met een korte situatieschets van de plaats van dit gedeelte in het geheel van 2 Korintiërs (§ 4.2).

1 Een voorbeeld is Augustinus, die in zijn *Belijdenissen* dankbaar spreekt over de preken van Ambrosius (*Confessiones* VI.4.6): “[E]t tanquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam, *Littera occidit; spiritus autem vivificat* (II Cor. iii,6): cum ea quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritualiter aperiret...” (En opgetogen hoorde ik Ambrosius vaak in zijn preken zeggen, alsof hij het zorgvuldig als een regel aanbeval: *De letter doodt, maar de Geest maakt levend* (2Kor 3,6). Wanneer er naar de letter iets verkeerd scheen geleerd te worden, ontdeed hij het zo van de mystieke sluier en opende het naar zijn geestelijke betekenis).

4.2. Context

In 2 Korintiërs 2,14-4,6 verdedigt Paulus zijn apostelschap tegenover de Korintische gemeente. Hij benadrukt dat hij spreekt met zuivere bedoelingen (2,17) zonder het woord van God te vervalsen (4,2). Hij mag dan geen aanbevelingsbrieven overhandigd hebben, maar wijst erop dat het bestaan en het geloof van de Korintische gemeente bevestigen dat zijn werk wel in de kracht van Gods Geest heeft plaatsgevonden (3,1-3). De glorie van Paulus' bediening gaat die van Mozes ver te boven (3,7-11). Dat er mensen zijn die door zijn prediking niet tot geloof gebracht worden, is geen bewijs tegen Paulus' apostelschap, maar een constatering dat de god van deze wereld (αἴών) niet veronachtzaamd moet worden (4,3-4).

Wat nu echter precies de oorzaak is van de gespannen verhouding tussen de apostel en de door hem gestichte gemeente, is minder gemakkelijk aan te geven. Voor de gegevens zijn we geheel afhankelijk van deze brief zelf. De brief wijst echter niet één specifiek onderwerp aan als punt van discussie. Paulus gaat op verschillende zaken in, maar het onderlinge verband tussen die zaken is niet altijd even duidelijk. Wat is er uit de brief in zijn geheel op te maken?

- 1) Allereerst kan uit de brief opgemaakt worden dat de verstoorde verhouding tussen Paulus en de Korintiërs al langer speelt. Na het verzenden van 1 Korintiërs heeft Paulus buiten zijn aangekondigde reisplannen om (1Kor 16,5-9) een bezoek gebracht aan Korinte (2,1). Over het waarom van dit "tussenbezoek" laat Paulus zich nergens expliciet uit. Wat we wel weten is dat deze ontmoeting op een frustratie uitliep met name vanwege de opstelling van één gemeentelid dat Paulus verdriet (2,5) en onrecht (7,12) aandeed. Wie dit gemeentelid is en wat hij gedaan heeft, wordt in 2 Korintiërs niet genoemd. Paulus weet het, de Korintiërs weten het, wij weten het niet.
- 2) Na het briefhoofd en een dankzegging (1,1-11) verdedigt Paulus zich in 1,12-2,13 tegen de aantijging dat hij onbetrouwbaar zou zijn. In een eerder verzonden brief, die wel de tranenbrief³ wordt genoemd, is hij teruggekomen op een eerder toegezegd bezoek (2,3-4). Blijkbaar is die afzegging slecht gevallen en wordt Paulus door sommigen van lichtvaardigheid beschuldigd (1,17). Als hij immers zomaar een belofte verbreekt, is zijn verkondiging dan wel te vertrou-

2 Zie voor wat er speelde tussen Paulus en de Korintiërs: Versteeg, *Christus*, 220-240; Stegemann, 'Bund', 105-106; Hays, *Echoes*, 126; Duff, 'Elusive', 46; *Moses*, 52-92; Mitchell, *Paul*, 68-69; Seifrid, *2Corinthians*, 100-110.

3 Deze benaming is op grond van 2Kor 2,4. Het gaat hier om een verloren gegane brief geschreven tussen de canonicke brieven 1 Korintiërs en 2 Korintiërs.

wen? Dat in de Korintische gemeente deze verbinding tussen het afzeggen van het beloofde bezoek en Paulus' prediking gelegd is, kan opgemaakt worden uit de reactie van de apostel. Zich beroepend op de trouw van God bezweert hij in 1,18 dat zijn spreken niet tegelijkertijd "ja" en "nee" is. Dat de Korintische gelovigen de Geest ontvangen hebben, wijst hij daarbij aan als bevestiging dat zijn boodschap voluit "ja" is: God zelf bevestigt het! Dat heeft natuurlijk ook iets te zeggen over Paulus' apostelschap.

- 3) In 4,7-6,10 maakt Paulus duidelijk dat de luister van zijn bediening, waar hij zojuist van gesproken heeft (3,7-11), niet betekent dat deze ook zichtbaar wordt in zijn persoon en in de vorm van zijn werk. Het is eerder andersom. De schat die hij wil delen, bezit hij "in aarden potten" (4,7). Bewust zet Paulus zich af tegen wie hun eer zoeken in uiterlijkheden en niet in wat in het hart leeft (5,12). Tot twee keer toe somt hij op wat hem in zijn werk als apostel overkomt: zwakte, tegenslagen, radeloosheid, armoede, laster, lijden... (4,8-11.16; 6,4-10). Het getuigt echter van een bedenkelijk begrip van het evangelie als sommigen in Korinte concluderen dat zulke menselijke omstandigheden een bewijs zijn dat er iets schort aan Paulus' boodschap en bediening. Het gaat niet om het eigen succes van de verkondiger, maar om Christus en de verzoening met God die in Christus te vinden is.
- 4) Paulus heeft geen spijt van zijn kritische woorden in de tranenbrief. De brief mag de gemeente bedroefd hebben, maar het uiteindelijke resultaat – het zoeken van Gods wil, het leven op het niveau van het nieuwe verbond – was waar het hem om ging (7,9-11) en om gaat (6,14-7,1). Niet allerlei imponerende uiterlijkheden zijn kenmerkend voor gelovigen, maar hun levenshouding.
- 5) De opvallend breedsprakige uitleg over het hoe en wat van de collecte voor de gemeente van Jeruzalem in hoofdstuk 8 en 9 doet op grond van verzen als 2,17 (οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ κατηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ – "want wij zijn niet als velen die handel drijven met het woord van God") en 7,2 (οὐδένα ἐπλεονεκτήσαμεν – "we hebben niemand uitgebuit") vermoeden dat Paulus niet vertrouwd werd op financieel gebied (8,20-21). Misschien was het voor sommigen zo onaannemelijk dat Paulus zijn werk deed zonder te vragen om vergoeding (11,8-10; 12,14-15), dat de gedachte post vatte dat hij zichzelf verrijkte met de opbrengst van zijn collecte voor anderen⁴.

4 Hoewel Paulus de collecte voor Jeruzalem ook al in 1Kor 16,1-3 noemt en het onderwerp daarmee niet onbekend was voor de Korintiërs, is de overgang in 2Kor naar de hoofdstukken 8 en 9 behoorlijk abrupt. Voor sommige exegeten is dit reden om te twifelen aan de oorspronkelijkheid van deze hoofdstukken in de brief. Een mogelijke verdenking van Paulus' financiële onbetrouwbaarheid legt echter een duidelijke link met de vorige hoofdstukken. De overgang naar het onderwerp van de

6) In de hoofdstukken 10-13⁵ verdedigt Paulus zich ten opzichte van predikers die blijkbaar in de Korintische gemeente de nodige aanhang hebben verkregen en zich kritisch opgesteld hebben naar Paulus. Hij noemt ze “schijnapostelen” (ψευδαπόστολοι, 11,13) en met de nodige ironie “superapostelen” (ὑπερλίαν ἀπόστολοι, 12,11). Dit rechtvaardigt het vermoeden dat ze zichzelf, verzekerd van bepaalde aanbevelingsbrieven (3,1; vgl. 10,18), als apostelen hebben voorgedaan. Opvallend is dat we uit Paulus’ woorden kunnen opmaken dat het moet gaan om predikers van Joodse afkomst (11,21-22), maar dat we hem verder in de brief niet kritisch horen spreken over bepaalde judaïzerende tendenzen zoals dat in andere brieven te vinden is⁶. Typerend voor deze concurrenten van Paulus lijken eerder visioenen en openbaringen te zijn (12,1). Het is goed mogelijk dat ze beschouwd moeten worden als Joods-christelijke redenaars die zich in hun optreden gedroegen als sofisten⁷.

Op basis van deze gegevens is het zeer de vraag of het mogelijk is om de gespannen verhouding tussen Paulus en de Korintiërs terug te voeren op één specifiek strijdpunt. Het meest verantwoord is om de conclusie te trekken dat er in de gemeente van Korinte bij sommigen twijfel bestond over Paulus’ apostolische gezag. Deze twijfel is mede ontstaan onder invloed van Joods-christelijke predikers die zich kritisch opstelden tegenover Paulus, zonder dat voor ons goed duidelijk wordt wat hun kritiek inhield. Of het onrecht dat een niet bij name genoemd gemeentelid Paulus aangedaan heeft, plaatsvond omdat hij daartoe werd aangezet door de schijnapostelen, is niet duidelijk.

collecte is ook minder abrupt als men zich bedenkt dat met Titus een broeder naar Korinte was meegezonden die de specifieke taak had om zorg te dragen voor de goede gang van zaken rondom de collecte voor Jeruzalem (8,19-21). Vgl. Hofman, ‘Charis’, 108.

5 Niet alle exegeten zijn ervan overtuigd dat deze hoofdstukken oorspronkelijk een geheel vormden met de voorafgaande hoofdstukken. Het is inderdaad opvallend dat de felle kritiek op deze “apostelen” van 2Kor 10-13 niet terug te vinden lijkt in 2Kor 1-7. Aan de andere kant zijn er wel degelijk parallellen te vinden tussen de delen van de brief. Te denken is daarbij aan teksten als 2Kor 2,17-3,1 // 2Kor 11,12-15 en 2Kor 7,2-3 // 2Kor 12,11-16. Onder de meest recente commentatoren wordt de literaire eenheid van 2Kor steeds vaker benadrukt: Belleville, *2Corinthians*, 23-33; Barnett, *2Corinthians*, 15-25; Harris, *2Corinthians*, 8-51; Van Spanje, *2Korintiërs*, 44-51; Schmeller, *2.Korinther*, 19-38. Commentatoren die de eenheid in twijfel trekken, zijn bijv.: Martin, *2Corinthians*, xl-lii; Thrall, *2Corinthians*, 3-47; Duff, *Moses*, 18-51

6 Afwijkend is de mening van Garrett (‘Veiled’, 735-737) die in 2Kor 3 geen andere tegenstanders dan Judaïsten kan lezen. Zo’n zelfde vermoeden heeft Dumbrell (‘Newness’, 61, noot 1).

7 Vgl. Van Kooten, *Anthropology*, 245-268; Van Spanje, *2Korintiërs*, 38-44.

Bij alle blijvende onduidelijkheid bevestigt de context van 2,14-4,6 wel de eerste indruk die bij het lezen van deze perikoop opkomt: Paulus verdedigt in deze brief zijn apostelschap. Ook in de andere delen van de brief is de apostel bezig allerlei insinuaties en misverstanden ten aanzien van zijn persoon en werk te weerleggen. Een positieve bewijsvoering voor zijn apostelschap komen we in de context echter hoegenaamd niet tegen. In 2,14-4,6 gebeurt dat wel; daarmee is deze perikoop voor het geheel van 2 Korintiërs van fundamenteel belang.

4.3. Paulus' gedachtegang in 2 Korintiërs 2,14-4,

2,14-17 – Gods woord is geen handelswaar

Er mogen bij de Korintiërs kritische vragen leven rondom zijn persoon en werk als apostel, maar wat Paulus betreft is er vooral reden om God te danken: hij mag een middel zijn om het evangelie van Jezus Christus alom bekend te maken. Met een beeld maakt Paulus duidelijk hoe je hem moet zien: hij is als een krijgsgevangene die wordt meegevoerd in Christus' triomftocht door de wereld. Christus is hem te sterk geweest en nu wordt hij door zijn overwinnaar voltijds ingezet om overal duidelijk te maken wie en hoe zijn Heer is. Gebruikmakend van een aanvullend beeld⁸, noemt Paulus zich een reukoffer (εὐωδία) dat door Christus als een aangename geur aan God wordt geschonken te midden van degenen die gered worden en die verloren gaan. De geur (ὄσμη) van dat reukoffer stoot wie verloren gaan af, maar trekt wie gered worden onweerstaanbaar aan. Deze taak voert Paulus niet uit op eigen gezag of omdat hij zichzelf er zo geschikt voor vindt. Hij komt op geen enkele manier met zichzelf of om er zichzelf mee te bevoordelen: het woord van God is geen handelswaar! Wat hij spreekt, gebeurt in Christus, met zuivere bedoelingen, op gezag van God en ten overstaan van God.

In Paulus' verdediging is een eerste stap gezet: zijn apostelschap is niet een beroep waar hij zijn levensonderhoud mee verdient, maar een hoge roeping. Hij kan niet anders.

3,1-3 – Lees wat met de Geest geschreven wordt!

Paulus schrijft vervolgens dat hij het niet nodig vindt om zichzelf bij de Korintiërs aan te bevelen of om, zoals anderen dat gedaan hebben, aanbevelingsbrieven te overleggen (3,1). Dat hij dit zo nadrukkelijk noemt, suggereert dat hem duide-

8 De nauwe verbinding die Paulus tussen beide metaforen legt, doet vermoeden dat tijdens triomftochten reukoffers werden meedragen. Niet alle exegeten zijn echter overtuigd dat dit ook werkelijk gebeurde. Zie voor verdere discussie: Martin, *2Corinthians*, 47-48; Thrall, *2Corinthians*, 196-199; Harris, *2Corinthians*, 246; Van Spanje, *2Korintiërs*, 105-107; Guthrie, *2Corinthians*, 166-170.

lijk geworden is dat dit wel van hem verwacht werd, in ieder geval door een deel van de gemeente. Blijkbaar is de vraag opgekomen waarom Paulus nooit zulke brieven heeft getoond, terwijl andere predikers dat wel deden. Of deze argwanende houding bij sommige Korintiërs door die andere predikers is ingefluisterd, wordt niet expliciet gezegd, maar is zeker niet onmogelijk.

In 3,2-3 legt Paulus vervolgens uit waarom hij het niet nodig vindt om een papieren aanbevelingsbrief met zich mee te dragen⁹. Het bestaan van de gemeente zelf is namelijk een sprekend bewijs van Paulus' apostelschap. Het is immers door Paulus' dienst als verkondiger van Christus dat de eerste Korintiërs tot geloof zijn gekomen en dat de gemeente is ontstaan (1Kor 3,6; 4,15; 9,1; vgl. Hand 18,4). Vanaf dat moment is zichtbaar geworden hoe Christus in het leven van de Korintische gelovigen de vervulling van Gods beloften verwezenlijkt: de Geest van de levende God is in hun midden aan het werk. Even eerder heeft Paulus de Geest al een voorschot (ἀρραβών, 1,22) van Gods beloften genoemd. Door in 3,3 te spreken over het schrijven met de Geest in "tabletten van vlezen harten" (ἐν πλαξίν καρδιαίς σαρκίναίς) en niet met inkt in "tabletten van steen" (ἐν πλαξίν λιθίναίς), maakt Paulus met een zinspeling¹⁰ op beloften uit Jeremia (Jer 31,33-34, LXX 38,33-34) en Ezechiël (Ez 11,19-20; 36,26-27) duidelijk dat bij de Korintiërs het begin van Gods toekomst is aangebroken. Een toekomst die volgens de profeten getekend wordt door vergeving en vernieuwing. Hun gehoorzaamheid aan God is er niet omdat Gods wil, zoals vroeger, hun op stenen tabletten is voorgehouden, maar omdat Gods wil door de Geest in hun hart geschreven is. Erkennen ze het werk van Gods Geest in hun leven en in de gemeente, dan kunnen ze niet om Paulus heen als degene die in dienst van Christus een middel was om hen in Gods toekomst binnen te brengen; dan kunnen ze niet om Paulus heen als apostel.

9 De kwestie of deze "aanbevelingsbrief" geschreven is in "onze" (ἡμῶν) harten of in "uw" (ὁμῶν) harten (2Kor 3,2), is op tekstkritische argumenten in het voordeel te beslechten van ἡμῶν: niet alleen vanwege de veel sterkere ondersteuning van de manuscripten, maar ook omdat het de *lectio difficilior* is: Paulus spreekt in het vervolg niet over wat er met de Geest in zijn eigen hart geschreven is, maar in de harten van de Korintiërs. Tegelijkertijd doet het getuigenis van de Sinaiticus voor ὁμῶν en het exegetische argument de vraag stellen of niet toch te kiezen is voor "uw" als originele lezing. Murphy-O'Connor verdedigt dat stellig (*Keys*, 41): "The choice between *hēmōn* and *hymōn* is not between a *lectio difficilior* and a *lectio facilisans*, but between sense and nonsense. Paul's letter of recommendation, therefore, is written on the hearts of the Corinthians." Zo ook Versteeg, *Christus*, 245.

10 De zinspeling op de profeten verklaart de wonderlijke opmerking over het schrijven met inkt op stenen tabletten en met de Geest in tabletten van vlezen harten, vgl. Hooker, 'Beyond', 296; Hays, *Echoes*, 127-129; Thrall, *2Corinthians*, 226; Hafemann, *Paul*, 140.147-148; Scott, *2Corinthians*, 69; Seifrid, *2Corinthians*, 116-118; Duff, *Moses*, 110-132; Guthrie, *2Corinthians*, 191-193.

Door de gemeente van Korinte zijn aanbevelingsbrief te noemen en het beeld van de brief naar verschillende kanten uit te werken – Christus als auteur, Paulus zelf als schrijver, de Geest als inkt, de harten van de Korintiërs als de beschreven tabletten¹¹ – verdedigt Paulus overigens niet alleen zijn eigen apostelschap. Hij levert ook kritiek op de waarde die sommige Korintiërs blijken te hechten aan aanbevelingsbrieven. Deze kritiek wordt tastbaar in Paulus' nadruk op het punt dat zijn aanbevelingsbrief niet geschreven is met inkt, maar met de Geest. In de dienst van Christus gaat het niet om de predikers, maar komt het aan op de vraag of de prediking door de Geest gebruikt wordt om mensen onder de heerschappij van Christus te brengen. De prediker die zijn gezag ontleent aan een aanbevelingsbrief, ontkomt er niet aan te proberen zijn hoorders tot het geloof te overtuigen op basis van referenties over zichzelf en zijn eigen kwaliteiten. Ofwel: mensen moeten geloven op gezag van de prediker. Paulus wijst juist op wat er door de Geest met de Korintiërs gebeurd is toen hij Christus verkondigde: er ontbrandde geloof, er kwam ruimte voor Gods vergeving en er ontstond een nieuwe gehoorzaamheid. Dat noemt hij niet om het behaalde resultaat van zijn prediking aan te voeren als aanbeveling voor zichzelf, maar om te benadrukken dat de overtuigingskracht niet te zoeken is bij hem als prediker, maar bij de Geest. Wat mensen tot geloof brengt, is niet gezag dat zich van buitenaf presenteert, maar gezag dat zich van binnenuit aandient.

Dat Paulus de toespeling in 3,3 op de in Christus en door de Geest vervulde beloften uit Jeremia en Ezechiël gebruikt om de vraag naar aanbevelingsbrieven te bekritisieren, impliceert de prikkelende gedachte dat het gebruik van aanbevelingsbrieven (= tabletten van steen) een teruggrijpen is op een tijdperk dat in Christus en door het werk van de Geest als voorbij gekenmerkt moet worden. Deze implicatie moet scherp in het oog gehouden worden, wanneer Paulus in het vervolg zijn eigen bediening met die van Mozes – de man van de tabletten van steen! – gaat vergelijken. Het gaat dan niet om een vergelijking tussen toen en nu, maar om een vergelijking tussen wat gedateerd is en wat van kracht is. Wie in de beloofde *en* aangebroken toekomst roept om aanbevelingsbrieven, kiest ten diepste voor de gedateerde dienst van Mozes. Dat is, wat Paulus betreft, een totale miskennis van wat in Christus en door de Geest werkelijkheid geworden is¹².

11 De beperking die Sloan ('Response', 134) aanbrengt – in 3,3 gaat het net als in 3,2 om het hart van de apostelen, in het bijzonder van Paulus –, kan maar moeilijk overtuigen: heeft Paulus de brief van Christus met de Geest geschreven in zijn eigen hart? Terecht stelt Hays (*Echoes*, 127): "Once Paul has coined the metaphor, he starts to play with its ramifications."

12 Vgl. Barnett, *2Corinthians*, 170; Duff, 'Elusive', 58.

3,4-6 – Letter : Geest

De roep om aanbevelingsbrieven is een uiting van gebrek aan vertrouwen in Paulus' apostelschap bij een gedeelte van de Korintische gemeente. Toch is dit voor Paulus geen reden om daar zelf ook aan te gaan twijfelen. Door Christus heeft hij (zelf)vertrouwen tegenover God (3,4). Dit vertrouwen baseert hij niet op kwaliteiten die hij bij zichzelf vindt, maar op de constatering dat de Geest zijn verkondiging heeft bevestigd door geloof en gehoorzaamheid bij de Korintiërs wakker te roepen. De bekwaamheid als apostel is dus op geen enkele manier iets van Paulus zelf (3,5), maar iets wat hem door God gegeven is (3,6a): God heeft hem bruikbaar gemaakt. Paulus' bruikbaarheid moet overigens wel gezien worden binnen een specifiek kader: hij is bekwaam gemaakt om in dienst te staan van een nieuw verbond (καινή διαθήκη)¹³, niet van het verbond van de letter (γράμμα), maar van dat van de Geest (πνεῦμα).

Het begrip “nieuw verbond” komt in het Nieuwe Testament vijf keer voor. In de paulinische brieven wordt het twee keer en alleen in de correspondentie met de Korintiërs genoemd. In 1 Korintiërs 11,25 schrijft Paulus het neer als hij, sprekend over het avondmaal, woorden van Jezus Christus aanhaalt: “Deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed.” Dat het nieuwe verbond in Christus van kracht geworden is, zal daarmee voor de Korintiërs bekend gedachtegoed zijn. In 1 Korintiërs 11,25 legt Paulus niet verder uit wat hij onder het nieuwe verbond verstaat. Dat hij er tijdens zijn verblijf in Korinte meer over gezegd heeft, is waarschijnlijk, maar kan op grond van de brief zelf niet hard gemaakt worden. In 2 Korintiërs 3 gaat hij er veel inhoudelijker op in. Na wat Paulus eerder in 3,3 noemde over het schrijven op de tabletten van menselijke harten, lijdt het geen twijfel dat Paulus met het spreken over het nieuwe verbond teruggrijpt op Jeremia 31,31 (38,31 LXX), de enige plaats in het Oude Testament waar de LXX καινή διαθήκη leest. Door het offer van Christus (1Kor 11,25) is die beloofde toekomst aangebroken: de zonden zijn vergeven (Jer 31,34; 38,34 LXX). Het werk van Gods Geest in de gelovigen is daarvan zowel een voorschot (2Kor 1,22) als het tastbare

13 De keuze voor de gebruikelijke vertaling van διαθήκη met het woord “verbond” doet de verbinding met het Oude Testament het beste uitkomen. Hiervoor pleit de overwegende vertaling in de LXX van het Hebreeuwse בְּרִית met διαθήκη. Anderen benadrukken echter dat in de LXX en het Nieuwe Testament meer de nuance “ordening” of “bedeling” uitkomt, zo Hofius, ‘Gesetz’, 76. Terecht stelt De Vuyst (*Verbond*, 58): “[O]ok de interpretatie van διαθήκη dient m.n. gebonden te zijn aan de regel ‘verba valent usu’. Of m.a.w.: zij dient haar uitgangspunt m.n. te kiezen in de ‘usus loquendi’ van het Nieuwe Testament zelf; deze ‘usus loquendi’ dan echter genomen, als mede bepaald door het spraakgebruik van het Oude Testament en van de Septuaginta.” Zie hierover verder Behm, ‘διαθήκη’, 129-130.133.136-138; Hegermann, ‘διαθήκη’.

bewijs (2Kor 3,3)¹⁴. Van dat nieuwe verbond, ofwel van die aangebroken beloofde toekomst is Paulus dienaar: hij heeft als taak mensen van dit goede nieuws op de hoogte te brengen.

Het nieuwe verbond wordt door Paulus nader omschreven door te stellen dat het niet een verbond van de letter (γράμμα) is, maar van de Geest (πνεῦμα). Tegenover het nieuwe verbond waarvan Paulus dienaar is, blijkt het oude verbond te staan met Mozes als dienaar. In 3,7-18 weidt hij verder uit over deze tegenstelling. Voor een goed begrip van Paulus' bedoeling met het aanwijzen van de tegenstelling tussen letter en Geest mag echter het verband met het voorafgaande niet over het hoofd worden gezien. Paulus geeft hier niet maar een theologische verhandeling over de verhouding van het oude en het nieuwe verbond, over de verhouding van toen en nu, maar is bezig met de verdediging van zijn dienst als apostel. In die verdediging gaat hij zijn dienst vergelijken met die van Mozes. Die vergelijking heeft hij in 3,3 al voorbereid door de van hem verwachte aanbevelingsbrieven te beschrijven als met inkt beschreven tabletten van steen – zoals de tabletten waarmee Mozes van de berg afkwam – en die te zetten tegenover het schrijven met de Geest op de tabletten van menselijke harten. Dat wat hij over het oude verbond en over Mozes' dienst zal zeggen, gaat dus niet maar over vroeger, maar vooral over de houding die Paulus ook bij zijn critici tegenkomt. Hun manier van omgaan met Paulus verraadt dat zij nog denken binnen de kaders van een achterhaald paradigma, namelijk dat van het oude en niet van het nieuwe verbond, van de letter en niet van de Geest¹⁵.

De typeringen “letter” voor het oude en “Geest” voor het nieuwe verbond zeggen iets over de verschillende manieren waarop mensen in beide verbonden benaderd worden door de boodschap van God. De letter staat voor een formele, externe en kritische benadering, de Geest voor een dynamische, interne en transformerende¹⁶. Dat is tenminste het contrast wat Paulus in 3,1-3 lijkt aan te geven als hij de manier waarop zijn critici hem benaderen vergelijkt met de manier waarop hij dat zelf met de Korintiërs deed en doet¹⁷. Paulus' verdere vergelijkende

14 Vgl. Furnish, *II Corinthians*, 200; Klaiber, *2. Korintherbrief*, 66.

15 Vgl. Dumbrell, ‘Newness’, 69-70; Van Spanje, *2 Korintiërs*, 115.

16 Het contrast tussen “letter” en “Geest” gebruikt Paulus ook in Rom 2,27-29 en 7,6. Het contextuele verschil in acht nemend ligt wat Paulus in 2Kor 3 wil zeggen in lijn met waar hij op wijst in de teksten in Rom. Het betreft een heilshistorisch of eschatologisch contrast.

17 Hübner (‘γράμμα’, 623) doet geen recht aan Paulus als hij het woord γράμμα identificeert met de wet van Mozes “insofern ihm der Jude falsch begegnet.” Het gaat niet om “γ. als streng existentieller Begriff, der die Existenzweise des noch nicht gerechtfertigten Juden charakterisiert”, maar om de manier waarop de boodschap van Godswege op mensen afkomt, als letter zoals in de dienst van Mozes of als Geest zoals in de dienst van Paulus. Hetzelfde bezwaar kan ingebracht worden tegen

uitweiding over zijn dienst en die van Mozes (3,7-18) heeft als doel duidelijk te maken waarom en hoe de benadering van zijn critici de benadering van het oude verbond en dus van de letter is, terwijl Paulus staat voor de benadering van het nieuwe verbond, die van de Geest¹⁸.

De apostel zet de zaken wel helemaal op scherp door te stellen dat de letter doodt (ἀποκτείνω), maar de Geest levend maakt (ζωοποιέω). Op basis van wat Paulus tot nu toe geschreven heeft, is niet te bepalen of het dodelijke karakter van de letter op te vatten is als niet meer dan haar geconstateerde uitwerking of wellicht ook als haar inherente intentie. Overigens ligt het wel helemaal in lijn met de profetieën waar Paulus in 3,3 op zinspeelde om de dood als het eigene van het oude verbond te zien in contrast met het leven als het eigene van het nieuwe verbond. Het noemen van de tabletten van vlezen harten herinnert immers aan Ezechiël 36,26. De nieuwe toekomst die God zijn volk in dat hoofdstuk voorhoudt, wordt in Ezechiël 37 beschreven in het visioen van het dal vol uitgedroogde been-

de uitleg van Grosheide, *2Korinthe*, 115-116; Provence, 'Sufficient', 65,67; Van Spanje, *2Korintiërs*, 115. Dat het in het contrast tussen letter en Geest gaat om verschillende benaderingswijzen wordt verdedigd door bijv. Bultmann, *2Korinther*, 80; Wolff, *2Korinther*, 61-62; Fee, *Empowering*, 305-306; Thrall, *2Corinthians*, 235; Guthrie, *2Corinthians*, 199-200. In de woorden van Hafemann (*Paul*, 173): "Hence, the letter/Spirit contrast in 3:6 is not primarily between two ontological realities, but is a *functional* contrast between the two ways in which God's will encounters those under the Sinai and new covenants respectively, either as an external letter which is unable to be accepted, or as the transformation brought about by the Spirit. The letter/Spirit contrast is therefore not a contrast between two kinds of covenants, but between two distinct *ministries*, a contrast that will become explicit in 3:7-18."

Ook Loonstra (*Meedenken*, 47-48.58.66-68.75-76.110) lijkt deze uitleg voor te staan. Het is mijns inziens echter de vraag of hij recht doet aan Paulus' bedoeling door tamelijk eenzijdig de nadruk te leggen op het feit dat het in de "letter" gaat over de wet "als een van buitenaf komend en eisen stellend, *schriftelijk document*" (66, mijn cursivering, aw). Dat de "letter" doodt, is niet omdat de "letter" een *geschreven* tekst is, maar omdat de "letter"-bediening *van het oude verbond* extern blijft. Dat Mozes gelezen wordt (3,15) is niet het probleem, maar de bedoeling van Mozes komt pas tot zijn recht als hij gelezen wordt vanuit Christus met ogen die ontsluitend zijn door de Geest. Dat is de "Geest"-bediening van het nieuwe verbond waar de profeten al van spraken (zie verder de uitleg van 3,14-18).

Voorals bij Duitse exegeten is de neiging te bespeuren om het contrast tussen letter en Geest te identificeren met dat tussen wet en evangelie. Dit werkt verwarrend, omdat wet en evangelie vaak in een heilsordelijke verhouding tegenover elkaar staan. Deze verwarring is mijns inziens te bespeuren bij: Kamlah, 'Buchstabe', 277.282; Hofius, 'Gesetz', m.n. 84.108; Grindheim, 'Law', 97.102; Gräßer, *2Korinther*, 127. Ook Seifrid, *2Corinthians*, 130-150 lijkt uit te komen bij deze onderscheiding van letter en Geest als wet en evangelie. Wordt deze identificatie echter heilshistorisch bedoeld, dan ligt dat in de lijn van Paulus' spreken. Zo Kremer, 'Buchstabe', 225-226; Kertelge, 'Letter', 124.

¹⁸ Vgl. Dunn, 'Letter'.

deren waar leven gebracht wordt door Gods Geest: tegenover de dood van het verleden is er het leven van Gods toekomst¹⁹. Paulus weet zich een dienaar van deze nieuwe door God beloofde benadering van mensen, de benadering van de levendmakende Geest²⁰. Wie niet met hem meegaat in deze bediening van het nieuwe verbond, moet wel beseffen dat hij niet maar een andere keuze maakt dan Paulus, maar dat hij blijft steken in een benadering die volgens de Schriften niet uitloopt op het leven, maar op de dood.

3,7-11 – Glorie in overtreffende trap

Als uitgangspunt voor de vergelijking van zijn eigen bediening met die van Mozes neemt Paulus de geschiedenis uit Exodus 34,29-35. Het is de periode waarin de glorie van het oude verbond letterlijk van Mozes afstraalde. Na de ontmoeting met God op de Sinäi daalde Mozes met de twee stenen tabletten van de getuigenis van de berg af. Zonder dat hij het wist, straalde de huid van zijn gezicht omdat hij met JHWH gesproken had. Het was de glorie van JHWH die hij met zich droeg. Toen de Israëlieten hem vanwege die van hem afstralende glorie niet durfden te naderen, deed Mozes een sluier (הַסִּוּמָה – κάλυμμα) over zijn gezicht, zodat de glorie voor het volk niet meer te zien was. Telkens wanneer Mozes JHWH ontmoette en met Hem sprak, deed hij de sluier af, maar in de omgang met het volk hield hij de sluier over zijn gezicht geslagen.

Door drie keer een *a fortiori* argument in stelling te brengen benadrukt Paulus dat als de bediening van het oude verbond al met zoveel glorie gepaard ging, dat des te meer geldt voor het nieuwe verbond. Is immers het oude verbond te beschrijven als de bediening van de dood met letters in stenen gegrift (3,7), het nieuwe verbond is de bediening van de Geest, van wie Paulus eerder al aangaf dat Hij in mensenharten schrijft (3,3) en levend maakt (3,6). Waar het oude verbond de bediening van de veroordeling genoemd kan worden (3,9), is het nieuwe verbond de bediening van de gerechtigheid (3,9). Tegenover het oude verbond dat Paulus als tenietgedaan wordend beschrijft, wijst hij op het nieuwe verbond als blijvend (3,11). Paulus ontkent daarmee niet de glorie van Mozes en de bediening van het oude verbond, maar geeft aan dat die in het niet valt (3,10) bij de glorie van het nieuwe verbond.

In het kader van de verdediging van zijn apostelschap betekent dit dat hoe prestigieus – want door God zelf in steen gekerfd! – Mozes’ “aanbevelingsbrief”

19 Vgl. Van Spanje, *2Korintiërs*, 109; en de opmerking van Hafemann, *Paul*, 182: “The startling implication of 2 Cor. 3:6 is that this promised restoration from the exile, never fully experienced by Israel at her ‘return,’ is now said to be taking place in and through Paul’s new covenant ministry.”

20 Vgl. Matera, *II Corinthians*, 81-82.

en hoe indrukwekkend zijn persoonlijke verschijning ook geweest zijn, de glorie van zijn bediening toch meer dan overtroffen wordt door de glorie van Paulus' bediening. Het mag zo zijn dat Paulus geen aanbevelingsbrieven kan overhandigen en dat hij persoonlijk weinig indruk maakt, maar belangrijker dan wat van de dienaar gezegd kan worden, zijn de eigenschappen van de bediening. Of met andere woorden: het gaat niet om de dienaars, maar om dat wat God bereikt door middel van die dienaars. Wordt Gods glorie zichtbaar in de uitwerking van de bediening? Wie zo gaat kijken, kan moeilijk ontkennen dat het nieuwe verbond het oude verbond overtreft in glorie en dat daarmee Paulus' apostelschap door het werk van de Geest goddelijke bevestiging ontvangt²¹.

Dat Paulus het oude verbond kwalificeert als ἡ διακονία τοῦ θανάτου “de bediening van de dood” (3,7) en ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως “de bediening van de veroordeling” (3,9) wordt soms uitgelegd in de zin dat God met het oude verbond de dood en de veroordeling van zijn volk beoogde²². Toch overtuigt deze interpretatie niet, vooral niet omdat zij voorbijgaat aan het gegeven dat Paulus in dit gedeelte nadrukkelijk spreekt van de wel degelijk aan te wijzen glorie van het oude verbond²³. Het is waar dat Paulus in zijn brieven kritisch is over alle zoeken naar gerechtigheid uit de wet. Waar dat gebeurt, blijkt de wet de mens beschuldigend aan te wijzen²⁴. Meer dan eens benadrukt de apostel echter dat Gods wet op zichzelf gezien “heilig, rechtvaardig en goed” is²⁵. Het is dan ook aannemelijker om de beide genitivi θανάτου en κατακρίσεως niet op te vatten als de intentie, maar als het onvermijdelijke effect van de letter-benadering van de bediening van het oude verbond op zondige mensen²⁶. Dat er bij de beoordeling van het

21 Vgl. Back, *Verwandlung*, 99: “Der Glanz der seinen Dienst kennzeichnet und den er selbst als Verwandelter trägt, verbürgt da er göttliche Botschaft empfangen hat und verkündigt und is daher auch Zeichen seiner göttlichen Autorisation zum Apostel.” Zo ook Whitlock, *Schrift*, 387-389.

22 Zo nadrukkelijk Hofius, ‘Gesetz’, 84. In zijn spoor ook Whitlock, *Schrift*, 382.386-387.

23 Vgl. Van Kooten, *Anthropology*, 321: “Paul is surprisingly positive about Moses and does not deny his glory, but merely contrasts it with the still greater glory of the new covenant. The glory of Moses’ *gramma* is only temporary, yet undoubtedly radiant.”

24 Rom 3,19-20; 4,15; 7,7-11.13; Gal 3,10.19.

25 Zo Rom 7,12. Zie verder voor Paulus' positieve spreken over Gods verbond en beloften Rom 3,2-3; 9,4-5.31, Ef. 2,12; 1Tim 1,8.

26 Vgl Thrall, *2Corinthians*, 249. Duff (*Moses*, 137-171) verdedigt de uitleg dat Paulus van deze negatieve kwalificaties gebruik maakt om de voornamelijk niet-Joodse christenen uit Korinthe erop te wijzen dat ze met hun vraag naar Paulus' aanbevelingsbrieven kiezen voor de letterbediening van Mozes. Voor hen als heidenen betekent dat hun veroordeling en dood, want volgens de wet van Mozes horen zij niet bij het volk van God. Hun eigen geloof is echter het bewijs dat ze door de bediening van Paulus zijn overgebracht van de dood naar het leven, van de veroordeling naar de gerechtigheid.

oude verbond van negatieve kwalificaties gebruik gemaakt moet worden, zegt dus niet iets over Gods kwade bedoelingen, maar over de fundamentele onmogelijkheid bij het volk Israël om te leven naar de bedoeling van het oude verbond. Dat is in ieder geval wat Paulus duidelijk maakt in het vervolg (3,12-16), als hij de harde harten van de Israëlieten aanwijst als de reden waarom de bediening van het oude verbond gedoemd was dood en veroordeling te brengen.

Het is niet onmogelijk dat Paulus met deze kwalificaties ἡ διακονία τοῦ θανάτου en ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως een associatie legt met Deuteronomium 27-30. Wat tot deze overweging brengt, is het feit dat Paulus in de vergelijking van zijn dienst met die van Mozes benadrukt dat er geen leven met de Heer zal zijn zonder een werk van God aan het hart van mensen. Niet alleen de profetieën waar Paulus in 3,3 op zinspeelt, spreken van deze noodzaak, maar opvallend genoeg doet ook Mozes zelf dat in Deuteronomium 29,3²⁷ en 30,6²⁸. In de hoofdstukken 27-30 herinnert Mozes het volk Israël aan de bepalingen van Gods verbond. Er wordt door JHWH zegen en leven beloofd als Israël Hem gehoorzaamt (Deut 27,1-28,14; 30,15v) en dat is ook wat JHWH voor en van zijn volk wil (Deut 30,19v). Er zal echter vloek en dood zijn bij ongehoorzaamheid (Deut 27,11-26; 28,15-29,29; 30,17v). Het woord van Mozes dat het volk niet tot gehoorzaamheid zal komen als JHWH niet zelf hun harten zal besnijden, ligt als een doem over het oude verbond. Het is die doem die Paulus tot uiting brengt in het spreken over het oude verbond van de letter als de bediening van de dood en van het oordeel.²⁹ God zelf doorbreekt in het nieuwe verbond die doem door de zonden te vergeven (vgl. Jer 31,34; 38,34 LXX) en zijn wet in de harten van mensen te schrijven door de Geest (vgl. Jer 31,33; 38,33 LXX; Ez 36,26-27).

Er is de nodige discussie over de betekenis van de participia καταργουμένην en καταργούμενον (in 3,7.11; verder nog καταργουμένου en καταργεῖται in 3,13.14), waarbij sommigen veel aandacht geven aan de kwestie of de glans op Mozes' gezicht van tijdelijke³⁰ of blijvende³¹ aard is geweest. De met name in vertalingen³² veelgekozen (actieve) betekenis “verdwijnen” of “vergaan” is moeilijk

27 “Maar JHWH heeft u geen hart gegeven om te verstaan, of ogen om te zien, of oren om te horen, tot op deze dag.”

28 “JHWH, uw God, zal uw hart besnijden en het hart van uw nageslacht, om JHWH, uw God, lief te hebben met heel uw hart en met heel uw ziel, zodat u zult leven.”

29 Met dank aan Hans Burger voor zijn opmerking hierover. Vgl. ook de these van Heath (‘Succession’) die een link legt tussen 2Cor3 en het slot van Deuteronomium via Deuteronomium 31.

30 Zo Belleville, *Reflections*, 30-47 en *2Corinthians*, 99; Schmeller, *2.Korinther*, 203.

31 Zo Grosheide, *2Korinthe*, 118-119; Baker, ‘Glory’, 8.

32 Zo NBG1951, NBV, WV2012, NBV21. Wat de exegeten betreft o.a.: Carrez, *2Corinthiens*, 96; Belleville, *Reflections*, 30.

te handhaven: Paulus gebruikt dit woord in alle andere gevallen in de (passieve) betekenis “tenietgedaan”, “buiten werking gesteld” of “vernietigd” *worden*³³. Mijns inziens doelt de lijdende vorm hier op een handeling van God en gaat het hier niet enkel om een beschrijvende historische opmerking van Paulus ten aanzien van de glans van Mozes’ uiterlijk, maar om een fundamentele heilshistorische waardering van het oude verbond: God heeft het in Christus door de Geest tenietgedaan, Gods belofde en blijvende toekomst van het nieuwe verbond is aangebroken³⁴.

3,12-18 – Ontsluiering

Het contrast met Mozes werkt Paulus op één punt nog verder uit, namelijk op het punt van de vrijmoedigheid in het spreken. Paulus heeft volle vrijmoedigheid, niet vanwege kwaliteiten die bij hemzelf aan te wijzen zijn, maar vanwege de door hem zojuist genoemde glorie van het nieuwe verbond (3,12). Mozes daarentegen werd in zijn dienst om Gods wil over te brengen juist gehinderd door de glorie die hem persoonlijk indrukwekkend maakte. Hij zag zich gedwongen een sluier voor zijn gezicht te doen³⁵, met de bedoeling dat de Israëlieten niet zouden staren naar het einde van wat teniet gedaan zou worden (3,13).

Wat bedoelt Paulus met de opmerking dat Mozes de sluier voor zijn gezicht deed om de Israëlieten πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι ... τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου “niet te laten staren naar het einde van wat teniet gedaan zou worden”? Het is onduidelijk of τέλος hier “einde”³⁶ of “doel”³⁷ betekent. Daarnaast is er verschil van me-

33 In de mediale of passieve vorm: Rom 4,14; 6,6; 7,2.6; 1Kor 2,6; 13,8.10; 15:26; Gal 5,4.11. Voor de betekenis “tenietgedaan worden” pleiten o.a. Hays, *Echoes*, 133-134; Hafemann, *Paul*, 305; *2Corinthians*, 147; Baker, ‘Glory’, 5; Dumbrell, ‘Newness’, 72; Garrett, ‘Veiled’, 739; Seifrid, *2Corinthians*, 155; Guthrie, *2Corinthians*, 211-212.

34 Vgl. Hays, *Echoes*, 134-135; Hafemann, *Paul*, 309; Whitlock, *Schrift*, 383-384; Van Spanje, *2Korintiërs*, 117; Schmeller, *2.Korinther*, 211; Ortlund, ‘Glory’, 23-26.

35 In een veel geciteerde, maar weinig gevolgde uitleg vraagt Van Unnik (‘Unveiled’, 160-161) zich af waarom Paulus bij het noemen van zijn vrijmoedigheid (παρρησία) uitwijdt over Mozes’ sluier. De oplossing vindt hij heel origineel in het Aramees, de taal waarin Paulus zou denken: “Now in Aramaic one may observe the curious fact that παρρησία was taken over as a loan-word, but – and this should not be overlooked – that there is also a typical original expression: גלה ראש or גלה אפיק; litt. ‘to uncover the face’ or ‘the head.’” Het is echter de vraag of zo’n curieuze oplossing nodig is. In 3,7 verwees Paulus al naar de geschiedenis van Exodus 34.

36 Zo bijv. Eckert, ‘Schriftauslegung’, 250; Belleville, *Reflections*, 201-202; Hofius, ‘Gesetz’, 102-103; Whitlock, *Schrift*, 392; Matera, *II Corinthians*, 92; Van Spanje, *2Korintiërs*, 123; Duff, *Moses*, 179.

37 Zo bijv. Hays, *Echoes*, 137-138; Hafemann, *Paul*, 358; Guthrie, *2Corinthians*, 219-221. Afwijkend, maar semantisch twijfelachtig is de uitleg die o.a. te vinden is bij Versteeg, *Christus*, 284: “Wij zullen onzes inziens moeten uitgaan van de gedachte, dat τέλος hier te verstaan is als ‘hoogtepunt.’”

ning over wat Paulus ziet als Mozes' bedoeling met het omdoen van de sluier. Aan de ene kant wordt verdedigd dat Paulus ervan uitgaat dat Mozes dit deed om het volk van de tijdelijkheid van zijn bediening bewust te maken³⁸ – de sluier boodschapte dat het geen zin had om naar de glans van Mozes' gezicht te blijven staren, die glans zou toch teniet gedaan worden. Aan de andere kant zijn er die menen dat Paulus stelt dat Mozes dit deed omdat hij het de Israëlieten juist wilde besparen dat ze zouden merken dat zijn bediening tijdelijk was³⁹ – de sluier had dus het doel om te verhullen dat de glans teniet gedaan werd.

De vertaling van τέλος met “doel” is binnen de context van hoofdstuk 3 waarin het oude verbond als voorbij en het nieuwe verbond als aangebroken getekend worden, minder aannemelijk dan de vertaling “einde”. Speculeren over de vraag of Paulus de geschiedenis begrepen heeft in de zin dat de glans van Mozes' gezicht verdween en de sluier het verdwijnen ervan moest verhullen, leidt af van de lijn van Paulus' gedachtegang. Met name het adversatieve “maar” (ἀλλά, 3,14) is een aanwijzing dat hij vaststelt dat Mozes' intentie met het omdoen van de sluier niet slaagde: ondanks de sluier bleven de Israëlieten kijken naar hoe het zou aflopen met de glorie die Mozes met zich meedroeg⁴⁰. Gevolg was echter wel dat ze niet verder kwamen dan de stralende verschijning van Mozes. De bedoeling van Mozes' spreken – een leven waarin, zoals bij Mozes, Gods glorie zichtbaar zou worden – werd niet bereikt. In deze fascinatie voor Mozes ziet Paulus concreet het fundamentele probleem van de Israëlieten uitkomen: de verharding van hun denken. Diezelfde verharding ziet Paulus nog altijd aanwezig bij de Joden in het algemeen en bij zijn critici onder de Korintiërs in het bijzonder. De sluier die Mozes tevergeefs over zijn gezicht sloeg, gebruikt de apostel daarbij als een sprekend beeld van deze verharding⁴¹. Zo merkt hij op dat bij alle ijver om de bepalingen van het oude verbond te lezen, dat oude verbond zijn doel om mensen te veranderen niet bereikt – er ligt een sluier over de lezing (3,14). Dat het probleem niet ligt bij Mozes of bij het oude verbond, wordt duidelijk als Paulus in de parallel lopende opmerking van 3,15 zijn gedachtegang preciseert: wanneer Mozes voorgelezen wordt, ligt er een sluier over het *hart van de hoorders*. Bij alle eerbied en ijver die ze voor Mozes

38 Zo bijv. Versteeg, *Christus*, 287; Dumbrell, ‘Newness’, 780; Matera, *IICorinthians*, 92; Van Spanje, *2Korintiërs*, 122.

39 Zo bijv. De Boor, *2.Korinther*, 82; Belleville, *Reflections*, 78.208; Thrall, *2Corinthians*, 258; Lindemann, ‘Hermeneutik’, 139; Krimmer, *2.Korintherbrief*, 85; Kertelge, ‘Letter’, 126; Van Kooten, *Anthropology*, 323; Schmeller, *2.Korinther*, 214; Klaiber, *2.Korintherbrief*, 74.

40 Vgl. Matera, *IICorinthians*, 93-94.

41 Vgl. Versteeg, *Christus*, 288; Hafemann, *Paul*, 373-374.381.454); Kistemaker, *2Corinthians*, 120-121; Garland, *2Corinthians*, 191.

hebben, blijkt Mozes' dienst zijn doel niet te bereiken, omdat de Israëlieten blijven steken bij Mozes' glorie – zijn bediening van het oude verbond – en zich niet door hem laten brengen tot een levensveranderende ontmoeting met God.

De aanklacht van Mozes' sluier – het probleem is de verharding van het denken – vindt zijn bevestiging in de profetieën waar Paulus in 3,3 al op zinspeelde: verandering moet men niet van Mozes verwachten, maar van God en zijn belofte van vergeving en nieuw leven door zijn Geest.

Deze uitleg bevestigt tegelijkertijd dat als Paulus Mozes' dienst die “van de dood” (3,7) en “van de veroordeling” (3,9) noemt, dit niet op te vatten is in de zin dat het oude verbond de dood en de veroordeling als doel had. Het gaat in de dood en de veroordeling wel om de doem die blijkbaar al sinds Mozes op het oude verbond lag als *gevolg* van de verharding van het denken van de Israëlieten. In de praktijk bleek dat het oude verbond de bedoeling om goed te doen niet waar kon en kan maken vanwege de verharding van het denken van de Israëlieten. Volgens Paulus moet Mozes deze verharding al onderkend hebben toen de Israëlieten, ondanks de sluier, bleven kijken naar wat er met de glans op zijn gezicht zou gebeuren.

Het contrast tussen de dienst van Mozes en die van Paulus en daarmee tussen het oude en het nieuwe verbond komt uit in het contrast tussen versluiering en ontsluiting. In twee qua betekenis parallel lopende zinnen (3,14-16) maakt Paulus duidelijk waar het verschil op vastzit. Gelijk daaropvolgend geeft hij aan hoe in de ontsluiting Gods beloofde toekomst zich aan het voltrekken is (3,17-18).

- | | | |
|----|---|---|
| A | ἡ ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν.
ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ
κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς
διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, | ¹⁴ Maar hun denken raakte verhard, want
tot op de dag van vandaag blijft diezelfde
sluier zonder weggeslagen te worden over
de lezing van het oude verbond, |
| B | ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται· | omdat hij in Christus teniet gedaan wordt; |
| A' | ἡ ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν
ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ
τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· | ¹⁵ ja, tot op de dag van vandaag ligt er,
telkens als Mozes gelezen wordt, een sluier
over hun hart; |
| B' | ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον,
περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. | ¹⁶ “maar telkens als hij zich keert tot de
Heer, wordt de sluier weggenomen.” |

In de eerste zin (3,14) geeft Paulus aan dat de sluier die over de lezing⁴² van het oude verbond ligt teniet gedaan wordt in Christus. In het oude verbond heeft de verharding van het denken als consequentie de dood en de veroordeling, in het nieuwe verbond is de dood en de veroordeling door Christus gedragen en is er in Hem toegang tot het leven voor God (vgl. 5,15-21). Niet voor niets karakteriseert Paulus zijn eigen dienst in 3,8 als “Geest” – de Geest die levend maakt (3,6)! – en in 3,9 als “gerechtigheid”. Wat God bedoelde in het oude verbond en bij monde van de profeten op een nieuwe manier beloofde waar te maken, door vergeving en vernieuwing door de Geest, is in Christus werkelijkheid geworden – hoeveel beloften van God er ook zijn, in Hem is het “ja” (1,20)! De verharding van het denken wordt niet doorbroken door mensen, hoe trouw zij zich ook wijden aan de lezing van het oude verbond, maar is een werk van God in Christus⁴³ en door de Geest. De Schriften gaan pas open als zij vanuit dit perspectief van het nieuwe verbond gelezen worden.

De parallel lopende tweede zin (3,15-16) legt het “in Christus” van 3,14 uit met een weliswaar niet geheel letterlijke, maar toch onmiskenbare aanhaling van Exodus 34,34a. Daar is te lezen wanneer de sluier van Mozes afgelegd werd: telkens als Mozes het heiligdom inging om met JHWH te spreken. Paulus gebruikt dit gegeven uit de geschiedenis om duidelijk te maken dat het gaat om de ontmoeting met de Heer en dat die ontmoeting er alleen is door middel van een bekering tot de Heer. De fascinatie voor Mozes vormt een beletsel om te zien dat het in Mozes’ dienst niet gaat om een gehoorzaam zijn aan Mozes, maar om het leven in de ontmoeting met God⁴⁴. Wat daarvoor nodig is, is omkeer tot de Heer, net zoals Mozes dat deed⁴⁵! Scherp stelt Paulus hier een verkeerde kijk op Mozes aan de kaak door juist naar het voorbeeld van Mozes te wijzen. Daarbij valt op dat hij in plaats van εἰσεπορεύετο (Ex 34,34 LXX “hij ging binnen”), ἐπιστρέψῃ (“hij keert zich tot”) schrijft en daarmee een woord

42 Het is mogelijk, maar moeilijk overtuigend te bewijzen, dat Paulus bij het beeld van de sluier over de voorlezing van het oude verbond (3,14) en van Mozes (3,15) de eredienst in de synagoge voor ogen heeft. De Thorarollen die bedekt in de synagoge bewaard worden, blijven ten diepste bedekt, zelfs als ze voor de lezing uit de mapa en het malboesj gehaald zijn. Zo bijv. Koch, *Zeuge*, 335-336.

43 Vgl. Versteeg, *Christus*, 289.

44 Starnitzke meent dat Paulus uit Exodus 34 twee omgangsvormen met God afleidt, de middellijke van de wet en de onmiddellijke van de toewending tot God, om vervolgens zijn eigen dienst als een voortzetting van de tweede vorm neer te zetten (‘Dienst’, 206-207). Als er al op deze manier over twee onderscheiden omgangsvormen gesproken kan worden, is het de vraag of ze door Starnitzke niet teveel uit elkaar getrokken worden.

45 Vgl. Dunn, ‘Lord’, 118; Theissen, *Psychologische*, 145-146; Koch, *Zeuge*, 337; Thrall, *2Corinthians*, 271; Dumbrell, ‘Newness’, 80-81; Matera, *II Corinthians*, 95.

gebruikt dat in het Nieuwe Testament vooral in overdrachtelijke zin gebruikt wordt om te spreken van de bekering⁴⁶. De ontsluiting die een werk van God in Christus is (3,14), blijkt op menselijk niveau concreet uit te komen in de bekering tot de Heer.

Wie heeft Paulus met de κύριος die hij in 3,16-18 noemt op het oog? De verwijzing naar Exodus 34 brengt velen ertoe om te stellen dat Paulus hier niemand anders dan JHWH (God) kan bedoelen⁴⁷. Anderen wijzen erop dat vanwege de parallellie tussen 3,14 en 3,15-16 onder κύριος moeilijk een andere Heer verstaan kan worden dan Jezus Christus⁴⁸. Onmiskenbaar legt Paulus via κύριος een opvallend directe verbinding tussen JHWH en Jezus Christus. De ontmoeting met God, die zich in het oude verbond bekend gemaakt heeft als κύριος JHWH, is in het nieuwe verbond van vergeving en vernieuwing door de Geest niet anders te kennen en te benaderen dan in κύριος Christus⁴⁹.

In 3,17-18 knoopt Paulus de ontsluiting die plaatsvindt “in Christus” en “telkens als hij zich keert tot de Heer” weer vast aan 3,1-6 met de bijzonder kernachtige stelling ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν “de Heer nu is de Geest” (3,17a). Het is de kernachtigheid van de stelling die tot onzekerheid leidt over de precieze betekenis ervan. Volgt men echter de lijn van Paulus’ gedachtegang, dan is te spreken over een specifieke identificatie van κύριος en πνεῦμά. Zowel gegevens uit deze perikoop (3,3) als uit de verdere brief (1,20.22) brengen ertoe om τὸ πνεῦμά hier op te vatten als een eschatologisch kwalificerend predicaat bij ὁ κύριος⁵⁰: de ontsluiting die in Christus te vinden is en door mensen daadwerkelijk gevonden wordt in de bekering tot de Heer is wat Paulus eerder al aanduidde als het door de profeten aangezegde nieuwe werk van God door zijn

46 Paulus gebruikt het in deze zin ook nog in 1Tess 1,9. Vgl. Bertram, ‘ἐπιστρέφω’; Légasse, ‘ἐπιστρέφω’.

47 Zo bijv. Dunn, ‘Lord’, 123; Furnish, *1Corinthians*, 211-212; Belleville, *Reflections*, 255; Fee, *Empowering*, 311-312, voetnoot 91; Hafemann, *Paul*, 391-392.397; *2Corinthians*, 160; Thrall, *2Corinthians*, 273; Duff, ‘Transformed’, 769 voetnoot 50; *Moses*, 196, noot 74; Harris, *2Corinthians*, 308-309; Guthrie, *2Corinthians*, 225-226; Reynolds, *Reading*, 214.

48 Zo bijv. Kamlah, ‘Buchstabe’, 280-281; Pop, *2Corinthiërs*, 97; Versteeg, *Christus*, 294; Koch, *Zeuge*, 337; Hooker, ‘Beyond’, 301; Osten-Sacken, ‘Decke’, 103; Lindemann, ‘Hermeneutik’, 143; Hofius, ‘Gesetz’, 119; Kistemaker, *2Corinthians*, 124; Barnett, *2Corinthians*, 201; Back, *Verwandlung*, 120; Whitlock, *Schrift*, 397; Schmeller, *2.Korinther*, 221; Klaiber, *2.Korintherbrief*, 76.

49 Vgl. Garrett, ‘Veiled’, 761.

50 Dat τὸ πνεῦμά als predicaat opgevat moet worden, lijkt moeilijk te ontkennen als in 3,17b de Geest ook als bepaald door ὁ κύριος gekwalificeerd wordt: τὸ πνεῦμα κυρίου.

Geest (3,3) en als de werkelijkheid van het nieuwe verbond (3,6-11)⁵¹. Parafaserend zou daarom vertaald kunnen worden: “Het gaat hier om de Heer die zich laat kennen door de Geest.”⁵²

In een paar korte opmerkingen beschrijft Paulus in 3,17b-18 wat de aanwezigheid van de Geest van de Heer bewerkt. Als eerste noemt hij ἐλευθερία “vrijheid”. Binnen wat Paulus zojuist ter sprake heeft gebracht, is te verwachten dat het gaat om vrijheid van de versluiting (3,14-16), vrijheid van de dood en de veroordeling (3,7-9) en vrijheid van de letter (3,6). Waar de Geest werkt, worden mensen bevrijd van alles wat hun onmogelijk maakt om God te ontmoeten en te leven voor zijn aangezicht⁵³. Paulus bevestigt dit in 3,18, waar hij zelf meer concreet benoemt wat die vrijheid inhoudt. Wat hij noemt, geldt daarbij niet alleen voor hemzelf, maar voor alle gelovigen: het ἡμεῖς δὲ πάντες “wij allen” is na alle andere keren dat Paulus met “wij” vooral zichzelf op het oog had een duidelijk signaal dat hij de kring nu bewust breder trekt⁵⁴. Voor allen geldt dat de Geest hen met ontsluitende gezichten de glorie van de Heer laat aanschouwen⁵⁵. Die glorie is in

51 Vgl. Grosheide, *2Korinthe*, 131-132; Kamlah, ‘Buchstabe’, 280-281; Koch, *Zeuge*, 338; Wolff, *2.Korinther*, 76; Hofius, ‘Gesetz’, 119-120; Quesnel, ‘Voile’, 465; Klaiber, *2.Korintherbrief*, 77; Loonstra, *Meedenken*, 29-30. Treffend vat Versteeg (*Christus*, 324) samen: “Het nieuwe verbond is het in Christus als Kurios gerealiseerde verbond en in dat nieuwe verbond is slechts te delen door het levendmakende werk van de Geest. Wie in het nieuwe verbond te maken krijgt met de Kurios als degene, in wie het nieuwe verbond gerealiseerd is, krijgt tegelijk ook te maken met de Geest, die door zijn levendmakend werk in het nieuwe verbond doet delen. Omgekeerd, wie in het nieuwe verbond te maken krijgt met de Geest als degene, die door zijn levendmakend werk in het nieuwe verbond doet delen, krijgt tegelijk te maken met de Kurios, in wie het nieuwe verbond gerealiseerd is.”

52 Vgl. ook Matera, *IICorinthians*, 96; Schmeller, *Korinther*, 223; Klaiber, *Korintherbrief*, 77.

53 Zo bijv. Dibelius, ‘Herr’, 129; Van Unnik, ‘Unveiled’, 165-166; Belleville, *Reflections*, 270; *2Corinthians*, 111; Fee, *Empowering*, 313; Hafemann, *Paul*, 405. Anderen noemen vrijheid om te verkondigen, vgl. Wright, ‘Reflected’, 142-143; Van Spanje, *2Korintiërs*, 127; Klaiber, *2.Korintherbrief*, 78.

54 Vgl. Bultmann, *2.Korinther*, 93; Theissen, *Psychologische*, 145; Thrall, *2Corinthians*, 282; Lindemann, ‘Hermeneutik’, 145; Garland, *2Corinthians*, 199; Back, *Verwandlung*, 127,132-133; Schmeller, *2.Korinther*, 225. Anders: Belleville, *Reflections*, 275-276; Sloan, ‘Response’, 149.

55 Er is het verschil van mening over de betekenis van het zeldzame woord κατοπτρίζομενοι. Mijns inziens dient het vertaald te worden met “aanschouwen” of “zien” en niet met “weerspiegelen”. Niet alleen de filologische gegevens wijzen hierop; vgl. Kittel, κατοπτρίζομαι; Kremer, ‘κατοπτρίζομαι’. Ook binnen de context is dit passender: het afleggen van Mozes’ sluier, waar Paulus in 3,16 als voorbeeld naar verwijst, gebeurde in de ontmoeting met de Heer om Hem te zien en niet ten overstaan van de Israëlieten om iets van Gods glorie te weerspiegelen. Voor meer details t.a.v. deze discussie zie als verdedigers van “aanschouwen”: Lambrechts, ‘Transformation’, 247-248; Hafemann, *Paul*, 411; Lebourlier, ‘Miroir’, 321-329; Dumbrell, ‘Newness’, 81; Matera, *IICorinthians*, 96-97; Schmeller, *2.Korinther*, 226. Als verdedigers van “weerspiegelen”: Van Unnik, ‘Unveiled’, 167; Hooker, ‘Beyond’, 301; Belleville, *Reflections*, 280-281; Garrett, ‘Veiled’, 763-766.

Christus dichtbij gekomen en voor mensen toegankelijk geworden⁵⁶. De verharding van het denken die Paulus ziet uitkomen niet alleen in de nog altijd voortlevende fascinatie voor Mozes, maar ook in de roep om aanbevelingsbrieven, en waarvan Mozes' sluiert het symbool is, is teniet gedaan. De nieuwe manier waarop de Heer mensen door zijn Geest benadert, zorgt voor een ontmoeting met Hem die geen veroordeling en dood, maar gerechtigheid en leven brengt. Deze bevrijdende ontmoeting verandert mensen. De glorie van de Heer die ze aanschouwen – niet op te vatten in een letterlijke of mystieke zin, maar door middel van de verkondiging van Christus en het werk van de Geest in hun midden⁵⁷ –, wordt steeds meer bepalend voor hun eigen leven⁵⁸. De levensverandering van de gelovigen is het bewijs van het werk van de Geest en daarmee van het aanbreken van de door God beloofde toekomst⁵⁹.

Excurs: Waarom de vergelijking met Mozes?

Het is niet gemakkelijk de vraag te beantwoorden waarom Paulus ervoor kiest zijn apostelschap te verdedigen door zich te vergelijken met Mozes. Anders dan in bijvoorbeeld zijn brieven aan de Galaten en aan de Romeinen zijn er in de Korintische correspondentie geen gedeeltes aan te wijzen waarin Paulus zich keert tegen in de gemeente aanwezige opvattingen over gerechtigheid die gevonden wordt in werken van de wet. Ook de manier waarop Paulus de superapostelen,

56 Vgl. Lambrechts ('Transformation', 248-249) uitweidend over Paulus' keuze voor κατοπτριζόμενοι: "Why then did Paul use this particular verb in this context? The reason for this use, it could be argued, lies precisely in the fact that Paul wants to suggest that Christ is the 'mirror' of God. In that mirror we see the glory of the Lord: in Christ we see God reflected in all his glory!" Zie verder: Litwa, 'Transformation', 294.

57 Vgl. Lambrechts ('Transformation', 250): "According to our argument, therefore, we must accept the idea that the mirror motif present in the participle κατοπτριζόμενοι points to the gospel. One should understand this, however, in as broad a sense as possible. "Gospel" means certainly proclamation and listening. But the mirror-type reflection of Christ's glory is equally present in the whole richness of authentic Christian life: liturgy, prayer, and the inner experience of the Spirit, meditation on Scripture, goodness and holiness, and all kinds of charisms and ministrations." In deze lijn ook: Dibelius, 'Herr', 130; Thrall, *2Corinthians*, 285; Barnett, *2Corinthians*, 206; Duff, 'Transformed', 770-774. Wright ('Reflected', 145) wijst dezelfde richting uit, maar beperkt het beeld tot de veranderende levens van de gelovigen: "At the climax of Paul's whole argument, he makes (if I am right) the astonishing claim that those who belong to the new covenant are being changed by the Spirit into the glory of the Lord: when they come face to face with one another they are beholding, as in a mirror, the glory itself."

58 Vgl. Lambrechts, 'Transformation', 245-246; Hofius, 'Gesetz', 116.

59 Duff (*Moses*, 204-205) en Ortlund ('Glory') verdedigen de uitleg dat Paulus met ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν "van glorie tot glorie" de overgang bedoelt van de glorie van het oude verbond naar de glorie van het nieuwe verbond.

die zich voor laten staan op hun Joodse afstamming (11,21-22), bekritiseert, geeft weinig aanleiding om in hen scherpe verdedigers van (het verbond van) Mozes te zien. Het gaat hen blijkbaar vooral om bijzondere visioenen en openbaringen (12,1).

Aangezien de verdere brief geen aanwijzingen levert voor het waarom van Paulus' vergelijking van zichzelf met Mozes, zullen we het moeten doen met wat te concluderen is uit de context van 2 Korintiërs 3. Duidelijk is dat de roep om geschreven aanbevelingsbrieven Paulus ertoe brengt om zijn eigen dienst te vergelijken met die van Mozes. Tekstueel wordt deze verbinding bevestigd door het ἔγγεγραμμένη in 3,3, γράμματος en γράμμα in 3,6 en ἐν γράμμασιν in 3,7. Uit 3,1-6 kon opgemaakt worden dat Paulus bezwaar heeft tegen de nadruk op aanbevelingsbrieven omdat die typerend zijn voor de benaderingswijze van de letter (formeel, extern, kritisch) van het oude verbond. Deze overweging wordt in 3,7-18 verder uiteengezet. Ondanks Mozes' goede papieren – de stenen tabletten waren door Gods eigen hand geschreven – bracht zijn dienst in de praktijk geen vrijheid en leven, maar veroordeling en dood. Ofwel: zelfs de meest luisterrijke aanbevelingsbrieven die maar denkbaar zijn, vormen geen garantie dat iemands dienst effectief is⁶⁰.

Toch is moeilijk vol te houden dat Paulus' uitgebreide vergelijking met Mozes enkel als doel heeft om de betrekkelijke waarde van aanbevelingsbrieven te illustreren. Alles wijst erop dat Paulus van de gelegenheid gebruikt maakt om in een gemeente met Joodse maar vooral ook veel niet-Joodse gelovigen het eigene van het nieuwe verbond uiteen te zetten in contrast met het oude verbond. Opvallend is daarbij dat het tekort van het oude verbond niet bij Mozes wordt gelegd, maar bij de verharding van het denken van de Israëlieten, de verharding die concreet aan te wijzen is in een misplaatst vertrouwen op Mozes (3,14-15). De mogelijke associatie met Deuteronomium 27-30 via de kwalificatie van het oude verbond als de bediening van de dood (3,7) en van de veroordeling (3,9) laat zien dat dit bij Mozes zelf ook al te beluisteren was. Wie op eigen kracht toegang zoekt tot Gods glorie loopt vast. Die volgt niet eens Mozes' eigen voorbeeld, want die wendde zich telkens weer tot de Heer (3,16). Alleen door het nieuwe van het nieuwe verbond, de belofte vergeving en vernieuwing die in Christus en door de Geest werkelijkheid zijn geworden, wordt de toegang tot Gods glorie geopend, zoals in de Schriften al te lezen was.

Een en ander doet vermoeden dat onder Paulus' (Joodse?) tegenstanders de overtuiging leefde dat Mozes nog altijd een bemiddelende rol bezat. Wellicht dat dit met een sofistieke insteek gebeurde om in de culturele context van Korinte

60 Vgl. Belleville, *Reflections*, 148-149.163; Schröter, 'Schriftauslegung', 254-255.

de persoon van Mozes te verdedigen⁶¹. Paulus stelt daar tegenover dat door Christus (3,14) de tijd en de rol van Mozes voorbij is. In Christus is er nu toegang tot de glorie van God. Niet Mozes, maar Christus is bepalend voor Jood en niet-Jood⁶². Het transformerende werk van de Geest is, zo redeneert Paulus, het bewijs van zijn gelijk (3,18).

4,1-6 – God moet het licht doen schijnen in de harten

In de gemeente van Korinte mogen er zijn die Paulus' apostelschap in twijfel trekken, de veranderde en veranderende levens van de Korintische gelovigen zijn voor Paulus meer dan overtuigend bewijs dat God zelf door de Geest zijn dienst als apostel bevestigt. Dat is ook de reden dat hij zich in alle oprechtheid blijft kwijten van zijn taak (4,1-2). Dat niet iedereen overtuigd wordt door het evangelie zoals Paulus dat brengt (4,3), is dan ook niet omdat er iets op Paulus of op zijn dienst aan te merken is. De belemmering ligt bij de hoorders. Hier blijkt Paulus op zichzelf en zijn dienst toe te passen wat hij zojuist in hoofdstuk 3 aan de hand van Mozes heeft uiteengezet. Mozes' boodschap bleef zonder de bedoelde uitwerking vanwege de verharding van het denken van Israël die als een sluier op de harten lag. Zo iets dergelijks ziet Paulus ook gebeuren bij een deel van zijn hoorders, namelijk ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις “bij hen die verloren gaan” (4,3). Door het verblindende werk ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου “van de god van deze wereld”⁶³ zijn οἱ ἄπιστοι “de ongelovigen” niet in staat om het schijnsel te ontwaren dat straalt uit het evangelie (4,4). Tegelijkertijd maakt Paulus duidelijk dat de aanbeveling van zichzelf als apostel (3,1) op geen enkele manier betekent dat hij zich erop voorstaat dat het geheim van de ontsluiting ligt aan de manier waarop hij het evangelie brengt, alsof hij in “zijn” evangelie zichzelf aan het aanprijzen is. Integendeel, het gaat hem niet om zijn eigen aanzien, maar om de erkenning dat Christus Heer is. Met die bedoeling zet hij zich neer als een ondergeschikte die-

61 Van Kooten (*Anthropology*, 335): “Paul needs to confront the portraits of Moses current among Christian sophists at Corinth, designed as they are to compete with general Greek culture. There might be a justifiable apologetic concern behind those portraits. Yet, in Paul’s view, they are very dangerous inasmuch as they also – implicitly and perhaps only inadvertently – change the attitudes within the Christian communities with regard to the importance of outward, rhetorical competence and bodily, physical strength and performance.”

62 Vgl. Duff, ‘Glory’, 314-315. Zie ook zijn uitgebreide bespreking van de vraag waarom Paulus zich in dit gedeelte vergelijkt met Mozes in zijn boek *Moses in Corinth*.

63 Murphy-O’Connor, *Keys*, 68: “Thus, for Paul to impute divinity to an evil spirit would be unique, not only in his letters, but in the rest of the NT. It should be accepted only if no other explanation is possible. An alternative interpretation, however, is suggested by the fact that the genitive of content or appositive genitive is common in the Pauline letters. In this case, one would translate ‘the god who is this world.’

naar (δοῦλος) van de Korintiërs (4,5). Wie voor de ontsluiting zorgt, is God: zo als Hij bij de schepping het licht tot aanzijn riep, zo moet Hij het licht laten schijnen in de harten van mensen. De kennis van Gods glorie die zichtbaar wordt in de ontmoeting met Jezus Christus is alleen te ontvangen voor wie door God zelf daarvoor ontvankelijk wordt gemaakt (4,6).

4.4. Thematische overwegingen

4.4.1. Letter/Geest-contrast een hermeneutische sleutel?

Het contrast tussen letter en Geest zoals Paulus dat in 3,6 onder woorden brengt, is in de geschiedenis van de schriftuitleg lange tijd gebruikt als argument om te zoeken naar een geestelijke of diepere zin achter de letter van de Bijbeltekst⁶⁴. Bekend is hoe Origenes (185-254) in boek IV van zijn *Peri archoon* onder andere 2 Korintiërs 3 en 4 gebruikt om te bewijzen dat er in de Bijbel een meervoudige schriftzin te vinden is⁶⁵. Ook Augustinus zoekt in zijn omgang met de Schriften naar de geestelijke zin⁶⁶ en zijn verdediging van deze vorm van schriftuitleg is van bepalende invloed geweest op de omgang met de Bijbel in de middeleeuwen. Men sprak wel van een viervoudige schriftzin: naast (1) de letterlijke of historische was er (2) de allegorische of geestelijke, (3) de morele of tropologische en (4) de anagogische of mystieke betekenis⁶⁷.

64 Vgl. Kremer, 'Buchstabe', 219.237-238; Mühlenberg, 'Schriftauslegung III', 473-480; Hagen/Mitchell, 'Allegory IV', 796-802.

65 In IV.1.6 spreekt Origenes van de sluier die in Christus van de wet van Mozes is weggenomen. Dat het met de uitleg vaak fout gaat, heeft te maken met het feit dat men niet zoekt naar de geestelijke zin, maar stil blijft staan bij de letterlijke zin (IV.1.2). Lang niet altijd heeft de tekst een zinvolle letterlijke betekenis, maar wel altijd een geestelijke (IV.4.5). Zoals een mens bestaat uit lichaam, ziel en geest, zo bestaat er een lichamelijke (= letterlijke), een mystieke en een geestelijke zin (IV.2.4). Zie Görgemanns/Karpp, *Prinzipien*.

66 Het aanvankelijke enthousiasme van Augustinus over de geestelijke uitleg (zie § 4.1) is later wel wat getemperd; vgl. Strauss, *Schriftgebrauch*, 126-140; Frederiksen, 'Allegory', 140; Hagen/Mitchell, 'Allegory IV', 799; Cameron, *Christ*, 284. Interessant is de conclusie van Bochet, 'Lettre', 367-368: "Il y a donc un lien entre les deux grandes exégèses augustiniennes de 2 Co 3,6, bien qu'Augustin ne l'explicite guère. L'interprétation sotériologique pense le rapport de la lettre à l'Esprit en termes d'accomplissement: accomplissement de la Loi par la grâce (...). L'interprétation herméneutique le pense en termes de dévoilement."

67 Uit de 13e eeuw is een versregel bekend die deze methode van schriftuitleg kernachtig samenvat: "Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia" (De letterlijke betekenis leert wat er gebeurd is, de allegorische betekenis leert wat je moet geloven; de morele betekenis leert je wat je moet doen, de anagogische betekenis leert wat je mag verwachten). Geciteerd bij Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 235-236.

Is het echter Paulus' bedoeling om met het contrast tussen letter en Geest zich uit te spreken over de manier waarop de Schrift moet worden verstaan? In eerste instantie moet deze vraag negatief beantwoord worden. In het hierboven verwoorde verstaan van Paulus is gebleken dat de letter staat voor het oude verbond, dat is voor Gods oude en inmiddels tenietgedane benaderingswijze van mensen, zoals die uitkwam in de dienst van Mozes onder de Israëlieten. De Geest staat voor het nieuwe verbond, dat is Gods nieuwe benaderingswijze van mensen, zoals die door de profeten beloofd was, in Christus werkelijkheid geworden is en onder andere in de dienst van Paulus onder Joden en niet-Joden uitkomt. Het gaat Paulus in het letter/Geest-contrast dus om een heilshistorische⁶⁸ en niet om een hermeneutische categorie⁶⁹.

Toch is hiermee niet alles gezegd. Toont de exegese immers enerzijds aan dat Paulus in de perikoop in kwestie geen hermeneutische *methode* op het oog heeft, anderzijds blijkt de apostel wel degelijk aan te geven dat de Geest in contrast met de letter een specifieke hermeneutische *dynamiek* en *uitwerking* heeft⁷⁰. Met andere woorden, het letter/Geest-contrast brengt niet bij een verstaanssleutel die voor de hoorder of lezer te gebruiken is om toegang te krijgen tot een diepere zin die door de Geest achter de letter verborgen is, maar wel bij de ontdekking dat de Geest doet wat de letter *per se* niet kan, namelijk de bedoelde zin van de letter op een effectieve en transformerende manier bij mensen binnen brengen. Of om het meer in het woordgebruik van Paulus zelf te zeggen: de apostel bedient zich niet van de Geest om het evangelie overtuigend over te brengen, maar weet zich bij de verkondiging van het evangelie juist in dienst en afhankelijk van de Geest. Het is de Geest die de versluiting vanwege de verharding (3,14) en de verblinding (4,4) van het denken wegneemt. Deze ontsluiting (3,14-16) of verlichting (4,6) wordt zichtbaar in haar uitwerking: bekering (3,16) en voortgaande verandering naar het beeld van God (3,18; 4,6). Deze door de Geest gewerkte dynamiek en uitwerking van de boodschap is niet af te dwingen, maar men moet er ontvankelijk voor gemaakt worden. Tegelijk is het daar te verwachten waar Christus verkondigd

68 Vgl. Kremer, 'Buchstabe', 240.244.

69 Het gaat Paulus dus ook niet om een heilsordelijke categorie. Het contrast tussen letter en Geest is niet bedoeld als twee stadia om tot het heil te komen. Vgl. Hafemann, *Paul*, 437-439.

70 Vg. Hays, *Echoes*, 147: "Thus, rather than merely stating a hermeneutical theory about the role of Scripture in the new covenant, 2 Cor. 3:12-18 enacts and exemplifies the transfigured reading that is the result of reading with the aid of the Spirit." De hermeneutische interpretatie van Stimpfle doet Paulus geen recht. Hoewel gezegd kan worden dat het werk van de Geest een hermeneutische dynamiek en uitwerking heeft, is het een miskenning van het werk van de Geest om dit uit te leggen als "Ein Text lebt und wirkt nur in und durch Interpretation, d.h. produktive Rezeption" ('Buchstabe', 199).

wordt, omdat de beloften van Gods ingrijpen, zoals die in de profeten te vinden zijn, in Christus gerealiseerd worden (3,14; 4,6)⁷¹. Wanneer de Schriften gelezen worden vanuit dit perspectief en in afhankelijkheid van de hermeneutische dynamiek van de Geest, zal de versluiting weggenomen worden. De lezers zullen dan niet alleen de Schriften steeds beter verstaan naar hun bedoeling, maar zij zullen ook zelf door die Schriften steeds meer veranderd worden naar Gods bedoeling.

4.4.2. Christus en de Geest

De Geest wordt door Paulus getekend als degene die God zou geven in zijn beloofde toekomst, en als degene die mensen doet delen in die beloofde toekomst (3,3.6-11; vgl. 1,20-22). Onmiskenbaar grijpt hij daarbij terug op profetieën uit Jeremia en Ezechiël. Dat de Geest in deze dubbele zin aan te wijzen is, vindt echter zijn basis in wat Christus gedaan heeft. Toegang tot Gods beloofde toekomst is er in Christus (3,14; vgl. 1,20; 5,15-21). God laat zich ontmoeten en doet zijn glorie kennen in Christus (3,18; 4,6). Het erkennen van Christus als Heer is de kern van de verkondiging van het evangelie (4,5). Kortom: door Christus breekt de tijd van het werk van de Geest aan en door het werk van de Geest breekt de tijd van de heerschappij van Christus aan en het is op die manier dat Gods beloofde toekomst zich baan breekt onder de mensen. Paulus' uitspraak "de Heer nu is de Geest" (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 3,17a) vormt een bijzonder kernachtige verwoording van deze eschatologische werkelijkheid. Compacter kan het nauwelijks onder woorden gebracht worden. Er is in de verhouding van Christus en de Geest sprake van een sterke wederkerigheid die gegeven is met het in vervulling gaan van Gods beloften⁷². Gebruik makend van Paulus' metafoor in 4,6 zou men kunnen zeggen dat Christus en de Geest zich in het ochtendgloren van Gods grote toekomst verhouden als licht (φῶς) en lichtstraal/schijnsel (φωτισμός). Zonder het licht kan er geen lichtstraal/schijnsel uitgaan. Als er geen lichtstraal/schijnsel binnenvalt, wordt er geen licht gezien.

4.4.3. Ontsluierd verstaan en het werk van de Geest

Paulus spreekt van een sluier die ligt over de voorlezing van het oude verbond (3,14), over de harten van wie Mozes voorgelezen krijgen (3,15) en over zijn eigen evangelie

71 Kremer ('Buchstabe', 240.245-246) komt tot een gelijkende conclusie met 2Kor 3,6b als uitgangspunt, maar hij doet dat via de overweging dat Paulus' uitspraak "de letter doodt, de Geest maakt levend" het karakter heeft van een algemeen geldende spreuk die boven de context van 2Kor 3 uitgaat.

72 Vgl. Versteeg, *Christus*, 326.381; Veenhof, *Kracht*, 50.52.

(4,3). Wat bedoelt hij nu met die sluier? Wat gaat er mis in het verstaan? Hoe wordt de sluier weggenomen en welke invloed heeft dat op het verstaan? Is de ontsluiting op de een of andere manier teweeg te brengen? In het kader van mijn onderzoek is het zinvol om op deze vragen naar antwoord te zoeken in Paulus' schrijven.

De sluier die over de boodschap of over het hart van de hoorders ligt, zorgt ervoor dat de boodschap niet overkomt en daarom haar doel niet bereikt. Paulus ontleent de metafoor van de sluier aan Exodus 34,33-34 waar van Mozes gezegd wordt dat hij zich genoodzaakt zag om een sluier over zijn hoofd te slaan vanwege de glorie die van zijn gezicht afstraalde. In Paulus' weergave van het gebeuren bereikte Mozes met de sluier echter niet het gewenste doel. Ondanks de sluier bleef er een misplaatste fascinatie voor Mozes, met als gevolg dat Mozes' boodschap niet het bedoelde effect had. Paulus wijt dit aan de verharding van het denken van de Israëlieten en ziet die verharding nog altijd bij hen terug in een aandacht en eerbied voor Mozes die hen niet bij God brengt. De sluier wordt zo voor Paulus een sprekend beeld voor de verharding van het denken die de bedoelde uitwerking van de boodschap in de weg staat.

De vraag wat er door de sluier dan misgaat in het verstaan is nog niet zo gemakkelijk te beantwoorden. Aan de ene kant constateert Paulus dat het *denken* (τὰ νοήματα) wordt verhard (3,14) en verblind (4,4). De semantische waarde van het woord νόημα ligt op het vlak van het denken, het kennen, het weten, het bevatten⁷³. Dit impliceert dat er cognitief in het verstaan iets spaak loopt: omdat de boodschap niet ingepast kan worden in het leidende denkkader, wordt het als nutteloos of onzinnig afgewezen. De verharding en de verblinding die Paulus opmerkt, spreken dan van een gebrek aan flexibiliteit en ontvankelijkheid om de boodschap adequaat op te vatten. Met andere woorden: het verstaan wordt belemmerd door een niet bevatten of begrijpen⁷⁴. De boodschap komt niet verder dan een vervreemdende letter en de bedoelde uitwerking blijft achterwege. Aan de andere kant klinkt er in het spreken over verharding (πωρόω⁷⁵) en verblinding (τυφλόω⁷⁶) ook een verwijt van koppigheid en eigenzinnigheid door. Verder spreekt Paulus van een sluier over het hart (3,15) en van ongelooft (4,4). De onmogelijkheid om te verstaan moet dus niet alleen gezocht worden in een niet begrijpen van de boodschap, maar ook in onwil en een gebrek aan vertrouwen⁷⁷.

73 Schenk, 'νόημα'; Louw/Nida, *Lexicon*, 26.14; 30.15.

74 Vgl. Erickson, *Interpretation*, 43; Keener, *Hermeneutics*, 175.

75 Schmidt/Schmidt, 'πωρόω'; Schenk, 'πωρόω'.

76 Schrage, 'τύφος', 291-294.

77 Vgl. Hooker, 'Beyond', 300; Belleville, *Reflections*, 244-245; Hafemann, *Paul*, 373-374; *2 Corinthians*, 157-158; Gräßer, *2. Korinther*, 152; Kistemaker, *2 Corinthians*, 122.

Opmerkenswaardig is daarbij dat Paulus in 4,4 de verblinding toeschrijft aan de god van deze eeuw (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου): de onwil die het verstaan in de weg staat heeft volgens Paulus een duistere herkomst: de satan zelf zit erachter. In 3,14 gaat Paulus niet expliciet in op de achtergrond van de verharding. Het is niet onmogelijk dat ook hier iets uitkomt van de doem die over het oude verbond ligt en door Paulus verwoord werd met de kwalificaties ἡ διακονία τοῦ θανάτου (3,7) en ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως (3,9). Menselijke onwilligheid en menselijk onvermogen om te verstaan lopen hier in elkaar over.

Toch spreekt Paulus niet alleen over versluiting, maar ook over ontsluiting. De veranderende levens van de gelovigen in Korinte zijn een bewijs dat de boodschap verstaan wordt en haar doel bereikt. Hoe wordt de sluier weggenomen en wat voor invloed heeft dat op het verstaan? Paulus wijst op vier dingen waarin de vervulling tot uiting komt van de belofte van het nieuwe verbond, waarvan Paulus dienaar geworden is: 1) de prediking van het evangelie van Jezus Christus, 2) het werk van de Geest, 3) de bekering tot de Heer en 4) het licht dat God schijnen doet in de harten.

1) *De prediking van het evangelie van Jezus Christus.* Als Paulus' apostelschap door sommigen in Korinte in twijfel wordt getrokken omdat hij geen aanbevelingsbrieven kan overleggen, wijst Paulus op het geloof en de veranderende levens van de gemeenteleden als bewijs dat zijn prediking vrucht heeft gedragen (3,3). Hij erkent dat niet iedereen tot geloof is gekomen, maar dat moet niet aan zijn evangelie geweten worden (4,3). De verblinding van sommigen is gebleven, maar die van anderen niet, want die hebben wel hun ogen geopend voor het schijnsel dat doorgegeven wordt met het nieuws over Christus' glorie (4,4). De verkondiging is blijkbaar "lichtdrager". Of met een ander door Paulus gebruikt beeld: het geloof van de Korintiërs is een bewijs dat zij een brief van Christus zijn, maar die brief is tot stand gekomen door het "schrijfwerk" van Paulus' verkondiging (3,3). Om het licht van Christus' glorie te kunnen zien schijnen, om een brief van Christus te kunnen zijn blijkt het werk van de verkondiging als "lichtdrager" en als "schrijfwerk" nodig. Vandaar dat Paulus zich met vertrouwen (3,4), vrijmoedigheid (3,12) en toewijding (4,1) blijft kwijten van zijn taak. Overigens is hij zich bewust dat het geheim van het geloof van de Korintiërs niet ligt in zijn verkondiging (3,5). De verkondiging is een middel dat slechts dienstbaar is als God zelf werkt met zijn Geest. Dit impliceert dat de prediking niet *ex opere operato* de sluier van het verstaan wegneemt. Daarnaast wijst Paulus erop dat buiten Christus de voorlezing van het oude verbond niet tot een adequaat verstaan brengt. De ontsluiting van het verstaan is principieel in Christus gegeven en aan Hem gebonden. In zijn offer aan het

kruis wordt de belofte uit Jeremia 31,34 (38,34 LXX) vervuld dat het nieuwe verbond gedragen wordt door vergeving. Een uitleg van het oude verbond die aan Christus voorbijgaat en daarmee Gods vergeving over het hoofd ziet, staat daarmee volgens Paulus bij voorbaat de ontsluiting in de weg.

- 2) *Het werk van de Geest.* Met een beroep op profetieën van Jeremia en Ezechiël maakt Paulus duidelijk dat de tijd is aangebroken dat God zelf zijn woord en wil in mensenharten binnenbrengt (3,3). De nieuwe benaderingswijze is niet die van de letter, van teksten die mensen van buitenaf voorgehouden krijgen, maar van zijn Geest (3,6). Door de mensen innerlijk ontvankelijk te maken zorgt de Geest ervoor dat Gods woord en wil hun persoonlijke overtuiging wordt. Het versluierde verstaan wordt dus van binnenuit van de sluier bevrijd. Hoe dit precies gebeurt, wordt door Paulus niet beschreven. Hij volstaat met de zinspeling op de oudtestamentische profetieën, die hij samenvat in de opmerking dat de Geest levend maakt (3,6). Dit spreken over het levendmakende werk maakt duidelijk dat het gaat om een goddelijk ingrijpen in en aan de mens. God alleen geeft en hergeeft het leven door zijn Geest (vgl. Ez 37,1-14). Hoe het gebeurt is een goddelijk geheim, maar dat het gebeurt, kan opgemaakt worden uit de levenstekenen: het geloof en de voortdurende verandering naar het beeld van Christus (3,3.18).
- 3) *De bekering tot de Heer.* In 3,16 schrijft Paulus: “telkens als hij zich keert tot de Heer, wordt de sluier weggenomen.” Met een bijna letterlijke aanhaling van Exodus 34,34 wordt Mozes zo als voorbeeld ingevoerd. De sluier die bij de voorlezing van Mozes over de harten van de hoorders ligt, wordt weggenomen als die hoorders gaan beseffen dat het niet gaat om toewijding aan Mozes, maar om een leven dat bepaald wordt door omkeer tot de Heer. Dat is wat Mozes’ boodschap bedoelt, maar meer nog: dat is het waarin Mozes Israël voor gaat. Dit betekent dat bekering en vertrouwen vereisten zijn voor een ontsluitend verstaan: niet de eigen gedachten en verlangens hebben prioriteit, maar het spreken van de Heer en het leven in toewijding aan Hem. De verharding van het denken wordt opgeheven bij de bekering. Wel voegt Paulus er gelijk aan toe dat deze bekering tot de Heer, de bekering is tot de Heer die de Geest is (3,17), ofwel tot de Heer die niet enkel vraagt en verwacht dat mensen zich aan Hem toewijden, maar zelf zo in de harten ingrijpt dat ze zich ook daadwerkelijk toewijden. Met andere woorden: de mens die zich bekeert, is de mens die wordt bekeerd. En waar die bekering plaatsvindt, wordt de sluier weggenomen en de verharding van het denken doorbroken.
- 4) *Het licht dat God schijnen doet in de harten.* Om te kunnen zien is er een lichtbron nodig en moet het uitgestraalde schijnsel binnenvallen bij de lichtontvanger. Het is dit beeld dat Paulus in 4,6 gebruikt om samen te vatten hoe het

komt dat hij Jezus Christus als Heer verkondigt. In een wereld waarin het duister overheerst, heeft God het licht van zijn glorie doen opgaan in Jezus Christus. Zoals God bij de schepping het licht tot aanschijn riep om de wereld te verlichten, zo straalt in Christus Gods glorie de wereld in. De grote vraag is: hoe moeten de lichtstralen van deze bevrijdende kennis doel treffen bij wie het oude verbond buiten Christus om lezen? Nu, de God die het licht tot aanzijn heeft geroepen, zorgt ervoor dat het gaat schijnen in de harten. Paulus heeft dat persoonlijk mogen ervaren. Datzelfde is echter de bedoeling met ieder die door Paulus' verkondiging van Jezus Christus als Heer bereikt wordt. Voor de opheffing van de verblinding is een mens afhankelijk van God. Het eigen verstand heeft verlichting van buiten nodig om zicht te krijgen op de kennis van Gods glorie. Zonder die verlichting in de komst van Christus en door het werk van de Geest is die kennis er wel, maar wordt het niet als zodanig gezien.

Samenvattend: Paulus' persoonlijke ervaring en het besef van het aanbreken van de beloofde benaderingswijze van de Geest in het nieuwe verbond is voor hem reden om vol vertrouwen en vrijmoedigheid ieder met het evangelie van Jezus Christus aan te spreken en op te roepen om zich te bekeren tot die Heer. De bekering is nodig om het menselijke verstaan zo te ordenen dat de boodschap van Jezus Christus daarin past. Toch is dit alles zinloos als God zelf niet in Jezus Christus naar mensen toekomt, hen vergeeft en door zijn Geest mensen innerlijk opent voor de boodschap. Kortom: het menselijk verstaan van en begrip krijgen voor het evangelie is een door God gegeven en gedragen verstaan in Christus en door de Geest⁷⁸. Het evangelie spreekt daarvan én het evangelie draagt dat als goddelijk geheim met zich mee.

4.5. 2 Korintiërs 2,14-4,6 over de verlichting door de Geest

Wat zegt dit gedeelte over het verlichtende werk van de Geest?

- 1) Het is de Geest die mensen innerlijk overtuigt van het evangelie. De boodschap die mensen bij de voorlezing van het oude verbond van buitenaf bereikt,

78 Met Koch (*Zeuge*, 339) zou gezegd kunnen worden: “Das πνεῦμα – als christologische Bestimmung verstanden und inhaltlich interpretiert als ἐλευθερία, d.h. im Sinne des Paulus: als das Heilshandeln Christi in seiner den Menschen vom Gesetz befreienden Wirkung – eröffnet das Verstehen der Schrift.” Om er met Hays (*Echoes*, 150) voor alle zekerheid aan toe te voegen: “*Spirit* is not an essence or an abstract theological concept. It is the daily experienced mode of God's powerful presence in the community of faith.” Vgl. verder Richardson, ‘Spirit’, 214-215, 218; Eckert, ‘Schriftauslegung’, 253-254; Lindemann, ‘Hermeneutik’, 147-148; Kertelge, ‘Letter’, 130.

- blijft voor hen gesloten zolang de Geest hen er niet ontvankelijk voor maakt. De letter op zichzelf gezien is krachteloos. Het is de Geest die levend maakt (3,3,6).
- 2) In het verlichtende werk van de Geest komen profetieën uit het Oude Testament tot vervulling. God benadert mensen op een nieuwe manier, niet op de manier van de letter, maar met zijn Geest. Dit werk van de Geest spreekt van het aanbreken van het nieuwe verbond (3,3,6.17-18). In Christus is de dageraad van Gods nieuwe toekomst aangebroken (4,6). Dit is de manier waarop God voortaan mensen benadert.
 - 3) Omdat Paulus weet van het innerlijke werk van Gods Geest, heeft hij vertrouwen en vrijmoedigheid om de boodschap uit te dragen (3,4,12; 4,1). Zijn verkondiging ziet hij als “schrijfwerk” (3,3) en “lichtdragen” (4,4,6) waarvan de Geest gebruikt maakt om bij mensen het evangelie binnen te brengen.

Waar is de verlichting door de Geest op gericht?

Als reden van het versluerde verstaan noemt Paulus expliciet de verharding (3,14) en de verblinding (4,4) van het *denken* (τὰ νοήματα). Dit woord heeft zo duidelijk een cognitieve klank, dat moeilijk ontkend kan worden dat er in het verstaan iets misgaat omdat de boodschap niet ingepast kan worden in het leidende denkkader. Tegelijkertijd klinkt er in het spreken over verharding en verblinding iets van menselijke koppigheid en eigenzinnigheid door. Ook spreekt Paulus van een sluier die over het hart ligt (3,15) en van ongelof (4,4). Het verstaan wordt dus evengoed belemmerd door onwil en gebrek aan vertrouwen. Door bewust of onbewust toe te geven aan verlangens en invloeden die haaks staan op de boodschap van Godswege wordt het verstaan van die boodschap geblokkeerd. Het werk van de Geest in het innerlijk van mensen doorbreekt de verharding en de verblinding en zorgt voor ruimte in het denken om de boodschap te verstaan. Kortom: de Geest verlicht zowel de wil als het verstand.

Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?

Paulus wijst in dit gedeelte op vier dingen die ervoor zorgen dat het verstaan van de Schriften ontsluit wordt: 1) de Geest komt door middel van de prediking van het evangelie van Jezus Christus bij mensen binnen; 2) de Geest maakt mensen innerlijk ontvankelijk om de Schriften op een nieuwe manier te verstaan; 3) de Geest zet mensen aan om zich vol vertrouwen te bekeren tot de Heer; 4) de Geest opent de ogen voor het licht dat God doet schijnen in de harten.

Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?

Paulus gebruikt het beeld van de sluier om aan te geven dat het verstaan van de boodschap van Godswege en de bedoelde uitwerking van die boodschap belem-

merd wordt door de verharding (3,14) en verblinding (4,4) van het denken. De sluier *is* principieel weggenomen in Christus (3,14) en *wordt* daadwerkelijk weggenomen bij de bekering tot de Heer (3,16; 4,4-6). In de kernachtige uitspraak “de Heer nu is de Geest” (3,17) geeft Paulus aan dat deze ontsluiting en de uitwerking daarvan een bewijs is dat de door God beloofde benaderingswijze van de Geest is aangebroken.

De verharding (3,14) en de verblinding (4,4) van het denken, die door de Geest doorbroken worden, getuigen van de belemmering om het spreken van Godswege op waarde te schatten. Het denken wordt zo door een andere visie op Gods heilshandelen beheerst dat er geen flexibiliteit en ontvankelijkheid is om de boodschap van redding door Jezus Christus in te passen. De Geest werkt op zo’n manier in het innerlijk van mensen dat zij de boodschap van Jezus Christus op de juiste waarde kunnen schatten.

Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?

In Christus is de tijd aangebroken dat God zijn belofte waarmaakt om mensen op een nieuwe manier te benaderen: door de Geest overtuigt Hij hen van binnenuit. Ieder die Jezus Christus als Heer erkent, is door de Geest in die aangebroken toekomst van God binnengeleid.

Het feit dat Paulus op grond van het aanbreken van het nieuwe verbond van de Geest met vertrouwen en vrijmoedigheid het evangelie verkondigt, is een duidelijke aanwijzing dat hij ervan uitgaat dat de Geest zijn verlichtende werk verbinden wil aan de verkondiging. Wie maar in aanraking komt met het evangelie, bevindt zich binnen de actieradius van de Geest en op hen richt zich dan ook het verlichtende werk van de Geest. Ofwel: vanuit de perikoop is te stellen dat de Geest zich niet tot een bepaalde groep beperkt. Waarom vervolgens sommigen niet overtuigd worden, wordt door Paulus geweten aan verharding en verblinding. Waarom anderen wel overtuigd worden, is te danken aan het werk van de Geest dat uitkomt in persoonlijk geloof en bekering.

Als bewijs van het werk van de Geest wijst Paulus de Korintiërs erop dat zij een brief van Christus zijn, door Paulus opgesteld, geschreven met de inkt van de Geest (3,3). Het kan niet anders of hij doelt daarbij op wat hij in 3,18 onder woorden brengt met de voortgaande verandering naar het beeld van God. Het werk van de Geest zelf blijft ten diepste verborgen, maar de uitkomst is terug te zien in bekering tot (3,16) en erkenning van Jezus Christus als Heer (4,5) en een leven waarin dat in de praktijk zichtbaar wordt.

5. Efeziërs 1,17-19 en 3,16-19

5.1. Inleiding

In 1 Korintiërs 2,6-16 en 2 Korintiërs 2,14-4,6 heeft Paulus' spreken over het verlichtende werk van de Geest vooral een onderwijzend karakter. In de Brief aan de Efeziërs komt het onderwerp in een ander kader ter sprake: biddend voor de gemeente vraagt Paulus aan God om de gelovigen door de Geest tot kennis en inzicht te brengen. Voor mijn onderzoek is het zaak om helder te krijgen wat voor kennis en inzicht de Geest geeft, waarom de Geest hiervoor nodig is en op welke manier Paulus dit werk van de Geest voor zich ziet.

Aan de exegese van Efeziërs 1,17-19 (§ 5.3) en 3,16-19 (§ 5.4) gaan eerst een paar opmerkingen vooraf over de context waarin de genoemde verzen staan (§ 5.2). Na de exegese volgen een aantal conclusies (§ 5.5).

5.2. Context

Van Paulus?

De meningen zijn zeer verdeeld ten aanzien van Paulus' auteurschap van de Brief aan de Efeziërs¹. Een verantwoorde positionering in deze complexe discussie vraagt meer ruimte dan binnen deze studie mogelijk is². Bij de exegese ga ik uit van de tekst als een canonieke nieuwtestamentische brief waarvan in ieder geval

1 Hoehner (*Ephesians*, 9-18) biedt een interessant overzicht van wie wel en niet overtuigd zijn van Paulus' auteurschap. Volgens zijn telling is het aantal voor- en tegenstanders ongeveer even groot. Na het verschijnen van zijn commentaar zijn als verdedigers van Paulus' auteurschap nog o.a. te noemen: Hendriksen, *Ephesians*, 56; Witherington, *Colossians/Ephesians*, 13; Arnold, *Ephesians*, 46; Thielman, *Ephesians*, 5; Wright, *Paul*, 56-61; Fuchs, 'Kneel'1/2/3. Wie dit ontkennen zijn o.a.: Sellin, *Epheser*, 58; Gese, *Epheserbrief*, 14. Ook Van Kooten (*Cosmos*, XI, 247-254) verdedigt dat de brief pseudepigrafisch is.

2 Opvallend is dat Dahl (*Ephesians*) tot de conclusie lijkt te komen dat bij het overzien van alle argumenten het auteurschap van Paulus nog het best te verdedigen is, om uiteindelijk toch Jesus Justus als schrijver aan te wijzen: "Am ehesten möchte ich aber den sonst unbekanntem Jesus Justus für den Verfasser des Epheserbriefes halten. Da er nur im Kolosserbrief genannt wird, dürfen wir annehmen, daß er einer der jüngsten Mitarbeiter Paulus und deshalb eine Übergangergestalt zu der nächsten Generation war." (58)

zeker is dat Paulus de geïmpliceerde auteur is. Op grond van de tekstkritische kwestie in 1,1 is er overigens reden om voorzichtig te zijn met een al te stellige nadruk op de gemeente van Efeze als geadresseerde van de brief³.

Context van Efeziërs 1,17-19 en 3,16-19

Beide tekstgedeelten uit de Brief aan de Efeziërs die onderzocht zullen worden, staan in het eerste van de twee hoofddelen die in de brief onderscheiden kunnen worden. Dit eerste hoofddeel, dat na het briefhoofd loopt van 1,3-3,21, is een belijdend gedeelte waarin Paulus schrijft over de rijkdom (πλοῦτος – 1,7.18; 2,7; 3,8.16) die aan de gemeente geschonken is. Die rijkdom ligt vast in Gods verkiezende liefde, waarvan de gelovigen in Jezus Christus door de Geest zeker mogen zijn (1,3-23), en wordt niet ontvangen omdat mensen zich daar op de een of andere manier voor kunnen kwalificeren, maar uit genade door Jezus Christus (2,1-10). Die rijkdom is gegeven met de openbaring van het heilsgeheim dat van eeuwigheid verborgen was: door Jezus Christus hebben ook de heidenen toegang ontvangen tot Gods genade zonder de verplichting om zich daarvoor te voegen bij het Joodse volk (3,1-13). Dit is ook de reden waarom Paulus de eenheid van gelovigen uit de Joden en uit de heidenen benadrukt (2,11-22). De weg waarlangs Gods genade ontvangen wordt, is voor beide groepen dezelfde: door middel van het geloof in Jezus Christus. De dimensies van wat God met de gelovigen in al hun verscheidenheid voorheeft, zijn alleen te peilen voor wie, door de Geest vervuld van Christus, bereid is dat gezamenlijk te doen met alle heiligen (3,14-21).

Zowel 1,17-19 als 3,16-19 maken deel uit van een gebed. In hoofdstuk 1 klinkt na de lofprijzing op de rijkdom van Gods verkiezende genade en de dankzegging vanwege het geloof van de Efeziërs het gebed of de Geest meer en meer kennis mag geven van God en van wat Hij de gelovigen toebedeelt. Het gebed in hoofdstuk 3 volgt op Paulus' verwonderde spreken over het openbaar worden van Gods heilsgeheim. Paulus bidt voor de gelovigen om versterking door de Geest met als

3 Zowel in een aantal belangrijke tekstgetuigen (m.n. P⁴⁶ & B 1739) als in citaten bij een aantal schrijvers van voor 350 n.Chr. ontbreekt het ἐν Εφέσωι. Omdat de weglating van “in Efeze” om inhoudelijke en syntactische redenen veel onwaarschijnlijker is dan de toevoeging, lijkt het ontbreken origineler te zijn. Sommigen menen dat er oorspronkelijk “in Laodicea” gestaan heeft, vgl. Kol 4,16 en het feit dat Marcion (ca. 85-160 n.Chr.) de brief noemt als gericht aan de Laodicezen. Zo o.a.: Van Kooten, *Cosmos*, 179-187; Muddiman, *Ephesians*, 2-41. Van Roon (*Authenticiteit*, 354) doet de suggestie “dat het praescript oorspronkelijk de namen Hiërapolis en Laodicea bevatte.” Anderen denken dat het gaat om een rondzendbrief aan gemeenten in Frygië. De plaatsnaam “Efeze” zou al vrij snel toegevoegd zijn omdat Efeze de belangrijkste stad van de regio was. Zo o.a.: Van Leeuwen, *Efeze/Colosse*, 5-7; Pokorný, *Epheser*, 37; Snodgrass, *Ephesians*, 21; Dahl, *Ephesians*, 63; Hendriksen, *Ephesians*, 61; Witherington, *Colossians/Ephesians*, 3; Arnold, *Ephesians*, 29; Fuchs, *Kneel* 1/2/3.

uiteindelijke doel dat zij gezamenlijk in staat zullen zijn om een indruk te krijgen van wat hun door God gegeven is. Biddend schrijft Paulus zo de Joodse en niet-Joodse gelovigen naar elkaar toe door ze te binden aan Christus. Binnen hun context maken beide gebeden daarbij duidelijk dat het evangelie het menselijk besef te boven gaat, maar dat Gods Geest kennis geeft van het onkenbare.

5.3. Exegese van Efeziërs 1,17-19

Na de lofprijzing op het besluit van Gods verkiezende genade (1,3-14) schrijft Paulus dat hij gehoord heeft van het geloof van de Efeziërs in de Heer Jezus en van hun liefde voor al de heiligen (1,15). Voor de apostel is dit niet alleen reden om blijvend God te danken, maar ook om voortdurend de Efeziërs te gedenken in zijn gebeden (1,16). Wat hij bidt, verwoordt hij in 1,17-19. Het belang van dit gebed voor mijn onderzoek ligt in het nauwe verband dat Paulus aanbrengt tussen het kennen van God en zijn weldaden, het werk van de Geest en de verlichting van de ogen van het hart.

¹⁷ ... ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν
πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν
ἐπιγνώσει αὐτοῦ...

¹⁷ ... dat de God van onze Heer Jezus
Christus, de Vader van de glorie, jullie de
Geest van wijsheid en openbaring geeft die
uitkomt in het kennen van Hem...

Paulus richt zijn gebed tot “de God van onze Heer Jezus Christus”. Daarmee spreekt de apostel God bewust aan als degene die in Jezus Christus zijn welwillendheid bekend heeft gemaakt. Dat is reden om van Hem alle geestelijke zegen te verwachten (vgl. 1,3). Bovendien is deze God de “Vader van de glorie”. Daarmee is niet alleen gezegd dat glorie eigen is aan de Vader, maar ook dat Hij er de oorsprong van is en dat Hij de rijkdom van die glorie uitdelen kan en wil (vgl. 1,18)⁴. Aan die God vraagt Paulus voor de Efeziërs de Geest van wijsheid en openbaring.

Aangezien πνεῦμα zonder lidwoord staat, is er discussie mogelijk over de vraag of Paulus bidt om Gods Geest van wijsheid en openbaring of om een (menselijke) geest of geesteshouding van wijsheid en openbaring. Om de volgende redenen is πνεῦμα te lezen als de Geest van God⁵:

⁴ Vgl. Best, *Ephesians*, 162.

⁵ Zo o.a.: Van Leeuwen, *Efeze/Colosse*, 42; Gnllka, *Epheserbrief*, 90; Lincoln, *Ephesians*, 57; Fee, *Empowering*, 675; O'Brien, *Ephesians*, 132; Best, *Ephesians*, 163; Hoehner, *Ephesians*, 258; Arnold, *Ephesians*, 104; Thielman, *Ephesians*, 96; Fowl, *Ephesians*, 56. Anders o.a.: Bruce, *Colossians/*

- 1) Paulus gebruikt wel vaker πνεῦμα zonder lidwoord, waar hij schrijft over de Geest van God. Zie Efeziërs 2,22; 3,5; 5,18; 6,18; vgl. Romeinen 8,4; Galaten 3,3; 4,29; 5,5.16.18.25; Filippenzen 2,1; Kolossenzen 1,8; 2 Tessalonicenzen 2,13.
- 2) Het is aan God dat Paulus voor de Efeziërs vraagt om πνεῦμα. Dan is eerder te verwachten dat dit om de Geest van God gaat, dan om een menselijke geest of geesteshouding (vgl. Rom 5,5; 2Kor 1,22; 5,5; 1Tess 4,8; anders: Rom 11,8; 2Tim 1,7).
- 3) Het gebed tot God heeft het kennen van God als resultaat (ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ). Om tot die kennis te komen vraagt Paulus om πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως. Dat een geest of geesteshouding van menselijke wijsheid en openbaring tot die kennis leidt, is veel minder aannemelijk dan dat Gods Geest die wijsheid en openbaring schenkt. Een menselijke geest van openbaring biedt in de context die spreekt over kennis van God sowieso geen zinnige betekenis: niet mensen openbaren verborgenheden, zij hebben het juist nodig dat wat verborgen is aan hen geopenbaard wordt.
- 4) In 1,13 schrijft Paulus dat de gelovigen gewaarmerkt zijn met de beloofde Heilige Geest. Wat God in Christus door de Geest aan het verwezenlijken is, heeft te maken met oude beloften die tot vervulling komen. In die context zal voor een goed verstaander het gebed om de Geest van wijsheid klinken als een zinspeling op de messiaanse belofte uit Jesaja 11,2. Daar wordt als eerste bijzonderheid van de op de Messias rustende Geest van God gezegd dat het de Geest van wijsheid (πνεῦμα σοφίας) is⁶. Het is die Geest *van God* die Paulus ook de Efeziërs toebidt.
- 5) In het vergelijkbare gebed om kennis in 3,16-19 (zie § 5.4) vraagt Paulus in vers 16 om de innerlijke versterking van de Geest. Daar gaat het Paulus onbetwistbaar om de Geest van God.

De vraag kan gesteld worden of het niet eigenaardig is dat Paulus hier vraagt dat God zijn Geest geeft. Hadden de Efeziërs die al niet ontvangen toen zij het evangelie hoorden en geloofden (1,13)? Het antwoord op die vraag is dat het eenmaal

Ephesians, 269; Patzia, *Ephesians/Colossians*, 164-165.

6 In de LXX: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. Nota bene de herhaalde afwezigheid van het lidwoord voor πνεῦμα. Vgl. Arnold, *Ephesians*, 104.

7 De gedachte dat Paulus bij de verzegeling met de Geest (1,13) zou denken aan de doop, wordt wel veel genoemd – zo o.a.: Van Leeuwen, *Efeze/Colosse*, 37-38; De la Potterie, 'Onction', 16-25; Gnllka, *Epheserbrief*, 85; Mußner, *Epheser*, 50; Adai, *Gegenwart*, 65.68.70.76; Patzia, *Ephesians/Colossians*, 158-159; Sellin, *Epheser*, 116-117; Gese, *Epheserbrief*, 31 –, maar lijkt niet te worden ondersteund door de tekst zelf. Het feit dat niet gesproken wordt over de doop, maar wel over het horen en het geloven van het evangelie, leidt er eerder toe om de Geest werkzaam te zien door en

ontvangen hebben van de Geest niet uitsluit dat God zijn Geest steeds weer of in meerdere mate schenkt (vgl. Ef 5,18). Daarbij kan in het geval van 1,17 nog opgemerkt worden dat Paulus bidt dat God de Geest van wijsheid en openbaring geeft. Het gaat daarin niet om een “andere” Geest dan de Geest die de Efeziërs als waarmerk ontvingen, maar om een specifiek werk van de Geest aan de gelovigen⁸.

Met de genitivi σοφίας en ἀποκαλύψεως maakt de apostel niet alleen duidelijk dat wijsheid en openbaring bij de Geest horen, maar ook dat ze van de Geest ontvangen moeten worden. De nauwe band die Paulus op deze manier tussen Geest en wijsheid en openbaring legt, verbaast niet. De Schriften benadrukken niet alleen dat wijsheid een geschenk van God is⁹, zij betuigen ook de betrokkenheid van de Geest bij het schenken ervan¹⁰. In de LXX is in Jesaja 11,2 en Wijsheid 7,7 letterlijk de uitdrukking πνεῦμα σοφίας te vinden. Opvallend genoeg is in de LXX geen enkel voorbeeld te vinden waarin πνεῦμα geassocieerd wordt met ἀποκαλύπτω of ἀποκάλυψις. Wel wordt op meerdere plaatsen de Geest genoemd bij dat wat met openbaring te maken heeft. Zo is van Mozes, de profeten en anderen te lezen dat zij in opdracht van God recht spraken, zijn wil bekend maakten of de toekomst voorzegden, omdat de Geest over hen kwam of op hen rustte¹¹. Kortom, Paulus’ gebed om de Geest van wijsheid en openbaring stemt in algemene zin overeen met wat hem als Schriftgeleerde bekend was uit de traditie waarin hij stond: wijsheid en openbaring worden van God ontvangen en brengen tot (diepere) kennis van God en zijn wil.

Het woord σοφία kan zowel gebruikt worden om te spreken over het actieve als over het inhoudelijke aspect van wijsheid, ofwel over het wijs zijn en over wat

met de verkondiging. Zo o.a.: Grosheide, *Efeziërs*, 24; Dunn, *Baptism*, 160; Barth, *Ephesians*, 143; Mitton, *Ephesians*, 60; Schnackenburg, *Epheser*, 64; Bruce, *Colossians/Ephesians*, 265; Lincoln, *Ephesians*, 39-40; Floor, *Efeziërs*, 67; Snodgrass, *Ephesians*, 54; Best, *Ephesians*, 151; Woodcock, ‘Seal’, 149; O’Brien, *Ephesians*, 120; Hoehner, *Ephesians*, 238-240; Fowl, *Ephesians*, 50, zie ook noot 20. Ferda (‘Sealed’) meent dat de verbinding met de doop niet te verdedigen is, hij legt een link met de besnijdenis: “In sum, then, it can be regarded as highly probable that “sealed with the promised Holy Spirit” takes on the role of circumcision in order to mark out God’s “possession” and assure the hearers of God’s future blessings.” (579).

8 Vgl. Pokorný, *Epheser*, 79; Fee, *Empowering*, 676; Hoehner, *Ephesians*, 258; Arnold, *Ephesians*, 104; Seaman, *Illumination*, 60.

9 Vgl. Ex 36,1.2; 1K 3,11; 4,29 (5,9LXX); 1Kr 22,12; 2Kr 1,11; 9,23; Ps 111,10 (110,10LXX); Spr 1,7; 2,6; 9,10; 30,3LXX; Jr 8,9; Da 2,23; Wijsheid 7; Sirach 1,1.26; 6,37; 37,21; 43,33.

10 Vgl. Ex 31,3; 35,31; Dt 34,9; Wijsheid 9,17.

11 Vgl. Gn 41,38.39; Nu 11,17.25.29; 24,2; 1S 10,6.10; 19,20.23; 2S 23,2; 1K 22,24; 2Kr 18,23; Neh 9,30; Js 48,16; 61,1; Ez 8,3; 11,5.24; Mi 3,8; Zach 7,12.

wijs maakt¹². Vanwege de combinatie met ἀποκάλυψις en de directe context van het kennen van God lijkt het aannemelijk om in 1,17 σοφία op te vatten als inhoudelijke wijsheid. De Geest van wijsheid is de Geest die toegang geeft tot dat wat wijs maakt. In deze zin gebruikt Paulus het nog twee keer in dit eerste gedeelte van Efeziërs, namelijk in 1,8 en 3,10. De context van 1,8 pleit ervoor om σοφία te lezen als het geheel van Gods beweegredenen. Afhankelijk van een aantal exegetische keuzes¹³ spreekt σοφία dan óf van de wijsheid die God bracht tot zijn handelen, óf van de wijsheid die als resultaat van Gods handelen bij de gelovigen bekend is geworden. Paulus zelf legt het ἐν πάσῃ σοφία καὶ φρονήσει namelijk uit met de woorden “...ons het heilsgeheim van zijn wil bekend makend...” (1,9). Paulus’ spreken over de πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ in 3,10 wijst nog sterker de richting uit van σοφία als inhoudelijke wijsheid. Het bekend worden van de veelkleurige wijsheid van God ligt namelijk contextueel op één lijn met de verkondiging van de ondoorgrondelijke rijkdom van Christus (3,8), het in het licht stellen van de verwerkelijking van Gods heilsgeheim (3,9) en het in Christus verwezenlijkte eeuwige voornemen van God (3,11). Deze inhoudelijke invulling van σοφία komt overeen met wat Paulus daarover zegt in Romeinen 11,33; 1 Korintiërs 1,24.30; 2,6-9 en Kolossenzen 2,3.

Ten aanzien van ἀποκάλυψις is het opmerkelijk dat Paulus in 1,17 bidt om de Geest van openbaring voor de gelovigen in Efeze zonder enig onderscheid, terwijl hij in 3,3 en 3,5 het ontvangen van de openbaring van het heilsgeheim beperkt tot zichzelf en de heilige apostelen en profeten. Nu heb ik bij de exegese van 1 Korintiërs 2,10 al opgemerkt dat Paulus’ gebruik van ἀποκάλυψις en het corresponderende ἀποκαλύπτω gevarieerd is en dat het maar een beperkt aantal keren voorkomt met de meer inhoudelijke betekenis die het woord openbaring in de theologie gekregen heeft¹⁴. Dit biedt ruimte om het gebed van 1,17 niet op te vatten in die zin alsof Paulus in zijn vraag om de Geest van openbaring alle gelovi-

12 Vgl. Hegermann, ‘σοφία’, 617-618.

13 Bij de exegese van 1,8 is sprake van twee uitermate lastig te ontwarren knopen. De eerste knoop ligt in de onduidelijkheid of ἐν πάσῃ σοφία καὶ φρονήσει hoort bij het voorafgaande – zo o.a.: O’Brien, *Ephesians*, 107 – of bij het volgende – zo o.a.: Grosheide, *Efeziërs*, 20-21; Best, *Ephesians*, 133. De tweede knoop is de kwestie of ἐν πάσῃ σοφία καὶ φρονήσει spreekt over de reden van Gods handelen en dus over Gods wijsheid en inzicht – zo o.a.: Barth, *Ephesians*, 84; Liefeld, *Ephesians*, 41; Thielman, *Ephesians*, 62 –, of over de vorm van Gods handelen en dus over door de gelovigen ontvangen wijsheid en inzicht – zo o.a.: Lindemann, *Epheserbrief*, 24; Lincoln, *Ephesians*, 17; Pokorný, *Epheser*, 64; Hoehner, *Ephesians*, 212; Hendriksen, *Ephesians*, 84; Fowl, *Ephesians*, 45. Mijns inziens is de ontwarring van beide knopen uiteindelijk meer een kwestie van kiezen dan van doorslaggevende argumenten.

14 Zie § 3.3.

gen zou scharen onder de apostelen en (nieuwtestamentische) profeten die hij in 3,5 noemt. Sommigen verdedigen de uitleg dat Paulus hier vraagt om de genadegave van openbaring, zoals die genoemd wordt in 1 Korintiërs 14,6.26.30¹⁵ (vgl. 1Kor 12,8). Bezwaarlijk aan deze interpretatie is echter het feit dat Paulus met zijn gebed om de Geest van wijsheid en openbaring alle gelovigen op het oog lijkt te hebben. Hij maakt in ieder geval geen onderscheid tussen gemeenteleden naar ieders afzonderlijke genadegave, zoals dat wel gebeurt in 1 Korintiërs 12 en 14 en in Efeziërs 4,7. Het is dan ook aannemelijker om ἀποκάλυψις hier te lezen als “onthulling” en daarbij niet zozeer te denken aan het medelen van nieuwe kennisinhoud door de Geest – dat lijkt hij in 3,5 te beperken tot apostelen en profeten –, maar aan het etaleren van wat de gelovigen al wel ontvangen hebben, maar voor hen nog bedekt is¹⁶. Ze beseffen nog niet half wat de rijkdom is die zij in Christus hebben waarvan Paulus spreekt en waarin zij zijn gaan geloven. Door het op deze manier op te vatten, wordt recht gedaan aan de specifieke plaats van apostelen en profeten in het ontvangen en bekendmaken van Gods heilsgeheim, maar blijft tegelijk de vrijheid van Gods Geest onaangetaast om de gelovigen tot diepere kennis te brengen van dat heilsgeheim (vgl. 2,7; 3,18). Hierbij is op te merken dat deze verdiepte kennis door de gelovigen ervaren kan worden als nieuwe kennis: zij ontdekken iets waar ze eerder geen besef van hadden.

Paulus bidt dat God de Geest van wijsheid en openbaring geeft ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ. Het voorzetsel ἐν geeft aan dat dit specifieke werk van de Geest gegeven wordt *in de vorm van of met als bijkomend resultaat ἐπιγνώσις*¹⁷. Doordat het op deze manier is neergeschreven, wordt het onmogelijk om Paulus' gebed op te vatten als een verzoek om het kennen van God, alsof de gelovigen in Efeze God nog niet kenden. Het feit dat zij geloven in de Heer Jezus en alle heiligen liefhebben (1,15), is een duidelijk bewijs dat ze God al eerder hebben leren kennen. Het gaat in 1,17 dan ook niet om het voor het eerst leren kennen van God, maar om het beter leren kennen. Waar Gods Geest werkzaam is in het onthullen van wijsheid, geeft God meer van zichzelf te kennen. Dat het in dit kennen niet gaat om theoretische, maar om existentiële kennis¹⁸, blijkt vervolgens uit de manier waarop Paulus in 1,18-19 een en ander breder uitwerkt.

15 Zo bijv. Schlier, *Epheser*, 78.

16 Vgl. Schnackenburg, *Epheser*, 73; Arnold, *Ephesians*, 105. Het is te gemakkelijk om met Best (*Ephesians*, 164) te stellen: “There is nothing in our context which enables us to tie down how particular the revelations will be nor to elucidate their content.”

17 Afwijkend is de mening van Van Roon (*Authenticiteit*, 173, noot 7) die stelt dat ἐν een semitisme is en vertaald moet worden met καί.

18 Vgl. Theobald, *Augen*, 51.

¹⁷ ... δώη...

¹⁸ πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὕμῶν] εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις,

¹⁹ καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

¹⁷ ... dat Hij geeft...

¹⁸ verlichte ogen van jullie hart zodat jullie beseffen welke hoop gegeven is met de roeping die van Hem komt, wat de rijkdom is van de glorie die Hij als erfenis onder de heiligen zal verdelen,

¹⁹ en wat de allesovertreffende grootheid van zijn macht is aan ons die geloven, naar de werking van de sterkte van zijn kracht.

Het gebed om de Geest van wijsheid en openbaring wordt door Paulus in 1,18 vervolgd met de vraag om πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας “verlichte ogen van het hart”. Daarmee wordt iets aangegeven van de manier waarop de door de Geest onthulde wijsheid door mensen gekend wordt. Het hart¹⁹ als de zetel van het menselijke kennen, willen en voelen heeft verlichte ogen nodig, anders is het blind voor de kennis van God. Ofwel: voor (groei in) het kennen van God blijkt niet alleen onthulling nodig van wat door God te kennen gegeven wordt, maar ook ontvankelijkheid voor die onthulling bij mensen²⁰. De passieve vorm van het participium πεφωτισμένους geeft daarbij aan dat de ogen van het hart alleen zullen zien als de Geest het daarvoor benodigde licht laat schijnen. Zonder dit werk van de Geest blijven mensen blind voor wat de Geest onthult van Gods wijsheid. Het is de vraag of op grond van de perfectum-vorm gesteld moet worden dat Paulus bewust wil herinneren aan het moment dat de Efeziërs tot geloof kwamen of gedoopt werden²¹. Wat de apostel met het perfectum aan-geeft, is dat hij voor de gelovigen bidt om ogen van het hart die “eens voor al” verlicht zijn. Om het met een parafrase te zeggen: Paulus bidt niet zozeer om “geopende ogen”, maar om “open ogen van het hart”²².

Paulus schrijft niet expliciet wie deze verlichting van de ogen van het hart geeft. De context leidt er echter toe om ervan uit te gaan dat God dit doet door zijn Geest. Allereerst is te wijzen op de nauwe band met 1,17. Daarnaast is de verlichting een werk dat in het hart van de gelovigen plaatsvindt en in 1,13 vermelde

19 Behm, ‘καρδία’, 614-615; Sand, ‘καρδία’, 616.

20 Vgl. Adai, *Gegenwart*, 129: “Wenn die Selbstoffenbarung Gottes den Geist mitteilt, erleuchtet der Geist das Herz und gibt Einsicht in das Geheimnis Gottes.” Verder Gese, *Epheserbrief*, 37.

21 Zo wel Schlier, *Epheser*, 80-81; Houlden, *Letters*, 275; Patzia, *Ephesians/Colossians*, 165-166; Hoehner, *Ephesians*, 262-263; Fowl, *Ephesians*, 58.

22 Vgl. Best, *Ephesians*, 166.

Paulus al dat de Efeziërs de Geest persoonlijk in hun leven ontvangen hebben bij het horen en geloven van het evangelie. Er is veel voor te zeggen om 1,17-19 te zien als een gebed om verdieping van dat waar Paulus in 1,13 op doelt. De ogen van het hart die voor het eerst open gingen toen het van horen tot geloven kwam, zijn de open ogen die Paulus de Efeziërs blijvend toewenst in zijn gebed.

Paulus bidt om verlichte ogen omdat die ervoor zullen zorgen dat de gelovigen bepaalde dingen inzien. Als hij vervolgens drie aspecten daarvan beschrijft, keert er iets terug van de verheven lofprijzende taal die ook te horen is in 1,3-14:

- 1) Het eerste wat Paulus noemt, is het besef welke hoop gegeven is met de roeping die van God komt. God roept in Christus zijn volk samen uit Joden en heidenen. Die roeping biedt hoop, omdat het brengt op de plek waar geleefd mag worden van Gods beloften (vgl. 2,11-22, met name 2,13!). Dat deze roeping gevolgen heeft voor de praktijk van het leven en het omgaan met elkaar, blijkt wel uit 4,1 (vgl. 4,4). Daar worden de gelovigen opgewekt om een leven te leiden dat past bij de roeping waarmee ze geroepen zijn: de eenheid die er in Christus is, zal ook gestalte krijgen in eensgezinde omgang met elkaar.
- 2) In de tweede plaats brengen die verlichte ogen besef van wat de rijkdom is van de glorie die God als erfenis onder de heiligen zal verdelen. De glorie die God voor de gelovigen op het oog heeft, is dat eenmaal alles onder Christus bijeen gebracht zal zijn. Alle vijandschap en verdeeldheid zal verleden tijd zijn. Mensen mogen delen in de glorie die eigen is aan de Vader (1,17). Iets van die toekomstige rijkdom mag nu al gekend worden. Deze rijkdom is te vinden in de persoonlijke kennis van God en zijn genade, maar vooral in de verbroedering die door Christus plaatsvindt tussen de gelovigen uit de Joden en die uit de volken. Dat het de Geest is die hier zicht op geeft, verwondert niet: al in 1,14 schreef Paulus dat het ontvangen van de Geest een voorschot was van de toekomstige erfenis.
- 3) Als derde aspect van wat verlichte ogen van het hart doen beseffen, noemt Paulus de allesovertreffende grootheid van Gods macht aan de gelovigen, naar de werking van de sterkte van zijn kracht. Opvallend is de opeenstapeling van woorden om Gods machtige ingrijpen in het leven van de gelovigen te beschrijven. In het vervolg (1,20-23) geeft Paulus aan dat het om dezelfde macht gaat die ook tot uiting kwam in de opwekking van Christus uit de doden en zijn plaatsing aan Gods rechterhand boven alles wat maar gezag, macht, kracht en heerschappij heeft. Ofwel, wat de gelovigen in hun eigen leven en in dat van anderen herkennen mogen, is niets minder dan Gods eigen krachtige werk. Laten ze zich daar niet tegen verzetten.

Wat de verlichting van de ogen brengt, is dus geen kennis waarvan eerder nog niemand wist, maar de ontdekking van dat wat voor de betrokkenen nog niet, of slechts in beperkte mate, bekend was. Paulus weet dat wat God met Joden en niet-Joden voorheeft, zo groot en onbevattelijk is, dat hij bidt om dit verlichtende werk van de Geest. De Geest brengt de gelovigen ertoe om dat wat ze in Christus hebben steeds inniger te kennen, naar zich toe te trekken en te ervaren in hun leven²³.

5.4. Exegese van Efeziërs 3,16-19

¹⁶ ... ἵνα δῶ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον,

¹⁷ κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἑρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι...

¹⁶ ... dat Hij naar de rijkdom van zijn glorie jullie geeft dat jullie met kracht gesterkt worden door zijn Geest in de inwendige mens

¹⁷ en Christus door het geloof in jullie harten komt te wonen en jullie in de liefde geworteld en gegrondvest blijven...

Nadat Paulus in 3,1-13 geschreven heeft over de openbaring van het heilsgeheim dat ook de heidenen in Christus met de Joden mede-erfgenamen zijn van Gods belofte, komt de apostel in 3,14-21 weer tot een gebed. De structuur ervan is duidelijk: na de aanhef (3,14-15) volgt de inhoud (3,16-19), waarna een lofprijzing het geheel afsluit (3,20-21). Voor dit onderzoek is het gedeelte van de inhoud van het gebed van belang; naar die verzen gaat de aandacht van deze paragraaf dan ook uit.

Het eerste wat Paulus de Vader vraagt is dat de Efeziërs met kracht gesterkt worden. Deze versterking wordt van de Vader gevraagd naar de rijkdom van zijn glorie. In zijn eerdere gebed noemde Paulus ook al de rijkdom van Gods glorie en hoe God die rijkdom als erfenis onder de gelovigen zal verdelen (1,18). Het is op grond van dat genadige voornemen van God dat Paulus hier nu om versterking bidt. Het gaat hem daarbij om versterking διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον “door zijn Geest in de inwendige mens”. Uit de parallellie tussen 3,16 en 3,17 is op te maken dat er met die “inwendige mens” hetzelfde bedoeld wordt als met de harten van de Efeziërs. Het gaat Paulus dus om het innerlijk van de mens waar het menselijke denken, voelen en willen uit voortkomen. Voor de versterking van die inwendige mens bidt Paulus om het werk van Gods Geest, zodat er de kracht en de wil is om in liefde met elkaar om te gaan bij alle onderscheid die er uitwendig tussen de gelovigen is. Zo zullen zij in staat zijn te groeien in het kennen van de reikwijdte van Gods heilsgeheim.

²³ Vgl. Haberer, ‘Ephesians 1:15-23’, 313.

Wat Paulus bedoelt met zijn gebed om het werk van de Geest in het innerlijk van de gelovigen, verduidelijkt hij met de nadere omschrijving²⁴ dat Christus de harten van de gelovigen tot zijn woning maakt²⁵. Paulus bidt dus niet dat de Vader de rijkdom van zijn glorie op twee onderscheiden manieren zal tonen in het leven van de gelovigen, maar om één werk dat op twee manieren benoemd kan worden. De identificatie van het versterkende werk van de Geest met de inwoning van Christus wijst erop hoe nauw Christus en de Geest bij elkaar horen. Terecht stelt Joachim Gnilka: “Das Zusammenspiel von Gott, der der Geber ist, dem Geist, der stärkt, und Christus, der Wohnung nimmt, gibt erneut die Triade zu erkennen, die sich später zu trinitarischen Strukturen entwickelt, wobei gerade hier die enge Zusammengehörigkeit von Geist und Christus deutlich ist.”²⁶

De inwoning van Christus vindt plaats διὰ τῆς πίστεως “door het geloof” van de Efeziërs. Het geloof is als de deur die aan Christus toegang geeft om in het leven van de gelovigen aanwezig te zijn als de vaste bewoner²⁷. Christus krijgt het voor het zeggen in de harten van de gelovigen. In de praktijk betekent dit, dat alle denken, willen en voelen van de gelovigen in dienst van Christus komt te staan. Als Christus voor Jood en niet-Jood het bepalende centrum van het leven is, wordt in Hem een principiële verbondenheid gevonden die allerlei andere verschillen overstijgt. De ruimte die het geloof aan Christus geeft in de harten van de Efeziërs (3,17a) is de vorm waarin de versterking door de Geest (3,16b) te ervaren is. De nauwe relatie tussen het werk van de Geest en het menselijke geloof wordt bevestigd door de parallellie tussen 3,16b en 3,17a²⁸:

24 Vgl. Grosheide, *Efeziërs*, 57; Mitton, *Ephesians*, 133; Houlden, *Letters*, 303; Schnackenburg, *Epheser*, 151; Snodgrass, *Ephesians*, 180; O’Brien, *Ephesians*, 258; Hendriksen, *Ephesians*, 171.

25 Goed mogelijk dat Gese (*Epheserbrief*, 85) gelijk heeft met zijn opmerkingen: “Im Hintergrund steht dabei das Bild vom Tempel. Wie der Tempel ein Gebäude ist, in dem Gott wohnt, so sollen die Glaubenden zum Tempel Gottes werden.” Niet alleen de gemeente als geheel is een tempel van God (Ef 2,21v, vgl. 1Kor 3,16v), maar ook de individuele gelovige (vgl. 1Kor 6,19).

26 Gnilka, *Epheserbrief*, 184. Vgl. Lincoln, *Ephesians*, 206; Patzia, *Ephesians/Colossians*, 222; Fowl, *Ephesians*, 120. Opvallend is in dit kader de opmerking van Adai (*Gegenwart*, 102): “Die Parallelität bedeutet aber keine Identifizierung von Geist und Christus,” waarmee hij Christus en de Geest toch weer op afstand van elkaar zet.

27 Vgl. Gnilka, *Epheserbrief*, 184; Best, *Ephesians*, 341; Witherington, *Colossians/Ephesians*, 274

28 Vgl. Houlden, *Letters*, 304; Floor, *Efeziërs*, 135; Gese, *Epheserbrief*, 86.

A	δυνάμει κραταιωθῆναι	<i>met kracht gesterkt te worden</i>
B	διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ	<i>door zijn Geest</i>
C	εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον,	<i>in de inwendige mens,</i>
A'	κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν	<i>en Christus gaat wonen</i>
B'	διὰ τῆς πίστεως	<i>door het geloof</i>
C'	ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν	<i>in jullie harten</i>

Als het hart zo vol is van Christus, kan het niet anders of dat wordt ook concreet in de levenswijze van de gelovigen zichtbaar. Waar dat in uitkomt, noemt Paulus in 3,17b als een volgende stap in zijn gebed: de gelovigen blijven geworteld en gegrondvest in de liefde. De brief geeft aanleiding om hierbij niet alleen te denken aan Gods liefde als dragende grond van waaruit de gelovigen leven (vgl. 1,4; 2,4; 3,19; 5,2), maar ook aan de liefde die de gelovigen doorgeven naar hun omgeving (vgl. 1,15; 4,2.16, 5,2)²⁹.

¹⁸ ... ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν
πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μήκος
καὶ ὕψος καὶ βάθος,

^{19a} γινῶνάι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς
γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ...

¹⁸ ...opdat jullie in staat zijn om samen met
alle heiligen te bevatten wat de breedte en
lengte en hoogte en diepte is,

^{19a} en de liefde van Christus te kennen die de
kennis te boven gaat...

Waarom bidt Paulus om de versterking van de Geest die uitkomt in een meer en meer vervuld zijn van Christus qua innerlijke overtuiging en uiterlijke levenshouding? In 3,18 wordt duidelijk dat alleen op die manier de gelovigen in staat zullen zijn te bevatten wat de breedte en lengte en hoogte en diepte is³⁰. De vraag die hier gelijk opkomt, is *waarvan* de gelovigen de vier genoemde dimensies zullen kunnen bevatten en waarom deze vier. Paulus geeft hier, op dit punt van de brief, geen concreet antwoord op. In de loop van de eeuwen zijn allerlei suggesties gedaan³¹. De briefcontext leidt ertoe om vooral aan twee mogelijkheden te denken. De eerste mogelijkheid is dat Paulus Gods heilsgeheim op het oog heeft dat met name uitkomt in het doorbreken van de grenzen tussen Jood en heiden. Het geheim van het deel uitmaken van Gods volk ligt in de band met Christus.

29 Vgl. O'Brien, *Ephesians*, 259-260; Arnold, *Ephesians*, 212-214

30 Vgl. Barth, *Ephesians*, 369; Karakolis, 'Mystery', 72.78-79; Sellin, *Epheser*, 284.

31 Zoals: Gods eigen wezen, het universum, (het altaar van) de (geestelijke) tempel, het nieuwe Jeruzalem/de nieuwe schepping, het kruis van Christus. Vgl. Schlier, *Epheser*, 171-174; Houlden, *Letters*, 304; Dahl, *Ephesians*, 370-382; Theobald, *Augen*, 109, noot 157; Foster, 'Temple', 92; Arnold, *Ephesians*, 215-217.

Dat geldt voor Joden, maar evengoed voor mensen uit de volken. De apostel heeft al meerdere keren de rijkdom (1,7.18; 2,7; 3,8.16), de glorie (1,6.12.14.18; 3,16), de ondoorgrondelijkheid (3,8) en de veelkleurigheid (3,10) van Gods heilsgeheim benadrukt. De onbeschrijfelijke grootheid van deze door God geopenbaarde wijsheid zou dan in 3,18 plastisch aangeduid worden door te spreken over de ruimtelijke dimensies ervan. Mocht Paulus hier inderdaad Gods heilsgeheim bedoelen³², dan ligt dit in dezelfde lijn als het gebed in 1,18-19. De andere mogelijkheid is dat Paulus hier al de liefde van Christus bedoelt, waar hij in 3,19 van zegt dat het kennen van die liefde het menselijke kenvermogen te boven gaat. Het spreken over breedte, lengte, hoogte en diepte laat dan iets aanvoelen van het onmetelijke van die liefde³³. Alle kennis valt erbij in het niet. Overigens liggen beide interpretaties zo dicht bij elkaar, dat ze als twee kanten van dezelfde zaak gezien kunnen worden. Gods heilsplan is immers in Christus verwerkelijkt en de liefde van Christus is voor Jood en heiden toegang tot Gods rijke genade.

Paulus geeft in zijn gebed aan dat het bevatten van breedte, lengte, hoogte en diepte alleen mogelijk is als dit samen met alle heiligen gebeurt. Elke gelovige is in staat om individueel iets te bevatten van Gods heilsgeheim en de liefde van Christus, maar die persoonlijke kennis is altijd beperkt en eenzijdig. Wie het daarbij laat, doet zichzelf en anderen tekort. Ieders persoonlijke kennen voegt namelijk iets unieks toe aan het begrip van ieder ander. Wie wil groeien in het kennen van Gods wijsheid kan dat dan ook het beste doen in samenspel met andere gelovigen. Hoe groter de verscheidenheid van die anderen is, hoe meer kanten van Christus' liefde binnen de eigen horizon komen te liggen. Individualisme en groepsvorming beperken het volle zicht op wat God in Christus verwerkelijkt. Voor de Efezische gelovigen uit de Joden en uit de heidenen is het in hun gespannen onderlinge verhouding van het grootste belang zich hiervan bewust te zijn. Hoe meer er over de grenzen van culturen, tradities en generaties heen geluisterd wordt naar elkaars begrip van Gods genade, des te rijker de kennis van die genade wordt. Markus Barth merkt daarbij terecht op:

“According to 3:18 all theology is communal, ecclesiastical, and ecumenical at the same time. This does not make a simple majority or the shining excellence of certain opinions the criterion of truth. The adage

32 Zo bijv. Mußner, *Epheser*, 112; Schnackenburg, *Epheser*, 154; Karakolis, 'Mystery', 80.

33 Zo bijv. Grosheide, *Efeziërs*, 58, noot 25; Van Roon, *Authenticiteit*, 211; Gnilka, *Epheserbrief*, 186; Barth, *Ephesians*, 373; Mitton, *Ephesians*, 134; Lincoln, *Ephesians*, 213; Patzia, *Ephesians/Colossians*; 224-225; Best, *Ephesians*, 346; O'Brien, *Ephesians*, 263; Hoehner, *Ephesians*, 488; Hendriksen, *Ephesians*, 173; Fowl, *Ephesians*, 121; Gese, *Epheserbrief*, 87.

Ecclesia suadet, Spiritus sanctus persuadet (the church – that is, the fathers, the tradition, a consensus, or spirited individuals – recommends; the Holy Spirit convinces) would have been approved by Paul.³⁴

Hoeveel er samen met alle heiligen overigens ook te bevatten is, uiteindelijk gaat de liefde van Christus het menselijke bevattingsvermogen te boven (3,19). Aan de ene kant dwingt dit tot bescheidenheid. De kennis van Christus en zijn liefde is altijd gelimiteerd, niemand die zich kan laten voorstaan deze kennis in bezit te hebben. Aan de andere kant brengt dit tot verwondering. Christus' liefde is altijd groter en rijker dan de gelovigen kunnen beseffen. Er blijft altijd en voor ieder genoeg te verkennen over om tot verdieping van de kennis ervan te komen.

^{19b} ... ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.

^{19b} ... opdat jullie vervuld worden tot alle volheid van God.

Het gebed van Paulus voor de Efeziërs loopt uit op de bede of de gelovigen vervuld mogen worden tot alle volheid van God. Het woord “volheid” (πλήρωμα) gebruikt Paulus nog een paar keer in deze brief en lijkt daarmee het uiteindelijke doel van Gods heilsgheim op het oog te hebben (1,10.23; 4,13)³⁵. In het leven van de gelovigen en in de eenheid van de gemeente als het lichaam van Christus mag iets van die volheid van de toekomstige werkelijkheid al ervaren worden in het gezamenlijk peilen van de dimensies ervan³⁶. Deze vervulling vindt plaats langs de weg die Paulus' gebed zojuist gegaan is: de innerlijke versterking van de Geest, de inwoning van Christus door het geloof, het leven uit de liefde en de gezamenlijk inspanning om de dimensies van Christus' liefde te bevatten.

34 Barth, *Ephesians*, 395. Vgl. Gnlika, *Epheserbrief*, 186: “Vielsagend ist, daß sie mit allen Heiligen zusammen begreifen sollen. Das Begreifen kann sich darum nicht in der Isolation und Individuation, in der “Studierstube” ereignen, sondern nur in der Gemeinschaft mit den Glaubensbrüdern, mit allen.” Zie verder: Schlier, *Epheser*, 170-171; Lincoln, *Ephesians*, 213; Patzia, *Ephesians/Colossians*, 224; Floor, *Efeziërs*, 137; Snodgrass, *Ephesians*, 181; Hoehner, *Ephesians*, 486.

35 Over de preciese betekenis en herkomst van het woord πλήρωμα bestaat onzekerheid. Zie Delling, ‘πλήρωμα’; Hübner, ‘πλήρωμα’.

36 Vgl. Sellin, *Epheser*, 289; Thielman, *Ephesians*, 236.

5.5. Efeziërs 1,17-19 en 3,16-19 over de verlichting door de Geest

Wat zeggen deze gedeelten over het verlichtende werk van de Geest?

- 1) Het kennen van God en van Gods heilsgeheim, dat met name uitkomt in de in Christus gegeven eenheid van Joden en niet-Joden, is iets waar de Geest toegang toe geeft.
- 2) De Geest brengt de gelovigen ertoe om dat wat ze gezamenlijk in Christus hebben steeds inniger te kennen, naar zich toe te trekken en te ervaren in hun leven. Dit werk van de Geest levert dus geen kennis op waarvan eerder nog niemand wist, maar leidt tot de ontdekking van wat nog niet of slechts in beperkte mate bekend was. Door de gelovigen kan deze kennis wel als nieuw ervaren worden.
- 3) Wat de Geest doet, wordt onder twee gezichtspunten beschreven. Aan de ene kant is de Geest aan het werk in het etaleren van Gods wijsheid, aan de andere kant in het verlichten van de ogen van het hart van de gelovigen. Dit onthullen enerzijds en ontvankelijk maken anderzijds zijn te zien als de twee kanten van het ene verlichtende werk van de Geest.
- 4) De gelovigen zullen alleen dan in staat zijn om de dimensies van Gods heilsgeheim te bevatten, als in hun leven het versterkende werk van de Geest uitkomt in een meer en meer vervuld zijn van Christus qua innerlijke overtuiging en uiterlijke levenshouding. Met andere woorden: voorwaarde voor groei in de kennis van de liefde van Christus is een leven dat aan Christus alle ruimte geeft.

Waar is de verlichting door de Geest op gericht?

Het verlichtende werk van de Geest richt zich enerzijds op het etaleren van de rijkdom van Gods heilsgeheim in Jezus Christus en anderzijds op het ontvankelijk maken van de harten van de gelovigen om alle dimensies van het heilsgeheim te kunnen peilen. In het spreken over de harten van de gelovigen gaat het om het geheel van verstand, wil en gevoel. Wie de rijkdom van Gods redding in Jezus Christus leert kennen, zal niet anders willen dan in liefde de ander zoeken om in de onderlinge ontmoeting te ontdekken dat de kennis van de een die van de ander aanvult en verdiept. Bij het spreken over de Geest van openbaring die de ogen van het hart verlicht, is het werk van de Geest meer gericht op het openen van het verstand. Bij het spreken over de Geest die in de inwendige mens met kracht sterkt, lijkt het werk van de Geest meer gericht op de wil, zodat niet verdeeldheid, maar de eenheid in Jezus Christus gevonden en ervaren wordt.

Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?

Paulus bidt om het verlichtende werk van de Geest voor de gelovigen. De kennis waar de Geest zicht op geeft, is niet af te dwingen of op menselijke manier door te geven, maar wordt ontvangen op het gebed³⁷.

Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?

De door de Geest bewerkte innerlijke ontvankelijkheid beoogt de groei van het kennen van God, van de rijkdom van Gods heilsgeheim, van de liefde van Christus. Vanwege het persoonlijke karakter van deze menselijke kennis is zij beperkt en eenzijdig. Hoe meer er geluisterd wordt naar elkaars bevatten van wat God in Christus geopenbaard heeft, ook over de grenzen van tradities, culturen en generaties heen, des te voller wordt de kennis.

Het feit dat de Geest in afzonderlijke harten van mensen werkt, betekent 1) dat ieders kennis iets persoonlijks blijft houden, 2) dat niemands kennis van Gods heilsgeheim ooit volledig zal zijn en 3) dat er blijvend nieuwe vergezichten te ontdekken zijn in de liefde van Christus.

Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?

Paulus' bidt om dit werk van de Geest voor de *gelovige* ontvangers van zijn brief. Hij wijst daarbij op een innigere band met Christus, op het geloof en op een leven dat gedragen wordt door liefde en onderlinge verbondenheid als uitwerkingen ervan. Met andere woorden: waar deze uitwerkingen van de Geest aanwezig zijn, kan men het werk van de Geest op de achtergrond veronderstellen.

37 Vgl. Sterling, 'Prayer', 595.

6. Johannes 3,1-12

6.1. Inleiding

Johannes 3 zet in met het gesprek tussen Jezus en Nikodemus. Hoewel Nikodemus wordt gepresenteerd als een Farizeeër, een van de Joodse leiders en een leraar van Israël, blijkt hij opmerkelijk veel moeite te hebben om Jezus' woorden te vatten. Waarom begrijpt hij Jezus niet? Wat is er nodig om Hem wel te begrijpen? Het zijn deze twee vragen die door dit gedeelte worden opgeroepen én beantwoord. De werkzaamheid van de Geest blijkt daarbij van fundamenteel belang. Dat maakt dit gedeelte van belang voor mijn studie.

Na een eerste paragraaf over de context en de afbakening van de te onderzoeken perikoop (§ 6.2) volgt een exegese van dit gedeelte met bijzondere aandacht voor wat Jezus zegt over het werk van de Geest (§ 6.3). Na de exegese volgen enkele thematische overwegingen (§ 6.4) en afsluitend de conclusies (§ 6.5).

6.2. Context en afbakening

Na de proloog (1,1-18) beschrijft Johannes aan de hand van een aantal voorvallen hoe er steeds meer mensen in Jezus gaan geloven. Het begint bij het optreden van Johannes de Doper. Veel Joden zijn diep onder de indruk van diens boeteprediking. De Doper laat er echter geen twijfel over bestaan dat hij niet meer dan voorloper en wegbereider is (1,20-23,31). Nadrukkelijk wijst hij op Jezus als degene die men volgen moet (1,29-30). Een aantal van de discipelen van Johannes doet dat ook metterdaad. Zij zijn de eersten van wie gezegd wordt dat ze in Jezus geloven (1,50; 2,11). Al snel volgen er meer. Johannes vertelt zelfs over velen die geloven vanwege de tekenen die Jezus doet (2,23). Bij dat geloof wordt echter een stevige kanttekening gezet. Van degenen die geloven blijkt het geloof lang niet altijd het ware geloof te zijn: Jezus vertrouwt zichzelf niet aan hen toe omdat Hij weet wat er in hen leeft (2,24-25). Dit brengt bij de vraag wat voor geloof er dan wel verwacht wordt, wat Jezus met zijn tekenen bedoelt en ten diepste wie Jezus is. Het is op dit punt dat Nikodemus in hoofdstuk 3 Jezus aanspreekt. Jezus gaat de dialoog met Nikodemus aan. De overgang in 3,1 van de velen die (schijnbaar) geloven naar die ene die met zijn vraag bij Jezus komt, markeert het begin van de te onderzoeken perikoop.

Opvallend genoeg gaat de dialoog tussen Jezus en Nikodemus vanaf 3,13 over in een monoloog. Richt Jezus zich nog wel tot Nikodemus? In het vervolg van dit hoofdstuk worden hij en de groep die hij representeert geen enkele keer meer genoemd. Daarnaast vindt er een zekere verschuiving van onderwerp plaats. Gaat het in de dialoog over hoe het kan komen tot het *begrijpen* van de dingen die Jezus doet en zegt, in de monoloog gaat het over de noodzaak van *geloven* in Jezus. In de dialoog komt de Geest meermalen ter sprake, in de monoloog geen enkele keer. De overgang is zo frappant dat het niet verwondert dat veel exegeten van mening zijn dat Jezus hier niet meer zelf aan het woord is, maar dat er sprake is van een nadere toelichting van de evangelist¹. De stelling dat er niemand naar de hemel is opgestegen dan degene die uit de hemel is neergedaald (3,13) is ook aannemelijker als een ondersteunende uitleg van de evangelist achteraf en dus na Jezus' hemelvaart, dan een profetisch woord van Jezus over zijn toekomstige hemelvaart gericht tot Nikodemus.

Aangezien mijn onderzoek zich richt op het werk van de Geest om mensen tot begrijpen te brengen van de boodschap die van God komt, beperk ik mijn exegese tot de dialoog tussen Jezus en Nikodemus die loopt van 3,1-12.

6.3. Exegese van Johannes 3,1-12

3,1

Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων,
Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν
Ἰουδαίων.

*Zo was er onder de Farizeeën een
mens, Nikodemus genaamd, een
Joodse leider*

Vers 1 introduceert Nikodemus. Door hem “een mens (ἄνθρωπος)” en niet “iemand (τις)” uit de Farizeeën te noemen, ligt het voor de hand om een verbinding te zien met ἐν τῷ ἀνθρώπῳ in 2,25². Nikodemus is dan een concreet voorbeeld van de velen die onder de indruk zijn van de tekenen die Jezus doet (2,23), maar niet het geloof hebben waar Jezus zich aan kan toevertrouwen (2,24). Jezus weet immers wat er “in de mens” (ἐν τῷ ἀνθρώπῳ) omgaat (2,25).

1 Zo bijv.: Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, 375; Porsch, *Pneuma*, 88; Zumstein, *Johannesevangelium*, 134. Anders bijv.: De Jonge, ‘Nicodemus’, 346-347; en Hofius, ‘Wunder’, 34-35.

2 Zo bijv.: Pesch, ‘Geboren’, 209; Becker, *Johannes 1-10*, 132-133; Ridderbos, *Johannes I*, 147; Borchert, *John 1-11*, 171; Hofius, ‘Wunder’, 34-35; Merklein, ‘Gott’, 289; Wilckens, *Johannes*, 64; Köstenberger, *John*, 117; Keener, *John I*, 533; Lincoln, *John*, 145; Klink, *John*, 193; Zumstein, *Johannesevangelium*, 133-137. Anders: Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, 378. Thyen (*Johannesevangelium*, 183) stelt dat het niet gaat om wondergeloof, maar om geloof dat niet tot belijden wil komen.

3,2

οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν *die in de nacht tot Hem kwam en tegen*
αὐτῷ, Ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ *Hem zei: Meester, wij weten dat U als*
ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται *leraar van God gekomen bent, want*
ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ *niemand kan die tekenen doen die U doet,*
ἢ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. *als God niet met Hem is.*

Nikodemus komt volgens vers 2 voor een gesprek met Jezus νυκτός “in de nacht”. Waarom deze ontmoeting ’s nachts plaatsvindt, is onduidelijk³. Wellicht gaat het eenvoudigweg om een tijdsbepaling. Sommigen gaan er van uit dat Nikodemus voor het nachtelijke uur koos om het niet bekend te laten worden⁴. Het ligt echter meer voor de hand om aan te nemen dat Nikodemus vooral de rust van de nacht zocht omdat dat de mogelijkheid bood voor een goed leergesprek⁵. Binnen de context van 3,1-21 is overigens ook een symbolische uitleg te verdedigen: Nikodemus komt in het donker van de nacht tot Jezus in wie het licht naar de wereld is gekomen (3,19) en krijgt de weg gewezen van het duister naar het licht (3,20-21)⁶.

Nikodemus komt niet bij Jezus met een vraag, maar met de expliciete erkenning dat Jezus een leraar is die van God komt. Het argument dat hij hiervoor aandraagt, is dat niemand de tekenen kan doen die Jezus doet zonder dat God met hem is. Het onderwerp dat Nikodemus op deze manier aansnijdt is de verhouding van God en de persoon van Jezus. In de erkenning van het “dat” van Jezus’ door God gezonden zijn komt impliciet de vraag op naar het “hoe” ervan. Het is in ieder geval op dat punt dat Jezus het gesprek met Nikodemus aangaat.

3 Zo bijv.: Morris, *John*, 211; Carson, *John*, 186; Popp, *Grammatik*, 94-95; Hendriksen, *John*, 132; Klaiber, *Johannesevangelium* 1, 84.

4 Zo bijv.: Michaels, *John*, 55; Wilckens, *Johannes*, 65; Burge, *John*, 113; Wengst, *Johannesevangelium* 1, 119; Köstenberger, *John*, 121; Keener, *John I*, 536; Lincoln, *John*, 148; Von Wahlde, *John* 1, 115; Beutler, *Johannesevangelium*, 135; Zumstein, *Johannesevangelium*, 137.

5 Zo bijv.: Becker, *Johannes 1-10*, 131; Bultmann, *Johannes*, 94, noot 4; Grosheide, *Johannes I*, 203; Van Houwelingen, *Johannes*, 90; Maier, *Johannes 1*, 110; Ridderbos, *Johannes I*, 147; Schulz, *Johannes*, 54; Suggit, ‘Nicodemus’, 94. Gegevens uit Joodse bronnen geven aan dat de avonduren wel vaker voor dit doel gebruikt werden, zie Strack-Billerbeck, *Johannes*, 419.

6 Vgl. Klink, *John*, 194-195.

3,3

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἀμὴν
ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆι
ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν
τοῦ θεοῦ.

*Jezus reageerde en zei tegen hem:
Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u, als iemand
niet van boven opnieuw geboren wordt⁷,
kan hij het Koninkrijk van God niet zien*

Jezus begint zijn antwoord in vers 3 met een nadrukkelijk ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι... “voorwaar, voorwaar, Ik zeg u...”, waarmee Hij geen enkele twijfel wil laten bestaan over de waarheid en het gezag van wat Hij zegt⁸. Hoewel Nikodemus zich in het meervoud tot Jezus richt, ontvangt hij een op hem persoonlijk gericht antwoord.

Het valt op dat Jezus hier en in 3,5 spreekt over het Koninkrijk van God. Deze uitdrukking, die in de synoptische evangeliën een centrale rol speelt in het onderwijs van Jezus, wordt verder in Johannes nergens genoemd⁹. Vanuit de perikoop zelf is het het meest aannemelijk om ervan uit te gaan dat Jezus Gods Koninkrijk ter sprake brengt omdat Nikodemus aangeeft dat hij in Jezus' wondertekenen iets van Gods macht zichtbaar ziet worden. In de aanspraak van Nikodemus in 3,2 en het antwoord van Jezus daarop is een contrasterend chiasme te ontwaren:

A	οὐδεὶς δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἄ σὺ ποιεῖς	<i>niemand kan die tekenen doen, die U doet</i>
B	ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ	<i>als God niet met hem is</i>
B'	ἐὰν μὴ τις γεννηθῆι ἄνωθεν	<i>als iemand niet van boven opnieuw geboren wordt</i>
A'	οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ	<i>kan hij het Koninkrijk van God niet zien</i>

7 Voor een begrijpelijke vertaling is de optie “van boven opnieuw geboren worden” te verkiezen. Een geboorte “van boven” – de door mij in de exegese van dit vers verdedigde betekenis van ἄνωθεν – is na ieders natuurlijke geboorte op een bepaalde manier ook een opnieuw geboren worden. Voor lezers die het Grieks niet machtig zijn, worden met deze vertaling zowel Jezus' uitspraak als het misverstaan bij Nikodemus inzichtelijk.

8 Het is evident dat Jezus met ἀμὴν ἀμὴν het gezag van wat Hij zegt benadrukt. Het is echter de vraag of Hofius (‘Wunder’, 39) vanuit het voorkomen van de zinswending in deze perikoop niet te absoluut voor het hele vierde evangelie stelt: “Mit dieser Wendung, die im Johannesevangelium insgesamt 25 mal begegnet, wird jeweils markiert, daß es Worte göttlicher Vollmacht und Autorität sind, die Jesus spricht, – Worte, die nur der überhaupt verstehen kann, dem Gott selbst das Verständnis für sie öffnet.”

9 Interessant is de suggestie van Wilckens (Johannes, 65): ‘Hier liegt deutlich ein Wort Jesu zugrunde, das der Joh.evangelist aus der Überlieferung aufgenommen hat. Das zeigt sich daran, daß “Reich Gottes” sonst im Joh durchweg fehlt.’

Nikodemus mag dan wel zeggen dat hij in de tekenen die Jezus doet (A) God werkzaam ziet (B), maar wil hij werkelijk het aanbreken van Gods heerschappij kunnen zien (A'), dan zal hij zijn ogen op een andere manier open moeten doen. Om op die andere manier te kunnen zien is het namelijk nodig dat iemand γεννηθῆι ἄνωθεν “van boven opnieuw geboren wordt” (B').

Het bijwoord ἄνωθεν heeft twee betekenismogelijkheden: “van boven” en “opnieuw”. De keuze om ἄνωθεν met “opnieuw” te vertalen heeft vooral in de kerk van het Westen oude papieren. Zo vertalen de invloedrijke *Itala* en *Vulgaat* met *denuo*¹⁰ en kiest vanaf de *patres* een meerderheid van zowel theologen als Bijbelvertalers voor deze betekenis. Reden voor deze vertaling zal het vervolg van het gesprek tussen Jezus en Nikodemus zijn, waar de laatste het γεννᾶσθαι ἄνωθεν uitlegt als “voor de tweede keer” – en dus “opnieuw” – “ingaan in de moederschoot”. Wordt Nikodemus' reactie niet onzinnig als uitgegaan moet worden van de betekenis “van boven”?¹¹ Omdat in de beschrijving van de ontmoeting tussen Jezus en Nikodemus gespeeld wordt met de dubbelzinnigheid van het woord, is het de vraag of er een keuze gemaakt moet worden tussen een van beide betekenissen¹². Mocht er toch een keuze nodig zijn, dan verdient het de voorkeur om ἄνωθεν hier en in 3,7 niet op te vatten in de betekenis “opnieuw”, maar als “van boven” en wel om de volgende redenen:

- 1) Dat Nikodemus Jezus' woorden uitlegt alsof het gaat om een opdracht om opnieuw de moederschoot in te gaan en nogmaals lichamelijk geboren te worden, kan goed verklaard worden als een oprecht of, meer waarschijnlijk, ironiserend misverstaan. Dit misverstaan wordt weliswaar mogelijk gemaakt door de dubbelzinnigheid van het woord ἄνωθεν, maar doordat Nikodemus Jezus' woord niet wil of kan aannemen, wordt juist de noodzaak van het van boven geboren worden nog eens bevestigd (zie verder bij de uitleg van 3,4).

10 De *Nova Vulgata* (1907) overigens met *desuper*.

11 Voor de vertaling “opnieuw” kiezen bijv.: Schulz, *Johannes*, 55; Schneiders, ‘Born’, 191192; Hofius, ‘Wunder’, 4243; Beutler, *Johannesevangelium*, 136.

12 Zeer waarschijnlijk heeft dit gesprek niet plaatsgevonden in het Grieks, maar in het Aramees. Volgens Schlatter geldt de dubbelzinnigheid dan ook (*Johannes*, 87): “An ἄνωθεν und ebenso an ܐܢܘܘܬܝܢܐ haftet die Frage, ob es mit ἐξ οὐρανοῦ = ἐκ θεοῦ gleichbedeutend sei, oder ‘von vorn an, von neum’ bedeute.” Anders echter Strack/Billerbeck, *Johannes*, 420-421.

- 2) De drie overige keren dat het woord in Johannes gebruikt wordt (3,31; 19,11.23), heeft het zonder twijfel de betekenis “van boven”. Ook buiten het vierde evangelie is dit zowel in de nieuwtestamentische geschriften als in de Septuaginta de meest voorkomende betekenis¹³.
- 3) Het chiasmische contrast met vers 2 leidt ertoe om de geboorte ἄνωθεν te beschouwen als iets dat van God en dus “van boven” komt.
- 4) In het vervolg van het gesprek wordt duidelijk dat deze geboorte te maken heeft met het werk van Gods Geest.
- 5) De Griekse *patres* interpreteerden ἄνωθεν in grote meerderheid als “van boven”¹⁴.

Jezus’ uitspraak maakt duidelijk dat iemand die alleen door een natuurlijke geboorte het leven is binnengekomen het Koninkrijk van God niet kan zien¹⁵. Het menselijke bestaan op zichzelf gezien heeft geen natuurlijke mogelijkheid om tot God door te dringen. Wat nodig is, is het leven waar een mens deel aan krijgt door een geboorte die van boven gegeven wordt¹⁶. Door sommige exegeten wordt dit opgevat als een analogie van de synoptische opdracht om te worden als de kinderen (Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17)¹⁷. Dit doet echter geen recht aan het beeld dat Jezus hier in Johannes 3 gebruikt. Als er al van een parallel met de synoptische opdracht te spreken is, dan wordt die hier sterk geradicaliseerd. Een geboorte overkomt je, daar besluit je niet toe. Dat geldt ook voor een geboorte van boven en dus voor het leven dat door die geboorte ontvangen wordt: “Alleen God zelf brengt geloofskinderen ter wereld.”¹⁸ De vraag hoe een mens er deel aan kan krijgen, als hij hier alleen een passieve rol in kan spelen, is het onderwerp van de volgende stap in dit gesprek.

13 Met de betekenis “van boven”: Gn 6,16; 27,39; 49,25; Ex 25,21.22; 36,27.38; 38,16.19; 40,19; Nu 4,6.25; 7,89; Joz 3,16; 1K 7,40; Jb 3,4; Js 45:8; Jr 4,28; Baruch 1,61; Ez 1,11.26; 41,7; Mt 27,51; Mc 15,38; Jak 1,7; 3,15.17; met de betekenis “opnieuw”: WijsS 19,6; Gal 4,9 (beide keren πάλιν ἄνωθεν); met de betekenis “vanaf het begin”: Lc 1,3; Hnd 26,5.

14 Zie de artikelen van Boucher, ‘TENNHOHNAI I’, ‘TENNHOHNAI II’ en ‘TENNHOHNAI III’.

15 Klaiber, *Johannesevangelium* 1, 86: ‘[D]ie Alttestamentliche Wendung “Gutes bzw. die Güte des HERRN sehen” (vgl. Jer 29,32; Ps 4,7; 27,13) zeigt: *Das Reich Gottes sehen* bedeutet nicht, sein Kommen zu beobachten, sondern an der rettenden Wirklichkeit der Herrschaft Gottes teilzuhaben und sie für sich selbst zu erfahren.’

16 Vgl. De Jonge, ‘Nicodemus’, 359; Miller, ‘John 3:1-21’, 175.

17 Zo bijv.: Michaels, *John*, 55; Wengst, *Johannesevangelium* 1, 120-121; Lincoln, *John*, 150; Beutler, *Johannesevangelium*, 136.

18 Van Houwelingen, *Johannes*, 91. Interessant is hierbij het resultaat van het onderzoek van Menken (‘Begoten’) dat ἄνωθεν γεννᾶσθαι niet opgevat zou moeten worden als “van boven geboren worden”, maar als “van boven verwekt worden”, vgl. ook Buch-Hensen, *Spirit*, 177-213.

3,4

λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος, Πῶς
δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων
ᾧν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς
μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ
γεννηθῆναι;

*Nikodemus zei tegen Hem: Hoe kan een
mens geboren worden als hij al oud is? Hij
kan toch niet voor een tweede keer de
schoot van zijn moeder ingaan en geboren
worden?*

Even nadrukkelijk als Jezus de noodzaak van de geboorte van boven onder woorden brengt, wijst Nikodemus die uitspraak af. Dit doet hij door ἄνωθεν in de betekenis δεύτερον “voor een tweede keer” te nemen. Door vervolgens Jezus’ woord tot in het absurde door te trekken, maakt hij duidelijk dat wat Jezus vraagt in zijn ogen een totaal onmogelijke eis is.

Er is goede reden om Nikodemus’ reactie te lezen als een bewust ironiserend misverstaan. Nikodemus zal ook begrepen hebben dat Jezus op iets anders doelde dan een tweede natuurlijke geboorte. Maar wat het ook is, het valt hoe dan ook buiten wat naar zijn overtuiging toegang geeft tot Gods Koninkrijk¹⁹. Nikodemus kan dan ook niet anders dan wat Jezus zegt afwijzen. Hij doet dit door in het leergesprek zijn bevreemding over deze eis onder woorden te brengen met een provocerend voorbeeld dat laat zien hoe absurd het is wat Jezus van mensen vraagt.

Ondertussen laat Johannes juist door de beschrijving van Nikodemus’ groteske afwijzing voor zijn lezers uitkomen hoe daarmee de waarheid van Jezus’ uitspraak bevestigd wordt. Dat Nikodemus Jezus’ eis onbestaanbaar vindt, maakt immers duidelijk dat hem ontbreekt wat Jezus hem nu net als voorwaarde heeft voorgelaten. Nikodemus komt inderdaad het Koninkrijk niet binnen door er op eigen kracht zich in te dringen. Dat is een onbegaanbare weg, net zo onmogelijk als het opnieuw ingaan in de moederschoot. Het geheim van de toegang tot het Koninkrijk is dan ook niet te vinden in een bepaalde menselijke inspanning, maar in wat God doet aan een mens.

19 Vgl. Hofius (‘Wunder’, 47): “Der Lehrer Israels muß, was die Frage nach dem Heil anlangt, selbstverständlich ein prinzipielles ἀδύνατον entschieden bestreiten. Er setzt ja im Gegenteil voraus, daß Gott dem geschichtlich vorfindlichen und also dem ‘alten’ Menschen die Möglichkeit der Heilsteilhabe eröffnet hat und daß diese Heilseröffnung in der Tora vom Sinai gegeben ist.”

3,5

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἄμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Jezus antwoordde: Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u, als iemand niet uit water en Geest geboren wordt, kan hij het Koninkrijk van God niet binnengaan.

De prikkelende reactie van Nikodemus brengt Jezus ertoe om zijn uitspraak op een andere manier te omschrijven (3,5) en Nikodemus' absurde suggestie van een tweede natuurlijke geboorte af te wijzen (3,6). Dat het in vers 5 om een precisering gaat, kan opgemaakt worden uit de parallel lopende formulering van Jezus' uitspraken:

3,3 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆι ἄνωθεν
3,5 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῆι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος

*Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u, als iemand niet van boven opnieuw geboren wordt
Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u, als iemand niet uit water en Geest geboren wordt*

Onmiskenbaar wordt ἄνωθεν door Jezus uitgelegd als ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Een exegese die zich laat leiden door deze constatering, doet dan ook het meest recht aan de context van het gesprek tussen Jezus en Nikodemus²⁰. Het is van belang om deze overweging te benadrukken gezien het grote aantal verschillende meningen over de betekenis van wat Jezus hier zegt. De discussie spitst zich toe op de betekenis van ἐξ ὕδατος "uit water", dat hier nogal plotseling uit de lucht lijkt te komen vallen. Met name de door velen verdedigde uitleg dat het in deze geboorte uit water gaat om de christelijke doop, doet geen recht aan de tekst.²¹

Wat betekent het "geboren worden uit water en Geest" dan wel? Uit de parallelle tussen 3,3 en 3,5 is op te maken dat er hetzelfde mee bedoeld wordt als met de geboorte "van boven". Dat betekent voor de uitleg van 3,5 dat een geboren worden "uit water" niet op zichzelf staat naast een geboren worden "uit Geest", het gaat om één geboorte die ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος = ἄνωθεν plaatsvindt. Daar-

20 Vgl. Hodges ('Water', 213).

21 Hoewel ze het erg scherp verwoordt, stem ik in met de verzuchting van Linda Belleville ('Born', 129): "The identification of ὕδωρ and baptism might well be classed as a common exegetical *faux pas*, viz., to be so committed to a sacramental orientation within Christian experience that the very mention of "water" evokes sacramental association arising neither from careful consideration of John's thought nor from contextual considerations." Vgl. Richter, 'Sogenannten'.

naast is het feit dat het voorzetsel ἐξ bepalend is voor zowel ὕδωρ als πνεῦμα en dat er in 3,6 zelfs alleen over ἐκ τοῦ πνεύματος gesproken wordt, reden om “water” en “Geest” niet als twee los van elkaar staande stimuli van deze geboorte te zien²². Het “uit water” kan er niet zijn zonder het “uit Geest”. Het is dan ook te verdedigen dat door sommigen gesteld wordt dat het in “water” en “Geest” om hetzelfde gaat²³, dat er sprake is van een hendiadys²⁴ of van een “conceptual unity”²⁵. Aangezien Jezus Nikodemus er in 3,10 specifiek op aanspreekt dat hij als leraar van Israël deze dingen zou moeten weten, ligt het voor de hand om te zoeken naar gegevens die spreken over iets als “geboren worden uit water en Geest” in de voor Nikodemus bekende en gezaghebbende traditie. Wie op zoek gaat in de Hebreeuwse Bijbel komt dan uit bij de profetieën van Jesaja 44,3 en Ezechiël 36,25-27²⁶:

22 Sommigen verdedigen dat met ἐξ ὕδατος de lichamelijke geboorte/verwekking bedoeld wordt. Zo bijv. Pamment, ‘Unless’, 189-190; Witherington, ‘Waters’; Brown, *Spirit*, 120-122; Thyen, *Johannesevangelium*, 2005, 192. “Water” zou dan verwijzen naar het vrouwelijke vruchtwater of het mannelijke sperma. Hoewel het een creatieve uitleg is, zijn de argumenten ervoor niet overtuigend genoeg om de door mij gekozen exegese los te laten. Aparte vermelding verdient de visie van Buch-Hansen (*Spirit*, 303): “Again the statement represents an example of a Johannine *double entendre*. “Water and spirit” alludes to the constituents of paternal semen, but the expression also picks up the Baptist’s testimony in which Jesus is pointed out as the one who provides a baptism (*water*) in the Holy Spirit (1:33).” Haar benadering van de johanneïsche teksten vanuit een stoïsch/philonisch perspectief brengt haar tot de conclusie dat het hier gaat om een δευτέρα γένεσις waaraan geen aardse moeder te pas komt, maar enkel de Vader. Jezus zelf is daarbij het voorbeeld van een persoon die beide geboorten ondergaan heeft.

23 McCabe, ‘Meaning’, 97-98.104.

24 Bennema, *Power*, 169-172.

25 Carson (*John*, 194): “... there is a water-spirit source (...) that stands as the origin of this regeneration.”

26 In deze lijn bijv.: Böcher, ‘Wasser’, 199; Hodges, ‘Water’, 217-218; Belleville, ‘Born’, 140; Schneiders, ‘Born’, 192; Carson, *John*, 195; Borchert, *John 1-11*, 174; Schneider, *Anwalt*, 40; McCabe, ‘Meaning’, 89; Williford, ‘Gennethenai’, 455; Maier, *Johannes*, 114-115; Bennema, *Power*, 169-171; Köstenberger, *John*, 124; Von Wahlde, *John 1*, 117; Thompson, *John*, 80; Klink, *John*, 198. Een afwijkende mening wordt verdedigd door Foster (‘John 3:5’) die in het spreken over geboren worden uit water een verwijzing ziet naar de doortocht van het volk Israël door de Rode Zee; Nikodemus krijgt te horen dat het behoren bij het Koninkrijk van God niet meer bepaald wordt door geboorte uit Israël, maar door geloof in Jezus.

Jesaja 44:3

כִּי אֶצְקֶמְיִם עַל־צִמָּא
וְנִזְלִים עַל־יְבֹשֶׁה אֶצְקֶ
רוּחִי עַל־זֶרְעֶךָ וּבִרְכָתִי עַל־
צֶאֱצָאִיךָ: ³ Want ik zal water gieten op het dorstige
en beken op het droge: Ik zal mijn Geest
gieten op uw nageslacht en mijn zegen op
uw nazaten.

Ezechiël 36:25-27

וְזִרְקֵתִי עֲלֵיכֶם מַיִם ²⁵ ²⁵ Ik zal rein water over jullie sprenkelen en
טְהוֹרִים וְטִהַרְתֶּם מִכָּל
טְמֵאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל־גִּלּוּלֵיכֶם
אֶטְהַר אֶתְכֶם: ²⁶ ²⁶ Ik zal jullie een nieuw
וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חֲדָשׁ וְרוּחַ
חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם
וְהִסְרֵתִי אֶת־לֵב הָאֲבֹן
מִבְּשָׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב
בָּשָׂר: ²⁷ ²⁷ Mijn
וְאֶת־רוּחִי אֶתֵּן
בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת
אֲשֶׁר־בְּחֻקֵי תִלְכוּ וּמִשְׁפָּטַי
תִּשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם: ²⁷ Geest zal Ik in jullie binnenste geven en Ik
zal ervoor zorgen dat jullie in mijn wetten
wandelen en mijn voorschriften
nauwgezet onderhouden.

In deze teksten klinkt de belofte van nieuw leven dat God aan zijn volk zal geven. Hierbij is water een beeld van het reinigende en levengevende werk dat God door zijn Geest in mensen doet. Nikodemus moet dus begrijpen dat het deze belofte is die God aan het vervullen is in en door het werk van Jezus. Om dat te zien en er in betrokken te worden, zal een mens door Gods Geest bewerkt moeten worden zodat hij overgaat van het oude naar het nieuwe leven. Er is een geboorte “van boven” nodig of, om het in de taal van de profeten te zeggen, er is nieuw leven nodig “uit water en Geest”²⁷.

Jezus mag dan niet de christelijke doop of de doop van Johannes bedoelen, maar heeft deze uitspraak daarmee geen enkele betekenis ten aanzien van die dopen? Wat de doop van Johannes betreft²⁸ is die vraag in zoverre gemakke-

27 Discussie over de vraag of πνεῦμα hier opgevat moet worden als “geest” – zo bijv. Belleville, ‘Born’, 140; en Carson, *John*, 195 – of als “Geest” – bijv. McCabe, ‘Meaning’, 97-98; en Bennema, *Power*, 172 – leidt mijns inziens tot een differentiatie die geen recht doet aan het feit dat de nieuwe geest die de van boven geboren mens ontvangt op geen enkele manier los te zien is van het werk van Gods Geest en het aanbreken van de tijd die bepaald wordt door het beloofde werk van de Geest.

28 In deze strekking met de nodige variaties: Smelik, *Johannes*, 82; De Boor, *Johannes 1*, 107-108;

lijk te beantwoorden, dat het “geboren worden uit water en Geest” waar Jezus het over heeft, overeenkomt met wat de Doper het “dopen met de Heilige Geest” noemt (1,33). Aan Jezus’ woorden wordt echter geen recht gedaan als het ἕξ ὕδατος beschouwd wordt als de doop van Johannes waaraan dan nog de Geest toegevoegd moet worden. De hele uitdrukking ἕξ ὕδατος καὶ πνεύματος wordt immers door Jezus genoemd als een verduidelijking van ἄνωθεν.

De uitleg die verdedigt dat het in 3,5 over het belang van de christelijke doop gaat, heeft als grootste bezwaar dat men op die manier van de evangelist een slechte verteller maakt en van de hoorders slechte luisteraars²⁹. Nikodemus kan het sowieso onmogelijk opgevat hebben in de betekenis van de christelijke doop; die was ten tijde van de beschreven ontmoeting nog niet bekend. Dat de eerste lezers van het evangelie een associatie gelegd zullen hebben met de doop, is zeker mogelijk. Wat dit gedeelte dan ten aanzien van de doop laat uitkomen is dat wat God doet door zijn Geest in het leven van een mens niet sacramenteel af te dwingen is, maar ontvangen wordt langs de weg die God gaat³⁰.

Dunn, *Baptism*, 190; Beasley-Murray, *John*, 49; Burge, *Anointed*, 166 en *John*, 115-116; Ridderbos, *Johannes I*, 152; Van Houwelingen, *Johannes*, 92; De Vuyst, *Johannes*, 26; Edwards, *John*, 46; Hendriksen, *John*, 134; Buch-Hansen, *Spirit*, 305.

29 Sommigen lossen dit op door het vermoeden uit te spreken dat hier sprake is van een latere invoeging: Bultmann, *Johannes*, 98, noot 2; Lohse, ‘Wort’, 116.120-121; Porsch, *Pneuma*, 128; Dietzfelbinger, *Johannes 1*, 81.83.

30 Zumstein (*Johannesevangelium*, 139) verdedigt weliswaar dat het hier gaat om de doop, maar merkt daarbij op: “Allerdings ist es wesentlich, dass es in der Argumentation letztendlich nicht um die Taufe selbst geht. Vielmehr dient das Motiv der Taufe (V.6-8) dem impliziten Autor dazu darzulegen, dass der Zugang zum Heil nicht in den Bereich menschlicher Möglichkeiten gehört, sondern allein aus Gottes Gnade gewährt wird.” In deze lijn ook Söding, ‘Wiedergeburt’, 211. Contra Leany, ‘Johannine’, 51-52; Schnelle, ‘Geisttheologie’, 25-27; Wilckens (*Johannes*, 66): “Das wunderbare Widerfahrnis des Neuwerdens vollzieht sich also sakramental in der Taufe. Die Sakramente sind im Joh die Weisen, wie sich die himmlische Heilswirklichkeit irdischen Menschen in der nachösterliche Kirche vermittelt.”; Bergmeier (‘Gottesherrschaft’, 67-68): “Wie die judenchristliche Tauftradition, aus der 1Kor 6,9-11 geschöpft ist, verstand auch die Überlieferung, die in Joh 3 verarbeitet ist, das Taufgeschehen als eschatologische Reinigung und Neuschöpfung, wodurch dem Täufling Eingang in die Gottesherrschaft allererst möglich wurde.”; en Popp (*Grammatik*, 121): “Heilserkenntnis erschließt sich exklusiv in der Begegnung mit dem joh. Jesus in Wort und Sakrament.”

3,6

τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ
ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ
πνεύματος πνεῦμά ἐστίν.

*Wat uit het vlees geboren is, is vlees,
en wat uit de Geest geboren is, is
geest.*

Na de uitleg over de geboorte “van boven” aan de hand van voor Nikodemus herkenbare woorden uit de profeten, gaat Jezus in vers 6 in op de ironiserende afwijzing van die geboorte door Nikodemus. Het was Nikodemus’ bedoeling om de absurditeit van Jezus’ woorden uit te laten komen door te vragen of een bejaarde dan weer in de buik van zijn moeder zou moeten kruipen om voor een tweede keer geboren te worden (3,4). Ofwel: wat Jezus van een mens vraagt om Gods Koninkrijk te kunnen zien, kan die mens onmogelijk volbrengen; niemand kan immers zijn eigen geboorte arrangeren. Voor Nikodemus ligt de ongerijmdheid van Jezus’ uitspraak dan ook in het feit dat er voor een mens geen mogelijkheid is om zelf werk te maken van het binnengaan in Gods Koninkrijk. In dit vers maakt Jezus duidelijk dat Nikodemus’ suggestie van een tweede natuurlijke geboorte inderdaad absurd is, maar om een andere reden dan vanuit de denkwijze die voor Nikodemus leidend is. Het absurde is namelijk niet dat Jezus van mensen iets onmogelijks vraagt, maar de overtuiging van Nikodemus dat mensen met hun eigen inspanning Gods beloofde toekomst zouden kunnen binnengaan. Dat het zo niet werkt, had Nikodemus kunnen weten, want het is bij de profeten zelf te lezen: het is God die door zijn Geest mensen tot dit nieuwe leven brengt. Waar die Geest niet werkt, zijn mensen onbevattelijk voor de realisering van deze belofte zoals die concreet wordt in de woorden en daden van Jezus.

Het werk van Gods Geest zorgt er dus voor dat er onderscheiden moet worden tussen hen die op één manier en hen die op twee manieren geboren zijn. Dat is wat Jezus bedoelt met de woorden: “Wat uit het vlees geboren is, is vlees, en wat uit de Geest geboren is, is geest.” De eerste groep, τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, omvat alle mensen. Het “vlees zijn” heeft daarbij niet een specifiek negatieve of zondige klank. Wel geeft het een bepaalde beperking aan. Hun bestaan overstijgt het niveau van het vlees niet: ze worden geboren, ze leven en ze sterven. De tweede groep heeft nog een geboorte meegemaakt: zij zijn door de Geest tot leven gewekt op het niveau van de Geest. Dat betekent concreet dat zij ontvankelijk zijn gemaakt voor de nieuwe omgang met God zoals de profeten daarover spraken. Zij hebben het juiste zicht op wie Jezus is en weten zijn woorden en daden op hun door de Geest bedoelde waarde te schatten.

De volgende twee constateringingen zijn nog van belang³¹:

- 1) In de eerste plaats is het dualisme tussen σάρξ en πνεῦμα niet op te vatten als een antropologisch dualisme. Het verschil tussen mensen van het “vlees” en mensen van de “Geest” is niet een onderscheid dat al vanaf de geboorte vastligt. Wie σάρξ is, kan immers πνεῦμα worden. Het dualisme moet verstaan worden vanuit een eschatologische categorie: het door God beloofde werk van de Geest brengt mensen binnen in de nieuwe heilswerkelijkheid. Vanuit het Koninkrijk van God bezien zijn mensen die uit de Geest geboren zijn niet meer van het σάρξ-niveau met de inherente beperking dat ze geen besef hebben van het werk van de Geest, maar van het πνεῦμα-niveau met de daarbij horende ontvankelijkheid voor de dingen van Gods Koninkrijk.
- 2) In de tweede plaats komt hier iets uit van de regel dat het gelijke alleen door het gelijke gekend kan worden³². Het kennen van God en het herkennen van zijn werk is voor iemand die enkel σάρξ is onmogelijk. God kan immers alleen door God gekend worden. Deze onmogelijkheid wordt nu door de geboorte uit de Geest doorbroken. Een mens die uit de Geest geboren is – en dus in de werkelijkheid van de Geest van God binnengehaald is –, krijgt oog voor wat God doet. Kennis van Gods werk – en dat geldt binnen de context van deze perikoop in het bijzonder voor Gods werk in en door Jezus – kan er alleen maar zijn als door de Geest van God bemiddelde kennis³³.

3,7

μη θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι, δεῖ ὑμᾶς
γεννηθῆναι ἄνωθεν.

*Wees niet verbaasd dat Ik u zei: “Jullie moeten
van boven opnieuw geboren worden.”*

Wat Jezus zegt over de noodzaak van een geboorte van boven zou bij Nikodemus geen verbazing op moeten roepen. Uit de profeten had hij kunnen begrijpen dat het volle leven dat God met zijn volk voorheeft alleen zal bestaan als het door de Geest gegeven wordt (3,5). Ook logischerwijs is het kennen en herkennen van het werk van Gods Geest alleen mogelijk als de Geest zelf een mens de ogen daarvoor opent, vanuit zichzelf heeft de mens geen toegang tot de dingen van de Geest. Het is dus helemaal niet vreemd dat Jezus zegt dat mensen van boven geboren moeten worden, willen ze de dingen die van boven zijn gaan begrijpen.

31 Vgl. Zumstein, *Johannesevangelium*, 140.

32 Gärtner, ‘Know’, 211-215, wijst op voorbeelden hiervan uit de Stoa, de hermetische literatuur, de gnostiek en bij Philo.

33 Vgl. Gärtner, ‘Know’, 224; Popp, *Grammatik*, 130; Sandness, ‘Whence’, 154.

3,8

τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

De wind waait waarheen hij wil en zijn geluid hoor je, maar je weet niet waar hij vandaan komt en waar hij heen gaat. Zo is het ook met ieder die geboren is uit de Geest.

In het Grieks kan πνεῦμα zowel “geest” als “wind” betekenen³⁴. Tot nu toe gebruikte Jezus πνεῦμα steeds in de betekenis “Geest”, maar in dit vers maakt Hij in een woordenspel van beide betekenissen gebruik om aan de hand van de “wind” iets te zeggen over de “Geest”³⁵. Zoals bij het waaien van de wind er iets bekend en onbekend is, zo moet er ook ten aanzien van het werk van de Geest gesproken worden over zowel het onmiskenbare als het onnaspeurlijke ervan. Van de wind is bekend dat hij waait en waar hij waait vanwege de begeleidende verschijnselen: “want zijn geluid hoor je”. Onbekend blijft “waar hij vandaan komt en waar hij heen gaat”. Jezus maakt nu duidelijk dat uit de begeleidende verschijnselen van het werk van de Geest onmiskenbaar opgemaakt kan worden dat en waar de Geest actief is. Onnaspeurlijk blijft echter herkomst en bestemming van de Geest. Het geheim daarvan moet overgelaten worden aan de wijsheid van God. Wat voor de wind geldt, geldt ook voor de Geest, beide zijn niet door mensen te sturen.

Als Jezus dan ook zegt οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος – letterlijk: “zo is ieder die geboren is uit de Geest” –, moet dit niet opgevat worden als een vergelijking met τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, maar met τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει³⁶. Niet de wind, maar wat van de wind bekend en onbekend is, wordt vergeleken met wat de Geest aan mensen doet. Dát de Geest werkzaam is bij wie uit de Geest geboren is, zal door die persoon zelf en door de mensen om hem heen opgemerkt worden, even onmiskenbaar als het geluid van de wind. Hoe de Geest gewerkt heeft en werkzaam blijft, is net zo onnaspeurlijk als de herkomst en de bestemming van de wind.

34 Vgl. Bauer, πνεῦμα.

35 Om twee samenhangende redenen verdient het de voorkeur om het eerste πνεῦμα van 3,8 op te vatten in de betekenis “wind”. 1) Nergens anders in het NT wordt het werkwoord πνέω “blazen” als actie van de Geest genoemd, wel van ἄνεμος “wind” (Mt 7,25,27; Lc 12,55; Joh 6,18; Op 7,1). 2) Uit het gebruik van het woord οὕτως in het tweede deel van 3,8 is op te maken dat er van een vergelijking sprake is. Een vergelijking van het bekende – de wind – met het blijkbaar onbekende – de Geest – zou voor Nikodemus verhelderend moeten zijn. Contra bijv. Thomas, ‘Translation’, 223; Schwarz, ‘Wind’, 48; Görg, ‘Wehen’, 6; Potgieter, ‘Translation’, 155-156.

36 Om dit in het Nederlands duidelijk uit te laten komen, kies ik voor de vertaling: “Zo is het ook met ieder die uit de Geest geboren is.”

Door middel van deze metafoor benadrukt Jezus nogmaals dat de geboorte van boven iets is waar een mens op geen enkele manier de hand in heeft. Het overkomt je, net zoals een geboorte, of zoals de wind die om je heen waait. Nikodemus moet de overtuiging loslaten dat toegang tot het Koninkrijk van God op de een of andere manier van zijn kennis of inspanningen afhangt. Wil hij echter door de wind aangeraakt worden, dan moet hij ervoor zorgen dat hij daar is, waar die wind van zich laat horen. Nikodemus had in Jezus' woorden en daden iets opgemerkt van het werk van de Geest en dat bracht hem tot deze ontmoeting met Jezus. Nu komt het erop aan dat hij niet blijft steken in een theologische discussie over het werk van de Geest, maar dat hij zo dicht mogelijk blijft bij waar de Geest actief is³⁷. Daar zal hem eerder overkomen dat de Geest ook hem in beweging zet, dan wanneer hij zich afzijdig houdt. Concreet betekent dat hier: hij moet Jezus niet op afstand houden, letterlijk niet zoals veel andere Farizeeën deden, maar ook figuurlijk niet door de luwte van een theologische discussie op te zoeken.

3,9

ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ, πῶς
δύναται ταῦτα γενέσθαι;

Hierop zei Nikodemus tegen Hem: "Hoe kan zoiets gebeuren?"

Wat Jezus op verschillende manieren uitlegt, blijft voor Nikodemus een verborgen zaak. Dat er iets met hem gebeuren moet om zicht te krijgen op en betrokken te kunnen zijn bij Gods Koninkrijk, zonder dat hij er zelf iets aan kan doen, past niet in zijn denkkaders. Het is voor hem onbegrijpelijk dat de toegang tot Gods Koninkrijk verbonden is aan de houding van mensen tegenover de persoon van Jezus. Nikodemus komt dan ook niet veel verder dan een herhaling van zijn eerdere vraag: "Hoe kan zoiets gebeuren?" Het klinkt niet meer provocerend ironisch als eerst, maar begrijpen doet Nikodemus het nog steeds niet³⁸.

37 Buch-Hansen (*Spirit*, 307-312) zet dit op basis van vergelijking met Philo zelfs nog scherper aan: het "geluid van de wind" is een metafoor voor het spreken van Jezus als profeet. De Geest maakt van het profetische spreken gebruik om mensen van boven geboren te laten worden. Dit geldt voor het profetische spreken van Jezus en van ieder ander die van boven geboren is.

38 Vgl. Filtvedt, 'Revisiting'.

3,10

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ
 διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ
 γινώσκεις;

*Jezus gaf hem als antwoord: “U bent de
 leraar van Israël en u weet deze dingen
 niet?”*

Als Nikodemus laat blijken dat Jezus' woorden onbegrijpelijk voor hem zijn, spreekt Jezus hem aan op zijn positie. Hij behoort tot de leidende leraren van Israël! Hoe kan het dan dat hij niet weet en begrijpt waar Jezus het over heeft? Ofwel: de tekenen die Jezus doet, de woorden die Jezus spreekt en wat Hij Nikodemus daarover uitlegt, zou herkenning op moeten roepen, herkenning vanuit de Schriften. Wordt daar niet gesproken over een nieuwe manier waarop God zich met zijn volk zal verhouden? Spreken de profeten niet over een toekomst waarin de Geest mensen van binnenuit zo zal veranderen dat ze God zullen kennen en gehoorzamen? Dat is wat er in en door Jezus gaande is! Waarom houdt Nikodemus halt bij de conclusie dat God wel met Jezus moet zijn (3,2) en interpreteert hij Jezus niet vanuit de heilsbeloften uit de profeten? Of uitgedrukt in het woordenspel van 3,8: waarom zegt hij wel het geluid van de wind te herkennen, maar blijkt hij zich niet aan die wind bloot te willen stellen door ervoor te kiezen de discussie aan te gaan over de herkomst en de bestemming van de wind?

De vraag moet gesteld worden of er niet een zekere tegenstrijdigheid zit tussen de voorwaarde die klinkt in 3,3.5.7 en de kritische vraag hier in 3,10. Enerzijds krijgt Nikodemus te horen dat het aanbreken van de tijd van het werk van Gods Geest alleen herkenbaar is voor wie er door de Geest bij betrokken is (3,3.5.7). Uit het voorafgaande kunnen we opmaken dat dat blijkbaar bij Nikodemus niet het geval is. Anderzijds wordt hem voor de voeten geworpen dat hij het als leraar van Israël had moeten weten (3,10). Vraagt Jezus zo niet iets van Nikodemus waar hij naar Jezus' eigen woorden niet over beschikken kan? Mijns inziens zijn vier mogelijke oplossingen het overwegen waard:

- 1) Zoals Nikodemus in 3,4 tegenover Jezus provocerend zijn gelijk wilde halen, zo zet Jezus hier Nikodemus met de nodige ironie op zijn plek. Heel bewust overvraagt Jezus Nikodemus om duidelijk te maken wie van beiden werkelijk leraar van Israël is³⁹.
- 2) Jezus stelt hier niet een vraag aan Nikodemus, maar constateert dat hij, ook al is hij leraar van Israël, in feite een *outsider* is zonder inzicht in Gods Koninkrijk omdat hij niet door de Geest ontvankelijk is gemaakt⁴⁰.

39 In deze lijn bijv.: Klink, *John*, 200201.

40 In deze lijn bijv.: Bultmann, *Johannes*, 102-103; Hofius, 'Wunder', 56; Michaels, *John*, 61.

- 3) Jezus uit er middels deze vraag zijn verbazing over dat Nikodemus als leraar van Israël niet weet en begrijpt waar Jezus het over heeft. Is een leraar van Israël niet ingewijd in de Schriften en daarmee een kenner van Gods beloften? Van zo iemand mag verwacht worden dat hij de vervulling van Gods beloften zal herkennen en omarmen. In de praktijk komt deze interpretatie er op neer dat Jezus een “leraar van Israël” vanwege zijn kennis van de Schriften als een *insider* behandelt en op hetzelfde niveau ziet staan als een “uit de Geest geborene”⁴¹.
- 4) Jezus wijst bij Nikodemus, die Hij hier nadrukkelijk leraar van Israël noemt, gebrek aan inzicht aan. Meer dan een verwijt is dit een oproep om zijn gebrek aan kennis te laten aanvullen door Jezus, degene die hij zelf als een van God afkomstige leraar heeft aangesproken (3,2). Nikodemus moet zich mee laten nemen in de kennelijke gang van de Geest door wat hij van Jezus ziet en hoort en waarvan hij de bevestiging kan vinden in de Schriften. Als hij Jezus dit vertrouwen/geloof geeft, gaat hij de weg waarop de geboorte uit de Geest kan plaatsvinden en hij werkelijk zicht zal krijgen op Gods Koninkrijk. Deze kritische vraag aan Nikodemus is dus een oproep om van *outsider* een *insider* te worden.

Naar mijn idee is de vierde oplossing te verkiezen. Bezwaar tegen de eerste oplossing is dat dit gesprek vooral een principiële discussie is over wie Jezus is en wat Nikodemus met Jezus moet. Een beperking tot een strijd over de vraag wie werkelijk de leraar van Israël is, doet bovendien geen recht aan de tamelijk positieve manier waarop Nikodemus in het vierde evangelie ter sprake komt. De tweede oplossing heeft als grootste bezwaar dat als het tweede deel van deze zin geen vraag is, niet goed duidelijk wordt waarom Nikodemus zo nadrukkelijk als leraar aangesproken wordt. Moet het *καί* opgevat worden als een “en dus” en is een leraar van Israël dan per definitie iemand zonder de Geest? Tegen de derde oplossing moet ingebracht worden dat de nadruk waarmee Jezus in 3,3.5.7 wijst op de noodzaak van de geboorte uit de Geest, het onwaarschijnlijk maakt dat dezelfde kennis die de Geest brengt er ook zou kunnen zijn zonder het werk van de Geest. De vierde oplossing ligt in lijn met de gang van dit hoofdstuk waarin Jezus Nikodemus – en Johannes zijn lezers! – ertoe wil brengen om zich toe te vertrouwen aan Jezus zodat hij over die weg door de Geest binnengeleid zal worden in het kennen van het Koninkrijk.

Bij de voorgestelde interpretatie wordt duidelijk dat Nikodemus met al zijn kennis over de Schriften een *outsider* blijft zolang hij niet van boven geboren is. Een *insider* wordt hij door de geboorte uit de Geest. De weg die hem door Jezus

41 In deze lijn bijv.: Zumstein, *Johannesevangelium*, 141.

gewezen wordt is de weg van de erkenning van Jezus als degene door wie God zijn beloften vervult. Daarbij moet Nikodemus niet blijven steken in een theoretische erkenning. Het vraagt om een zich toevertrouwen aan Jezus als de leraar die van God gekomen. Al sprekend over deze dingen neemt Jezus Nikodemus mee op de weg naar de ontdekking wie Jezus is, en daarmee de weg waarop de Geest een mens van boven geboren laat worden.

3,11

ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν
λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑώρακαμεν
μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν
ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

*Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: wij spreken
van wat wij weten en getuigen van wat we
gezien hebben, en toch nemen jullie ons
getuigenis niet aan.*

Nadrukkelijk stelt Jezus tegenover zijn gesprekspartner dat wat Hij zegt niet maar speculatie is, maar kennis uit de eerste hand. Er is dus goede reden om dat getuigenis aan te nemen. Opvallend genoeg blijven mensen als Nikodemus zo vasthouden aan hun aarzelingen, dat ze er niet toe komen om aan Jezus' getuigenis geloof te hechten. Aan de ene kant kunnen ze dat niet, omdat ze niet uit de Geest geboren zijn. Aan de andere kant willen ze het niet, want ze laten zich niet door de argumenten die kant op leiden waar de Geest zijn werk aan hen kan doen.

Er is veel verschil van mening over de vraag waarom Jezus hier in de wij-vorm spreekt en wie onder die wij vallen. Er zijn er die ervan uitgaan dat Jezus hier weliswaar in het meervoud spreekt, maar toch alleen zichzelf bedoelt⁴². Het lastige van deze uitleg is, dat niet duidelijk wordt waarom Jezus dit vers met veel nadruk inzet met ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι in het enkelvoud, om te vervolgen in het meervoud. Een andere veel verdedigde interpretatie legt een verband met het “wij weten” waarmee Nikodemus in 3,2 Jezus aanspreekt. Een enkeling denkt puur aan een parodie op Nikodemus' woorden⁴³. Anderen menen dat tegenover het weten van Nikodemus en de zijnen het weten en getuigen van Jezus *en de zijnen* staat. Sommigen houden het erop dat Jezus daarmee Johannes de Doper en de profeten⁴⁴ of zijn discipelen op het oog heeft⁴⁵, anderen gaan ervan uit dat de evangelist hier de johanneïsche gemeente bedoelt⁴⁶. In beide gevallen is het grootste bezwaar dat van deze groepen

42 Zo bijv.: Michaels, *Gospel*, 191; Maier, *Johannes*, 118; Klink, *John*, 201; Filtvedt, ‘Revisiting’, 132-135.

43 Zo bijv.: Brown, *John* 1, 132.

44 Zo bijv.: Schlatter, *Johannes*, 91-92.

45 Zo bijv.: Morris, *John*, 221; Ridderbos, *Johannes*, 159; De Vuyst, *Johannes*, 27.

46 Zo bijv.: Schnackenburg (*Johannesevangelium I*, 389) sprekend over een “pluralis ecclesiasticus”. Verder: Schulz, *Johannes*, 57; Becker, *Johannes 1-10*, 138-139; Beasley-Murray, *John*, 49; Dietzfelbinger,

moeilijk volgehouden kan worden dat ze gezien hebben wat Jezus heeft gezien. Het meest aannemelijk is het dan ook om te denken aan Jezus en God (de Vader)⁴⁷ of Jezus en de Geest. In het eerste geval zou het een teruggrijpen zijn op wat Nikodemus' in 3,2 tegen Jezus zegt: "niemand kan die tekenen doen die U doet, als God niet met Hem is." Ook op andere plekken zegt Jezus dat zijn getuigenis wordt gedragen door dat van de Vader (5,32.37; 8,18). Ik deel echter de conclusie van Benjamin Reynolds: "The Spirit is the nearest possible and most likely figure whose speech and testimony could also be heard and rejected by Nicodemus. The literary context of 3:11 suggests that the Spirit is the one who is included in Jesus' use of the first person plural."⁴⁸

Wat Jezus weet en wat Hij gezien heeft, zijn de dingen die Jezus in zijn gesprek met Nikodemus ter sprake brengt. Het zijn de dingen van boven, zoals het werk van de Geest, het zien van Gods Koninkrijk en de vervulling van Gods beloften in en door de persoon van Jezus.

3,12

εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον⁴⁹ ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;

Als jullie niet geloven als Ik jullie van de dingen van de aarde spreek, hoe zullen jullie dan geloven als Ik jullie spreek over de dingen van de hemel?

De meest aannemelijke uitleg voor τὰ ἐπίγεια is wat Jezus zojuist aan Nikodemus voorgehouden heeft⁵⁰. Dat is immers wat door Nikodemus niet aangenomen wordt (3,11). Het lijkt wat eigenaardig om de "geboorte van boven" te typeren als "van de aarde", maar het aardse hieraan is goed op te vatten in de betekenis "wat op de aarde gebeurt". Dat wat Jezus uitlegt over de geboorte uit de Geest en wat Nikodemus met al zijn kennis van de Schriften zou moeten begrijpen, vindt ech-

Johannes 1,84; Lincoln, John, 148-149; McHugh, John 1-4, 231; Zumstein, Johannesevangelium, 142.

47 Zo bijv.: Keener, *John I*, 558; Van Houwelingen, *Johannes*, 95. Laatstgenoemde baseert dit overigens op de incorrecte constatering dat Jezus in het vierde evangelie slechts twee keer in de eerste persoon meervoud spreekt, hier en in 14,23. Omdat het in 14,23 over de Vader en de Zoon gaat, concludeert hij dat dat in 3,11 ook zo zal zijn. Er zijn echter nog vijf andere plaatsen waar Jezus in de wij-vorm spreekt: 4,22 (Jezus en de Joden); 10,30 (Jezus en de Vader); 11,7, 13,29 en 14,31 (Jezus en zijn discipelen).

48 Reynolds, 'Testimony', 168.

49 Te overwegen is de keuze van Buch-Hansen (*Spirit*, 318-320) om εἶπον niet te lezen als staande in de eerste persoon enkelvoud, maar in de derde persoon meervoud: "Als jullie (Nikodemus en de zijnen) al geen geloof hechten aan wat "zij" (Mozes en de profeten, vgl. 5,39.46-47) spraken over aardse zaken, hoe zullen jullie dan geloven als Ik (Jezus) over hemelse zaken spreek?"

50 Zo bijv.: Carson, *John*, 199; Hofius, 'Wunder', 58; De Vuyst, *Johannes*, 27; Popp, *Grammatik*, 141; Bennema, *Power*, 175; Thyen, *Johannesevangelium*, 202; Van der Watt, 'Knowledge', 301; Thompson, *John*, 83-84; Klink, *John*, 202; Zumstein, *Johannesevangelium*, 143.

ter geen geloof. In het tweede gedeelte van deze zin geeft Jezus aan dat Hij wil getuigen van nog veel meer dat Hij weet en gezien heeft (vgl. 3,11), maar het is zinloos om dat te doen, als mensen zoals Nikodemus al geen geloof hechten aan wat zij rondom Jezus zien gebeuren⁵¹. Bij de dingen van de hemel zal dan gedacht moeten worden aan wat het zien (3,3) en het ingaan (3,5) van het Koninkrijk van God aan glorie brengen zal.

6.4. Thematische overwegingen

6.4.1. Jezus en de Geest

Uit de hierboven verdedigde exegese wordt duidelijk dat Jezus en de Geest nauw met elkaar verbonden zijn. Uit het optreden van Jezus is op te maken dat de Geest werkzaam is (3,8.11-12). Tegelijkertijd is het werk van de Geest voor mensen noodzakelijk om Jezus op waarde te schatten (3,3.5.7). Bij Nikodemus wordt dit concreet zichtbaar. Hij kan er enerzijds niet onderuit dat Jezus als leraar van God gekomen is, omdat niemand kan doen wat Jezus doet als God niet met Hem is (3,2). Anderzijds blijkt dat hij met al zijn intelligentie en kennis van de Schriften niet doorgrondt wie Jezus is en wat Hij doet en zegt (3,4.9-10). In het nachtelijke leergesprek dat zich tussen Jezus en Nikodemus ontspint, spreekt Jezus over het werk van de Geest om hem uit te leggen zowel *wat* er gaande is, als *hoe* hij verder kan komen in het begrijpen van wie Jezus is. De verbondenheid tussen Jezus en de Geest kan als volgt verwoord worden:

- in en door Jezus komt God naar mensen toe; in en door de Geest trekt Hij mensen zijn nabijheid binnen;
- in en door Jezus laat God zien wie Hij is; in en door de Geest gaan mensen zien wie Hij is;
- in en door Jezus is er het nieuwe leven in Gods Koninkrijk; in en door de Geest worden mensen in dat nieuwe leven in Gods Koninkrijk geboren.

Deze wisselwerking tussen Jezus en de Geest is de manier waarop God zijn beloften over een nieuwe omgang met zijn volk vervult.

51 Vgl. Courthial ('Note', 267): 'Cette incapacité, due à la rébellion de l'homme et à sa prétention à l'autonomie, n'est pas d'ordre "sotérique" (aus sens étroit) seulement, mais elle est co-extensive à tous les cercles et aspects de l'existence: elle est donc aussi d'ordre "noétique".'

6.4.2. Het perspectief van het vlees en het perspectief van de Geest

Nikodemus geeft aan dat hij op grond van de tekenen die Jezus deed tot de conclusie is gekomen dat Jezus een door God gezonden leraar is (3,2). Jezus' reactie is dat Nikodemus het Koninkrijk van God alleen kan zien als hij "van boven" (3,3.7) geboren wordt. Met andere woorden: hoewel Nikodemus blijkbaar wel iets ziet dat hem tot de erkenning brengt dat God bezig is, ziet hij het volgens Jezus niet volledig, of niet op de juiste manier om werkelijk te doorzien wat God in en door Jezus aan het doen is. Wat hem ontbreekt, is "de geboorte van boven", even verder uitgelegd als "de geboorte uit water en Geest" (3,5) of "de geboorte uit de Geest" (3,6). Alleen wie "van boven" geboren is, kan zien wat "van boven" vandaan gedaan wordt: Gods Koninkrijk krijgt in Jezus weer voet aan de grond. Alleen wie "uit water en Geest" geboren is, herkent in wat er rondom Jezus gebeurt de vervulling van Gods beloften door er persoonlijk bij betrokken te zijn geworden. Alleen wie "uit de Geest" geboren is en zo het levenslicht heeft gezien in de werkelijkheid van de Geest en niet slechts in die van het vlees, kan van binnenuit verstaan wat God aan het verwezenlijken is⁵².

Deze woorden van Jezus aan Nikodemus geven aanleiding om te onderscheiden tussen het perspectief van het vlees en het perspectief van de Geest. Het verschil tussen beide perspectieven kan schematisch als volgt uitgewerkt worden:

	<i>Perspectief van het vlees</i>	<i>Perspectief van de Geest</i>
<i>Te vinden bij</i>	mensen in het algemeen	mensen die uit de Geest geboren zijn
<i>Betrokkenheid bij Gods handelen</i>	toeschouwer; outsider	ontvanger; deelnemer; insider
<i>Zicht op Gods handelen</i>	beperkt; niet in staat Gods handelen te duiden	herkenning van Gods heilsbedoeling; doorzicht naar de vervulling van Gods beloften in en door Jezus
<i>Reactie op Gods handelen</i>	vervreemding, scepsis, ongelooft, afwijzing	geloof, aanvaarding

52 Vgl. Neyrey ('John', 120): "As regards Johannine epistemology, the person of flesh obviously has some experience of spirit (i.e. Nicodemus knows of Jesus' "signs", v. 2) but is incapable of true knowledge, especially the key knowledge of whence Jesus is and whither he goes. The reason? He is not born ἀνωθεν; he has not believed and so joined the community and so become a "son fo God" (see i 13)."

Het perspectief van het vlees wordt door Jezus negatief gewaardeerd vanwege de daarin uitkomende houding van scepsis en ongelof. In plaats van dat men zich in vertrouwen mee laat nemen op de goede weg die God wijst door de profeten en gaat in zijn Zoon Jezus, matigt men zich de positie aan om een eigen oordeel over Gods handelen uit te spreken. Zo iemand is even dwaas als wie wil weten wat de herkomst en de bestemming van de wind is.

6.4.3. Toegang tot het perspectief van de Geest

Uit Jezus' woorden is, op te maken dat het volgens Johannes zonder het perspectief van de Geest onmogelijk is om het juiste zicht te hebben op Jezus en deel te krijgen aan wat God in Jezus met mensen voor heeft. De vraag is dan ook pertinent hoe een mens vanuit het perspectief van de Geest gaat zien. In de perikoop tekenen zich hierover twee lijnen af, een hoofdlijn en een zijlijn.

De hoofdlijn is die van de noodzaak van een geboorte “van boven” (3,3.7), “uit water en Geest” (3,5) of “uit de Geest” (3,6). De nadruk ligt hierbij vooral op het feit dat het niet in iemands eigen macht ligt, maar dat het je als mens gegeven moet worden. Niet alleen het beeld van de geboorte maakt dit duidelijk. Het is ook op te maken uit wat er gezegd wordt over hoe deze geboorte tot stand komt. Het komt van God vandaan. Het is God die door het werk van de Geest de ogen van mensen opent, zodat ze het Koninkrijk gaan zien (3,3). Het is God die door het werk van zijn Geest mensen het Koninkrijk doet binnengaan en daarmee waarmaakt wat Hij door de profeten al had beloofd (3,5). Het voorbeeld van de wind (3,8) bevestigt dit nog eens: zoals de wind waait zonder dat een mens het kan beïnvloeden of weet heeft van zijn herkomst en bestemming, zo overkomt een mens het werk van de Geest. Kortom, de hoofdlijn is dat je het als mens alleen passief kunt ondergaan.

Naast bovenstaande hoofdlijn die het menselijke onvermogen benadrukt, is er ook te wijzen op een zijlijn die een zekere ruimte laat voor het initiatief van mensen. Deze zijlijn ontkent op geen enkele manier de noodzaak van het werk van de Geest, maar maakt wel iets duidelijk van de weg waarop de geboorte uit de Geest kan plaatsvinden. Nikodemus wordt door Jezus opgeroepen om zich mee te laten nemen in de kennelijke gang van de Geest door wat hij van Jezus ziet en hoort en waarvan hij de bevestiging kan vinden in de Schriften (3,10-12). Het is via de weg van de ontmoeting met Jezus dat de Geest mensen in Gods Koninkrijk geboren laat worden. Het voorbeeld van de wind (3,8) is daarbij ook van toepassing: alleen wie in de wind staat, zal door de wind aangeraakt worden; wie de luwte opzoekt om over het komen en gaan van de wind te praten, zal hem nooit ondergaan. Zo moet ook Nikodemus niet blijven steken in

een discussie over het werk van de Geest, maar moet hij zo dicht mogelijk bij Jezus blijven, want daar is de Geest aan het werk⁵³.

6.5. Johannes 3,1-12 over de verlichting door de Geest

Wat zegt dit gedeelte over het verlichtende werk van de Geest?

- 1) Hoewel de term “verlichting” in deze perikoop niet voorkomt, valt wat Johannes hier beschrijft binnen de door mij opgestelde theologische werkdefinitie van de verlichting door de Geest, namelijk die werkzaamheid van Gods Geest die Gods handelen en spreken ontsluit voor de mens en de mens ontsluit voor Gods handelen en spreken⁵⁴.
- 2) Het bevatten van Gods heilswerk is volgens Johannes alleen mogelijk als de Geest daar iemand ontvankelijk voor maakt door hem/haar een nieuw vermogen tot verstaan te geven (3,3.5). Zonder dit werk van de Geest kan een mens wel iets van Gods handelen zien (3,2), maar het niet op de juiste manier duiden.
- 3) Het vernieuwde kenvermogen is onderdeel van Gods heilswerk aan een mens. Het een is er niet zonder het ander: alleen waar de Geest werkt, is er oog voor het werk van de Geest. Dit kan het perspectief van de Geest genoemd worden (3,3.5-8).
- 4) Om dit werk van de Geest te omschrijven maakt Jezus gebruik van de metaforen van een geboorte (3,3.5-7) en van de wind (3,8). Het is over de weg van de ontmoeting met Jezus dat de Geest mensen in Gods Koninkrijk geboren laat worden, zonder dat hier sprake is van een automatisme of een door mensen te beïnvloeden gebeuren.

Waar is de verlichting door de Geest op gericht?

In het gesprek van Jezus en Nikodemus gaat het vooral over weten en begrijpen van wie Jezus is en wat Hij doet. Jezus legt uit dat dit alleen mogelijk is, als een mens door de Geest daarvoor ontvankelijk gemaakt wordt. In die zin is het verlichtende werk van de Geest volgens dit gedeelte er met name op gericht om de mens tot verstaan te brengen in het nieuwe perspectief van de Geest. Tegelijker-

53 Vgl. Popp (*Grammatik*, 120): “Der jüdische Ratsherr kennt die neue Sprache nicht, die der joh. Offenbarer spricht. Er ist mit der Grammatik des Geistes nicht vertraut. Die notwendige radikale Veränderung, von der Jesus redet, wird aber durch diese neue Sprache mit zunächst nicht verstehbaren Begrifflichkeiten vermittelt. Diese in der Kraft des Geistes verwandelnde Sprache müßte Nikodemus in der Begegnung mit Jesus lernen, um die neue Zeichensetzung des joh. Offenbarers verstehen zu können.”

54 Zie § 1.2.

tijd wordt duidelijk dat er geen verstaan kan zijn los van een totale verandering van de mens: hij moet een nieuwe geboorte van boven of uit de Geest ondergaan. Het verstand kan dus alleen begrijpen als ook de wil door de Geest het Koninkrijk van God is binnengebracht.

Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?

Uit de metafoor van het van boven geboren worden is op te maken dat het werk van de Geest iets is wat een mens als een geboorte overkomt. Het is niet door mensen zelf te beïnvloeden. Uit de metafoor van de wind (3,8) is op te maken dat het werk van de Geest daar gebeurt, waar de Geest kennelijk – “... en zijn geluid hoor je...” – langsaat.

Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?

In de ontmoeting met Jezus wordt duidelijk dat Nikodemus Hem probeert te plaatsen binnen zijn eigen verstaanskader, het perspectief van het vlees. In dat perspectief moet Jezus wel als leraar van God gekomen zijn, omdat niemand de tekenen kan doen die Hij doet, als God niet met Hem is (3,2). Hoewel Nikodemus daarmee wel iets van het geheim van Jezus opmerkt, maakt Jezus duidelijk dat Nikodemus Hem nooit op de goede manier zal kennen, als hij niet opnieuw geboren wordt en deze keer van boven (3,3). Dat is, als hij niet door het werk van de Geest zijn ogen opslaat in Gods beloofde werkelijkheid (3,5-6), leert kijken vanuit het perspectief van de Geest. Deze metafoor van de geboorte maakt duidelijk dat het uitgesloten is dat mensen op eigen kracht, d.w.z. vanuit hun eigen perspectief, tot het juiste zicht op Jezus en op Gods handelen in Jezus komen. Het werk van de Geest is noodzakelijk om Jezus op juiste waarde te schatten. Wie eenmaal uit de Geest geboren is, zal zich in geloof aan Jezus toevertrouwen (3,11-12).

Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?

Jezus' spreken over de noodzaak van de geboorte “van boven” (3,3) of “uit water en Geest” (3,5) is in algemene termen gesteld: “als *iemand* niet van boven opnieuw geboren wordt...” Hoewel de metaforen van een geboorte en het waaien van de wind benadrukken dat de Geest vrijmachtig is, maakt het gesprek met Nikodemus wel duidelijk dat de Geest zijn verlichtende werk daar wil doen waar de ontmoeting met Jezus plaatsvindt.

De geboorte “van boven”, “uit water en Geest” of “uit de Geest” wordt concreet zichtbaar in het aannemen van Jezus' getuigenis en in geloof in wat Jezus zegt (3,11-12).

7. Johannes 6,63

7.1. Inleiding

In een discussie met de Joden over het ware voedsel uit de hemel getuigt Jezus van zichzelf dat Hij het levensbrood is en dat het ware leven er alleen is voor wie Hem “eet en drinkt”. Johannes vertelt daarop dat niet alleen de Joden, maar ook veel van Jezus’ volgelingen – geïnteresseerden uit de Joden die zich blijkbaar als een kring om Hem heen verzameld hadden – moeite hebben met zijn woorden (6,60) en niet langer met Hem optrekken (6,66). In 6,61-65 legt Jezus de oorzaak van deze ergernis bloot. Centraal in zijn uitleg staat de tegenstelling tussen vlees en Geest: het is de Geest die, meekomend in Jezus’ woorden, levend maakt, aan het vlees heb je niets.

Voor mijn onderzoek is van belang helder te krijgen hoe de Geest levend maakt, waarom het vlees op dat punt nutteloos is en op welke manier Jezus en de Geest verbonden zijn. Na een exegese van 6,60-66 met bijzondere aandacht voor vers 63 (§ 7.3), trek ik een aantal conclusies (§ 7.4). Aan dit alles gaat nu eerst een schets van de context en een afbakening van de perikoop vooraf (§ 7.2).

7.2. Context en afbakening

Johannes 6 vertelt over het broodwonder (6,1-15) en de discussie die daarop ontstaat in de synagoge in Kafarnaüm over het voedsel dat niet vergaat, maar eeuwig leven geeft (6,25-59). Wat de Joden nodig hebben is meer dan het manna dat door God gezonden werd in de woestijn (6,32-35). Jezus is het ware levensbrood dat door God gegeven wordt. Wie van dat brood eet zal niet sterven, maar leven in eeuwigheid (6,50-51.58). De vergelijking van het “eten van het door God gezonden levensbrood” wordt door Jezus zelf uitgelegd als geloven in de door God gezonden Zoon (6,38-39). Wie dat doet, zal eeuwig leven hebben en opgewekt worden op de laatste dag (6,40). Waarom en hoe Jezus het brood is dat leven geeft, legt Hij nader uit wanneer Hij zegt dat het brood dat Hij zal geven zijn vlees is (6,51). Ofwel: het door God gezonden zijn om mensen het eeuwige leven te brengen gaat langs de weg van Jezus’ zelfovergave tot in de dood¹. Jezus benadrukt de noodzaak dat mensen het

1 Vgl. Bennema (*Power*, 201): “We now seem to have defined two ways in which Jesus, as the

ware leven zoeken bij Hem: “Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: Als u het vlees van de Mensenzoon niet eet, als u zijn bloed niet drinkt, is er geen leven in u” (6,53).

De reactie van de Joden op Jezus' woorden is vol onbegrip. Ze ergeren zich er eerst aan dat Hij van zichzelf zegt dat Hij vanuit de hemel en dus van God vandaan gezonden is (6,41-42) – Hij zou dus meer zijn dan een profeet, meer dan Mozes! Vervolgens vinden ze zijn uitspraak onverteerbaar dat zijn eigen vlees het levensbrood zou zijn (6,52). En zo loopt het gesprek tussen Jezus en de Joden vast. Zoals op andere plekken in het vierde evangelie gebeurt dat ook hier omdat ze Jezus' pretentie niet aanvaarden dat Hij door God gezonden is. Er wordt afstand genomen van Jezus door wat Hij zegt over het geven van zijn vlees letterlijk te nemen en daarmee in het absurde te trekken, maar ook doordat ze niet kunnen instemmen met de boodschap van Jezus' woorden dat zij zich metaforisch moeten voeden met Hem als het levensbrood uit de hemel. Om de dood te ontgaan zijn ze radicaal afhankelijk van het offer van Jezus' vlees en bloed. Wie ervoor kiezen zich niet gelovig te voeden met Jezus (vgl. 6,57), krijgen van Hem nadrukkelijk – “voorwaar, voorwaar...” – te horen dat er geen leven in hen is (6,53).

Met bovenstaande lezing van 6,51-59 kies ik ervoor om dit gedeelte niet te interpreteren vanuit een specifiek sacramenteel perspectief. Jezus spitst hier zijn spreken over zichzelf als het hemelse levensbrood toe door aan te geven dat Hij de wereld alleen leven kan geven als Hij zijn vlees en bloed overgeeft aan de dood². Deze lezing past in de gang van dit hoofdstuk uitlopend op 6,60-71: de

Bread of life, gives life; an observation Johannine scholarship does not seem to have made. On the one hand, “bread of life” functions as a metaphor for Jesus' coming down from heaven to be and to bring God's life giving revelation in the form of his revelatory wisdom teaching (vv.30-35). On the other hand, Jesus will give life to the world through his self-giving in death on the cross (vv.48-59).”

² Vgl. Brown (*Spirit*, 144): “At v. 51c, one does not find a *change* of perspective, so that the bread that formerly denoted Jesus now denotes something different, namely, the eucharistic element, rather we find a qualification and intensification of the preceding theme. Jesus is *still* the bread of life in 51c-58, but we learn that he becomes that bread only by giving his body in death.” Zie verder Menken, ‘Eucharist’; Carson, *John*, 295; Van Houwelingen, *Johannes*, 161-162; Bennema, *Power*, 199-200; Thyen, *Johannesevangelium*, 364-365; Burger, *Being*, 288-289; Michaels, *Gospel*, 391-393. Degenen die verdedigen dat het vierde evangelie in 6,51-59 spreekt over het heilig Avondmaal – zo bijv. Bultmann, *Johannes*, 174-177; Lohse, ‘Wort’; Popp, *Grammatik*, 361-386; Dietzfelbinger, *Johannes 1*, 166-181; Zumstein, *Johannesevangelium*, 270-271 – hebben de neiging om de verbinding met 6,25-50 als zeer los te zien of zelfs als een latere toevoeging. De bedoeling van deze verzen zou dan zijn om voor de johanneïsche gemeente vanuit de tijd van Jezus licht te laten vallen op de geloofsinhoud van het heilig Avondmaal. Zoals hierboven al gezegd, is het voor een begrijpelijke lezing van Johannes 6 niet nodig om van deze hypothesen uit te gaan. Wel heeft het zin om met Burger (*Being*, 290) te stellen: “It is hard to read this passage without having associations with the Lord's Supper. But the relation between John 6 and the Eucharist must be conceived differently. John 6 does not refer to the Eucharist, but the Eucharist refers to John 6 and the communion with the crucified Jesus Christ it describes. The mystery of John 6 is represented in the Eucharist. However, more must be said: the communion with Christ is described using words, which fit within a sacramental context themselves and immediately evoke sacramental associations.”

confrontatie met de noodzaak van Jezus' sterven zorgt ervoor dat niet alleen "de Joden" ontstemd reageren, maar ook volgelingen van Jezus besluiten om zich van Hem af te keren.

Met 6,59 wordt het gesprek met de Joden in de synagoge van Kafarnaüm duidelijk afgesloten. In 6,60 volgt dan een beschrijving van de geprikkelde reactie van veel van Jezus' volgelingen. Het gaat hier om een groep Joden die onderscheiden moet worden van de twaalf die Jezus zelf als leerlingen had uitgekozen (6,70) en die Hij vanaf 6,67 apart aanspreekt. De verzen 6,60-66 vormen daarmee een afgerond gedeelte met in het midden het voor mijn onderzoek belangrijke 6,63.

7.3. Exegese van Johannes 6,63

6,60-62 – Terechte ergernis?

Johannes vertelt van de geërgerde reactie van veel van Jezus' volgelingen op wat Hij leerde in de synagoge van Kafarnaüm. Deze volgelingen worden onderscheiden van "de Joden" (6,41.52) en van "de twaalf" (6,67.70). Met "de Joden" bedoelt Johannes het hele volk in het algemeen. Soms gaat het om een neutrale feitelijke aanduiding³. Vaak klinkt het negatief vanwege de kritische afwijzende houding tegenover Jezus⁴: de zijnen hebben Hem niet aangenomen (1,11). Blijkbaar zijn er onder de Joden echter ook velen die zich als een kring geïnteresseerden om Hem heen verzamelen. Jezus' woorden en daden hebben hen voldoende geraakt om als volgelingen met Hem mee op te trekken. Het is te gemakkelijk om hen daarbij zonder meer weg te zetten als "would-be 'disciples'"⁵ omdat ze na het horen van Jezus' woorden in de synagoge van Kafarnaüm besluiten zich van Hem af te keren. Nergens wordt aangegeven dat ze Jezus voor de schijn volgen. Wel blijkt hier dat ook volgelingen ertoe kunnen komen om zich aan Jezus te storen omdat Hij kennelijk niet past in wat men van Hem verwacht. Daarmee vormen deze velen een waarschuwing voor alle hoorders van het evangelie: Jezus laat zich niet duwen in de mal die eventuele geïnteresseerden van Hem hebben, maar dwingt ieder tot de keuze om Hem te nemen zoals Hij zich bekendmaakt of om er bewust

3 1,19; 4,22; 8,31; 11,19.31.33.36; 12,9; 18,20; 19,31.40.

4 2,18.20; 5,10.15.16.18; 6,41.52; 7,1.11.13.15.35; 8,22.48.52.57; 9,18.22; 10,19.24.31.33; 11,8.54; 13,33; 18,14.31.36.38; 19,7.12.14.38; 20,19. Vgl. Gutbrod, Ἰσραήλ, 378-380; Kuhli, Ἰουδαῖος, 479-480; Keener, *John I*, 214-228. Schram (*Use*, 144): "The particular consistent response to Jesus by the referents of IOUDAIOS contrasts with the response to him by his disciples. As the narrative develops it contributes to the course Jesus himself has set, that is, to his death, and it portrays for the reader one alternative response to Jesus, namely inability to accept Jesus himself at his word."

5 Michaels, *Gospel*, 2010, 406. In deze lijn ook bijv.: Morris, *John*, 382; Borchert, *John 1-11*, 274; Lincoln, *John*, 236.

voor te kiezen dat niet te doen. In het laatste geval kan het niet anders of het loopt uit op ergernis en verwijdering⁶.

Deze volgelingen delen hun ergernis kennelijk mokkend met elkaar: σκληρός ἐστιν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκοῦειν; – “*Dit spreken is hard! Wie kan er naar luisteren?*” Hoewel er onder de exegeten de nodige discussie is over de vraag welk spreken er precies hard gevonden wordt⁷, ligt het vanwege het enkelvoudige ὁ λόγος οὗτος voor de hand om aan het geheel van Jezus’ spreken in de synagoge van Kafarnaüm te denken. Wellicht dat de een zich meer ergerde aan het feit dat Jezus van zichzelf zei dat Hij het levensbrood *uit de hemel* was en de ander meer aan de toespitsing dat het levensbrood dat Jezus ging geven voor het leven van de wereld *zijn vlees* was. Toch bracht het geheel van wat Jezus zei hen uiteindelijk tot een en hetzelfde negatieve oordeel. Het feit dat ze Jezus’ spreken hard vinden, geeft aan dat het botst met hun verwachtingen en denkkaders. Het lukt hen niet om hun eigen denken aan te passen aan wat Jezus uitlegt over zichzelf en zijn opdracht. Of dit niet lukt omdat ze zich niet willen of niet kunnen aanpassen, is verder niet uit deze verzen op te maken.

Johannes vertelt dat Jezus weet van de irritatie onder zijn volgelingen. Hij spreekt ze er vragenderwijs op aan. Daarbij wordt duidelijk dat hun ergernis voorbarig⁸ en dus onterecht is: “Wat dan, als jullie de Mensenzoon zien opstijgen naar waar Hij eerst was?” Ze mogen er moeite mee hebben dat Jezus uit de hemel en dus van God vandaan komt en dat er alleen leven voor de wereld is door middel van zijn dood, maar dat het beide waar is, zal duidelijk worden als Hij, na zijn sterven, naar de glorie bij de Vader terugkeert⁹. Het gaat Jezus er dus niet

6 Het is echter moeilijk hard te maken dat deze overgang van “de Joden” naar de “vele volgelingen” bewust door Johannes bedoeld is als een actualisering in de richting van zijn hoorders bij wie ook het gevaar dreigt van gemor – zo bijv. Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, 102; Dietzfelbinger, *Johannes 1*, 182.

7 Sommigen menen dat de ergernis vastzit op het kannibalistische verstaan van het eten van Jezus’ vlees en het drinken van zijn bloed; zo bijv.: De Vuyst, *Johannes*, 46. Anderen denken ook aan een beperking tot 6,51-59, maar gaan uit van ergernis over de noodzaak van Jezus’ dood; zo bijv.: Schlatter, *Johannes*, 180; Ridderbos, *Johannes I*, 284; Michaels, *John*, 120; *Gospel*, 406; Lincoln, *John*, 236. Weer anderen zijn, met gevarieerde accenten, van mening dat het gaat om alles wat Jezus in 6,25-59 over zichzelf zegt; zo bijv.: Grosheide, *Johannes I*, 477; Carson, *John*, 300; Wengst, *Johannesevangelium 1*, 256; Klaiber, *Johannesevangelium 1*, 191; Beutler, *Johannesevangelium*, 228.

8 De Vuyst, *Johannes*, 46.

9 Om te spreken over Jezus’ verhoging aan het kruis wordt in het vierde evangelie niet ἀναβαίνω, maar ὑψόω (3,14; 8,28; 12,32-34) gebruikt. Het werkwoord ἀναβαίνω wordt, naast ὑπάγω, wel gebruikt om te spreken over Jezus’ hemelvaart. Het ligt daarom voor de hand om er ook hier in 6,62 van uit te gaan dat Jezus spreekt over zijn opgang naar de heerlijkheid bij de Vader – zo o.a. Grosheide, *Johannes I*, 478; Van Houwelingen, *Johannes*, 163; Klink, *John*, 342. Met deze vraag gaat

om of de ergernis dan, bij zijn hemelvaart, meer of minder zal zijn¹⁰, maar dat de ergernis nu onterecht is. Jezus' volgelingen wijzen Hem af zonder zicht te hebben op de hele beweging die in zijn leven zichtbaar wordt en bepalend is voor het juiste verstaan van wie Hij is en wat Hij doet en zegt. Hij daalde neer van de Vader om weer naar Hem op te stijgen en het is door die beweging, die door de dood heengaat, dat er leven is voor de wereld. Er is dan ook geen sprake van dat Jezus iets van zijn woorden terug zou nemen om zijn geprikkelde volgelingen tegemoet te komen. Hij roept ze juist impliciet op om Hem binnen het juiste, dat is binnen het door Hem zojuist bekendgemaakte verstaanskader te beoordelen. Dan alleen zullen ze kunnen delen in het leven dat Hij voor de wereld gaat verkrijgen.

6,63-65 – De levendmakende Geest die in de woorden van Jezus meekomt

Verstaan wie Jezus is en wat zijn woorden betekenen en gelovig langs die weg het leven ontvangen, is echter onmogelijk zonder de Geest. Wie Jezus in zijn woorden en daden probeert te doorgronden vanuit het eigen menselijke bevattingsvermogen, zal het geërgerd als onzinnig afwijzen. Dat is wat Jezus bedoelt met de kernachtige opmerking: “De Geest is het die levend maakt, aan het vlees heb je niets.”

Dat deze uitspraak in 6,63 zo opgevat moet worden, is af te leiden uit het feit dat Jezus in 6,65 aangeeft dat wat Hij zegt te maken heeft met wat Hij al eerder zei. Hij verwijst dan onmiskenbaar naar wat Hij in zijn spreken over het levensbrood onder woorden bracht in 6,44-47. Zowel daar als hier is het een directe reactie op de afwijzende houding van Jezus' toehoorders. Het vergelijken van beide gedeelten werkt verhelderend bij het zoeken naar de betekenis van 6,63-65.

het Jezus dan ook niet over nog groter ergernis die Jezus' sterven aan het kruis, voorafgaand aan zijn hemelvaart, zal veroorzaken. Dit laatste wordt wel verdedigd door bijv.: De Boor, *Johannes 1*, 218; Marsh, *John*, 310; Carson, *John*, 301; Maier, *Johannes 1*, 297; Dietzfelbinger, *Johannes 1*, 182-183; Bennema, *Power*, 201-202; Lincoln, *John*, 236; Klaiber, *Johannesevangelium 1*, 191-192; Zumstein, *Johannesevangelium*, 278.

10 Dat Jezus hier bedoelt dat de ergernis vermeerderd zal worden, wordt verdedigd door o.a. Carson, *John*, 301; Wengst, *Johannesevangelium 1*, 257; Dietzfelbinger, *Johannes 1*, 182-183; Lincoln, *John*, 236; Klink, *John*, 342. Dat Jezus' hemelvaart juist zal bevestigen wat Hij van zichzelf sprak, wordt verdedigd door o.a. Ridderbos, *Johannes I*, 285; Thyen, *Johannesevangelium*, 376. Ook zijn er die verdedigen dat beide zal gebeuren: voor gelovigen zal het een bevestiging zijn, voor ongelovigen nog grotere ergernis. Zo o.a. Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, 104-105; Van Houwelingen, *Johannes*, 163; Brown, *Spirit*, 147.

6,63 ^aτὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιούν, ^bἢ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· ^cτὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν.

6,64 ^aἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἱ οὐ πιστεύουσιν. ^bἦδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν.

6,65 ^aκαὶ ἔλεγεν· διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με ^bἐὰν μὴ ἦ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς.

6,44 ^aοὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με ^bἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν, ^cκαὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

6,45 ^aἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ· ^bπᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ.

6,46 ^aοὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἐώρακέν τις ^bεἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἐώρακεν τὸν πατέρα.

6,47 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον

^aHet is de Geest die levend maakt, ^baan het vlees heb je niets. ^cDe woorden die Ik tot jullie gesproken heb zijn Geest en leven.

^aMaar sommigen van jullie geloven niet.

^bWant Jezus wist vanaf het begin wie het waren die niet geloofden en wie het was die Hem zou uitleveren.

^aEn Hij zei: Daarom heb Ik jullie gezegd, dat niemand tot Mij kan komen ^bals het hem niet door de Vader gegeven wordt.

^aNiemand kan tot Mij komen ^bals de Vader, die Mij gezonden heeft, hem niet naar Mij toetrekt, ^cen Ik zal hem op de laatste dag doen opstaan.

^aEr staat geschreven in de profeten: En zij zullen allen door God onderwezen zijn.

^bIeder die het van de Vader gehoord en geleerd heeft, komt bij Mij.

^aNiet dat iemand ooit de Vader gezien heeft; ^balleen Hij die van God komt, heeft de Vader gezien.

Voorwaar, voorwaar, Ik zeg jullie: wie gelooft, heeft eeuwig leven.

Mede op grond van de vergelijking van deze woorden van Jezus kan een aantal conclusies getrokken worden:

- 1) Mensen zijn niet in staat uit zichzelf bij Jezus te komen (6,44a.65a). De reden hiervan noemt Jezus in 6,63b: aan het vlees heb je niets. Het is dus niet op basis van hun eigen opvattingen dat mensen overtuigd raken van Jezus. Integendeel zelfs! Die eigen menselijke standpunten en zienswijzen – hier samengevat als σάρξ¹¹ – staan geloof in Jezus juist in de weg. Met andere woorden: Jezus is niet in “vleselijke” paradigma’s in te passen. Wanneer mensen met Jezus in aanraking komen, zal er daarom onherroepelijk ergernis en afwijzing optreden.

11 Het begrip σάρξ “vlees” heeft in het vierde evangelie eerder een neutrale, dan een negatieve lading: het Woord werd vlees! (1,14). Vgl. Schweizer, σάρξ, 138-141; Sand, σάρξ, 554-555.

Mensen willen Jezus en zijn boodschap niet en de reden daarvan is dat ze daar vanwege hun vlees-zijn niet toe in staat zijn. Wat opvalt is vervolgens dat Jezus zichzelf en zijn boodschap niet aan het verwachtingspatroon van de mensen aanpast. De toegankelijke manier van zijn spreken – denk aan het veelvuldig gebruik van metaforen in het vierde evangelie – mag verhelderend zijn, maar is duidelijk geen inschikkelijkheid om zo toch door mensen aanvaard te worden. Jezus is wie Hij is. Zolang de mensen zijn en blijven wie ze zijn, zal er van toenadering tot en volgen van Jezus bij die mensen geen sprake zijn. Zij kunnen Hem niet ontvangen. Dat is de jammerlijke situatie waarin de mens zich als “vlees” bevindt¹².

- 2) Mensen hebben ook geen toegang tot God omdat ze vanwege hun σάρξ-zijn niet van het niveau van God of de Geest zijn (6,46a.63b). Het kennen van God gaat de mogelijkheden van mensen te boven, omdat God van een andere categorie is. Tot op zekere hoogte is dit de keerzijde van het vorige punt: niet alleen het vlees-zijn van de mensen verhindert het kennen van God, maar ook het God-zijn van God. De enige manier om deze onmogelijkheid te overbruggen is dat de kennis van God naar mensen toe bemiddeld wordt door wie van God komt (6,46b). Dat is nu precies wat er gebeurt door het werk van de Geest en de woorden van Jezus (6,63a.c)¹³. De hoogspanning van de kennis van God wordt door de Geest in de woorden van Jezus getransformeerd naar de laagspanning van het denken en kennen van de mensen.
- 3) Aangezien mensen niet uit zichzelf en op eigen kracht tot Jezus kunnen komen (6,44a,63b.65a), is het nodig dat God ze daartoe brengt (6,44b.45b.65b). Verwijzend naar de profeten herinnert Jezus aan Gods belofte dat Hij juist dat zal doen: “En zij zullen allen door God onderwezen zijn” (6,45a). Het gaat in deze tekst om een aanhaling van Jesaja 54,13. Gezien het feit dat het citaat niet helemaal letterlijk is en dat Jezus het heeft over “de profeten” in het meervoud, is er reden om te denken dat Hij met deze aanhaling uit Jesaja meer in het algemeen verwijst naar beloften die spreken over de tijd waarin mensen op een nieuwe manier God zullen kennen. Te denken is aan bijvoorbeeld Jeremia 31,31-34. De vervulling van deze beloften wordt in het Nieuwe Testament herhaaldelijk verbonden met de komst van de Geest zoals die toegezegd wordt in

12 Zo bijv. Ridderbos (*Johannes I*, 286): “Maar het vlees, in zijn overleggingen en machteloosheid, is daarbij ‘van geen enkel nut’, kan dat woord niet horen, neemt aanstoot en vervalt in zichzelf tot ongelof, vrs. 64,65.”

13 Zo bijv. Schlier (‘Begriff’, 265): “Jesu Worte an seine Jünger tragen die Gott erschließende Kraft in sich. Sie lassen – in der Kraft des Geistes – Gott erfahren.”

teksten als Jesaja 44,3; 59,21; Ezechiël 36,27 en Joël 2,28-29(3,1-2)¹⁴. Omdat de levendmakende Geest (6,63a) – Ezechiël 37,1-14! – meekomt in de woorden van Jezus (6,63c), is het in en door Jezus dat de vervulling van Gods beloften voet aan de grond krijgt onder de mensen (6,45b). Mensen zullen door God onderwezen worden en Hem op een nieuwe manier leren kennen omdat ze door de Geest bij Jezus gebracht worden en woorden horen die Geest en leven zijn.

- 4) Het is door middel van de Geest (6,63a) dat de Vader mensen naar Jezus toetrekt (6,44b.45b.65b). De beperktheid van het vlees die uitkomt in geslotenheid voor de dingen van God, wordt door de Geest doorbroken. Zo komt er ruimte om op een nieuwe manier naar Jezus' woorden te luisteren en Hem niet vanuit de eigen menselijke paradigma's te beoordelen, maar vanuit het nieuwe perspectief dat de Geest bij mensen binnenbrengt. Kenmerkend voor dit nieuwe perspectief is het geloof dat meer waarde hecht aan Jezus en zijn woorden dan aan de eigen (oude) overtuigingen¹⁵.
- 5) In 6,63b zegt Jezus: "De woorden die ik tot jullie gesproken heb zijn Geest en leven." Op grond van deze uitspraak kan iets opgemaakt worden over hoe de Geest mensen bereikt en in die mensen zijn werk doet. Kernachtig kan dit als volgt onder woorden gebracht worden: Jezus' woorden dragen de Geest en worden gedragen door de Geest. Met de opmerking dat Jezus' woorden de Geest *dragen* bedoel ik dat die woorden "Geest zijn" omdat in Jezus' spreken de Geest meekomt. De Geest verbindt zich naar de wil van de Vader (6,45) aan Jezus' woorden. Wie dus luistert naar Jezus' onderwijs, bevindt zich in het krachtenveld van de Geest¹⁶. In die context gebeurt het dat de Geest bij de hoorder binnenkomt en hem bevrijdt van zijn gebondenheid aan eigen paradigma's zodat er ruimte komt voor geloof in Jezus en zijn woord. Dat laatste is vervolgens wat ik bedoel met de opmerking dat Jezus' woorden *gedragen worden* door de Geest. Wat de Geest in de mens doet, is ruimte maken voor Jezus' woorden. Hij zorgt voor de ontvankelijkheid die nodig is om gelovig gehoor te geven aan Jezus' spreken en zo het leven te vinden in Hem¹⁷.

14 Vgl. Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Joh 1,33; 3,5; 7,38-39; Hnd 1,5; 2,16-40; Rom 2,29; 7,6; 8,1-17; 2Kor 3,1-18; Gal 3,14; 1Joh 2,27.

15 Zo bijv. Bennema (*Power*, 203-204): "Thus the Spirit gives life precisely in that the Spirit discloses the revelatory significance of the Christ-event on the cross."

16 Zo bijv. Popp (*Grammatik*, 395): "Das Geistgeschehen ist ein Sprachgeschehen. Der Geist macht in Gestalt der Worte des Joh. Offenbarers (vgl. 6,63c) lebendig (τὸ ζωοποιεῖν)." Vgl. ook Grosheide (*Johannes I*, 483): "Waar het woord van Jezus is, daar werkt de Geest, de Geest werkt er door." en Zumstein, *Johannesevangelium*, 279.

17 Vgl. Porsch (*Pneuma*, 190) wijst hier op een opvallende parallel met wat Paulus zegt in 2 Kor 3,6: "Paulus sieht also das ζωοποιεῖν des Pneuma auf eine vollkommeneren Erkenntnis der Offenbarung

- 6) Wat het vierde evangelie wil bereiken, is dat de hoorders geloven “dat Jezus de Christus is, de Zoon van God en dat ze door te geloven het leven hebben in zijn naam” (20,31). Het is dit leven dat volgens 6,63a bemiddeld wordt door de Geest¹⁸. De Geest doet mensen erin delen door ze te binden aan Jezus (6,63c). Het gaat in dit leven om leven van een andere categorie dan die welke gekenmerkt wordt door het “vlees”, het natuurlijke of lichamelijke leven (6,63b). Om te onderscheiden noemt Johannes het ook wel het eeuwige leven (6,47). Wie dit eeuwige leven van de Geest ontvangt door het geloof, leeft als het ware op twee niveaus, op het niveau van het vlees en op dat van de Geest. Wat zijn “vleeselijke” leven betreft, is hij nog onderworpen aan het sterven. Doordat hij echter geestelijk levend gemaakt is door de Geest, mag hij weten van de belofte dat Jezus hem op de laatste dag uit de lichamelijke dood zal doen opstaan (6,44c).
- 7) Er is geen geloof (6,47) zonder dat de Vader heeft getrokken (6,44b.45b.65b) en de Geest heeft levend gemaakt (6.63a). Er is geen ongeloof (6,64a) zonder dat Jezus het van te voren wist (6,64b). In Jezus’ spreken over het al dan niet komen tot geloof in Hem blijkt het menselijke doen en laten te staan in het kader van het handelen van God de Vader (vgl. ook 6,37,39). Dit is echter geen reden voor Jezus om zijn hoorders niet aan te spreken op hun ongeloof en ergernis. Ofwel: de negatieve houding naar Jezus toe is verwijtbaar gedrag. Hoewel mensen vlees zijn, zouden zij als aangesprokene door Jezus’ woorden van Geest en leven, met geloof hebben kunnen en moeten reageren. Hun afwijzing is schuld en geen lot. De keerzijde van deze constatering is, dat mensen niet maar moeten wachten tot de Geest hen tot geestelijk leven wekt, maar zich daar moeten voegen waar Jezus’ woorden klinken. Daar is het immers dat de Geest werkt en leven uitdeelt¹⁹.

Deze interpretatie van Jezus’ woorden betekent dat het in 6,63 genoemde “vlees” niet opgevat moet worden in de betekenis die het heeft in 6,51-56, alsof het ook hier zou gaan om Jezus’ vlees dat overgegeven wordt voor het leven van de wereld²⁰. Het argument dat gebruikt wordt om dit te verdedigen, namelijk dat het

Gottes gerichtet. Es muß den erkenntnishemmenden Schleier von den Herzen der Ungläubigen entfernen, damit sie den Herrn erkennen und schauen können (vgl. 3,14ff). – Damit gibt Paulus dem ζωοποιεῖν des Pneuma eine Deutung, die auch für das ζωοποιεῖν in Joh 6,63 zutreffen dürfte.”

18 Bennema, *Power*, 137-138.

19 Zo bijv. Wilckens, *Johannes*, 119; Zumstein, *Johannesevangelium*, 280.

20 “Vlees” als sacrament van Jezus’ sterven: Burge, *John*, 204; Neyrey, *John*, 131-132. “Vlees” als Jezus’ zelfovergave in de dood: Bennema, *Power*, 203; Thyen, *Johannesevangelium*, 376; Michaels, *Gospel*, 408-409. “Vlees” als de menselijke natuur van Jezus: Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, 105; Marsh, *John*, 311; Schenke, ‘Schisma’, 114-116; Wengst, *Johannesevangelium 1*, 258.

eigenaardig zou zijn als σάρξ zo dicht bij elkaar een verschillende betekenis heeft, houdt onvoldoende rekening met het contrast dat hier opgeroepen wordt tussen πνεῦμα en σάρξ, door eerst het grote nut van de “Geest” te noemen en daartegenover het nutteloze van het “vlees” te stellen. Ook is het niet zo dat het contrast tussen πνεῦμα en σάρξ hier plotseling naar voren komt. Het kwam in het vierde evangelie al eerder in een vergelijkbare context ter sprake: ook in 3,6 en de verzen daaromheen gaat het om de vraag hoe een mens deel krijgt aan het ware leven met God. De exegeet die er toch voor kiest om “vlees” te lezen als het lichaam van Christus dat aan de dood overgegeven wordt, maakt het zichzelf nodeloos moeilijk. Die keuze vraagt immers een oplossing voor de vraag hoe van Jezus’ vlees gezegd kan worden dat het nutteloos is. De keuze om σάρξ hier te lezen als een samenvattende typering van de menselijke standpunten en opvattingen, doet niet alleen meer recht aan het contrast met “Geest”, maar ook aan de gang van het betoog²¹: Jezus maakt met deze tegenstelling duidelijk waarom er mensen zijn die na zijn woorden geërgerd afstand nemen (6,60.66) en waarom anderen in Hem en zijn woorden het leven vinden (6,68).

7.4. Johannes 6,63 over de verlichting door de Geest

Wat zegt dit gedeelte over het verlichtende werk van de Geest?

- 1) De term “verlichting” wordt in dit gedeelte niet gebruikt, maar wat Jezus volgens Johannes zegt valt binnen de door mij opgestelde theologische werkdefinitie van de verlichting door de Geest, namelijk die werkzaamheid van Gods Geest die Gods handelen en spreken ontsluit voor de mens en de mens ontsluit voor Gods handelen en spreken²².
- 2) Het verlichtende werk van de Geest bestaat uit het doorbreken van de beperktheid van het vlees. Dit betekent dat het de Geest is die mensen ertoe brengt om Jezus niet vanuit het eigen perspectief te verstaan, maar vanuit het perspectief dat door Jezus zelf wordt gegeven. Dat brengt mensen tot geloof.
- 3) In de woorden van Jezus krijgen mensen door de Geest kennis van God bemiddeld die van een categorie is die het vlees overstijgt. Mensen krijgen door

21 Zo met verschillende accenten o.a.: Grosheide, *Johannes I*, 480; Smelik, *Johannes*, 141-142; Brown, *John 1*, 299-300; Morris, *John*, 385; Porsch, *Pneuma*, 186; Becker, *Johannes 1-10*, 215-216; Ridderbos, *Johannes I*, 286-287; Carson, *John*, 301; Schneider, *Anwalt*, 54; Van Houwelingen, *Johannes*, 164; Wilckens, *Johannes*, 109; Maier, *Johannes 1*, 298; Dietzfelbinger, *Johannesevangelium 1*, 183; Brown, *Spirit*, 149; Köstenberger, *John*, 219; Lincoln, *John*, 237; Thompson, *John*, 162; Klaiber, *Johannesevangelium 1*, 192; Zumstein, *Johannesevangelium*, 279.

22 Zie § 1.2.

het werk van de Geest begrip van dingen die het menselijk begrip te boven gaan²³. Of met een metafoor: de hoogspanning van de kennis van God wordt door de Geest in de woorden van Jezus getransformeerd naar de laagspanning van het denken en kennen van mensen.

Waar is de verlichting door de Geest op gericht?

De Geest werkt in op het σάρξ “vlees”, wat in dit gedeelte een samenvattende typering is voor de opvattingen en standpunten die eigen zijn aan mensen. Vanuit dit perspectief is het voor mensen onmogelijk om Jezus’ woorden te verstaan in hun ware bedoeling. Vanwege deze onmogelijkheid zijn mensen onwillig om aan Jezus’ woorden gehoor te geven en Hem te volgen. De verlichting is erop gericht om mensen vanuit een nieuw door de Geest gegeven perspectief Jezus te doen verstaan. Vanuit dat nieuwe verstaan zullen zij niet anders willen dan Hem volgen. De insteek van de verlichting ligt daarmee meer op het verstand, maar heeft zijn directe uitwerking op de wil.

Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?

“De woorden die Ik tot jullie gesproken heb zijn Geest en leven” (6,63c). Uit wat Jezus hier zegt, kan opgemaakt worden dat het verlichtende werk van de Geest nauw verbonden is met de woorden van Jezus. Aan de ene kant verbindt de Geest zich op zo’n manier met Jezus’ woorden, dat Hij in die woorden meekomt: Jezus’ woorden dragen de levendmakende Geest naar mensen toe. Aan de andere kant gaat de Geest in mensen met die woorden van Jezus aan het werk: Jezus’ woorden worden door de Geest bij de mensen naar binnen gedragen. Het is langs die weg dat de Geest mensen levend maakt. Dat levend maken houdt in dat de Geest mensen “door het geloof Jezus’ woorden recht doet verstaan”²⁴, zodat zij in Jezus het eeuwige leven vinden.

Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?

In de praktijk van de menselijke omgang met God blijkt het “vlees” een beperkende factor te zijn. Die beperking heeft twee kanten:

23 Vgl. Van Houwelingen (*Johannes*, 164): “Puur menselijk gezien is dit geloofszicht een onmogelijkheid. Maar door de gave van Gods Geest kan de mens de beperking van zijn bevattingsvermogen overstijgen. Dan blijkt hoe de woorden van Jezus, de zoon van de mens, zonder ergernis te verstaan zijn: uitsluitend vanuit het geloof in de zoon van God!”

24 De Vuyst, *Johannes*, 46.

- 1) Aan de ene kant is er binnen menselijke perspectieven geen ruimte voor woorden die van God komen. Mensen *willen* wat van God komt niet aannemen, omdat ze het vanwege de beperkende eigen overtuigingen niet *kunnen* aannemen. De verlichting van de Geest houdt in dat mensen door de Geest ontvankelijk gemaakt worden voor de woorden van Jezus. Doordat er een nieuw begrip ontstaat, komt er ruimte om in Jezus te geloven en Hem te volgen. Zonder dit werk van de Geest blijft een mens opgesloten in zijn eigen “gelijk” en kan hij de woorden van Jezus niet aanvaarden.
- 2) Aan de andere kant drukt $\sigma\rho\xi$ ook iets uit van het feit dat een mens van een totaal ander niveau of van een geheel andere categorie is dan God. Jezus’ woorden als boodschap van God gaan dan ook principieel het verstand van een mens te boven. Jezus en de Geest bemiddelen in onderlinge verbondenheid goddelijke kennis aan mensen. Zonder deze bemiddeling kan een mens God niet kennen.

Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?

Aangezien de Geest met Jezus’ woorden meekomt, bevindt ieder die Jezus’ woorden hoort, zich in het krachtenveld van de Geest. Er worden geen voorwaarden genoemd waaraan men moet voldoen om met Jezus’ woorden de Geest te ontvangen en door het werk van de Geest Jezus’ woord te aanvaarden en te vertrouwen.

Wanneer mensen Jezus’ woorden aanvaarden, tot geloof in Hem komen en in Hem het leven vinden, heeft het verlichtende werk van de Geest de beoogde uitwerking bereikt.

8. De Parakleet

8.1. Inleiding

In Johannes 14-16 komen vijf gedeelten voor waarin Jezus spreekt over het werk van de Geest. Opvallend is dat de Geest, anders dan in de rest van het vierde evangelie, met het woord παράκλητος aangeduid wordt. Deze Parakleet zal na Jezus' heengaan in diens plaats komen om voor altijd bij de leerlingen te zijn (14,16-17; 16,7). Hij is het die van Jezus zal getuigen (15,26). Hij zal de wereld terechtwijzen (16,8-11). En Hij zal Jezus en zijn woorden in herinnering brengen en de betekenis ervan duiden (14,26; 16,12-15). Met name deze laatste werkzaamheid is reden om de figuur en activiteit van de Parakleet in mijn onderzoek te betrekken, want hoe doet de Parakleet dat en wat betekent dat voor het menselijke verstaan?

In dit hoofdstuk zal geen exegese geboden worden van het geheel van Jezus' afscheidsgesprekken, maar zullen de betreffende teksten verklaard worden met aandacht voor de context waarin ze staan. Allereerst volgt hier een beschrijving van die context (§ 8.2). Daarna volgt een korte beschrijving van wat de laatste jaren in het wetenschappelijk onderzoek ten aanzien van de Parakleet naar voren is gebracht (§ 8.3). Vervolgens wil ik een exegese bieden van de vijf Parakleet-uitspraken (§ 8.4). Voorafgaand aan de conclusies (§ 8.6) bied ik nog een aantal thematische overwegingen (§ 8.5).

8.2. Context

De narratieve context van Jezus' spreken over de Parakleet is die van zijn laatste ontmoeting met zijn leerlingen tijdens en na de pesachmaaltijd die vooraf ging aan zijn gevangenneming (13,1-17,26). Jezus maakt verschillende keren duidelijk dat Hij hen zal verlaten en dat zij Hem niet zullen kunnen volgen (13,33-36; 14,2-3; 16,5,28; 17,5.11.13). Met recht worden deze hoofdstukken dan ook aangeduid als Jezus' afscheidsgesprekken met hoofdstuk 17 als afsluitend gebed. Het overkoepelende thema is de vraag hoe de leerlingen verder moeten wanneer de Meester er niet meer is. Verschillende aspecten komen daarbij voor het voetlicht:

- 1) De leerlingen zullen verder moeten gaan in het voorbeeld dat Jezus hun gegeven heeft (13,15; 15,8; 17,18). Dienstbaarheid (13,14), liefde (13,34-35; 14,15; 15,9-10.12.17) en gehoorzaamheid (14,21; 15,12.17) zijn daarbij houdingen die Hij van hen verwacht.
- 2) Jezus weet dat zijn afscheid de leerlingen zwaar valt. Toch moet verdriet om een aantal redenen niet de boventoon voeren (14,1.27; 16,22): a) Jezus zal terugkomen (14,2-3.18; 16,16.22); b) blijdschap is gepast vanwege het feit dat Jezus naar de Vader gaat (14,28; 17,13); c) het is beter voor de leerlingen, want dan zal de Parakleet komen (16,7).
- 3) De leerlingen worden niet alleen achtergelaten. In de plaats van Jezus zal de Parakleet de leerlingen in en tegenover de wereld terzijde staan (14,16-17.25-26; 15,26; 16,7.8-11.12-15).
- 4) Ondanks Jezus' afwezigheid zal er toch een blijvende verbondenheid met Hem zijn die voor de wereld niet toegankelijk is (14,17.19-23; 15,3-5). Door middel van het gebed zal Jezus voor zijn leerlingen altijd bereikbaar zijn als degene die hen verbindt met de Vader (14,6.13-14; 15,7.16; 16,23-24.26-27).
- 5) De haat van de wereld tegen Jezus zal zich richten op de leerlingen, maar deze haat zal voor hen een bewijs zijn dat ze bij Jezus horen (15,18-25; 16,1-4; 17,14).

Door meerdere exegeten wordt een bepaalde spanning ervaren tussen wat in de punten 3 en 4 genoemd wordt. Enerzijds komt de Parakleet in de plaats van Jezus na diens heengaan. Anderzijds blijft Jezus zelf met zijn leerlingen verbonden, voor hen bereikbaar en de toegang tot de Vader. Sommigen lossen deze spanning op door met name op grond van 14,18 te concluderen dat het Jezus zelf is die terugkomt in de Parakleet¹. In meer of mindere mate verdedigen zij daarbij de uitleg dat het vierde evangelie Jezus' wederkomst niet als een gebeurtenis in de toekomst beschrijft, maar als verwerkelijkt in de komst van de Geest. Dit zou ook verklaren waarom Johannes, anders dan de synoptische evangeliën, geen rede over de laatste dingen biedt waarin de toekomst tot aan de wederkomst in apocalyptische taal beschreven wordt². Anderen menen evenwel, en mijns inziens terecht, dat deze interpretatie voorbijgaat aan het duidelijke onderscheid dat Jezus maakt tussen zichzelf en de *andere* Parakleet (14,16) die door de Vader in Jezus'

1 Zo bijvoorbeeld: Grosheide, *Johannes II*, 315-316; Holwerda, *Spirit*, 72-77; Schlier, 'Begriff', 271; De Boor, *Johannes 2*, 110; Haenchen, *John 7-21*, 126; Kammler, 'Geisparaklet', 90-91.102.108; Bennema, *Power*, 222-223, noot 45; Brown, *Spirit*, 191; Köstenberger, *John*, 436; Hendriksen, *John*, 279; Michaels, *Gospel*, 785.

2 In deze lijn o.a.: Bultmann, *Johannes*, 477-479; Schulz, *Johannes*, 190; Becker, *Johannes 11-21*, 466; Dietzfelbinger, *Johannes 2*, 58; Zumstein, *Johannesevangelium*, 540-546.

naam (zo 14,16.26) of door Jezus zelf (zo 15,26; 16,7) naar zijn leerlingen gezonden zal worden *nadat* Hij is weggegaan³. Daarnaast maakt Jezus' spreken over zijn terugkomst in 14,3 het moeilijk om dit op te vatten als verwerkkelijk in de zending van de Parakleet.

De afscheidsgesprekken vinden plaats tijdens een laatste ontmoeting van Jezus met zijn leerlingen. Met een zekere vanzelfsprekendheid kan gesteld worden dat wat Jezus zegt, gericht is tot die leerlingen. Betekent deze gerichtheid op die aanwezige leerlingen echter ook dat de boodschap alleen voor hen bedoeld is? Of anders verwoord: kan er uit deze hoofdstukken alleen in afgeleide zin gesproken worden van een betekenis voor de latere lezers, of spreekt Jezus hier via de aanwezige leerlingen ook zijn latere volgelingen toe? Aangezien het hele evangelie nadrukkelijk bedoeld is om latere lezers tot geloof te brengen dan wel bij het geloof te houden (20,31)⁴, lijkt het te verkiezen om wat ter sprake komt op te vatten als van betekenis voor ieder die het maar hoort en gelooft. Pas wanneer er duidelijke aanwijzingen zijn dat een bepaalde uitspraak of belofte beperkt is tot de kleine groep directe leerlingen van Jezus, zal gezocht moeten worden naar een afgeleide betekenis voor de latere hoorders. Voor de afscheidsgesprekken betekent dit dat wat er gezegd wordt weliswaar gericht is op de leerlingen die toen en daar bij Jezus waren, maar dat de reikwijdte ervan verder gaat dan die kleine groep. Bij een aantal teksten lijkt een beperking tot de aanwezige leerlingen gerechtvaardigd (vgl. 15,16.27; 17,12.20a), andere gedeelten laten juist zien hoe ook de latere hoorders impliciet (vgl. 13,1; 14,3.12-14.23; 15,1-8.20) en expliciet (vgl. 14,16; 17,2.20b) erbij betrokken worden. Meerdere exegeten benadrukken dan ook dat de aanwezige groep leerlingen “die spätere Glaubensgemeinde repräsentieren”⁵. Omdat het voor mijn onderzoek van belang is vast te stellen of de belofte van de Parakleet ook

3 Zo o.a.: Morris, *John*, 651; Brown, *John* 2, 646; Van 't Spijker, *Geest*, 15; Beasley-Murray, *John*, 258-261; Carson, *John*, 501-502; Whitacre, *John*, 360; Borchert, *John* 12-21, 126; Van Houwelingen, *Johannes*, 301-302; Keener, *John* 2, 973; Lincoln, *John*, 395; Burger, *Being*, 347-350; Thyen, *Johannesevangelium*, 632; Thompson, *John*, 314.

4 De tekstkritische kwestie in 20,31 of de oorspronkelijke lezing πιστεύετε “zodat jullie blijven geloven” of πιστεύσητε “zodat jullie gaan geloven” is, maakt voor het argument dat het evangelie bedoeld is voor latere lezers niet uit.

5 Zo: Schnackenburg, ‘Gemeinde’, 296. Vgl: Johnston, *Spirit-Paraclete*, 68; Schulz, *Johannes*, 187; Porsch, *Pneuma*, 398; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 171; Franck, *Revelation*, 127; Beasley-Murray, *John*, 254; Erickson, *Interpretation*, 42; Köstenberger, 2004, 437. Een aantal exegeten, meestal uit bezorgdheid dat de unieke positie van de apostelen tekort gedaan wordt, verdedigt dat Jezus zich hier specifiek richt tot de kleine groep aanwezige leerlingen. De waarde voor de lezers van dit gedeelte is gelegen in de bewustwording van het gezag van de apostelen. Zo o.a. Carson, *John*, 541; Kaiser, ‘Single’, 165; Kennard, ‘Illumination’, 800.

geldt voor de latere hoorders, zal dit aspect in § 8.4 ook bij de exegese van de betreffende teksten betrokken worden.

8.3. *De Parakleet*

De opvallende aanduiding van de heilige Geest als παράκλητος in de afscheidsgesprekken heeft veel pennen in beweging gebracht⁶. Tot een duidelijke consensus over de betekenis ervan heeft het niet geleid. Het verschil in inzicht cirkelt ruwweg rond drie vragen: 1) Wat betekent het begrip παράκλητος? 2) Wat is de oorspronkelijke sociale of culturele functie van een παράκλητος en wat betekent dit voor het gebruik ervan als aanduiding voor de Geest? 3) Waarom wordt het begrip παράκλητος alleen in Jezus' afscheidsgesprekken als benaming voor de Geest gebruikt? In deze paragraaf geef ik een summier samenvatting van de antwoorden die vooral de laatste eeuw op deze vragen gegeven zijn. Een zekere overlap tussen 1) en 2) is hierbij niet te voorkomen. Aan het eind (4) volgt een eigen voorlopige positiebepaling die zal dienen als uitgangspunt bij mijn exegese van de betreffende teksten in de volgende paragraaf.

8.3.1. **Wat betekent het begrip παράκλητος?**

De onzekerheid over de precieze betekenis⁷ van het woord παράκλητος vindt zijn oorzaak in het zeldzame gebruik ervan in teksten van rond het begin van onze jaartelling. In het Nieuwe Testament zelf komt het woord slechts vijf keer voor, en dan nog alleen in de johanneïsche geschriften (Joh 14,16.26; 15,26; 16,7 en 1Joh 2,1). Ook buiten het Nieuwe Testament is het maar weinig teruggevonden in teksten die niet op de een of andere manier verwijzen naar de genoemde nieuwtestamentische⁸. Dat het woord betrekkelijk weinig voorkomt in bewaard gebleven teksten is op zichzelf gezien nog geen bewijs dat het toentertijd ook in de dagelijkse praktijk weinig gebruikt werd. Wel bemoeilijkt het een scherpe definiëring

6 Meer recentelijk is te wijzen op Hasitschka, 'Parakletworte'; Kammler, 'Geistparaklet'; Brown, *Spirit*; Breck, 'Spirit-Paraclete'; Crinisor, 'Paraclete'; Pastorelli, *Paraclet*; Klein, 'Paraklet'.

7 Bauer, παράκλητος: "[U]rsprüngl. gewiß in pass. Sinn gemeint (...) "der zur Unterstützung Herbeigerufene", "der als Beistand Zugezogene" (...) Die technische Bedeutung "Advokat", "Anwalt vor Gericht" ist selten (...). An den wenigen Stellen, an denen sich die Vokabel in der vor- und außerchristl. Lit. findet, hat sie meistens einen wesentl. allgemeineren Sinn: *der zugunsten eines anderen Tätige, der Mittler, d. Fürsprecher, d. Helfer.*"

8 Brown (*Spirit*, 170, noot 1): "A *Thesaurus Linguae Graecae* search shows the word occurring in no more than 15 passages prior to and including the first century CE, not including the occurrences in John and 1 John." Voor een behandeling van deze teksten zie: Behm, παράκλητος, 799-801; Grayston, 'Meaning'; Brown, *Spirit*, 170-180; Shelfer, 'Precision', 134-140.

van de betekenis van het woord. Zo kan uit het feit dat παράκλητος een aantal keer voorkomt in documenten met een juridische context, niet zondermeer de conclusie getrokken worden dat het gebruik ervan altijd een forensische betekenis heeft. Bovendien blijft onduidelijk in deze documenten, wat dan precies de eventuele formele juridische functie of positie van de παράκλητος was. Ook bij een etymologische verklaring is het nodig een slag om de arm te houden: lang niet altijd is de oorspronkelijke betekenis behouden gebleven. De betekenis “erbij geroepene” is daarbij zo algemeen, dat de vraag te stellen is of het opvallende gebruik van παράκλητος in de johanneïsche geschriften toch niet een meer specifieke betekenis veronderstelt.

De onzekerheid over de betekenis wordt duidelijk als men ter illustratie naar de Latijnse vertalingen kijkt die bij de *patres* te vinden zijn⁹. Een klein aantal van hen kiest in alle gevallen voor de vertaling *advocatus*. Het is echter niet duidelijk of zij hiervoor kozen vanwege de etymologische herleiding (παρά-κλητος : *advocatus*) of omdat het Griekse παράκλητος duidelijk de betekenis droeg van “advocaat”/“juridisch verdediger”¹⁰. Opvallend genoeg kiest het merendeel van de Latijnse vertalingen, inclusief de Vulgaat, in 1 Johannes 2,1 wel voor *advocatus*, maar in de desbetreffende teksten in het vierde evangelie voor *paracletus* of *paraclitus*. Koos men er bewust voor om παράκλητος als titel op te vatten en niet als functieomschrijving, of wist men eenvoudigweg niet goed raad met het woord? Overigens wordt bij de Latijnse *patres* ook een enkele keer de vertaling *consolator* gevonden. Deze interpretatie van παράκλητος als “trooster” komt ook voor bij sommige Griekse *patres* en zal in verband staan met de betekenis van de woorden παράκλησις en παρακαλέω. Dat ook deze betekenis verdedigd wordt, laat zien hoe vroeg er al onduidelijkheid bestond over de precieze inhoud van het begrip παράκλητος¹¹.

9 O.a. in een aantal versies van de *Itala*, zie <http://www.iohannes.com/vetuslatina/edition/index.html> (12-11-2021).

10 Shelfer ('Precision') verdedigt de visie dat het woord παράκλητος zijn oorsprong vindt in de vertaling naar het Grieks van de Latijnse term *advocatus* en daarom een strikt juridische betekenis heeft.

11 Zie Behm, παράκλητος, 803-804; Casurella, *Paraclete*, 4-5. Ook Maarten Luther koos in zijn Bijbelvertaling voor “Tröster”, waarna deze vertaling lange tijd leidend is geweest in vele talen waarin de Bijbel beschikbaar kwam. Opvallend is daarbij de kanttekening die Luther bij zijn vertaling van Joh 14,16 geeft, waarbij hij toch ook een forensische betekenis blijft veronderstellen: “Paracletus heisset ein Aduocat / Fursprecher oder Beystand fur Gericht / der den Schuldigen tröstet / sterckt vnd hilfft. Also thut der heilige Geist auch vns im Gewissen fur Gottes gericht / wider die Sünde vnd des Teufels anklage.” zie <http://liederschatz.net/biblia/biblia2/Bo43Ko14.htm> (12-11-2021).

In 1 Johannes 2,1 is een vertaling van παράκλητος met “advocaat”, “voorspraak” of “pleitbezorger”¹² goed mogelijk: als wij schuldig staan tegenover God vanwege onze zonden, hebben wij Jezus Christus als onze advocaat bij de Vader. De keren dat παράκλητος in het evangelie van Johannes voorkomt, zo zal in mijn exegetische uitleg blijken, past deze vertaling echter hoegenaamd niet. Met een zekere welwillendheid zou in Johannes 15,26 en 16,7 nog van een forensische context gesproken kunnen worden. De Parakleet treedt daar echter niet specifiek op als verdediger van de leerlingen, maar als getuige van Jezus Christus (15,26) en als degene die de wereld terechtwijst (16,8-11).

Vanwege de onzekerheid over de betekenis van παράκλητος kiezen sommige exegeten ervoor om het woord onvertaald in transcriptie op te nemen¹³. In de praktijk gaat het dan functioneren als titel voor de Geest. Gevolg daarvan is wel dat het woord παράκλητος zelf zo goed als geen invloed meer heeft op de betekenis van wat in de betreffende verzen over het werk van de Geest geschreven wordt. Anderen kiezen, al naar gelang hun exegetische insteek, voor een vrij specifieke vertaling als “advocaat”/“voorspraak”¹⁴, “profeet”/“leraar”¹⁵, “trooster”¹⁶, “vertrouwenspersoon”¹⁷ of meer algemeen als “helper”/“vriend”¹⁸. Hoe specifiek de vertaling, hoe bepalender die in de meeste gevallen blijkt te zijn voor het verstaan van het werk van de Parakleet.

8.3.2. Wat is de oorspronkelijke sociale of culturele functie van een παράκλητος en wat betekent dit voor het gebruik ervan als aanduiding voor de Geest?

In de afgelopen eeuw zijn een aantal voorstellen gedaan ten aanzien van de oorspronkelijke functie van een παράκλητος. Ruwweg zijn die in de volgende vier categorieën onder te verdelen¹⁹:

12 In het Nederlands taalgebied: “voorspraak” in SV1637, NBG1951, HSV, “pleitbezorger” in NBV en NBV21. De WV2012 kiest voor het meer algemene “helper”.

13 Zo bijv.: Brown, ‘Paraclete’, 119; *John* 2, 1137; Burge, *Anointed*, 17; Whitacre, *John*, 357; Dietzfelbinger, *Johannes* 2, 55; Borchert, *John* 12-21, 123.

14 Zo bijv.: Windisch, ‘Parakletsprüche’, 124-125; Mowinckel, ‘Paraklet’, 101-102; Betz, *Paraklet*, 1; De la Potterie, *Vérité*, 332; Veenhof, *Parakleet*, 12.14; Zuber, *Illumination*, 154; Burge, *John*, 395-396; Bennema, *Power*, 216; Porsch, παράκλητος, 67; Klein, ‘Paraklet’, 176; Reynolds, *Reading*, 127.

15 Zo bijv.: Franck, *Revelation*, 29; Dietzfelbinger, ‘Paraklet’, 401; *Johannes* 2, 156.

16 Zo bijv.: Riesenfeld, ‘Paraclete’, 272.

17 Zo bijv.: Johnston, *Spirit-Paraclete*, 87; Brown, *Spirit*, 55.

18 Zo bijv.: Bornkamm, ‘Paraklet 1’, 26; Bultmann, *Johannes*, 437; Behm, παράκλητος, 812; Bornkamm, ‘Zeit’, 91; Morris, *John*, 649; Ridderbos, *Johannes II*, 152; Van Houwelingen, *Johannes*, 298; Maier, *Johannes* 2, 118; Köstenberger, *John*, 436, noot 70; Hendriksen, *John*, 276.

19 In deze summier opsomming geef ik geen plek aan de godsdiensthistorische verklaring die

1) *De rechtbank*. Lange tijd werd door een meerderheid van de exegeten gesteld dat de term παράκλητος thuis hoorde in een forensische setting²⁰. Het zou gaan om een verdediger die een aangeklaagde bijstond tegenover een oordelende hoger geplaatste. Men kwam tot deze mening op basis van buitenbijbelse teksten waarin de term voorkomt. Het gaat daarbij niet alleen om teksten die spreken over oordelende instanties op aarde, maar ook over hemelse rechters. De precieze formele plaats van de παράκλητος in de gerechtelijke procedures blijft overigens onduidelijk. Recent heeft Lochlan Shelfer deze visie nog weer verdedigd²¹.

Het gebruik van παράκλητος in 1 Johannes 2,1 is goed binnen deze context in te passen. De verhoogde Jezus Christus treedt op als verdediger bij de Vader. Opvallend is echter dat een verdedigende taak hoegenaamd geen rol speelt in de keren dat de term in Johannes 14-16 voor de Geest gebruikt wordt. Sommigen beperken zich tot de constatering: “Doch wird das Bild aus der Rechtssphäre nicht festgehalten.”²² Anderen overwegen dat de Geest door Johannes niet voor niets als παράκλητος geïntroduceerd wordt en blijven zoeken naar een verklaring die recht doet aan de vermeende forensische setting. Er zijn er daarbij die aannemen dat de evangelist geput heeft uit een al bestaande christelijke traditie: “Dann ist der einzige sichere Anhaltspunkt das bereits besprochene Lo-

Otto Betz geeft in zijn monografie (*Paraklet*) op basis van vergelijking met teksten uit Qumran. De kern van zijn voorstel verwoordt hij zelf als volgt: “In Qumran baut man auf Michael, den mit dem ‘Geist der Wahrheit’ verbundenen, neben Gott wirkenden ‘Engel Seiner Wahrheit’ (1QS 3,24); Jesu Jünger beschirmt der Paraklet, der ‘Geist der Wahrheit’. Könnte darum hinter dem Titel ó παράκλητος nicht Michael stehen, der Gegenspieler des κατήγωρ der Apokalypse? *Michael ist ja der Paraklet schlechthin*, und der in der Apokalypse ausgeführte Mythus bildet den Hintergrund für den johanneischen Parakleten. Setzen wir Michael an die Stelle dieses Unbekannten, so gibt die Apokalypse den Namen, doch fehlt der Titel; umgekehrt erwähnt das Evangelium den Titel, verschweigt aber den Namen.” (154). Het voorstel van Betz had korte tijd veel invloed, maar werd vanaf de jaren zeventig vanwege het hoog speculatieve gehalte ervan opzij geschoven. In de woorden van Johnston (*Spirit-Paraclete*, 110): “To state this theory is to condemn it as inconceivable. John is to be saddled with the idea that he has robbed the paraclete of a proper name he knew very well; and he has omitted from his Gospel all the spiritual phenomena associated with an angelic intercessor and advocate: the visions, alarms and excursions of the typical apocalypse.” In mildere vorm komt de visie van Betz terug bij Leaney (‘Paraclete’) en (‘Johannine’) die in de koppeling van de Parakleet met “de Geest van de waarheid” afhankelijkheid ziet van het gedachtegoed van Qumran.

20 Zo bijv.: Mowinckel, ‘Paraklet’; Holwerda, *Spirit*, 29; Betz, *Paraklet*, 1-2; Porsch, *Pneuma*, 222; De la Potterie, *Vérité*, 332-336; Schneider, *Anwalt*, 60-61; Zuber, *Illumination*, 154; Bennema, *Power*, 216-217; Keener, *John II*, 961; Lincoln, *John*, 393.

21 Shelfer, ‘Precision’.

22 Behm, παράκλητος, 802.

gion vom Beistand des heiligen Geistes vor Gericht (Mk 13,11 par).²³ Hoewel de Geest in de bedoelde synoptische teksten geen enkele keer παράκλητος genoemd wordt, biedt de forensische context wel ruimte om die term een geschikte aanduiding te laten zijn voor de Geest als degene die na Jezus' vertrek de leerlingen blijft verdedigen. Daarmee heeft de benaming Parakleet voor de Geest een verklaring, maar blijft het eigenaardige feit dat het in Johannes 14-16 maar beperkt als inhoudelijke aanduiding van het werk van de Geest functioneert. Anderen benadrukken daarom dat de veronderstelde forensische betekenis van παράκλητος ook meespeelt in de teksten waarin dit minder vanzelfsprekend lijkt. Zij stellen dat in de typering van het werk van de Geest als Parakleet het overkoepelende thema van het hele vierde evangelie uitkomt: die van een rechtszaak tussen God en zijn Zoon Jezus tegen de wereld en de Joden waarin ook Jezus' volgelingen betrokken raken en hulp nodig hebben²⁴.

- 2) *Intermenselijke ondersteuning.* Omdat niet alle gegevens de παράκλητος in de context van een rechtszaak situeren, zijn er ook altijd uitleggers geweest die de vraag opwerpen of we niet te maken hebben met een meer algemeen gebruikte term. Zo is Riku Tuppurainen van mening dat een παράκλητος “points toward someone or something positive, which/who, one way or another, is beneficial to the person on whose side a ‘paraclete’ is found.”²⁵ David Pastorelli trekt, verwijzend naar Kenneth Grayston, de conclusie dat het in ieder geval niet om een term gaat die een specifiek juridische context veronderstelt.²⁶ Het betreft een helper die een medemens ondersteuning biedt waar die dat nodig heeft. Zo moet ook de Geest gezien worden als een helper die Jezus' leerlingen ondersteunt in die dingen waarin ze de afwezigheid van hun meester het meest zullen ervaren.
- 3) *Patronagecultuur.* Op basis van alle beschikbare pre-johanneïsche tekstuele gegevens verdedigt Tricia Gates Brown de vernieuwende stelling dat in de meeste gevallen de rol van een παράκλητος het best te beschrijven is als die van een middelaar of voorspraak binnen de in die tijd alom aanwezige vormen van patronage²⁷. Een παράκλητος “stands in the gap between two parties,

23 Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 167-168. Vgl. Klaiber, *Johannesevangelium 2*, 105.

24 Zo bijv.: Franck, *Revelation*, 167-168; Burge, *Anointed*, 205.

25 Tuppurainen, *Role(s)*, 108.

26 Pastorelli (*Paraclet*, 64): “... παράκλητος n'est pas un terme juridique employé dans des contextes plus larges, mais un mot de sens général qui peut apparaître dans des contextes juridiques.” Vgl. Grayston, ‘Meaning’, 75-76.

27 Brown (*Spirit*, 24) verwijst voor een definitie van patronage naar Richard Saller (*Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 1): “Patron-client relations or ‘patronage’ denotes a pattern of social behavior founded upon the reciprocal relationships

where one party possesses some sort of benefit to which the other party needs access.²⁸ Van een specifieke forensische rol is geen sprake²⁹.

Volgens Brown is het verhelderend om in de johanneïsche geschriften het functioneren als middelaars van zowel Jezus als de Geest te interpreteren vanuit wat bekend is over de patronagecultuur van die tijd. Zo bekeken maakt de Geest als de ἄλλος παράκλητος (Joh 14,16) het voor Jezus mogelijk “*to continue to function as broker to God for the disciples.*”³⁰ Na zijn afscheid en vertrek naar de Vader blijft Jezus daarmee de enige die toegang biedt tot de Vader (Joh 14,6), ook als die toegang bemiddeld wordt door de Geest. De rol van de Geest als παράκλητος zou binnen deze setting die van de voorspraak of de verbinder zijn die de cliënten (de gelovigen) verbindt met de patroon (de Vader) en andersom of dit doet via een andere voorspraak (Jezus)³¹.

- 4) *Profetie*. Een aantal keer wordt in het Nieuwe Testament de profetische prediking aangeduid met παρακαλέω en παράκλησις (vgl. Hand 2,40; 13,15(?); 15,31-32; 1Kor 14,3,31; 1Tess 2,3). De beschrijving in het vierde evangelie van het werk van de Geest heeft naar de mening van sommigen een duidelijk profetisch as-

of patrons and clients. A “patron” uses his or her resources and influence to assist or protect another person, the “client”, who in return offers certain benefits or services to his or her patron.” Voor de specifieke rol van de voorspraak of makelaar verwijst ze (29) naar de definitie van A. Blok (“Variations in Patronage”, in: *Sociologische Gids* 16 (1969), 370): “Finally, a broker does not aspire to replace the patron, but from the perspective of the client, the broker acts as a patron. With respect to the patron, the broker is regarded as a client.”

28 Gates, *Spirit*, 180. Zij vervolgt: “An in most of the passages, the element of inequality between the two parties stands out. Furthermore, in these texts it is the function of the παράκλητος to bridge the divide between the more and less powerful, facilitating access to the benefits of required by the less powerful party, while not disrupting the balance of the relationship between the two parties. The παράκλητος bridges the divide between them while still maintaining separateness. The qualities of παράκλητοι in those texts where the παράκλητοι represent the interests of both parties, reflect those of a broker.”

29 Brown (*Spirit*, 181): “Even where the context of the narratives is forensic, the παράκλητος does not play a formal forensic role. The παράκλητοι are not portrayed as advocates in the court but as persons striving to use their connections and “influence” to sway those involved in the formal court proceedings.”

30 Brown, *Spirit*, 262, haar cursivering.

31 Brown (*Spirit*, 262-263): “The “oneness” of Jesus and the Paraclete is not to be understood as identity. The Paraclete is not the spirit of Jesus or the presence of Jesus. Just as the “oneness” of Jesus and the Father in John points to Jesus’ role as broker to God, so that from the perspective of believers it is *as if* they are relating to God when they relate to Jesus, so when they experience the Paraclete it is *as if* they are experiencing Jesus. The Paraclete continues Jesus’ presence and work not as Jesus’ alter ego, but as a broker. The Spirit-Paraclete is a benefit that Jesus will broker to believers. But as with the other benefits Jesus provides, the source of the Paraclete is with God. The Father sends the Paraclete via Jesus in order to perpetuate the availability of access to his patronage.”

pect. Over de reden waarom Johannes geen gebruik maakt van de term προφήτης kan worden gespeculeerd – wellicht was het in de johanneïsche gemeente een besmette term geworden –, maar παράκλητος is een goed alternatief.³² Vanuit deze overweging zou Johannes met de beschrijving van de Geest als de παράκλητος willen benadrukken dat alleen waar de Geest werkzaam is, de boodschap van God en van Jezus in waarheid klinkt.

8.3.3. Waarom wordt het begrip παράκλητος alleen in Jezus' afscheidsgesprekken voor de Geest gebruikt?

Het valt op dat alleen in de afscheidsgesprekken de Geest de παράκλητος genoemd wordt. Waarom dit alleen hier gebeurt is echter onzeker. Voor de meeste exegeten van nu leidt de onduidelijkheid over de precieze betekenis van het woord en over zijn oorspronkelijke setting ertoe om voorzichtig te zijn in hun verklaringen. Dat het te maken moet hebben met de rol van de Geest in de tijd dat Jezus zelf niet meer lichamelijk aanwezig zal zijn, ligt in de rede gezien de context. Niet alle uitleggers geven expliciet aandacht aan deze vraag, maar van degenen die dit wel doen, kunnen de geboden verklaringen in vier groepen verdeeld worden:

- 1) Degenen die uitgaan van een forensische betekenis van het woord παράκλητος neigen er begrijpelijkerwijs toe om ook in die richting een verklaring te zoeken. De afscheid nemende Jezus bereidt zijn leerlingen voor op het proces waarin zij terecht zullen komen na het vertrek van Jezus. Jezus' leerlingen mogen erop vertrouwen dat de beloofde Geest hun παράκλητος zal zijn, ofwel, dat de Geest hen als hun advocaat zal verdedigen tegen alle onterechte aanvallen³³. Een alternatieve uitleg biedt Shelfer: de Geest verdedigt de gelovigen in het komende gericht van God³⁴.
- 2) Anderen zijn van mening dat de Geest in de afscheidsgesprekken παράκλητος wordt genoemd om duidelijk te maken hoe er toegang blijft tot Jezus na zijn vertrek naar de Vader. Deze exegeten kiezen meestal voor een meer algemene vertaling van παράκλητος als "helper". Zoals Jezus als helper bij zijn leerling

32 Boring ('Influence', 119): "The word παράκλητος itself has prophetic connotations which make it an appropriate surrogate for προφήτης." Vgl. Müller, 'Parakletenvorstellung', 61.

33 In deze lijn bijvoorbeeld Porsch (*Pneuma*, 222 en 324): "Da die Wirksamkeit des Pneuma in einer forensischen Situation – die im Johev in charakteristischer Weise zum Ausdruck kommt – fast notwendigerweise auch die eines Zeugen und Beistandes ist, konnte der Evg dem Pneuma berechtigterweise die Bezeichnung "παράκλητος" geben, die er in seiner Umwelt vorfand." (324). Vgl. Holwerda, *Spirit*, 64; Bornkamm, 'Zeit', 85; De la Potterie, *Vérité*, 338; Franck, *Revelation*, 20-21.

34 Shelfer, 'Precision', 145-146.

was, zo zal de Geest er zijn. Sommigen verdedigen daarbij dat Jezus zelf in de komst van de Geest terugkomt³⁵. Anderen benadrukken meer het onderscheid tussen Jezus en de Geest en stellen dat de Geest de taak heeft om Jezus bij de leerlingen te vertegenwoordigen³⁶. Als er al iets gezegd wordt over de kwestie waarom alleen in de afscheidsgesprekken voor het woord παράκλητος gekozen wordt om over de Geest te spreken, klinkt de overweging dat dit vooral te maken zal hebben met het feit dat het een woord is dat zowel voor Jezus als voor de Geest gebruikt kan worden (Joh 14,16; vgl. 1Joh2,1)³⁷.

- 3) Een andere groep exegeten meent dat het spreken over de Geest als παράκλητος vooral wil benadrukken dat en op welke manier de openbaring na Jezus' vertrek gewaarborgd wordt en volgens sommigen zelfs voortgaat³⁸. Omdat dit onderwerp alleen in de afscheidsgesprekken een rol speelt, is de benaming παράκλητος voor de Geest ook alleen hier te vinden. Een aantal van de exegeten legt daarbij een duidelijk verband tussen de term παράκλητος en de verwante woorden παρακαλέω en παράκλησις die in het Nieuwe Testament ook wel gebruikt worden in het kader van de christelijke profetie en prediking³⁹.
- 4) Tenslotte is er een aantal exegeten dat de conclusie trekt dat er geen zinnig antwoord te geven is op de vraag waarom de Geest alleen in dit gedeelte παράκλητος genoemd wordt. Wel valt het hun in navolging van Günther Bornkamm op dat Jezus in Johannes 14,16 benadrukt dat de Geest een *andere* παράκλητος is die Jezus opvolgt, waarbij Jezus op een verrassende manier voorloper blijkt te zijn en de Geest de vervuller⁴⁰. Impliciet geven ze daarmee

35 Zo ook: Brown, 'Paraclete', 126; Bornkamm, 'Zeit', 100; Wilckens, 'Paraklet', 194; Brown, *John 2*, 1139; Burge, *Anointed*, 41.

36 Zo ook: Brown, *Spirit*, 61; Pastorelli, *Paraclet*, 293; Klink, *John*, 633.

37 Vgl. Schnackenburg, 'Gemeinde', 292.

38 Veenhof (*Parakleet*, 22): "Dankzij de Geest blijft de eens geschiede openbaring permanent actueel." Vgl. Mußner, 'Parakletsprüche', 66-69; Bultmann, *Johannes*, 443; Schulz, *Johannes*, 187; Schnackenburg, *Gemeinde*, 289; Zumstein, *Johannesevangelium*, 539.

39 Zo bijv. Müller, 'Parakletenvorstellung', 61: "Die Bezeichnung παράκλητος = παρακαλῶν für den "geist der Wahrheit" ist wohl aus einer besonderen Funktion heraus zu verstehen, wie sie in jüdischen Texten anhand von Abschiedsschilderungen reflektiert wird. Die Größe, die die Kontinuität zur Tätigkeit des Scheidenden zu garantieren hat soll eben dessen *Ermahnung, Tröstung* und *Belehrung* weiterführen." Vgl. Dietzfelbinger, 'Paraklet', 397; *Johannes 2*, 158-159.

40 Bornkamm, 'Paraklet', 2, 71: "Das heißt mit anderen Worten: der scheidende Jesus erscheint hier überraschenderweise als eine Art "Vorläufer" und "Wegbereiter", der Paraklet dagegen als "Vollender", der die Erfüllung bringt (16,7.12)." Hij kwam met dit voorstel voor het eerst in zijn artikel uit 1949. Anderen die deze lijn volgen zijn Brown, 'Paraclete', 123-124; 'The 'Paraclete', 162; *John 2*, 1139; Michaels, *Gospel*, 291, noot 120.

aan dat de Geest παράκλητος genoemd wordt, omdat dat woord ook op Jezus toegepast kan worden, ook al is niet duidelijk wat er precies met het woord bedoeld wordt.

8.3.4. Eigen positiebepaling

Gezien het gebrek aan consensus over de betekenis en de oorspronkelijke sociale of culturele functie van het woord παράκλητος is het zaak om de bewuste teksten in Johannes 14-16 niet te benaderen met een vooraf al te precies ingevulde begripsopvatting⁴¹. Dit betekent niet dat er geen profijt te trekken is van de verschillende voorstellen die gedaan zijn ten aanzien van de παράκλητος. Zij kunnen de exegese toespitsen en reliëf geven. Met name het voorstel van Tricia Brown dat een παράκλητος een rol speelde binnen een cultuur van patronage, is mijns inziens verhelderend ten aanzien van de vraag waarom in de afscheidsgesprekken de Geest παράκλητος genoemd wordt en daarmee ook voor de vraag op welke manier Jezus en de Geest met elkaar verbonden en van elkaar onderscheiden zijn. Zoals Jezus de voorspraak is tussen de Vader en zijn leerlingen – in de ontmoeting met Jezus is het *alsof* je de Vader zelf ontmoet (“Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien” Joh 14,9) – zo is de Geest na Jezus’ afscheid de voorspraak tussen Jezus en zijn leerlingen – in de ontmoeting met de Geest is het *alsof* je Jezus zelf ontmoet (“Hij zal het uit het mijne nemen en het u bekendmaken”, Joh 16,14)⁴². Door de Geest op deze manier als voorspraak te tekenen wordt duidelijk dat en op welke manier Jezus ook na zijn afscheid voor de leerlingen de toegang blijft tot de Vader.

41 Vgl. de slotsom van Ridderbos, *Johannes II*, 152: “... dat wij voor het specifieke gebruik en de betekenis van de naam Parakleet in Joh. 14-16 a.h.w. teruggeworpen worden en dus aangewezen zijn op de teksten zelf en ons daarvoor niet kunnen funderen op reeds van elders bekende voorstellingen of figuren.”

42 Terecht stelt Tuppurainen, *Role(s)*, 148: “[W]e do not agree with Brown (2003:226) that the Spirit-Paraclete as a broker explains everything. (...) [T]here are several other functions and roles of the Spirit-Paraclete which are outside this brokerage role.” Brown heeft, wellicht vanuit een zekere ontdekkersvreugde, inderdaad sterk de neiging alles wat in de johanneïsche geschriften gezegd wordt over het werk van de Geest in de mal van een patronagesysteem te drukken. Toch is er op de kritische opmerking van Tuppurainen ook het nodige af te dingen. Als hij zegt “Instead we argue that the text evokes the brokerage model and thus it has to be taken seriously as part of the Spirit-Paraclete’s role” (*ibidem*), dan bevestigt hij eerder Browns gelijk dan dat hij die ontkent. Het woord παράκλητος is immers niet maar een neutrale term die zijn betekenis volledig aangereikt krijgt door de context, maar is zelf medebepalend voor de betekenis van die context. De ontdekking dat de παράκλητος bij Johannes net als in buitenbijbelse teksten niet maar een algemene helper is of een helper met een specifiek forensische rol, maar de voorspraak tussen patroon en cliënt in de destijds alom aanwezige patronagecultuur, is Browns verdienste.

8.4. Exegese

8.4.1. Exegese van Johannes 14,16-17

¹⁶ καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ,

¹⁷ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.

¹⁶ En Ik zal de Vader vragen en Hij zal jullie een andere voorspraak geven om tot in eeuwigheid bij jullie te zijn:

¹⁷ de Geest van de waarheid. De wereld kan Hem niet ontvangen, want zij ziet Hem niet en kent Hem niet. Jullie kennen Hem, want Hij verblijft bij jullie en zal in jullie zijn.

14,16

De teksten over de Parakleet staan in Jezus' afscheidsgesprekken met zijn leerlingen. Voorafgaand aan de eerste keer dat Jezus de Parakleet noemt, lezen we dat Hij zijn leerlingen geruststelt door te vertellen met welk doel Hij zijn leerlingen verlaat: Hij gaat plaats voor hen maken in het huis van zijn Vader (14,2). Met andere woorden: de toegang tot het huis van de Vader wordt bemiddeld door Jezus. De exclusiviteit van deze claim wordt nog eens benadrukt in Jezus' uitspraak: "Ik ben de weg, de waarheid en het leven, niemand komt tot de Vader dan door Mij" (14,6). Jezus zegt echter niet alleen dat Hij de weg is die mensen moeten nemen om bij de Vader uit te komen, Hij is ook de weg die de Vader neemt in de richting van de mensen. Dat blijkt wel uit het antwoord dat Jezus geeft, als Filippus Hem vraagt om de Vader te laten zien: "Wie Mij heeft gezien, heeft de Vader gezien". Jezus is over en weer de verbinding tussen God en mensen. Dit blijkt verstrekkende gevolgen te hebben. Geloven in God gaat niet zonder geloof in Jezus (14,1.11). Gehoorzamen van God gaat niet zonder gehoorzaamheid aan Jezus (14,15). Bidden tot de Vader gaat niet zonder het gebed in Jezus' naam (14,13-14).

Als Jezus zo essentieel is voor de verbinding met God, is zijn aanstaande vertrek dan niet een fundamenteel probleem voor de menselijke omgang met God; niet alleen voor de kleine kring van Jezus' leerlingen toen, maar ook voor alle latere volgelingen? Raakt met de afwezigheid van Jezus, naast Jezus zelf niet ook de Vader onbereikbaar? De belofte van de komst van de Parakleet sluit vanuit dit perspectief het beste aan op de voorafgaande context. Jezus' volgelingen hoeven namelijk niet bang te zijn dat ze er in de toekomst door het vertrek van hun Meester alleen voorstaan en genoodzaakt worden een andere weg tot God te vinden. Door de Parakleet blijft niet alleen Jezus, maar ook zijn bemiddelende werk toe-

gankelijk⁴³. Nadrukkelijk zegt Jezus dat Hij zelf er de Vader om zal vragen: *καὶ ἔρωτήσω τὸν πατέρα*. Het meest aannemelijke is, dat Hij dit zal doen op het moment dat Hij bij de Vader zal zijn in diens heerlijkheid (vgl. 14,25; 15,26; 16,7)⁴⁴. Over de inwilliging van dit verzoek klinkt geen enkele twijfel: *καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν* “en Hij zal een andere voorspraak geven”. Zo zeker als Jezus voor mensen de toegang is tot de Vader, zo zeker is Hij ook degene die van de Vader ontvangt en doorgeeft wat mensen nodig hebben.

Wat de Vader zal geven is *ἄλλον παράκλητον* “een andere voorspraak”⁴⁵. Het valt op dat Jezus zegt dat de Vader een *andere* Parakleet zal geven. Het gebruikte woord impliceert dat niet gedacht moet worden aan een andersoortige (= ἕτερος) παράκλητος, maar aan een andere gelijksoortige (= ἄλλος). Wie is dan echter de eerste παράκλητος? Omdat dit woord tot nu toe in Johannes’ evangelie niet gebruikt is, zal het antwoord opgemaakt moeten worden uit de context. De context is die van Jezus’ afscheid. De komst van een andere παράκλητος en de belofte van zijn blijvende aanwezigheid wordt duidelijk gecontrasteerd met het vertrek van de eerste (vgl. 14,25-26; 16,7). Deze gegevens wijzen dan ook met een zekere vanzelfsprekendheid naar Jezus als de eerste παράκλητος. Deze identificatie leidt tot een aantal gevolgtrekkingen:

- 1) Tot Jezus’ heengaan naar de Vader en de daaraan verbonden zending van de andere παράκλητος is Jezus zelf de παράκλητος voor de zijnen. De beschrijving van de taak van de andere Parakleet zal op de een of andere manier overeenstemmen met wat in het vierde evangelie over Jezus gezegd wordt en daarmee in overeenstemming zijn⁴⁶.

43 De direct voorafgaande opdracht om uit liefde tot Jezus zijn geboden te bewaren (14,15) moet dan ook niet gezien worden als een voorwaarde voor het ontvangen van de Parakleet. Het is een aanmoediging om vanuit de liefdeband met Jezus Hem te blijven zien als degene die met God verbindt, ook in zijn geboden. Contra Klein, ‘Parakleet’, 176.

44 Vgl. Kammler, ‘Geistparaklet’, 97: “Dementsprechend verweisen in den Parakletsprüchen die im Futur stehenden Verben durchgängig auf die Zeit nach der Verherrlichung Jesu.”

45 Er zou ook gelezen kunnen worden dat de Vader “een ander, een voorspraak” zal geven, maar deze lezing is niet aannemelijk. Vgl. eenzelfde constructie in Joh 10,16: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω* “ook andere schapen heb ik” en niet “ook andere, schapen, heb ik” en het feit dat volgens 1Joh 2,1 de titel παράκλητος voor Jezus in de johanneïsche literatuur niet onbekend is. Zie verder Behm, ‘παράκλητος’, 799 noot 1; Morris, *John*, 648 noot 42; Brown, *John* 2, 638-639; Ridderbos, *Johannes II*, 147 noot 11; Pastorelli, *Paraclet*, 216-217.

46 Vgl. Bultmann, *Johannes*, 475; Smalley, ‘Paraclete’, 292; Michaels, *John*, 268; Wilckens, *Johannes*, 257; Brown, *Spirit*, 191; Zumstein, *Johannesevangelium*, 535.

- 2) Het feit dat Jezus nadrukkelijk spreekt over de komst van een *andere* παράκλητος, betekent dat deze andere niet vereenzelvigd mag worden met Jezus⁴⁷.
- 3) Het vierde evangelie geeft geen aanleiding om te veronderstellen dat de komst van de andere παράκλητος betekent dat daarmee Jezus' taak als παράκλητος voorbij zou zijn. Die andere komt *naast* Jezus. Het verschil tussen beide tussenpersonen is dat ten aanzien van de een, Jezus, duidelijk wordt dat Hij weggaat, terwijl ten aanzien van de ander de belofte klinkt dat die tot in eeuwigheid zal blijven. De leerlingen zullen dus twee Parakleten hebben, de een doet dienst bij de Vader in zijn heerlijkheid (vgl. 1Joh 2,1), de ander op aarde bij de leerlingen. De toegang tot de Vader, die te vinden is in Jezus alleen (14,6), blijft bereikbaar door de bemiddeling van de andere παράκλητος⁴⁸.
- 4) Dat Jezus in het vierde evangelie geen παράκλητος genoemd wordt, vindt zijn meest aannemelijke verklaring in de overweging dat Hij vooral meer is dan een παράκλητος⁴⁹. Dat blijkt alleen al uit het feit dat Jezus omschreven wordt met veel verhevener titels. Zo is Hij het Woord, de eniggeboren Zoon van God, de Mensenzoon, de Messias/Christus, de Koning van Israël/de Joden, God⁵⁰. Dat deze omschrijvingen op Jezus toepasbaar zijn, maakt Hem tot een uitermate geschikte παράκλητος tussen God de Vader en de mensen. Of met andere woorden: dat Jezus ook een παράκλητος is, is zo vanzelfsprekend gegeven met wie Hij is, dat dit niet afzonderlijk genoemd hoeft te worden. In het geval van de hier beloofde andere Parakleet ligt dit in zoverre anders, dat diens taak nadrukkelijk die van een παράκλητος zal zijn, wat er verder ook over die ander gezegd kan worden.

47 Vgl. Floor, 'Lord', 128; Schneider, *Anwalt*, 64; Michaels, *John*, 268. Contra Schlier, 'Geist', 171; Borchert, *John 12-21*, 123; Klein, 'Paraklet', 177.

48 Vgl. Van Houwelingen (*Johannes*, 297): "De leerlingen worden voortaan bijgestaan door twee samenwerkende hulpverleners." en Brown (*Spirit*, 212): "Therefore, the Paraclete is described as "another" παράκλητος, not only because Jesus was a παράκλητος, but because he still is." Zo ook: Schneider, *Anwalt*, 61; Hasitschka, 'Parakletworte', 101-102; Hendriks, *Waarheid*, 146.

49 Ook De la Potterie (*Vérité*, 344) meent dat παράκλητος een te beperkte functieomschrijving voor Jezus is. Hij wijst daarbij echter niet op andere titels die in het vierde evangelie aan Jezus gegeven worden. Uitgaand van een forensische betekenis van παράκλητος als "advocaat", stelt De la Potterie dat deze functieomschrijving Jezus niet past omdat Hij bij Johannes niet alleen als verdediger getekend wordt, maar ook als beschuldigde en rechter.

50 Het Woord (1,1.10.14); de eniggeboren Zoon van God (1,34.49; 3,16-18.35-36; 5,19-26; 8,36; 10,36; 11,4.27; 14,13; 17,1; 20,31), de Mensenzoon (1,51; 3,13-14; 5,27; 6,27-53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34; 13,31), de Messias/Christus (1,17.41; 4,29; 11,27; 17,3; 20,31); de Koning van Israël/de Joden (1,49; 12,13), God (1,1; 20,28).

De belofte van de zending van een andere Parakleet wordt gedaan aan de aangesproken “jullie”. Vanzelfsprekend doelt Jezus hiermee in het narratief in ieder geval op de kleine kring van zijn leerlingen van wie Hij afscheid aan het nemen is. De vraag is echter of Jezus de belofte tot die kleine kring beperkt. Met name de toezegging dat de andere Parakleet gegeven zal worden “om tot in eeuwigheid bij jullie te zijn”, lijkt te suggereren dat de belofte geldt voor Jezus’ leerlingen en voor allen die door hun getuigenis in Jezus geloven zullen (vgl. 17,20). Ook als de eerste leerlingen van Jezus wegvallen, blijft de παράκλητος de gelovigen van alle tijden bijstaan⁵¹. Daarnaast is er te wijzen op de antithese tussen de wereld en Jezus’ leerlingen: de wereld kan de Geest niet ontvangen, de leerlingen wel. Als van latere leerlingen zou gelden dat ze de Geest niet kunnen ontvangen, zouden ze dan niet impliciet onder de wereld geschaard worden? Of andersom: krijgt niet ieder die door het geloof bij Jezus is gaan horen de Geest als voorspraak toegezegd, juist omdat hij niet meer bij de wereld hoort?

14,17

Wie is deze andere παράκλητος? In vers 17 (zoals in 15,26 en 16,13) wordt Hij geïdentificeerd als τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας “de Geest van de waarheid”. Dit betekent enerzijds dat het werk van deze Parakleet betrouwbaar is, en anderzijds dat zijn werk verbindt met de waarheid en daarmee met Jezus die de waarheid is (1,14; 14,6), brengt (1,17) en spreekt (8,32.40.45-46; 18,37)⁵². Voor Jezus’ leerlingen blijkt deze andere voorspraak geen onbekende te zijn: ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ’ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται “jullie kennen Hem, want Hij verblijft bij jullie en zal in jullie zijn.” De tegenwoordige tijd van zowel γινώσκετε als μένει valt op en brengt bij de vraag hoe de leerlingen de Geest van de waarheid al kennen en op welke manier Hij reeds bij hen verblijft. Het meest eenvoudige antwoord dat vanuit het vierde evangelie gegeven kan worden, is dat Jezus’ leerlingen die Geest al kennen omdat Hij op Jezus verblijft (vgl. 1,32-33) en allesbepalend is voor zijn daden (vgl. 3,3-8) en woorden (vgl. 6,63)⁵³. Die Geest die nu in Jezus al *bij* hen verblijft, zal na Jezus’ heengaan *in* hen zijn. Zoals Jezus degene is die hen op dit moment verbindt met de Geest en daarmee met de door God belofte toekomst, zo zal de Geest hen voor altijd blij-

51 Zo bijv. ook Mußner, ‘Parakletsprüche’, 64; De la Potterie, *Vérité*, 359; Kammler, ‘Geistparaklet’, 99; Van Houwelingen, *Johannes*, 299; Schelle, ‘Geisttheologie’, 19; Erickson, *Interpretation*, 42; Congar, *Parole*, 60.

52 Vgl. Müller (‘Parakletenvorstellung’, 48): “Die Kontinuität zwischen Jesus und dem anderen Parakleten, dem Geist, ist also eine *Kontinuität* der *Funktionen*, d.h. der Offenbarung der Wahrheit.” Zo ook: Van ’t Spijker, *Geest*, 21; Zuber, *Illumination*, 158-159; Bennema, *Power*, 226-227.

53 Zo bijv.: Grosheide, *Johannes II*, 314-315; De la Potterie, *Vérité*, 355; Franck, *Revelation*, 39-40; Van Houwelingen, *Johannes*, 299; Brown, *Spirit*, 201. Zie ook 2.3.2 en 2.3.3.

ven verbinden met Jezus en de door Jezus gereedgemaakte toekomst van God⁵⁴. Of de belofte van de inwoning van de Geest gedaan wordt aan elke leerling individueel of aan de groep leerlingen als geheel is uit dit vers niet op te maken en is vermoedelijk een vals dilemma⁵⁵. Het ligt in de lijn der verwachting dat net zoals Jezus er voor iedere leerling was, de beloofde andere Parakleet dat ook zal zijn. Dat betekent dat Hij weliswaar persoonlijk en individueel kan en zal werken, maar dat bij zijn inwoning niet gedacht moet worden aan een vorm van persoonlijk mystiek “bezit”.

De Geest van de waarheid zal als voorspraak alleen beschikbaar zijn voor Jezus' leerlingen: ὁ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν “de wereld kan Hem niet ontvangen”. Als reden van deze onmogelijkheid geeft Jezus: ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει “want zij ziet Hem niet en kent Hem niet.” De tegenstelling van de wereld met Jezus' leerlingen is duidelijk. Terwijl de leerlingen door hun geloof het beloofde werk van Gods Geest in Jezus herkennen, is de wereld daar blind voor. Terwijl de leerlingen door hun geloof in Jezus verbonden raken met de Geest en zo met de Vader, wijst de wereld Jezus in ongelooft af en verwerpt daarmee wat haar door de Vader wordt aangeboden. Terwijl de leerlingen straks door de Geest met Jezus en de door Hem gereedgemaakte toekomst verbonden zullen blijven, maakt de ongelovige afwijzing van Jezus en de in Hem werkzame Geest het voor de wereld onmogelijk om straks met Hem verbonden te zijn door die Geest⁵⁶. Bij Jezus valt de scheiding. Wie in Hem gelooft, zal de Geest ontvangen. Wie niet in Hem gelooft, kan de Geest niet ontvangen. De “Wesensgegensatz”⁵⁷ tussen de wereld en de gelovigen is de houding tegenover Jezus. Het al dan niet ontvangen van de Geest ligt daarmee direct in lijn. Dit dualisme is dus niet antropologisch bepaald: het verschil is er niet omdat de wereld niet en de leerlingen wel over een orgaan in zichzelf beschikken om de Geest te ontvangen⁵⁸. In de wereld blijft de oproep klinken om te geloven, maar zolang zij haar ongelooft volhoudt, blijft het werk en de aanwezigheid van de Geest voor haar onbereikbaar⁵⁹.

54 Het ontvangen van de Geest door Jezus' leerlingen wordt door Hendriks (*Waarheid*, 148) terecht als heilshistorische voortgang aangemerkt.

55 Vgl. Schnackenburg (*Johannesevangelium III*, 86): “Auch die Frage, ob der Geist der Jüngergemeinschaft als solcher oder den einzelnen Jüngern zugesprochen wird, ist falsch gestellt. Jesus redet zu den Jüngern als einer Gruppe (Plural), die zugleich die spätere Gemeinde repräsentiert, und verheißt ihr den Schutz des Parakleten (παρ ὑμῖν); aber das ἐν ὑμῖν meint nicht nur seine Anwesenheit in der Gemeinde, sondern auch seine innere Gegenwart in den einzelnen, weil nur so das innerliche Verstehen des Geistes und seines Wirkens möglich ist.”

56 Vgl. Grosheide, *Johannes II*, 313; Porsch, *Pneuma*, 252; Beasley-Murray, *John*, 257; Van Houwelingen, *Johannes*, 299.

57 Bultmann, *Johannes*, 476.

58 Contra: Van 't Spijker, *Geest*, 22; Kammler, ‘Geistparaklet’, 100-101; Klaiber, *Johannesevangelium* 2, 106; die deze indruk wekken met het gebruik van deze term.

59 Schnelle, ‘Geisttheologie’, 19.

Tot slot zij hier nog vermeld dat een aanzienlijk aantal exegeten op grond van Jezus' woord in 14,18 – Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς “Ik zal jullie niet verweesd achterlaten, Ik kom bij jullie terug.” – de conclusie trekt dat in de komst van de Geest Jezus zelf terugkomt. Mijns inziens doet deze uitleg geen recht aan het nadrukkelijke onderscheid dat Jezus maakt tussen zichzelf en de andere παράκλητος (14,16.25-26; vgl. 15,26; 16,7.14-15). Dit gezegd hebbend is er alle reden om bij dit duidelijke onderscheid te beklemtonen dat de Geest als voorspraak wel helemaal in lijn zal werken met Jezus en dat door zijn bemiddeling de bij de Vader verkerende Jezus beschikbaar en bereikbaar zal blijven voor de leerlingen. Een uitleg die spreekt over de komst van de andere παράκλητος *alsof* het Jezus zelf is, is daarom tot op zekere hoogte te billijken. Dat geldt echter niet voor een uitleg die Jezus en de Geest identificeert. Aangezien een verdere eigen positiebepaling in de exegetische discussie over de uitleg van 14,18-24 van weinig invloed zal zijn op de uitleg van de Parakleet-teksten zelf, voegt het voor mijn onderzoek weinig toe om verder in te gaan op de details⁶⁰.

60 De geboden verklaringen volgen grofweg drie antwoordrichtingen:

1) *Jezus komt terug bij zijn leerlingen met de komst van de Geest.* Zijn komst is dan inderdaad spoedig, de verweesdheid van de leerlingen beperkt en opgeheven door Jezus zelf. Dat Jezus zich alleen aan zijn leerlingen zal openbaren (14,19.22), ligt in lijn met de parallelle uitspraak over de Geest van de waarheid die de wereld niet kan ontvangen (14,17). Problematisch aan deze oplossing is, zoals gezegd, dat zij voorbijgaat aan het nadrukkelijke onderscheid tussen Jezus en de andere παράκλητος (14,16.25-26; vgl. 15,26; 16,7.14-15). Dat Jezus door bemiddeling van de voorspraak van de Geest beschikbaar en bereikbaar blijft voor zijn leerlingen is niet hetzelfde als zeggen dat Jezus zelf in de Geest is teruggekeerd. Zo o.a.: Grosheide, *Johannes II*, 315-316; Holwerda, *Spirit*, 72-77; Schlier, 'Begriff', 271; De Boor, *Johannes 2*, 110; Haenchen, *John 7-21*, 126; Kammler, 'Geisparaklet', 90-91.102.108; Bennema, *Power*, 222-223, noot 45; Brown, *Spirit*, 191; Köstenberger, *John*, 436; Hendriksen, *John*, 279; Michaëls, *Gospel*, 785; Beutler, *Johannesevangelium*, 405.

2) *Jezus zelf komt terug bij zijn leerlingen na zijn opstanding.* a) Sommigen verdedigen dat Jezus in 14,18-20 spreekt over zijn terugkomen bij de leerlingen na de opstanding en nog voorafgaand aan zijn opgang naar de Vader (vgl. 20,17). Deze ontmoetingen vinden inderdaad alleen met zijn leerlingen plaats (20,14-18.19.26; 20,14). Jezus toont hun dat Hij leeft en geeft hun de Geest (vgl. 20,22). Onzeker blijft bij deze oplossing hoe 14,21-24 precies ingepast moet worden. Zo o.a.: Morris, *John*, 651; Brown, *John 2*, 646; Beasley-Murray, *John*, 258-261; Carson, *John*, 501-502; Whitacre, *John*, 360; Borchert, *John 12-21*, 126; Keener, *John 2*, 973; Lincoln, *John*, 395; Thyen, *Johannesevangelium*, 632; Thompson, *John*, 314. b) Anderen verdedigen dat heel 14,18-24 met de opstanding is vervuld. Jezus komt in en met de Geest terug en overtuigt zijn leerlingen dat Hij leeft. Met de opstanding breekt voor wie gelooft de nieuwe tijd aan van vrije en nabije omgang met de Vader en de Zoon. Pasen, Pinksteren *en* de wederkomst vallen op een dag! Problematisch aan deze uitleg is dat ook hier geen recht gedaan wordt aan het nadrukkelijke onderscheid tussen Jezus en de andere παράκλητος. Daarnaast heeft deze oplossing Jezus' woord aan Maria in 20,17 tegen waarin Hij duidelijk spreekt over een nog aanstaande opgang naar de Vader. Zo o.a.: Bultmann, *Johannes*, 477-

8.4.2. Exegese van Johannes 14,25-26

²⁵ Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν
μένων·

²⁶ ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ
ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί
μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ
ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν
[ἐγώ].

²⁵ Dit heb Ik tot jullie gesproken, nu Ik nog
bij jullie verblijf,

²⁶ maar de voorspraak, de heilige Geest,
die de Vader in mijn naam zenden zal, die
zal jullie alles leren en jullie alles in
herinnering brengen wat Ik jullie gezegd
heb.

In vers 25 maakt Jezus duidelijk dat zijn naderende vertrek niet alleen inhoudt dat Hij zelf niet meer bij zijn leerlingen zal zijn, maar ook dat er een einde aan zijn onderwijs zal komen. In 14,26 klinkt echter de belofte dat de Geest er op een bijzondere manier voor zal zorgen dat Jezus' woorden blijven klinken. Het geheel van wat Jezus gezegd heeft, zal net als Jezus zelf niet in vergetelheid raken. Ook in deze verzen klinkt daarbij weer een duidelijk onderscheid tussen de tijd van Jezus' aanwezigheid en werkzaamheid en die van de komst en inzet van de andere παράκλητος. Dat de Geest ervoor zorgen zal dat Jezus' woorden gehoord blijven worden en dat het zal zijn *alsof* de leerlingen Jezus' eigen stem horen, betekent nog niet dat Jezus zelf in de Geest tot de leerlingen komt. Jezus rondt zijn spreken tot zijn leerlingen af (14,25). De Geest zal er als παράκλητος voor zorg dragen dat dit spreken gehoord blijft worden en van betekenis blijft.

De παράκλητος wordt hier τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον “de heilige Geest” genoemd. Ook in het begin (1,33) en het eind (20,22) van het vierde evangelie wordt er over “de heilige Geest” gesproken. In het eerste geval wordt Jezus door Johannes aangewezen als degene die met de heilige Geest zal dopen. In het tweede geval is het de opgestane Jezus die de heilige Geest aan zijn leerlingen geeft. De benaming τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας “de Geest van de waarheid” in 14,17 kon nog tot onzekerheid leiden over de identiteit van de παράκλητος. Die benaming komt buiten de

479; Schulz, *Johannes*, 190; Becker, *Johannes 11-21*, 466; Dietzfelbinger, *Johannes 2*, 58; Zumstein, *Johannesevangelium*, 540-546.

3) *Jezus komt terug bij zijn leerlingen aan het eind van de tijden*. Het ἔτι μικρὸν “nog een korte tijd” (14,19) en het ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ “op die dag” (14,20) worden bij deze oplossing beschouwd als eschatologisch geladen woorden die verwijzen naar de parousie. Alle beloften uit 14,18-24 worden pas bij Jezus' definitieve wederkomst vervuld. In de tussentijd kan de beloofde Geest als παράκλητος, duidelijk onderscheiden van de afwezige Jezus, zijn werk doen. Lastig aan deze oplossing blijft dat er geen goede verklaring gegeven wordt voor de verbinding in 14,18 tussen Jezus' belofte zijn leerlingen niet verweesd achter te laten en zijn eigen komen. Zo o.a.: Hahn, ‘Verständnis’, 145; Van 't Spijker, *Geest*, 15; Van Houwelingen, *Johannes*, 301-302; Burger, *Being*, 347-350.

afcheidsgesprekken in Johannes niet voor. Hier wordt echter duidelijk dat er geen reden is om in de παράκλητος een andere Geest te zien dan die welke ook verder in het vierde evangelie genoemd wordt⁶¹.

Zoals in 14,16 wordt ook in 14,26 de Vader aangewezen als de gever van de Geest. In vers 16 maakte Jezus duidelijk dat Hij de Vader om de andere voorpraak zou vragen; Jezus richt zich dus namens de leerlingen tot de Vader. Hier in 14,26 spreekt Jezus over de zending van de Geest door de Vader ἐν τῷ ὀνόματί μου “in mijn naam” en is Jezus eerder te zien als degene door wie of om wie de Vader zijn Geest aan Jezus’ leerlingen doet toekomen. Dit contrast tussen beide verzen maakt duidelijk hoe Jezus als voorpraak tussen de Vader en de leerlingen in beide richtingen optreedt⁶².

Sommige exegeten wijzen op het opvallende mannelijke aanwijzende voor-naamwoord ἐκεῖνος “die”, dat terugverwijst naar het in het Grieks onzijdige woord πνεῦμα voor “Geest”. Het is echter de vraag of hier theologische conclusies getrokken kunnen worden over de (mannelijke) persoonlijkheid van de Geest⁶³. Mijns inziens ziet men dan over het hoofd dat het betrekkelijk voor-naamwoord dat gelijk op πνεῦμα volgt wel degelijk onzijdig is. Daarnaast wordt er terecht op gewezen dat het ἐκεῖνος terugslaat op het mannelijke παράκλητος; Jezus spreekt hier niet over de persoonlijkheid van de Geest op zichzelf, maar over het werk van de Geest als Parakleet⁶⁴.

Wat de Geest zal doen is ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν “jullie alles leren en jullie alles in herinnering brengen wat Ik jullie gezegd heb”. Op drie punten verschillen de exegeten vooral van mening: 1) Is er bij διδάσκω “leren” en ὑπομνήσκω “herinneren” sprake van een hendiadys of gaat het om duidelijk onderscheiden taken van de παράκλητος? 2) Impliceert dit werk van de παράκλητος nieuwe kennis? 3) Wie hoort bij de groep die Jezus aanspreekt met “jullie”?

- 1) Om duidelijkheid te krijgen over onderscheid en samenhang van “leren” en “herinneren” is het zinvol om helder te hebben of in de beide keren dat gesproken wordt over πάντα “alles” er hetzelfde mee bedoeld wordt of niet. Mijns inziens moet deze vraag om structurele en inhoudelijke redenen bevestigend

61 Vgl. Michaels, *Gospel*, 791 noot 119.

62 Vgl. Brown, *Spirit*, 208.

63 Zo wel bijv. Porsch, *Pneuma*, 255; De la Potterie, *Vérité*, 363; Brown, *John* 2, 650; Beasley-Murray, *John*, 261.

64 Vgl. Köstenberger, *John*, 442, noot 91.

beantwoord worden. Kijkend naar de structuur van 14,25-26 is er sprake van een chiasme en een inclusio:

A	<i>Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν</i>	<i>Dit heb Ik tot jullie gesproken,</i>	A
B	παρ' ὑμῖν μένων·	nu Ik nog bij jullie verblijf,	B
B'	ὁ δὲ παράκλητος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου	maar de voorspraak, de heilige Geest, die de Vader in mijn naam zenden zal,	B'
A'	ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ].	die zal jullie alles leren en jullie alles in herinnering brengen wat Ik jullie gezegd heb.	A'

Het chiasme zet wat Jezus tot nu toe gedaan heeft (A) in verband met wat de Geest zal doen (A'). Het snijpunt ligt op de overgang van Jezus' aanwezigheid (B) naar die van de heilige Geest (B'). De inclusio (vet en cursief) geeft daarbij reden om het ταῦτα λελάληκα "dit heb Ik gesproken" en het ἃ εἶπον ὑμῖν "wat Ik jullie gezegd heb" als een en hetzelfde spreken van Jezus op te vatten: dat wat Jezus gaat afronden, is waar de Geest mee aan het werk zal gaan⁶⁵. Binnen deze structuur ligt het in de lijn der verwachting om πάντα in A' beide keren op te vatten als terugslaand op het spreken van Jezus. Ook inhoudelijk is dit het meest aannemelijk. De Geest zal als de andere παράκλητος zich ervoor inzetten dat de leerlingen met Jezus verbonden blijven bij zijn afwezigheid. Zijn werk zal dus in lijn liggen met wat Jezus gedaan en gezegd heeft en daarmee niet in concurrentie staan. Als bij het eerste πάντα niet de beperking geldt die klinkt bij het tweede πάντα, dan zou dat erop neerkomen dat de Geest meer te bieden heeft dan Jezus. In de praktijk zou dat kunnen betekenen dat het werk van de Parakleet het gezag van Jezus' woorden ondermijnt. Beide keren zal met πάντα dan ook hetzelfde bedoeld zijn: de Geest zal toegang blijven geven tot niet minder, maar ook niet meer dan alles wat Jezus gezegd heeft⁶⁶.

Wat de Geest zal doen, is dat Hij dit alles de leerlingen zal "leren" en zal "herinneren". Het woord διδάσκω "leren" geeft aan dat Jezus' woorden door de παράκλητος ontsloten zullen worden. Dit onderwijs van de Geest zal ervoor zorgen dat de betekenis en de bedoeling van Jezus' spreken tot de leerlingen zal doordringen. Bij het woord ὑπομνήσκω "herinneren" moet vooral gedacht worden aan het te binnen brengen van Jezus' onderwijs in toekomstige situa-

65 Vgl. Kammler, 'Geistparaklet', 109.

66 Contra Windisch, 'Parakletsprüche', 116; Tops, *Paroimia*, 148-151.

ties⁶⁷. Het gaat wellicht te ver om van een hendiadys te spreken, maar het “leren” en het “herinneren” van de παράκλητος moet niet te ver uit elkaar getrokken worden⁶⁸: het onderwijs van de Geest staat niet los van de herinnering aan Jezus’ woorden en de herinnering aan Jezus’ woorden heeft als grote doel dat de leerlingen steeds weer zicht krijgen op wie Jezus is en wat dat betekent in situaties waarin Jezus zelf niet meer lichamelijk aanwezig zal zijn om hen de weg te wijzen⁶⁹.

- 2) De vraag of het διδάσκω πάντα “alles leren” van de Geest zorgt voor nieuwe kennis, wordt door veel exegeten óf sterk bevestigend⁷⁰ óf sterk ontkennend⁷¹ beantwoord. De stelligheid waarmee dit gebeurt is opvallend omdat de tekst zelf aan beide interpretaties ruimte biedt. Het werkwoord διδάσκω “leren” kan immers zowel het aanleren van nieuwe kennis inhouden als het verdiepen van bestaande kennis. Het woord πάντα “alles” kan zowel opgevat worden in algemene zin als in de beperkte betekenis van “alles wat Jezus gezegd heeft”. Deze laatste interpretatie verdient mijns inziens op structurele en inhoudelijke gronden de voorkeur (zie hierboven). Exegetische behoedzaamheid is hier dus op zijn plek. Gezien mijn keuze om πάντα op te vatten als niet minder en niet meer dan alles wat Jezus gezegd heeft, neig ik ernaar om me te scharen bij die exegeten die van mening zijn dat volgens dit vers de Parakleet geen nieuwe kennis overbrengt. Tegelijkertijd is het de vraag of dit wil zeggen dat er op geen enkele manier van nieuwe kennis gesproken kan worden. Het lijkt mij niet aannemelijk om op grond van 14,26 nieuwe openbaringen te verwachten die

67 Lincoln (*John*, 397): “The Spirit not only mediates between the vertical and the horizontal, between the Father and the exalted Christ in heaven and believers on earth, but also between the past and the present, between the pre-resurrection deeds and words of Jesus and the ongoing post-resurrection situation of the believing community.”

68 Zo o.a. ook Morris, *John*, 657; Schulz, *Johannes*, 192; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 95; De la Potterie, *Vérité*, 368.372.378; Veenhof, *Parakleet*, 24; Franck, *Revelation*, 42; Beasley-Murray, *John*, 261; Schnelle, ‘Geisttheologie’, 21; Whitacre, *John*, 364; De Vuyst, *Johannes*, 82-83; Dietzfelbinger, *Johannes* 2, 67; Wengst, *Johannesevangelium* 2, 132; Bennema, *Power*, 229; Pastorelli, *Paraclet*, 277; Porsch, ‘παράκλητος’, 66; Klink, *John*, 640; Zumstein, *Johannesevangelium*, 546.

69 Het vierde evangelie geeft zelf in ieder geval twee voorbeelden van herinneringen die tot een dieper begrip van Jezus leidden in 2,22 en 12,16.

70 Bultmann (*Johannes*: 484): “Die Offenbarung ist mit dem Abschied Jesu nicht zum Abschluß gekommen, sondern wird in jeder Zukunft neu geschenkt werden.” Vgl. verder Neyrey, *John*, 250; Tops, *Paroimia*, 151.

71 Vgl. o.a. Morris, *John*, 657; De Boor, *Johannes* 2, 114; Müller, ‘Parakletvorstellung’, 46; Porsch, *Pneuma*, 257; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 95; De la Potterie, *Vérité*, 368-369; Beasley-Murray, *John*, 261; Burge, *Anointed*, 212-213; Kammler, ‘Geistparaklet’, 110; Van Houwelingen, *Johannes*, 304; Burge, *John*, 399; Wengst, *Johannesevangelium* 2, 131; Bennema, *Power*, 228.

de Geest zal geven *naast* alles wat Jezus gesproken heeft. In die absolute zin gesproken zal de Parakleet geen nieuwe kennis brengen. Maar in relatieve zin gesproken is het evident dat als bekende woorden van Jezus nader uitgelegd worden, dit voor de leerlingen wel degelijk als nieuwe kennis ervaren wordt. Ook verdiepende kennis is een vorm van nieuwe kennis. Door het werk van de Geest kan er in nieuwe situaties nieuw zicht op Jezus en zijn woorden ontstaan die door de ontvanger van dit onderwijs ervaren wordt als een openbaring⁷². Wat eerst bedekte kennis was, wordt ontsluitende kennis. De vraag of de Parakleet nieuwe kennis zal brengen is dus niet strikt bevestigend of ontkennend te beantwoorden.

- 3) Wie vallen er, ten slotte, onder de “jullie” die Jezus met deze belofte aanspreekt? Vanzelfsprekend betreft dat in eerste instantie Jezus’ directe leerlingen. Sommige exegeten zijn echter van mening dat het voor hen alleen bedoeld is. Het herinnerende werk van de Geest lijkt dit met zich mee te brengen. Hoe zou de παράκλητος iets bij mensen in herinnering kunnen brengen wat ze nooit eerder hebben gehoord of gezien? Dat dit vers is opgenomen in het evangelie, is dan vooral om aan latere leerlingen van Jezus duidelijk te maken waarom het gezag van het apostolische spreken van een hogere orde is dan van alle andere christelijke spreken. Wat de apostelen over Jezus ter sprake brengen, is hun door de Geest geleerd en in herinnering gebracht⁷³. Het moet gezegd worden, dat wie zich alleen baseert op deze tekst, met goed recht deze beperking kan verdedigen. Betekent dit echter dat latere leerlingen niet op deze belofte terug kunnen vallen en dat de enige betekenis voor hen ligt in de genoemde bepaling van het apostolische gezag? Mijns inziens doet dit tekort aan de bredere context van Jezus’ afscheidsgesprekken en aan wat in 14,16-17 al over de παράκλητος is gezegd. In de kleine groep aanwezige leerlingen van Jezus wordt ook de gemeente van de latere leerlingen aangesproken. De tijd van Jezus’ aanwezigheid gaat voorbij (14,25), daartegenover stelt Jezus de belofte van de tijd van de aanwezigheid van de Geest (14,26). Wie bij Jezus horen, zullen na zijn vertrek terug mogen vallen op het bemiddelende werk van de Parakleet. Ook wie niet tot Jezus’ eerste leerlingen gehoord heeft, zal door de Geest aan Jezus’ woorden herinnerd worden. Dat zullen inderdaad geen eigen herin-

72 Vgl. Veenhof (*Parakleet*, 24): “De gemeenschap der jongeren van alle tijden en plaatsen leidt Hij zo, dat zij het woord van Christus steeds weer nieuw leren verstaan, in verband met de telkens wisselende situaties waarin zij zich bevinden. Daarbij moeten wij dit verstaan niet in de eerste plaats opvatten als een intellectueel begrijpen, maar als een existentieel, persoonlijk aanvaarden, doorzien en in toepassing brengen.” Vgl. Reynolds, *Reading*, 133.

73 Zo o.a. Carson, *John*, 503; Ridderbos, *Johannes II*, 160; Kennard, ‘Illumination’, 800. Impliciet is daarmee ook het gezag van Johannes’ evangelie bevestigd.

neringen aan Jezus' spreken zijn, maar wel de herinnering aan dat spreken dat door het getuigenis van de eerste leerlingen bekend geworden is. Het verschil tussen de eerste leerlingen en de latere moet dus niet gezocht worden op het punt van de ondersteuning van de Parakleet. Die ondersteuning is er voor ieder die door het geloof tot Jezus' leerlingen hoort⁷⁴. Wel is er een blijvend onderscheid in gezag tussen de leerlingen die ooggetuigen van Jezus geweest zijn en hen die van dat getuigenis afhankelijk zijn. Het gezag van de eersten is bepalend voor dat van alle lateren.

8.4.3. Exegese van Johannes 15,26-27

²⁶Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω
 ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς
 ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται,
 ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ·

²⁷καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς
 μετ' ἐμοῦ ἐστε.

²⁶ Wanneer de voorspraak komt die Ik
 jullie bij de Vader vandaan zal toesturen,
 de Geest van de waarheid, die van de
 Vader uitgaat, zal Hij over Mij getuigen.

²⁷ Ook jullie zullen getuigen, omdat jullie
 vanaf het begin bij Mij zijn.

15,26

Jezus' derde uitspraak over ὁ παράκλητος⁷⁵ klinkt in het gedeelte van de afscheidsgesprekken waarin gesproken wordt over de haat van de wereld (15,18-25) en de vervolging die de leerlingen zullen ondergaan (16,1-4). Zoals de wereld Jezus verwerpt, zo zal dat gebeuren met wie bij Jezus hoort (15,19-20; 16,2-3). Wat heeft de wereld op Jezus tegen? Ze wil Hem niet erkennen als gezonden door de Vader, want dan zou ze zich aan Jezus en zijn onderwijs moeten onderwerpen (15,21.23-24). Jezus' woorden en daden worden daarom als bewijzen van Jezus' opdrachtgever, de Vader, welbewust genegeerd (15,22.24). Jezus' leerlingen zullen als gevolg van de haat tegen hun Heer meemaken dat ze uit de synagoge gebannen worden en zelfs gedood worden. De wereld leeft in de waan God een dienst te bewijzen in de afwijzing van Jezus en van ieder die met Jezus te maken heeft (16,2). Een duidelijk bewijs dat ze niet alleen niet begrijpt wie Jezus is, maar ook de Vader blijkt te miskennen.

74 Zo ook o.a. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 96; Van 't Spijker, *Geest*, 25; Keener, *John II*, 981; Pastorelli, *Paraclet*, 287.

75 Naar aanleiding van het gebruik van het bepaald lidwoord merkt Michaels (*Gospel*, 824-825) op: "The term 'Advocate' is introduced here with the definite article, implying that the disciples have heard it before, as indeed they have (see 14:16, 26). This is additional evidence that the material beginning at 15:1 is intended to follow chapter 14, and is not, as some have theorized, an independent discourse originally composed to follow 13:30 or 13:36."

Gezien de overtuiging van verscheidene exegeten dat de παράκλητος zijn oorspronkelijke setting heeft in een forensische context (zie § 8.3), is het te begrijpen dat zij van mening zijn dat de Parakleet hier naar voren komt in een meer geëigende setting dan in hoofdstuk 14. De Geest komt Jezus' leerlingen te hulp als ze zich moeten verdedigen voor het gericht. Het werkwoord dat gebruikt wordt voor wat de Parakleet zal doen, lijkt deze gedachtegang te bevestigen: heeft μαρτυρέω "getuigen" immers niet een duidelijk forensische betekenis? Een en ander lijkt bevestigd te worden door een opvallende parallel met de synoptische evangeliën⁷⁶. In Marcus 13,11 en Matteüs 10,19-20 klinkt de belofte dat Jezus' leerlingen zich geen zorgen hoeven te maken over wat ze spreken zullen in hun verdediging tegen hun vervolgers, want de Geest zelf zal door hen spreken. Lucas 12,12 lijkt zelfs nog meer aan te sluiten bij Johannes 15,26-27: "... de heilige Geest zal jullie op dat moment leren wat je moet zeggen". De gelijkenis met de synoptische verzen is inderdaad opmerkelijk, temeer daar parallellen tussen het vierde evangelie en de andere drie over het algemeen zeer beperkt zijn. Of dit ook betekent dat wat Johannes in 15,26-27 over de παράκλητος zegt afhankelijk is van de synoptische parallellen en dezelfde betekenis heeft, zal echter uit de exegetische moeten blijken. Er zijn namelijk ook duidelijke verschillen aan te wijzen. Nog afgezien van het feit dat de synoptici niet spreken over de Geest als παράκλητος, noch in de parallel aandoende teksten het werkwoord μαρτυρέω "getuigen" gebruiken, valt op dat Jezus hier in het vierde evangelie in het geheel niet spreekt over bezorgdheid dat de leerlingen niet zullen weten wat ze moeten zeggen tegenover hun aanklagers en rechters. Sowieso komen rechtbanken slechts impliciet aan de orde als er gesproken wordt over verbanning uit de synagoge en mogelijkere wijs bij het spreken over het doden van de leerlingen (16,2). De grootste zorg van Jezus is een andere, namelijk dat zijn leerlingen zelf ten val komen. Dat wil Hij voorkomen (16,1). Of en, zo ja, op welke manier μαρτυρέω "getuigen" in 15,26-27 een forensische betekenis heeft, zal uit de exegetische moeten blijken.

Voordat gezegd wordt dat de παράκλητος komt om van Jezus te getuigen, wordt eerst meer gezegd over wie de παράκλητος zelf is. Vergeleken met wat in hoofdstuk 14 te lezen was, valt op dat niet gezegd wordt dat de Parakleet door de Vader gezonden zal worden (zo expliciet in 14,26 en impliciet in 14,16), maar nadrukkelijk door Jezus zelf: ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν. De zending van de Geest door Jezus doet overigens niets af aan het feit dat de Vader aangewezen blijft als de

76 Zo o.a. Windisch, 'Parakletsprüche', 118; Porsch, *Pneuma*, 268; Kremer, 'Verheissung', 265; De la Potterie, *Vérité*, 380-383; Brown, *John* 2, 699; Michaels, *John*, 277; Pastorelli, *Paraclet*, 187; Klein, 'Paraklet', 179; Zumstein, *Johannesevangelium*, 586; Beutler, *Johannesevangelium*, 432; Klaiber, *Johannesevangelium*, 134.

herkomst van de Geest: niet alleen zal Jezus Hem *παρὰ τοῦ πατρὸς* “van bij de Vader vandaan” zenden, ook wordt gesteld dat Hij *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* “van de Vader uitgaat”. Dat het werk van de Geest vervolgens zal bestaan in het getuigen over Jezus, maakt duidelijk dat er een nauwe wederzijdse verbondenheid is tussen de Vader, Jezus en de Geest⁷⁷.

Ten aanzien van het getuigen van de Geest wil ik proberen een antwoord te vinden op vier vragen: 1) voor wie is dit getuigenis bedoeld? 2) wat houdt het in? 3) wat is de reden en het doel ervan? 4) hoe vindt het plaats?

1) *Voor wie is het getuigenis van de Geest bedoeld?* Sommige uitleggers zijn van mening dat dit getuigenis van de Geest bedoeld is voor de wereld. Ook als het ontvangen wordt door Jezus’ leerlingen, is het de bedoeling dat het via hen de wereld bereikt. De drie meest overtuigende argumenten zijn de vermeende forensische context⁷⁸, het getuigenis van de leerlingen zoals dat in 15,27 genoemd wordt⁷⁹ en het terechtwijzen door de Parakleet van de wereld waarover in 16,8-11 gesproken wordt⁸⁰. Hierboven heb ik echter al aangegeven dat de forensi-

77 Het verwondert niet dat Joh 15,26 een centrale rol heeft gespeeld in de vroegchristelijke discussie over de Drie-eenheid, met name ten aanzien van de persoon van de heilige Geest. Wat in dit vers gezegd wordt over de Geest die *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* “uitgaat van de Vader” is zelfs opgenomen in de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel als bewijs van zijn goddelijkheid (met in de variant die beleden wordt in de Kerk van het Westen de vanuit Joh 15,26 bezien opvallende toevoeging van het *filioque*). Hoewel in deze tekst zeker bouwstenen te vinden zijn voor de latere triniteitsleer, wordt er door verscheidene exegeten mijns inziens terecht op gewezen dat het wel ver van de bedoeling van de tekst afligt om het “uitgaan van de Vader” op te vatten als een uitspraak over de immanente triniteit en niet “slechts” over de economische. Vgl. Kammler (‘Geistparaklet’, 177): “Thema des dritten Parakletenspruch ist mithin – dogmatisch gesprochen – nicht die immanente Trinität, die *θεολογία*, sondern die *ökonomische Trinität*, die *οἰκονομία*. (...) Wenn es aber richtig ist, daß das offenbarungsgeschichtliche Handeln der drei göttlichen Personen den ewigen innertrinitarischen Ursprungsverhältnissen notwendig entspricht, weil Gott in seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung kein anderer ist als in sich selbst von Ewigkeit her, dann kann aus diesem im vierten Evangelium bezeugten Relationsgefüge von Vater, Sohn und Geist auf den innergöttlichen Ausgang des Geistes vom Vater *und vom Sohn* zurückgeschlossen werden.” Vgl. verder: De Boor, *Johannes* 2, 136; De La Potterie, *Vérité*, 385; Brown, *John* 2, 689; Beasley-Murray, *John*, 276; Maier, *Johannes* 2, 168; Borchert, *John* 12-21, 159; Von Wahlde, *John* 2, 686.

78 Vgl. bijv. Zumstein, *Johannesevangelium*, 587; Beutler, *Johannesevangelium*, 432; Klaiber, *Johannesevangelium* 2, 134.

79 Vgl. bijv. Schulz, *Johannes*, 202; Porsch, *Pneuma*, 272; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 134-135; Marsh, *John*, 529; Carson, *John*, 530; Dietzfelbinger, *Johannes* 2, 130; Bennema, *Power*, 235; Lincoln, *John*, 411; Michaels, *Gospel*, 825.

80 Vgl. bijv. Bennema, *Power*, 235; Michaels, *Gospel*, 825.

sche context lang niet zo sterk aanwezig is als wel wordt verdedigd. Dat vervolgens het getuigenis van Jezus' leerlingen van 15,27 op de wereld gericht zou zijn, lijkt vanzelfsprekend – op wie anders? – en bovendien bevestigd te worden door 16,8-11. Maar nog afgezien van het feit dat het argument uit 16,8-11 een cirkelredenering dreigt te worden, wordt in die verzen ὁ κόσμος “de wereld” expliciet genoemd, maar zowel in 15,26 als in 15,27 opvallend genoeg niet. Verder wordt in het gelijk volgende 16,1-4 duidelijk dat wat Jezus zegt ter beemoediging is van zijn leerlingen die te maken zullen krijgen met vervolging. Het is dan ook aannemelijker om ervan uit te gaan dat het getuigenis van de Geest bedoeld is voor de “jullie” aan wie Jezus de voorspraak belooft en niet voor de wereld die Jezus' eigen getuigenis afwijst⁸¹. Over wat dit betekent voor het getuigenis van de leerlingen in 15,27 straks meer.

- 2) *Wat houdt het getuigenis van de Geest in?* Jezus zegt dat de Parakleet μαρτυρήσει ἐπὶ ἐμοῦ “zal getuigen over Mij”. Het werkwoord μαρτυρέω “getuigen” betekent “een verklaring afleggen” over iets wat men heeft gezien of gehoord of op een andere manier weet⁸². Dit kan officieel en onder ede plaatsvinden, maar het is geen technische term die alleen in een forensische setting gebruikt wordt⁸³. Op de vraag wat de Geest dan verklaart over Jezus, is als antwoord te geven dat het de waarheid over Jezus zal zijn. Vanuit de context kan dit nader uitgelegd worden als een hemelse verzekering van wat de wereld uit haat niet erkennen wil, namelijk dat Jezus werkelijk door de Vader gezonden is (15,21) en dat alles wat Hij gesproken (15,22) en gedaan (15,24) heeft daar een betrouwbare bevestiging van is⁸⁴. Niet ten onrechte wordt dan ook door sommige exegeten opgemerkt dat dit getuigen van de Geest goedbeschouwd op hetzelfde neerkomt als het onderwijzen

81 Vgl. Estrada, ‘Witness’.

82 Vgl. Bauer, μαρτυρέω.

83 Binnen het vierde evangelie kan (!) μαρτυρέω als specifiek forensisch gezien worden in de volgende 11 verzen: 5,31.32.33.36.37; 8,13.14.18; 10,25; 18,23.37. In de andere 20 gevallen (1,7.8.15.32.34; 2,25; 3,11.26.28.32; 4,39.44; 5,39; 7,7; 12,17; 13,21; 15,26.27; 19,35; 21,24) is dit twijfelachtig en loopt men het gevaar een forensische klank in de context te herkennen die niet noodzakelijkerwijs aanwezig is. Vgl. Kammler ‘Geistparaklet’, 118-119: “Das verbum μαρτυρεῖν (bij Johannes, aw) ist also ‘ganz auf die Gestalt Jesu als solche, auf die Person und ihre Bedeutung zugespißt’. Die skizzierte Verwendung von μαρτυρεῖν spricht entschieden gegen die Annahme, daß das Verb hier - dem Kontext 15,18-16,4a entsprechend - in erster Linie forensische Bedeutung hat und deshalb primär auf den Akt des Bekenntnisses zu Jesus Christus vor Gericht erhebt.” Zie ook Strathmann, μάρτυς, 480-481.502-504; contra Beutler (‘μαρτυρέω’, 960-962) die stelt dat het μαρτυρέω wel een specifiek forensische betekenis heeft.

84 Vgl. Porsch, *Pneuma*, 271; Franck, *Revelation*, 57; Beasley-Murray, *John*, 277; Kammler, ‘Geistparaklet’, 118; Maier, *Johannes 2*, 168; Keener, *John 2*, 1020; Seaman, *Illumination*, 97.

en herinneren van alles wat Jezus gezegd heeft waar in 14,26 van gesproken werd⁸⁵.

- 3) *Wat is de reden en het doel van het getuigenis van de Geest?* Jezus vertelt dat de haat van de wereld die tegen Hem gericht is, zich ook zal richten tegen zijn leerlingen. Verbanning uit de synagoge en zelfs de doodstraf zullen als sancties worden toegepast (16,2). Jezus blijkt zich zorgen te maken dat zijn leerlingen onder zoveel druk toe zullen geven (16,1). Tegen deze achtergrond wordt duidelijk wat de reden en het doel is van de zending van de παράκλητος om te getuigen over Jezus. Tegenover alle ontkenning, leugen en haat van de wereld, zal de Geest de leerlingen voorhouden wie Jezus werkelijk is, zodat ze niet ten val komen, maar vol overtuiging in Hem blijven geloven⁸⁶. Tegelijkertijd zal dit getuigenis de zonde bevestigen van wie niet in Jezus geloven, maar Hem verwerpen (15,22.24).
- 4) *Hoe vindt dit getuigenis van de Geest plaats?* Over hoe de Parakleet naar de leerlingen over Jezus getuigen zal, wordt niets concreets gezegd. Op basis van vergelijking met 14,17 en 14,26 ligt het in de rede om uit te gaan van een getuigenis in het innerlijk van de leerlingen⁸⁷.

15,27

In het aansluitende vers 27 maakt Jezus zijn leerlingen duidelijk dat zij ook hun eigen getuigenis bij dit getuigenis van de Geest zullen voegen. Hoewel dit niet expliciet genoemd wordt, kunnen we er op grond van het nadrukkelijke καὶ ὑμεῖς δὲ “ook jullie”⁸⁸ vanuit gaan dat ook zij over Jezus zullen getuigen. Dit wordt bevestigd doordat Jezus hier nadrukkelijk hen aanspreekt die ἀπ’ ἀρχῆς “vanaf het begin” met Hem zijn. Als geen anderen kennen zij Hem, hebben ze zijn woorden gehoord en zijn werken gezien. Het zal dan ook aan hen zijn om te getuigen over Jezus door zich te keren tegen alle misleidende meningen die over Jezus rondgaan.

85 Vgl. Porsch, *Pneuma*, 272; Kammler, ‘Geistparaklet’, 119.

86 Zo bijv. Franck, *Revelation*, 56; Ridderbos, *Johannes II*, 178; Breck, ‘Spirit-Paraclete’.

87 Vgl. Porsch, *Pneuma*, 271; De la Potterie, *Vérité*, 390-391.395.

88 Het licht adversatieve δὲ is vaak lastig te vertalen en kan zelfs onvertaald blijven. Hier geeft het mijn inziens tegenover het καὶ ὑμεῖς iets van contrast met het werk van de Geest aan. Het καὶ ὑμεῖς benadrukt dan aansluiting van het getuigenis van de leerlingen bij dat van de Geest, het δὲ voegt daar de contrasterende klank aan toe “op jullie beurt”. Vgl. Locher (‘Geist’, 572): “Die verlockende Auslegung, das Zeugnis des Parakleten mit dem der Jünger gänzlich zu identifizieren, wäre beim καὶ wohl möglich (“und zwar”), scheidert aber am noch so schwachen δὲ.” Zo ook: Porsch, *Pneuma*, 271; De la Potterie, *Vérité*, 392.

Het is duidelijk dat in 15,27 een expliciete beperking plaatsvindt tot de kleine eerste groep leerlingen van Jezus⁸⁹. Deze beperking is tegelijkertijd een aanwijzing dat de groep die Jezus eerder en in het vervolg met “jullie” aanspreekt (15,18-26 en 16,1-4) in meer algemene zin genomen moet worden. Zowel de aangekondigde haat van de wereld als de beloofde bijstand van de παράκλητος zijn niet te beperken tot de eerste leerlingen van Jezus, maar betreft allen die in het geloof Jezus zullen volgen⁹⁰.

Als het gaat om de vraag op wie dit getuigenis gericht is, op elkaar als volgelingen van Jezus, op geïnteresseerde toehoorders, of op de hatende wereld, kan het best gedacht worden aan een uitdijende cirkel. Het begint bij de eigen groep, maar van daaruit richt het zich ook naar buiten. Het getuigenis van Jezus' leerlingen voegt zich daarmee bij dat van de Geest. Dit getuigenis heeft overredingskracht juist omdat het een dubbel getuigenis betreft: dat van de Geest en van de leerlingen. Het forensische principe van een dubbel getuigenis dat de Schriften als noodzakelijk noemen voor rechtsgeldigheid (vgl. Nu 35:30; Dt 17,6; 19,15) lijkt hier ingezet te worden, zoals dat ook op twee andere plaatsen in het vierde evangelie gebeurt (Joh 5,36-39; 8,14-18). De waarheid over Jezus heeft een stevige verdediging⁹¹. Het doel van die verdediging is allereerst dat het geloof in Jezus niet opgegeven (16,1), maar aangewakkerd en aangestoken wordt (vgl. 17,20; 20,31; 21,24[!]). Daarnaast zal het ieder schuldig stellen die Jezus verwerpt (vgl. 15,22.24).

Het geloof van alle latere volgelingen van Jezus wordt dus gedragen door de verklaringen van de oog- en oorgetuigen en door het getuigende werk van de Geest⁹². De opdracht om te getuigen over Jezus blijft gelden, ook na het heengaan van de eerste leerlingen. Dit zal echter gebeuren in afhankelijkheid van het getuigenis van de leerlingen die vanaf het begin bij Jezus waren en van de Geest die mensen van de waarheid ervan innerlijk overtuigt⁹³.

89 Zo ook: De Boor, *Johannes 2*, 136; Carson, *John*, 529; Ridderbos, *Johannes II*, 179; Maier, *Johannes 2*, 168; Brown, *Spirit*, 217. Anders: Dietzfelbinger, ‘Paraklet’, 390 en *Johannes 2*, 131; Kammler, ‘Geistparaklet’, 121.

90 Vgl. Van Genderen, *Getuigenis*, 1.

91 Met dank aan Michael Mulder voor zijn opmerkingen hierover.

92 Vgl. Van Houwelingen, *Johannes*, 318; Lincoln, *John*, 411. Anderen identificeren het getuigenis van de Geest en van de leerlingen; zo Bultmann, *Johannes*, 427; Schulz, *Johannes*, 202; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 134-135; Dietzfelbinger, *Johannes 2*, 130; Wengst, *Johannesevangelium 2*, 152; Michaels, *Gospel*, 825.

93 Vgl. Carson, *John*, 530.

8.4.4. Exegese van Johannes 16,7; 16,8-11 en 16,12-15

⁷ ἄλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν,
συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ
ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται
πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν
πρὸς ὑμᾶς.

⁷ Maar Ik zeg jullie de waarheid: het is
goed voor jullie dat Ik wegga. Want als Ik
niet wegga, zal de voorspraak niet naar
jullie toekomen, maar als Ik ga, zal Ik
Hem naar jullie toezenden.

16,7

De laatste twee uitspraken over de παράκλητος in 16,7-11 en 16,12-15 volgen direct op elkaar en zouden daarom ook als één geheel gezien kunnen worden. Aangezien de ene spreekt over de wereld en de andere over Jezus' leerlingen en beide gedeelten ook inhoudelijk duidelijk verschillen, is het zinvol om ze, zoals de meeste exegeten doen, afzonderlijk van elkaar te behandelen. Wel moet opgepast worden om het onderlinge verband niet uit het oog te verliezen. De παράκλητος zelf wordt alleen in 16,7 genoemd. Zowel in vers 8 als in vers 13 wordt uitgeweid over het werk van de Parakleet door naar Hem terug te verwijzen door middel van ἐκεῖνος "Hij". Deze structurele opmerkingen geven aanleiding om 16,5-7 als inleiding te zien op beide uitspraken over de παράκλητος.

In 16,5 herhaalt Jezus dat Hij teruggaat naar zijn zender. Het aangezegde vertrek vervult de leerlingen echter met verdriet (16,6). Hoe begrijpelijk dit ook mag zijn – ze raken hun Meester kwijt en zullen de haat van de wereld zonder zijn aanwezigheid moeten verduren –, toch is verdriet niet de juiste reactie. Jezus' vertrek συμφέρει "is goed" voor de leerlingen. De reden waarom het goed is dat Hij weggaat, wordt gelijk genoemd: als Jezus niet weggaat, zal de Parakleet niet komen, maar als Jezus gaat, zal Hij Hem zenden. Met andere woorden, de winst van Jezus' vertrek is de komst van de παράκλητος. Twee vragen roept deze verklaring van Jezus in ieder geval op: waarom is het komen van de παράκλητος beter dan het blijven van Jezus en waarom kunnen Jezus en de παράκλητος niet tegelijkertijd bij de leerlingen zijn?

De tweede vraag is tamelijk hypothetisch. Het blijven van Jezus is namelijk geen optie. Zijn opdracht is nog niet af: de terugkeer naar degene die Hem gezonden heeft, maakt deel uit van zijn zending. Jezus moet nog de weg gaan van kruis, opstanding en verheerlijking. Het ontvangen van de παράκλητος, die de leerlingen zal verbinden met Jezus en zijn volbrachte werk, is zinloos als dat werk nog niet volbracht is. Daarnaast is het een weinig logische vraag: het is alleen zinvol om iemand te ontvangen die je verbindt met een ander, als die ander er zelf niet is. Blijven we echter doorvragen omdat Jezus in 16,7 zelf aangeeft dat als Hij er is,

de Geest niet zal komen en de aanwezigheid van beiden daarmee uitgesloten is, dan is uit datzelfde vers op te maken, dat Hij de παράκλητος alleen zenden kan, als Hij zelf weggaat. Vanuit 15,26 is dit ook begrijpelijk: de Parakleet moet van bij de Vader vandaan gezonden worden. Pas als Jezus weer terug is bij de Vader, kan Hij de Geest als voorspraak naar zijn leerlingen zenden.

Wat de eerste vraag betreft – waarom is het komen van de παράκλητος beter dan het blijven van Jezus? –, gaan de antwoorden van de exegeten grofweg drie kanten op:

- 1) de komst van de Parakleet is beter voor de leerlingen omdat, anders dan Jezus, deze voorspraak als Geest niet vanwege lichamelijke te maken heeft met ruimtelijke beperking⁹⁴;
- 2) met de zending van de Geest als voorspraak gaan de leerlingen erop vooruit omdat het dubbele ondersteuning voor hen betekent: Jezus in de hemel en de Geest op aarde⁹⁵;
- 3) de komst van de Geest spreekt van het aanbreken van Gods beloofde verlossing; Jezus' vertrek is beter omdat Hij zijn leerlingen door het zenden van de Parakleet in die beloofde verlossing zal doen delen⁹⁶.

Bezien vanuit 16,7 alleen hebben al deze verklaringen een punt. Het is echter de vraag of ze voldoende recht doen aan de nadere uitleg die Jezus zelf geeft over wat de παράκλητος komt doen in de aansluitende verzen. Volgen we Jezus, dan blijkt de winst van zijn vertrek namelijk gelegen in de komst van de Geest die de leerlingen in twee richtingen hulp zal bieden. Aan de ene kant zullen ze tegenover de haat van de wereld terug kunnen vallen op de aanwezigheid van de παράκλητος van wie de komst een bewijs is van het ongelijk van de wereld (16,8-11). Aan de andere kant zal de Geest komen om de leerlingen een begrip te geven van wie Jezus is dat zonder zijn werk voor hen onbereikbaar is (16,12-15)⁹⁷. Kortom: met het vertrek van Jezus moeten de leerlingen afscheid nemen van hun Heer, maar het

94 Zo bijv. Smelik, *Johannes*, 242; De Boor, *Johannes* 2, 140.

95 Zo bijv. Van Houwelingen, *Johannes*, 320.

96 Zo bijv. Morris, *John*, 697; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 145; Beasley-Murray, *John*, 280; Carson, *John*, 533-534; Hendriksen, *John*, 323; Klaiber, *Johannesevangelium* 2, 139.

97 De eerste hulprichting van de παράκλητος wordt hoegenaamd niet aangewezen door de exegeten. Wel lijkt Keener (*John II*, 1028) enigszins deze kant op te wijzen: "The Paraclete is better for them than Jesus in the flesh would have been (16:7) because he re-presents Jesus dynamically to the world in each hostile situation." De tweede hulprichting wordt wel genoemd, maar daarbij wordt zelden gewezen op de directe verbinding tussen 16,7 en 16,12-15. Zie bijv.: Brown, *John* 2, 711; Kammler, 'Geistparaklet', 127; Whitacre, *John*, 389.

wordt meer dan goedge maakt door wat ze in de zending van de Geest zullen ontvangen.

16,8-11

Zoals hierboven aangegeven stel ik voor om wat op 16,7 volgt te lezen als Jezus' nadere toelichting over waarom de komst van de παράκλητος goed is voor zijn leerlingen. Het eerste dat Hij in 16,8-11 noemt, is wat de komst van de Parakleet betekent voor de wereld die in de voorafgaande context beschreven werd in haar zondige haat tot Jezus en zijn leerlingen:

⁸καὶ ἔλθων ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον
περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ
περὶ κρίσεως·

⁹περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς
ἐμέ·

¹⁰περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα
ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με·

¹¹περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου
τούτου κέκριται.

⁸ En door zijn komst zal Hij de wereld
terecht wijzen om zonde en om
rechtvaardigheid en om oordeel:

⁹ om zonde, omdat ze in Mij niet
geloven;

¹⁰ om rechtvaardigheid, omdat Ik naar de
Vader ga en jullie Mij niet meer zien;

¹¹ om oordeel, omdat de heerser over deze
wereld veroordeeld is.

Deze toelichting over de Parakleet stelt ons voor een aantal lastig te ontwarren knopen. De onzekerheid loopt van de semantische vraag wat precies het werkwoord ἐλέγχω betekent, naar de inhoudelijke onduidelijkheid of, en zo ja, hoe en met welke bedoeling de Geest zich op de wereld richt. De verklaringen die geboden worden, lopen zeer uiteen. De exegese heeft vaak meer weg van het doorhakken van de genoemde knopen dan het ontwarren ervan.

Gericht op de wereld?

Ervan uitgaand dat Jezus in deze verzen een nadere uitleg geeft van het belang van de komst van de παράκλητος voor zijn leerlingen, is de eerste vraag die gesteld dient te worden op welke manier de Parakleet iets in de richting van de wereld zal doen. Het punt is namelijk dat Jezus hier aan de ene kant zegt dat de Geest ἐλέγξει τὸν κόσμον “de wereld zal terechtwijzen”. Object van het handelen van de παράκλητος is dus de wereld. Aan de andere kant heeft Jezus zojuist gezegd, dat de voorspraak aan de leerlingen gezonden zal worden, hun ten goede (16,7). Er klinkt nergens een uitspraak dat de παράκλητος er ook voor de wereld zal zijn. Sterker nog, in 14,17 wordt benadrukt dat de wereld de Geest niet eens ontvangen kan. Hoe komt de wereld de terechtwijzing van de Geest nu te weten? Is dat di-

rect⁹⁸, of wellicht indirect via Jezus' leerlingen⁹⁹? Of moet gedacht worden aan een terechtwijzing van de wereld die buiten het benul van die wereld omgaat en er alleen is om Jezus' leerlingen te ondersteunen in de confrontatie met de wereld¹⁰⁰? Gaat het misschien om het eschatologische¹⁰¹ of zelfs apocalyptische¹⁰² oordeel van de wereld in Gods tegenwoordigheid en dus uitgaand boven de werkelijkheid van onze menselijke geschiedenis en tijd? Mijns inziens doen we het meest recht aan Jezus' woorden als we zijn leerlingen zien als de begunstigden van de terechtwijzing van de wereld. Niet alleen wijst 16,7 daarop – Jezus zendt de παράκλητος naar zijn leerlingen –, maar ook het feit dat Jezus in 16,10 zijn leerlingen direct aanspreekt is een duidelijke aanwijzing dat wat Jezus hier zegt op die leerlingen gericht is.

Van belang is nog de vraag of de terechtwijzing van de wereld moet worden opgevat als gegeven met de komst van de Geest, of als een werkzaamheid van de Geest die volgt op zijn komen. In vergelijking met 16,13¹⁰³ valt namelijk op dat voor de beschrijving van het komen van de Parakleet in 16,8 het participium aoristus ἐλθὼν gebruikt wordt. Het komen staat daarmee in een duidelijke afhankelijkheidsrelatie met ἐλέγξει als het hoofdwerkwoord van de zin. In het Nederlands kan dit het best vertaald worden met “door zijn komst”¹⁰⁴. Dit lijkt erop te wijzen dat de terechtwijzing van de wereld plaatsvindt in en vanwege het

98 Zo bijv. Morris, *John*, 697; Schnelle, 'Geisttheologe', 22; Aloisi, 'Paraclete's', 69.

99 Zo bijv. Holwerda, *Spirit*, 58; Betz, *Paraklet*, 193-194; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 147; Carson, 'Function', 565; Van 't Spijker, *Geest*, 40; Burge, *Anointed*, 210; Ridderbos, *Johannes II*, 185; Hasitschka, 'Parakletworté', 106; Zuber, *Illumination*, 177; Van Houwelingen, *Johannes*, 321; Michaels, *John*, 282; Whitacre, *John*, 389; Burge, *John*, 438; De Vuyst, *Johannes*, 87; Dietzfelbinger, *Johannes 2*, 151; Bennema, *Power*, 239; Keener, *John II*, 1028; Lincoln, *John*, 419; Thyen, *Johannesevangelium*, 660; Tuppurainen, *Role(s)*, 173; Thompson, *John*, 338; Zumstein, *Johannesevangelium*, 598; Reynolds, *Reading*, 135; Klaiber, *Johannesevangelium*, 145; Tops, *Paroimia*, 264-266.

100 Zo bijv. Bultmann, *Johannes*, 433; Porsch, *Pneuma*, 283-284; De la Potterie, *Vérité*, 406; Becker, *Johannes 11-21*, 495; Kammler, 'Geistparaklet', 130; Brown, *Spirit*, 223; Neyrey, *John*, 268.

101 Zo bijv. Schulz, *Johannes*, 203-204; Beasley-Murray, *John*, 281.

102 Zo bijv. Wilckens, *Johannes*, 249.

103 16,13 leest: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος.

104 Wellicht kiezen de meeste vertalingen voor “wanneer Hij komt” vanuit de op zichzelf gezien terechte overweging dat een participium aoristus een handeling weergeeft die voorafgaat aan het hoofdwerkwoord. Zie Blass & Debrunner (*Grammatik*, § 339). Het bezwaar tegen deze vertaling is echter dat de nadruk op het tijdsverschil ervoor zorgt dat niet meer duidelijk is dat ἐλθὼν ondergeschikt is aan ἐλέγξει. Gevolg is dat het komen van de Geest opgevat gaat worden als losstaand van het terechtwijzen. De vertaling “door zijn komst” laat in 16,8 de onderschikking aan het hoofdwerkwoord beter uitkomen en doet, mijn inziens, voldoende recht aan het voorafgaande aspect van het participium aoristus op het hoofdwerkwoord: Hij zal niet terechtwijzen terwijl Hij komt (dat zou een gelijktijdig participium praesens vragen), maar “gekomen zijnd” als gegeven feit.

komen van de Parakleet. Wat Jezus beloofde, waren geen loze woorden. De onzekerheid die er bij de leerlingen ten aanzien van Jezus en zijn beloften zou kunnen zijn door de haat en de verwerping van de wereld, wordt door de komst van de παράκλητος tegengesproken.

Dat deze terechtwijzing van de wereld aan Jezus' leerlingen geadresseerd is, betekent overigens niet dat zij aan die wereld onbekend blijft. Integendeel. De Geest wijst als de beloofde en gekomen voorspraak de wereld terecht. Hij doet dit enerzijds doordat zijn aanwezigheid Jezus' leerlingen bemoedigt om te getuigen van Jezus' gelijk in een wereld die daarvan niet weten wil. Hij doet dit anderzijds doordat zijn aanwezigheid in de leerlingen hun getuigenis bevestigt over het gelijk van Jezus en het ongelijk van de wereld.

De komst van de Geest wijst de wereld terecht

De hierboven door mij verdedigde uitleg dat het ἐλέγχειν van de wereld is gegeven met de komst van de παράκλητος naar Jezus' leerlingen en dat dit in eerste instantie als bemoediging voor die leerlingen is bedoeld, is ook bepalend voor de keuze om ἐλέγξει τὸν κόσμον te vertalen als "Hij zal de wereld terechtwijzen". De betekenis van het woord ἐλέγχειν varieert volgens de woordenboeken van "überführen" naar "nachweisen"¹⁰⁵. In de LXX en het Nieuwe Testament komt het woord 82 keer voor. Slechts 6 keer daarvan zou de minder scherpe betekenis een betere vertaling op kunnen leveren¹⁰⁶ en ook in die gevallen heeft het woord een afkeurende klank die maar beperkt weergegeven wordt door "nachweisen". Ik kies dan ook niet voor het in Nederlandse vertalingen gebruikelijke "duidelijk maken" of "overtuigen"¹⁰⁷. Nog afgezien van de overweging dat deze vertalingen te neutraal zijn om ἐλέγχειν goed weer te geven, maken zij het onmogelijk om het ἐλέγχω van de wereld te interpreteren als een gegeven dat losstaat van de erkenning ervan door de wereld en in eerste instantie geadresseerd is aan Jezus' leerlingen. De keuze voor "terechtwijzen" of "veroordelen" zorgt niet alleen voor een vertaling die meer in lijn ligt met de meest voorkomende betekenis van het woord ἐλέγχω, maar ook een die beter past in de lijn van Jezus' woorden. De vertaling luidt dus: "En door zijn komst zal Hij de wereld terechtwijzen."

Het is te begrijpen dat sommige exegeten de forensisch aandoende klank van ἐλέγχειν aanvoeren als argument om te verdedigen dat we in deze verzen de Pa-

105 Bauer, ἐλέγχω. Vgl. Liddell & Scott, ἐλέγχω; Büchsel, ἐλέγχω, 470-471; Porsch, ἐλέγχω.

106 Aan de mildere betekenis "overtuigen", "duidelijk maken" is wellicht de voorkeur te geven in Sp 18,17; Job 13,3; 13,5; Joh 8,46; 16,8; 1Kor 14,24.

107 De NBV vertaalt met "duidelijk maken". De NBV₂₁ verbetert dat terecht naar "in het ongelijk stellen".

rakleet – met zijn vermeende forensische setting – aantreffen in zijn meest geëigende taak, namelijk die van het verdedigen van de gelovigen en het beschuldigen en veroordelen van de wereld¹⁰⁸. Zoals eerder al ten aanzien van de παράκλητος aangegeven is, geldt ook van het woord ἐλέγχειν dat het niet een specifiek forensische term betreft. De context is dus bepalend voor de betekenis. Nu is het evident dat er in 16,8-11 een negatieve beoordeling gegeven wordt over de wereld. De komst van de Geest naar Jezus' volgelingen bewijst het gelijk van Jezus en het ongelijk van de wereld. Het kader waarin deze terechtwijzing beschreven wordt, is echter niet allereerst dat van een rechtsgeding tegen de wereld, maar van een beoediging van de leerlingen. Het terechtwijzen van de wereld moet daarom niet beschouwd worden als een aparte opdracht van de Geest die losstaat van zijn komst naar de leerlingen.

Om zonde en om rechtvaardigheid en om oordeel

Jezus vervolgt dat de terechtwijzing van de wereld zal zijn περί ἀμαρτίας καὶ περί δικαιοσύνης καὶ περί κρίσεως “om zonde en om rechtvaardigheid en om oordeel”¹⁰⁹. Deze woorden en de nadere uitleg ervan in 16,9-11 vormen gezamenlijk weer een ingewikkelde exegetische knoop die draait om een drietal vragen¹¹⁰: 1) Hoe bepalend is de opvallend symmetrische structuur van dit gedeelte voor de betekenis van de afzonderlijke verzen? 2) Gaat het in de met ὅτι ingeleide zinnen in vers 9-11 om bijvoeglijke bepalingen die de begrippen “zonde”, “rechtvaardigheid” en “oordeel” nader uitleggen, of gaat het om bijwoordelijke bepalingen bij het werkwoord ἐλέγχειν en wordt ermee aangegeven wat de motivering is dat de wereld terecht gewezen wordt om “zonde”, “rechtvaardigheid” en “oordeel”? 3) Over welke “zonde”, “rechtvaardigheid” en “oordeel” gaat het in de betreffende begrippen? Dat de wereld terecht gewezen wordt om haar zonde, bevreedt niet, maar welke coherente uitleg is te geven aan een terechtwijzing van de wereld om haar rechtvaardigheid? Hieronder mijn voorstel hoe deze vragen te beantwoorden om te komen tot een samenhangende uitleg.

108 Zo bijv. Bultmann, *Johannes*, 433; Schulz, *Johannes*, 203-204; Becker, *Johannes 11-21*, 495; Wilckens, *Johannes*, 249; Burge, *John*, 436; Beutler, *Johannesevangelium*, 438; Klaiber, *Johannesevangelium 2*, 140.

109 Op grond van vergelijkbare constructies in Gen 21,25 LXX; 1Kr 16,21 LXX; Luk 3,19; Joh 8,46 en Jud 1,15 lijkt het geen enkele twijfel dat wat met περί aangeduid wordt de reden is van de terechtwijzing.

110 Met dank aan het artikel van Carson ('Function', 548) waaraan ik deze opsomming deels ontleen.

Bijwoordelijke of bijvoeglijke bepalingen?

Ik begin met de met ὄτι ingeleide zinnen. De manier waarop die geïnterpreteerd worden, is van grote invloed op het uiteindelijke verstaan van dit gedeelte. Om het verschil in betekenis tussen een bijvoeglijke of een bijwoordelijke lezing duidelijk voor ogen te hebben geef ik beide hieronder schematisch weer:

bijvoeglijke lezing

a¹) *De wereld wordt terechtgewezen om de zonde dat ze niet in Mij geloven.*

b¹) *De wereld wordt terechtgewezen om de rechtvaardigheid dat Ik heenga naar de Vader en jullie Mij niet meer zien.*

c¹) *De wereld wordt terechtgewezen om het oordeel dat de heerser over deze wereld veroordeeld is.*

bijwoordelijke lezing

a²) *Omdat ze niet in Mij geloven, wordt de wereld terechtgewezen om zonde.*

b²) *Omdat Ik heenga naar de Vader en jullie Mij niet meer zien, wordt de wereld terechtgewezen om rechtvaardigheid.*

c²) *Omdat de heerser van deze wereld veroordeeld is, wordt de wereld terechtgewezen om oordeel.*

In het geval van a¹ en a² bieden beide lezingen een zinvolle betekenis: in de lezing van a¹ is de terechtwijzing er om de specifieke zonde van het niet geloven in Jezus, in a² blijkt hetzelfde ongelooft in Jezus de motivering om de wereld terecht te wijzen om zonde. Bij a¹ gaat het dus over de zonde van ongelooft, in a² over ongelooft dat zonde is. Het nuanceverschil tussen beide ligt in het feit dat a¹ ertoe kan brengen om zonde samen te laten vallen met ongelooft, terwijl a² ongelooft ziet als onderdeel van een breder begrip van zonde.

Bij de lezingen van b¹ en b² nemen de verschillen in betekenis echter toe. De lezing van b¹ dwingt ertoe om “rechtvaardigheid” op te vatten als de rechtvaardigheid van Jezus. Op zichzelf gezien biedt dit een zinvolle betekenis: om het feit dat Jezus het recht aan zijn zijde heeft, wordt de wereld in het ongelijk gesteld¹¹¹. Vergeleken met a¹ valt echter wel op dat hier in b¹ de reden om de wereld terecht te wijzen niet direct bij die wereld zelf wordt gezocht, maar dat het gebeurt omwille van wat er met Jezus gebeurt is¹¹². In de lezing van b² is het niet noodzakelijk om

111 Zo bijv.: Holwerda, *Spirit*, 57; Betz, *Paraklet*, 203; Locher, ‘Geist’, 573; De Boor, *Johannes 2*, 141; Porsch, *Pneuma*, 286-287; De la Potterie, *Vérité*, 417-420; Stenger, ‘ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ’, 8-9.12; Brown, *John 2*, 712; Dietzfelbinger, ‘Paraklet’, 392 en *Johannes 2*, 147-148; Beasley-Murray, *John*, 282; Kammler, ‘Geistparaklet’, 131-132; Van Houwelingen, *Johannes*, 321; Michaels, *John*, 282 en *Gospel*, 826.835; Wilckens, *Johannes*, 250; De Vuyst, *Johannes*, 87; Köstenberger, *John*, 471; Lincoln, *John*, 419; Pastorelli, *Paraclet*, 154; Hendriksen, *John*, 326; Thompson, *John*, 338.

112 De mogelijkheid van het gebruik van de constructie ἐλέγχο περι om het positieve gelijk van een ander aan te wenden als motivering voor een terechtwijzing is overigens ook te vinden in 1Kr 16,21 LXX.

“rechtvaardigheid” op te vatten als die van Jezus. Maar als het niet om die van Jezus gaat, om welke rechtvaardigheid gaat het dan wel? Om de rechtvaardigheid als principe¹¹³? In dat geval lijkt dan ook hier te gelden dat vergeleken met a² de reden van de terechtwijzing van de wereld niet bij haar zelf gelegd wordt. Een andere mogelijkheid is dat het om de rechtvaardigheid van de wereld gaat. Waarom zou de wereld echter gestraft worden om haar rechtvaardigheid? Rechtvaardigheid is toch iets goeds en geen reden om iemand terecht te wijzen?

Ten slotte brengen ook de lezingen van de derde terechtwijzingsgrond verschillen aan het licht. De lezing van c¹ is moeilijk anders op te vatten dan dat de wereld wordt terechtgewezen om de veroordeling van haar heerser. Is het echter niet uiterst merkwaardig dat de Geest het de wereld kwalijk neemt dat de heerser van de wereld veroordeeld is? Is die veroordeling dan verkeerd? Is de veroordeling van de heerser van de wereld bovendien niet het oordeel van God, dat gegeven is met de verheerlijking van Jezus? Waarom zou de Geest dat dan de wereld kwalijk nemen? Als oplossing kan een uitleg worden voorgesteld waarin de terechtwijzing van de wereld óf plaatsvindt om haar verkeerde oordeel over Jezus dat uiteindelijk uitliep op de veroordeling van de heerser van de wereld, óf op de een of andere manier plaatsvindt in of als gevolg van de veroordeling van haar heerser. Dit biedt inderdaad een zinnige tekst. Het bezwaar is echter dat interpretaties in deze richting, gewoonlijk zonder dat dit benoemd wordt, ofwel een andere betekenis aan περί geven, ofwel de tekst tot op zekere hoogte opvatten alsof het ging om de lezing van c². De betekenis van de lezing van c² zelf is overigens ook niet eenvoudig te vatten. Het oordeel dat als reden wordt genoemd voor de terechtwijzing van de wereld, valt in deze lezing niet samen met de veroordeling van de heerser van deze wereld. Die veroordeling van haar heerser is echter wel het motief waarom de Geest de wereld zal terechtwijzen om oordeel. De vraag is wat er dan met dat oordeel bedoeld wordt. Gaat het om het specifieke oordeel waarin de wereld Jezus tot de kruisdood veroordeelt, of om het meer algemeen afwijzende oordeel van de wereld ten aanzien van Hem? Of moet er, vergelijkbaar met wat bij a² en b² genoemd werd, wellicht gedacht worden aan het oordelen als principe?

Het is verleidelijk om bovenstaande detailkwesties vers voor vers op te lossen en tot overtuigende verklaringen te komen. De vraag is echter of dit een uitleg oplevert die in zijn samenhang recht doet aan de opvallend symmetrische structuur van het geheel van 16,8-11¹¹⁴. De zorg waarmee deze complexe tekst is geredi-

113 Zo bijv. Tuppurainen, *Role(s)*, 171-172.

114 Naast het drievoudige uniforme teruggrijpen in 16,9-11 op de drie terechtwijzingsgronden van 16,8 valt ook de klassieke opsommingsstructuur μέν... δέ... δέ... “zowel..., als..., als...” op, vgl. Blass & Debrunner, *Grammatik*, § 447,2.

geerd, vraagt om een zorgvuldige lezing ervan. Bij de exegese van de afzonderlijke verzen zal daarom de structuur mee bepalend moeten zijn voor de keuzes die gemaakt worden. Concreet betekent dit bijvoorbeeld dat men niet de symmetrie moet doorbreken door het ene vers als een bijvoeglijke bepaling te lezen (zeg a¹) en de andere twee als bijwoordelijke (b² en c²), als dit niet expliciet benoemd en beargumenteerd wordt. En komt iemand tot de slotsom dat het in a^{1/2} over de zonde van de wereld gaat, dan is de symmetrische structuur van de tekst reden genoeg om in b^{1/2} te vermoeden dat het gaat over de rechtvaardigheid van de wereld, en niet vanzelfsprekend over die van Jezus omdat dat beter uitkomt op het detailniveau van b^{1/2}. Het gaat in 16,8-11 dus niet om vier losse puzzels met hun eigen stukjes binnen het grotere raamwerk, maar om één puzzel met stukjes die erom vragen om horizontaal en verticaal als één geheel in elkaar gepast te worden binnen dat grotere raamwerk.

Alles overziend is naar mijn overtuiging de conclusie te trekken dat de met ὅτι ingeleide zinnen bijwoordelijk gelezen moeten worden. De lezingen a², b² en c² bieden qua betekenis geen van alle onoverkomelijke bezwaren. Hoewel a¹ dat ook niet doet, dwingt b¹ tot een lezing die de symmetrie doorbreekt (zie verder) en is c¹, strikt genomen, onzinnig. Aangezien geen van de bijvoeglijke lezingen a¹, b¹ en c¹ te beschouwen is als de enig zinvolle, is op grond van de symmetrische structuur van het geheel de conclusie te trekken dat men bij de exegese van 16,9-11 dient uit te gaan van de bijwoordelijke lezing¹¹⁵: “Omdat ze niet in Mij geloven, wordt de wereld terechtgewezen om zonde. Omdat Ik heenga naar de Vader en jullie Mij niet meer zien, wordt de wereld terechtgewezen om rechtvaardigheid. Omdat de heerser van deze wereld veroordeeld is, wordt de wereld terechtgewezen om oordeel.”

De drie terechtwijzingsgronden

Ook ten aanzien van de betekenis van de drie gronden die voor de terechtwijzing van de wereld genoemd worden, biedt de symmetrie binnen 16,8-11 een kader voor de uitleg. Bij alle onduidelijkheid over wat precies bedoeld wordt met *περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως* “om zonde en om rechtvaardigheid en om oordeel”, geeft de symmetrische structuur aanleiding om voorkeur te geven aan die interpretaties die ook symmetrie tonen in betekenis. Twee mogelijke verklaringsrichtingen doen recht aan deze voorkeur, een veel gevolgde andere doet dit niet. Die laatste stelt in allerlei variaties dat het in de tweede

115 Zo ook bijv. Holwerda, *Spirit*, 56; Carson, ‘Function’, 553. Contra o.a. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 147; Stenger, ‘ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ’, 5; Brown, *John 2*, 706; Beasley-Murray, *John*, 281; Bennema, *Power*, 240-241; Keener, *John II*, 1032.

terechtwijzingsgrond – “Omdat Ik heenga naar de Vader en jullie Mij niet meer zien, wordt de wereld terechtgewezen om rechtvaardigheid” – gaat om de rechtvaardigheid van Jezus. Het bezwaar tegen deze uitleg is enerzijds dat 16,10 zo duidelijk uit de toon valt vergeleken met 16,9 en 16,11 door als reden voor de terechtwijzing van de wereld iets te noemen dat bij Jezus te vinden is. Deze mogelijkheden bieden beide andere terechtwijzingsgronden niet: die wijzen, al naar gelang de exegetische overwegingen, op iets laakbaars dat bij de wereld zelf te vinden is, of op iets conceptueels dat als algemeen geldend criterium gebruikt wordt. Aangezien er anderzijds goede verklaringen geboden kunnen worden die wel symmetrie tussen de drie gronden laten uitkomen, overtuigen de aangevoerde argumenten om in 16,10 uit te gaan van de rechtvaardigheid van Jezus voor de terechtwijzing van de wereld mijns inziens onvoldoende om de structuur van 16,8-11 er door te laten doorbreken.

De twee verklaringsrichtingen die wel recht doen aan de symmetrische structuur zijn 1) die waarin de wereld terechtgewezen wordt “om *haar* zonde en om *haar* (valse) rechtvaardigheid en om *haar* (valse) oordeel” en 2) die waarin de terechtwijzing plaatsvindt “om *de maatstaf* van zonde en om *de maatstaf* van rechtvaardigheid en om *de maatstaf* van oordeel”.

- 1) De sterkste argumenten voor verklaringen die de eerste richting volgen zijn de strikte handhaving van de symmetrie ook in de betekenis en de duidelijke aanwijzing van fouten bij de wereld als reden voor haar terechtwijzing. Minder sterk bij deze verklaring is het ontbreken van lidwoorden of bezittelijke voor-naamwoorden bij *περὶ ἀμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως* die nu verondersteld worden. Problematisch is vooral het ontbreken van aanduidingen die wijzen op een ironisch gebruik van het woord *δικαιοσύνη* als “valse rechtvaardigheid”. De vraag is of het argument van structurele symmetrie sterk genoeg is om deze uitleg te handhaven¹¹⁶.

116 Deze creatieve en originele uitleg werd als eerst verdedigd door Carson (‘Function’) en is ook te vinden in zijn commentaar (*John*, 537) en wordt gevolgd door o.a. Brown, *Spirit*, 229; Aloisi, ‘Paraclete’s’, 62; Neyrey, *John*, 268; Klink, *John*, 680. Het zwakke punt van de ironische uitleg van *δικαιοσύνη* wordt door Carson met vijf argumenten onderbouwd (1979, 559-560): a) bij Johannes komt vaker ironie voor; b) in het OT zijn minstens twee teksten aan te wijzen waar *δικαιοσύνη* een negatieve betekenis heeft (Jes 64,5 LXX en Dan 9,18 Theodotion); c) deze interpretatie is binnen het vierde evangelie thematisch gepast, want op meerdere plekken wordt in Johannes de “rechtvaardigheid” van de Joden verworpen (ook al wordt het woord *δικαιοσύνη* niet gebruikt); d) dit is de enige plaats in Johannes waar *δικαιοσύνη* voorkomt, het is dus moeilijk om op basis van andere teksten uit het vierde evangelie het voorgestelde ironische gebruik te bevestigen, maar ook te ontkennen (vgl. echter Rom 10,3; Filp 3,6-9; Tit 3,5); e) ook in de synoptische evangeliën wordt de *δικαιοσύνη* van de Farizeeën als tekortschietend bekritiseerd.

2) Ook de tweede verklaringsrichting vindt haar kracht in het handhaven van de symmetrie in de betekenis, ook al is dat iets minder strikt dan in de verklaringen uit de eerste richting. Hoewel het om drie abstracte maatstaven gaat, is die van de zonde negatiever dan die van de gerechtigheid en van het oordeel. Daarnaast heeft deze verklaring mee dat het ontbreken van lidwoorden bij de terechtwijzingsgronden opgevat kan worden als indicatie van een meer algemeen of conceptueel gebruik van de betreffende woorden. Minder overtuigend aan deze verklaringen is dat de terechtwijzingsgronden abstracte criteria zijn en geen direct bij de wereld aan te wijzen schuld¹¹⁷.

Aangezien de argumenten voor een ironische interpretatie van δικαιοσύνη onvoldoende overtuigen, acht ik de tweede verklaringsrichting aannemelijker. Met deze keuze is het mogelijk om tot een samenhangende exegese te komen van 16,8-11.

De Parakleet zal door zijn komst de wereld terechtwijzen om zonde en om rechtvaardigheid en om oordeel. De drie genoemde terechtwijzingsgronden zijn te beschouwen als de maatstaven op basis waarvan de terechtwijzing plaatsvindt. Omdat het om bijwoordelijke bepalingen gaat, biedt de nadere uitleg die bij de terechtwijzingsgronden in 16,9-11 gegeven wordt geen antwoord op de vraag wat die gronden zelf inhouden, maar waarom de Geest de wereld om die gronden terechtwijst.

De terechtwijzing op grond van zonde is er ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ “omdat ze in Mij niet geloven” (16,9b). Ook op andere plekken in het vierde evangelie wordt ongeloof in Jezus onder de noemer van de zonde gebracht (8,24; 15,22.24; vgl. 3,18.36; 12,48). Hier wordt dus niet gezegd dat niet geloven in Jezus de zonde bij uitstek is¹¹⁸; wel dat dit ongeloof iemand nadrukkelijk als zonde verweten kan worden. De zonde zit daarin, dat de tegenstanders zich niet laten gezeggen door Jezus als degene die door God gezonden is. Naast alles wat in Jezus’ woorden en daden al getuigde van Gods aanwezigheid, zal de komst van de Geest naar de leerlingen het hemelse bewijs zijn dat Jezus gelijk had. Het ongeloof tegenover Jezus zal volstrekt misplaatst en zondig blijken te zijn, omdat het het eigen ongelijk volhoudt tegenover God en wat God duidelijk van zichzelf in zijn Zoon bekendmaakt (vgl. 15,22.24)¹¹⁹.

117 Zo Holwerda, *Spirit*, 56; Tuppurainen, *Role(s)*, 171-172.

118 Contra Bultmann, *Johannes*, 434. Terecht stelt Marsh (*John*, 536): “The interpreter must be careful not to expound the statement so as to suggest that sin is unbelief; the point is rather that sin is a clouding of the power of spiritual insight which has results in a rejection of Jesus.”

119 Vgl. De Boor, *Johannes 2*, 140-141; Beasley-Murray, *John*, 221; Wilckens, *Johannes*, 250.

De wereld wordt door de παράκλητος terechtgewezen om rechtvaardigheid¹²⁰ ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με “omdat Ik naar de Vader ga en jullie Mij niet meer zien” (16,10b). Deze motivering van de terechtwijzingsgrond laat zien hoe dit gedeelte over het werk van de Parakleet helemaal verbonden is met de context van Jezus’ afscheidsgesprekken in het algemeen en zijn spreken over de haat van de wereld in het bijzonder. Het maakt ook duidelijk dat de belofte over het terechtwijzende werk van de Parakleet allereerst bedoeld is ter beoediging van Jezus’ leerlingen. Het vertrek van hun Meester vervult de leerlingen met verdriet (16,6). De wereld zal hun geloof in Jezus aanvallen en hoe zullen zij staande blijven, als Hij zelf niet meer bij hen is en ze Hem dus niet meer zien? In het kader van die zorg zegt Jezus dat de komst van de παράκλητος hen verder zal helpen. Zijn komst zal het bewijs zijn dat Jezus het recht aan zijn zijde heeft: Hij is niet dood, maar bij de Vader en zendt naar zijn belofte de Parakleet. De komst van de Geest is daarmee het bewijs dat de veroordeling van Jezus tot de doodstraf door de wereld onrecht is: in de opstanding wordt duidelijk dat die doodstraf van hogehand herroepen wordt. Van de haat van de wereld tot de leerlingen geldt dat evenzeer. Daarom zal de Geest door zijn komst de wereld terechtwijzen naar de maatstaf van rechtvaardigheid. De aanwezigheid van de Geest zal voor de gelovigen een blijvend argument zijn ten aanzien van het onrecht van de wereld en het recht van Jezus.

De terechtwijzing van de wereld om oordeel is er ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται “omdat de heerser over deze wereld veroordeeld is”. Hoewel het vierde evangelie niet veel over deze heerser van de wereld zegt, wordt wel duidelijk dat hij de macht is die aan het hoofd staat van de wereld die zich verzet tegen God en tegen Jezus als de door God gezondene (vgl. 14,31). In de op het kruis uitlopende verwerping van Jezus door de wereld wordt het venijn van deze tegenstander concreet. Het kruis zal echter juist de plek blijken waar deze heerser verslagen wordt (vgl. 12,31). En de komst van de Geest zal voor de leerlingen en door hen heen ook voor de wereld het bewijs zijn dat deze heerser aan het kortste eind getrokken heeft en veroordeeld is. Vanwege die veroordeling, waar Jezus in

120 Het substantivum δικαιοσύνη “rechtvaardigheid” wordt in het vierde evangelie alleen gebruikt in 16,8.10. Wat precies met δικαιοσύνη wordt aangeduid, wordt niet nader aangegeven. De door mij geboden exegese geeft aanleiding ervan uit te gaan dat het gaat om rechtvaardigheid in conceptuele zin en dat zij ingezet wordt als maatstaf om een terechtwijzing uit te spreken. Rechtvaardigheid dus in de betekenis “dat wat in overeenstemming met het recht is”. Het gebruik van het adjectivum δικαίος, dat drie keer voorkomt, maakt duidelijk dat rechtvaardigheid nauw verbonden is met de Vader. In 17,25 wordt Hij “rechtvaardige Vader” genoemd en in 5,30 en 7,24 wordt een oordeel dat naar zijn wil plaatsvindt “rechtvaardig” genoemd (vgl. 7,18). Overeenstemming met de wil van de Vader is daarmee bepalend voor wat recht is. Vgl. Tuppurainen, *Role(s)*, 171-172; Kertelge, ‘δικαιοσύνη’, 796.

dit vers al op vooruitgrijpt, zal de wereld door de Geest terechtgewezen worden naar de maatstaf van het oordeel. Of met andere woorden: de veroordeling van de heerser van de wereld is een duidelijke aanwijzing dat ook de wereld fout zit wanneer ze aan haar heerser gehoor geeft. De wereld wordt beoordeeld naar de jurisprudentie van de veroordeling van haar heerser¹²¹.

Samenvattend: door zijn komst zal de Geest de wereld rechtwijzen. Die rechtwijzing is allereerst een bemoediging voor de gelovigen. In die zin functioneert de Geest werkelijk als παράκλητος. De leerlingen moeten weten dat hoe de wereld zich ook roert, zij fout zit in haar verwerping van Jezus. Dat is evident vanuit de drie maatstaven van zonde, rechtvaardigheid en oordeel. Vanuit de zonde bezien zit de fout in het feit dat het niet geloven in Jezus een duidelijke keus is om tegen God in te gaan. Vanuit de rechtvaardigheid bezien zit de fout in het feit dat het haten van Jezus en zijn volgelingen ingaat tegen wat recht is. Vanuit het oordeel bezien zit de fout in het feit dat het verwerpen van Jezus een hardnekkig volhouden is van een al veroordeelde houding. Op deze duidelijke rechtwijzing van de wereld kunnen Jezus' leerlingen terugvallen als zij in die wereld getuigen van hun Heer.

Zoals gezegd is deze rechtwijzing van de wereld door de komst van de Geest allereerst bedoeld als bemoediging van Jezus' leerlingen. Het is te verwachten dat deze rechtwijzing in het getuigenis van de gelovigen zal weerklinken als waarschuwing en oproep aan de wereld om niet koppig bij de verwerping van Jezus te blijven, maar Hem te erkennen als de door God gezondene (vgl. 20,31; 21,24)¹²².

16,12-15

In 16,12-15 volgt de tweede reden die Jezus noemt waarom de komst van de Geest goed is voor zijn leerlingen. Het gaat hier, anders dan in 16,8-11, niet om iets dat met de komst van de παράκλητος op zichzelf gegeven is, maar iets wat de Geest blijvend zal doen in en aan de gelovigen:

121 Vgl. Aloisi, 'Paraclete's', 56.

122 Dit werk van de παράκλητος is dus niet enkel ter veroordeling van de wereld – zo: Brown, *John* 2, 711; Dietzfelbinger, *Johannes* 2, 146; Aloisi, 'Paraclete's', 66; Köstenberger, *John*, 471; Pastorelli, *Paraclet*, 141 – , maar heeft als doel haar bekering – zo: Holwerda, *Spirit*, 58; Franck, *Revelation*, 60; Carson, *John*, 536-537; Maier, *Johannes* 2, 179; De Vuyst, *Johannes*, 87; Bennema, *Power*, 238; Tuppurainen, *Role(s)*, 174; Hendriksen, *John*, 325.

¹² Ἐτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βασιτάζειν ἄρτι.

¹³ ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

¹⁴ ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

¹⁵ πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

¹² Nog veel heb Ik jullie te zeggen, maar jullie kunnen het nu niet verdragen.

¹³ Maar wanneer Hij komt, de Geest van de waarheid, zal Hij jullie de weg wijzen naar de volle waarheid, want Hij zal niet vanuit zichzelf spreken, maar alles wat Hij zal horen, zal Hij spreken en wat komen gaat zal Hij jullie berichten.

¹⁴ Hij zal Mij verheerlijken, omdat Hij het uit het mijne zal nemen en het jullie zal berichten.

¹⁵ Alles wat de Vader heeft, is van Mij. Daarom heb Ik gezegd dat Hij het uit Mij neemt en het jullie zal berichten.

Wat is het vele dat Jezus nog te zeggen heeft aan zijn leerlingen? En waarom kunnen de leerlingen dat nu niet verdragen? Die twee vragen dringen zich op bij het lezen van 16,12. De samenhang van dit vers met het vervolg – οὐ ... ἄρτι· ὅταν δέ... “niet ... nu; maar wanneer...” – maakt duidelijk dat het antwoord op beide vragen niet gegeven kan worden zonder 16,13-15 erbij te betrekken. Dit betekent dat het vele dat Jezus nog te zeggen heeft, in ieder geval niet buiten de waarheid valt waarnaar de παράκλητος de leerlingen zal leiden.

Wat is het vele dat Jezus nog te zeggen heeft?

De vraag naar wat Jezus nog had willen zeggen en hoe het werk van de Geest zich daartoe verhoudt, wordt door de exegeten verschillend beantwoord. Voordat ik met een eigen uitleg kom, vat ik eerst de door anderen gegeven verklaringen samen. Ze zijn in drie hoofdrichtingen onder te verdelen:

- 1) Het merendeel kiest voor de uitleg dat het in het vele niet gaat om meer in kwantitatieve zin, maar in kwalitatieve zin. Dat wat Jezus niet kan zeggen, maar door de Geest bericht zal worden, is geen nieuwe kennis, maar verdieping van wat de leerlingen al van Jezus weten¹²³. Ter verdediging van deze uit-

123 Zo bijv.: Mußner, ‘Parakletsprüche’, 61; Locher, ‘Geist’, 573; Schulz, *Johannes*, 205; Porsch, *Pneuma*, 292; Kremer, ‘Verheissung’, 256; De la Potterie, *Vérité*, 424.429; Brown, *John* 2, 714; Van ‘t Spijker, *Geest*, 43; Beasley-Murray, *John*, 283; Ridderbos, *Johannes II*, 189; Kammler, ‘Geistparaklet’, 138; Schneider, *Anwalt*, 77; Zuber, *Illumination*, 194; Becker, ‘Gemeindeverständnis’, 227; Van Houwelingen, *Johannes*, 322; Schnelle, ‘Geisttheologie’, 22; Wilckens, *Johannes*, 252; Whitacre, *John*,

leg wordt op een aantal zaken gewezen. Zo geeft Jezus aan dat Hij zich in moet houden omdat zijn leerlingen het “nu niet kunnen dragen”. Het vele dat Hij nog te zeggen heeft, is dus niet te zien als meer op het niveau waarmee Hij tot nu toe tot hen sprak, maar meer op een ander niveau. Voor dit andere niveau ontbreekt het de leerlingen vooralsnog echter aan draagkracht. Dat het daarmee om een kwalitatief meer gaat, kan men vervolgens bevestigd zien in 16,13 waar de Geest wordt beschreven als een gids die niet de weg wijst naar de waarheid, maar *in* de waarheid¹²⁴. Daarnaast wordt gesteld dat niet te verwachten is dat “de volle waarheid” (16,13) meer omvat dan wat reeds te vinden is in Jezus, als Hij in 14,6 gezegd heeft dat Hij de waarheid zelf is (vgl. 1,14.17). Dat zou namelijk impliceren dat Jezus in werkelijkheid slechts onderdeel is van een vollere waarheid. Verder is uit 16,14-15 op te maken dat de Geest bij Jezus vandaan haalt wat Hij zal overbrengen aan de leerlingen. Wat de Geest dus bekend maakt, zijn zaken die in Jezus zelf al gegeven zijn. Dit ligt in lijn met wat in 14,26 te lezen is, namelijk dat de Parakleet de leerlingen alles zal doen herinneren wat Jezus gezegd heeft. Ten slotte lijkt het vanwege Jezus’ eigen woorden in 15,15b uit te sluiten dat Hij nog onbekende aspecten van de waarheid te delen heeft: “Vrienden ben ik jullie gaan noemen, omdat Ik alles wat Ik van de Vader gehoord heb, aan jullie heb bekend gemaakt” (vgl. 17,8).

Er zijn echter een aantal bezwaren tegen deze uitleg aan te voeren. Het grootste bezwaar is wel dat Jezus zelf duidelijk aangeeft dat Hij ἔτι πολλά “nog veel” te zeggen heeft. De meest vanzelfsprekende interpretatie is dat Hij hiermee dingen bedoelt die Hij nog niet gezegd heeft. Daarnaast zegt Jezus van de Geest: ὅσα ἀκούσει λαλήσει “alles wat Hij zal horen, zal Hij spreken” (16,13). Ligt het niet in de rede om te denken dat het hier gaat om wat Jezus nog wilde zeggen en niet om wat Hij al gezegd heeft? Bovendien zal de Geest τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ “berichten wat komen gaat” (16,13); is het werkelijk mogelijk om dit te beperken tot verdiepende uitweidingen van wat Jezus al gezegd heeft?

- 2) Een tweede groep exegeten probeert recht te doen aan de bezwaren die tegen de eerste verklaringsrichting zijn in te brengen. Zij verdedigen de uitleg dat er blijkbaar nog aspecten zijn van de waarheid die Jezus tot op dit moment niet verteld heeft. Omdat de leerlingen het niet kunnen verdragen, laat Jezus het

392; Wengst, *Johannesevangelium* 2, 160; Bennema, *Power*, 229.231; Hendriks, *Waarheid*, 149; Breck, ‘Spirit-Paraclete’; Pastorelli, *Paraclet*, 163; Tuppurainen, *Role(s)*, 176; Hendriksen, *John*, 328; Porsch, ‘παράκλητος’, 66; Zumstein, *Johannesevangelium*, 602-603; Reynolds, *Reading*, 138-139..

124 De meeste verdedigers van deze uitleg volgen niet de door mij gevolgde lezing ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν, maar de lezing van NA²⁶/UBS³ en later: ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. Voor een verdere uitleg van mijn keuze in deze tekstkritische kwestie verwijs ik naar de exegete van 16,13 verderop.

aan de komende παράκλητος over om deze aspecten bekend te maken. Dit betekent echter niet dat het om zaken gaat die niet op de een of andere manier met de reeds bekende waarheid van Jezus verbonden zijn. Niet alleen is dat vanzelfsprekend omdat het gaat om dingen die Jezus zelf nog had willen zeggen, maar ook is dat op te maken uit het feit dat wat de Geest zal meedelen bij Jezus vandaan komt (16,13b-14). Het gaat met andere woorden dus wel degelijk om meer van de waarheid, maar nadrukkelijk om meer van dezelfde waarheid¹²⁵.

Hoewel deze uitleg meer recht doet aan de tekst dan de vorige verklaringsrichting, blijft onduidelijk wat precies onder dit “meer van de waarheid” valt. Gaat het om het meer dat Jezus’ directe leerlingen later van de Geest ontvangen hebben, onder andere voor het optekenen van het evangelie; ofwel: om iets als de leer van de apostelen (vgl. Hand 2,42)¹²⁶? Zo ja, dan houdt dit wel een beperking in van de belofte van dit werk van de Geest tot de kleine kring van Jezus’ eerste leerlingen. Moet misschien gedacht worden aan nieuwe openbaringen via profetische gaven, zoals bijvoorbeeld te vinden is in het boek Openbaring¹²⁷? Zo ja, hoe is te onderkennen of zulke openbaringen werkelijk via de Geest afkomstig zijn van Jezus? Of gaat het misschien om wat de christelijke gemeente door de tijden heen nodig heeft voor elke nieuwe situatie¹²⁸? Als het zo opgevat moet worden, komt het in de praktijk dan niet neer op een uitleg in de lijn van de eerste verklaringsrichting?

- 3) De derde verklaringsrichting benadrukt dat de Geest dingen zal openbaren die uitgaan boven wat Jezus geleerd heeft. Uit het feit dat Jezus nog meer te zeggen had, wordt opgemaakt dat Jezus zich vanwege de draagkracht van zijn leerlingen heeft moeten beperken tot het basisonderwijs. De Geest gaat daar bovenuit en zal de leerlingen de diepere geheimen openbaren. Ofwel: waar Jezus een deel van de waarheid heeft gebracht, zal de Geest pas de *hele waarheid* toegankelijk maken¹²⁹.

Ook aan deze uitleg zitten een aantal problematische kanten. Sowieso blijft onduidelijk wat de openbaringen van de Geest die boven de verkondiging van Jezus uitgaan precies inhouden. Probleem is echter dat deze verklaring geen recht doet aan de nauwe band tussen de Geest en Jezus: het spreken van de

125 Zo o.a.: Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 151; Boring, ‘Influence’, 118; Carson, *John*, 539; Burge, *John*, 439; Bieringer, ‘Guidance’, 205; Tuppurainen, *Role(s)*, 176; Tops, *Paroimia*, 159-161.

126 Carson, *John*, 541.

127 Burge, *John*, 439-440, vgl. idem, *Anointed*, 215-216 en Boring, ‘Influence’, 118.

128 Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 152.154.156; Tuppurainen, *Role(s)*, 177.

129 Zo bijv. Windisch, ‘Parakletsprüche’, 120; Haenchen, *John 7-21*, 144; Stefan, ‘Paraclete’, 273.

Geest staat niet op zichzelf – οὐ γὰρ λαλήσει ἑαυτοῦ (16,13) “want Hij zal niet vanuit zichzelf spreken” –, maar het komt bij Jezus vandaan en het is om Hem te verheerlijken (16,14). Daarnaast gaat dit in tegen een van de hoofdlijnen van het vierde evangelie dat God zich in Jezus ten volle bekend gemaakt heeft en dat in Jezus de waarheid is die redt¹³⁰.

De eerste verklaringsrichting – de Geest zal niets nieuws brengen, maar Jezus’ woord nieuw ter sprake brengen¹³¹ –, biedt duidelijkheid en zekerheid: de Geest zal zijn werk doen binnen de kaders die uit Jezus’ woorden en daden bekend zijn. Dat is het aantrekkelijke van deze uitleg. Deze keuze voor het bekende gaat echter ten koste van de verwachtingsvolle spanning die opgewekt wordt door Jezus’ spreken over het *vele* dat Hij nog te zeggen heeft en over de volle waarheid waarnaar de Geest de weg zal wijzen. Dat die spanning bij deze uitleg veelal wegvalt, geeft te denken. Terecht wordt op grond van 16,13b-14 benadrukt dat de Geest zijn werk in afhankelijkheid van Jezus zal doen: er is dus sprake van een duidelijke inkadering. In de eerste verklaringsrichting dreigt de afhankelijkheid van Jezus waarin de Geest zijn werk zal doen echter neer te komen op de afhankelijkheid van de beschikbare *kennis* over Jezus bij zijn leerlingen – die van toen en van later. Dat wil zeggen: de leerlingen gaan hier bepalen, op basis van wat zij van Jezus en zijn woord menen te weten, wat de Geest hun nog verder of dieper over Jezus bekend kan maken. Dat is echter een omkering van de juiste orde. Niet Jezus’ leerlingen bepalen wat de waarheid is waarbinnen de Geest aan hen zijn werk zal doen, maar de Geest bepaalt hoe Hij Jezus’ leerlingen de weg zal wijzen naar de volle waarheid. Een exegese die gevoeligheid toont voor de juiste verhouding zowel tussen Jezus en de Geest als tussen de Geest en Jezus’ leerlingen, verdient daarom de voorkeur.

Omdat de derde verklaringsrichting onvoldoende recht doet aan de nadrukkelijk aangegeven verbondenheid tussen Jezus en de Geest, heeft de tweede richting naar mijn overtuiging de sterkste papieren. Het is stellig te verwachten dat het werk van de Geest zal leiden tot meer *inzicht* in de waarheid – die nadruk legt de eerste verklaringsrichting terecht –, maar dit is geen reden om de Geest de vrijheid te ontzeggen dat Hij ook *meer* van de waarheid zal bekend maken – de nadruk van de tweede verklaringsrichting. Geeft Jezus zelf immers niet aan dat er nog meer te zeggen is? Over het wat en hoe past vervolgens bescheidenheid. Wie het te concreet invult, dreigt de Geest onder eigen controle te brengen. Beschei-

130 Vgl. 1,14.17-18; 3,11-13.32; 4,26; 6,35; 8,12; 10,9; 11,25-26; 14,6; 15,15; 20,31.

131 Vrij naar Bultmann (1953, 443): “Aber damit ist eben gesagt, daß das Wort des Geistes kein Neues ist gegenüber dem Worte Jesu, sondern daß der Geist dieses nur neu sagen wird.”

denheid is ook daarom op zijn plaats, omdat Jezus er duidelijk genoeg over is dat het tekort aan de kant van de leerlingen zit: een tekort aan draagkracht (16,12) en een tekort aan kennis van de waarheid (16,13). Het goede aan Jezus' heengaan naar de Vader (16,7) is dat Hij dan de Parakleet zal zenden. Die zal de weg wijzen naar de volle waarheid. Wat van een leerling van Jezus – die van toen en van later! – daarbij vervolgens gevraagd wordt, is volgzzaamheid en verwachting: volgzzaamheid, omdat ondanks alle kennis van Jezus het tekort aan de kant van de leerling zit; verwachting, omdat Jezus beloofd heeft dat de Geest die leerling ondanks alle tekort aan hun kant de hele waarheid zal berichten.

Waarom kunnen de leerlingen het nu niet verdragen?

De tweede vraag die bij 16,12 opkomt – waarom kunnen de leerlingen nu niet verdragen wat Jezus nog te zeggen heeft? –, wordt ook verschillend beantwoord. Het werkwoord βασιτάζω betekent “dragen” of “oppakken” en in overdrachtelijke zin “verdragen”¹³². De uitleg die er door de exegeten aan gegeven wordt, lijkt mede af te hangen van hoe zij het ἄρτι “nu”¹³³ waarden. Sommigen beschouwen het vooral als het “nu” van het afscheid. Jezus weet dat zijn leerlingen op dat moment meer onthullingen niet kunnen verdragen, hetzij vanwege de emoties die het afscheid met zich meebrengt, hetzij vanwege het feit dat vóór Jezus' opstanding zijn lijden en dood aan het kruis voor de leerlingen onaanvaardbaar zijn¹³⁴. Andere uitleggers zien het “nu” meer vanuit het contrast met ὅταν δέ “maar wanneer” van de komst van de παράκλητος en de toekomstige situatie van de gemeente. Het “niet kunnen dragen” van wat Jezus nog te zeggen had, heeft dan vooral de betekenis van “niet kunnen vatten” omdat het gaat om dingen die pas in de toekomst en door de werkzaamheid van de Geest te verstaan zijn¹³⁵. Mijns inziens sluiten beide antwoorden elkaar niet uit, maar vullen zij elkaar aan. Het “nu” van

132 Bauer, βασιτάζω; Liddell & Scott, βασιτάζω.

133 Bauer, ἄρτι, geeft aan dat de klassieke betekenis “eben jetzt” is, maar dat het gebruik in later tijd meer algemeen is en dus vertaald kan worden als “zur gegenwärtigen Zeit, jetzt”.

134 In deze lijn respectievelijk enerzijds Wilckens, *Johannes*, 252; Maier, *Johannes* 2, 181; Borchert, *John* 1221, 168169; Thyen, *Johannesevangelium*, 665; Hendriksen, *John*, 327; Thompson, *John*, 339; Klink, *John*, 681; en anderzijds Grosheide, *Johannes II*, 375; Ridderbos, *Johannes II*, 188; Van Houwelingen, *Johannes*, 322; Zumstein, *Johannesevangelium*, 602; Klaiber, *Johannesevangelium* 2, 142. Overigens menen verscheidene van deze exegeten dat het niet kunnen dragen ook te maken zal hebben met het nog niet aanwezig zijn van de παράκλητος.

135 Dat het vooral met het toekomstige te maken heeft, wordt verdedigd door Bultmann, *Johannes*, 461; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 152; Beasley-Murray, *John*, 283; Dietzfelbinger, *Johannes* 2, 149; Michaels, *Gospel*, 835-836. Dat het te maken heeft met de werkzaamheid van de Geest, is te vinden bij Morris, *John*, 699; Whitacre, *John*, 391; Bennema, *Power*, 229; Köstenberger, *John*, 475; Tuppurainen, *Role(s)*, 176; Beutler, *Johannesevangelium*, 439.

het verdriet vanwege Jezus' afscheid is ook het “nu” van het nog niet ontvangen hebben van de Geest. Blijkbaar maakt het besef zonder Jezus verder te moeten het voor de leerlingen onverdraaglijk om meer te horen over wat komen gaat. De komst van de παράκλητος zal dat onverdraaglijke echter doorbreken. Dan zal niet alleen het waarom, het hoe en het waartoe van Jezus' heengaan voor de leerlingen duidelijk worden – de Geest zal hen de weg wijzen naar de volle waarheid (16,13a) –, maar ook de toekomst zelf zal voor hen worden opengedaan – de Geest zal hun berichten wat komen gaat (16,13b). De leerlingen moeten niet denken dat ze ontredderd achter zullen blijven. Integendeel: zij zullen kunnen terugvallen op de voortdurende begeleiding van de Geest die als voorspraak het bedoelen van Jezus zelf naar hen zal bemiddelen.

De weg wijzen naar de volle waarheid

In vers 13 vertelt Jezus wat de Parakleet zal doen: ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν “Hij zal jullie de weg wijzen naar de volle waarheid”. Wat bedoelt Hij daarmee? Die vraag kan niet goed beantwoord worden zonder aandacht voor de tekstkritische kwestie die hier speelt¹³⁶. Waar NA²⁵ in overeenstemming met de codices A en B koos voor de lezing ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν “Hij zal jullie de weg wijzen naar de volle waarheid, werd vanaf NA²⁶/UBS³ de voorkeur gegeven aan de lezing ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ “Hij zal jullie de weg wijzen in de volle waarheid” die te vinden is in de codices \aleph en D. Merkwaardig is dat UBS³ de gewijzigde lezing waardeerde met een {B}, wat betekent dat er slechts “some degree of doubt”¹³⁷ is ten aanzien van de originaliteit ervan, terwijl het gewicht van de respectieve manuscripten toch weinig van elkaar verschilt¹³⁸. De verklaring die Bruce Metzger voor deze wijziging geeft, namelijk dat het erop lijkt dat voor kopiïsten εἰς bij ὁδογέω correcter aandede dan ἐν, klinkt daarbij niet bepaald overtuigend¹³⁹. De argumenten die Reimund Bieringer aanvoert,

136 Bieringer (‘Guidance’, 184) uit daarbij de waarschuwing: “The problem is that the theological issues have dominated the text-critical and semantic discussion. As a result several exegetes have arrived at the conclusion that, no matter what the text-critical solution might be, it is obvious that the context only allows for one interpretation. This is usually the interpretation which suits best their own theological concerns, namely the denial of a revelatory function of the Spirit of truth.”

137 “The letter A signifies that the text is virtually certain, while B indicates that there is some degree of doubt. The letter C means that there is a considerable degree of doubt whether the text or the apparatus contains the superior reading, while D shows that there is a very high degree of doubt concerning the reading selected for the text.” (UBS³, xii-xiii). Ook in UBS⁵ en NA²⁸ wordt aan deze waardering vastgehouden.

138 Vgl. Bieringer, ‘Guidance’, 192.

139 Metzger (*Textual*, 203): “The construction of εἰς and the accusative seems to have been introduced by copyists who regarded it as more idiomatic after ὁδηγήσει than the construction of

zijn dat mijns inziens wel. Het voornaamste argument is dat op basis van de LXX het eerder te verwachten is dat een kopiist het voorzetsel εἰς abusievelijk vervangt door ἐν dan andersom¹⁴⁰. De lezing εἰς is daarmee als *lectio difficilior* te verkiezen: de Geest van de waarheid zal Jezus' leerlingen de weg wijzen *naar* de volle waarheid en niet enkel *in* de volle waarheid¹⁴¹. Samen met het contrast van dit vers met het vorige leidt dit tot de conclusie dat de Geest meer zal doen dan enkel nader uitleggen wat Jezus al gezegd heeft. De leerlingen zullen ook nieuwe dingen van de Geest ontvangen waarvan Jezus wel wist, maar die Hij vanwege het gebrek aan draagkracht van zijn leerlingen niet met hen kon delen. Dat de Geest de leerlingen de weg wijst naar de volle waarheid, betekent overigens niet dat Hij hen niet ook *binnen* die waarheid de weg wijst. Waar het bij het spreken over dit werk van de Geest echter vooral om gaat, is dat de leerlingen bij het vertrek van Jezus niet bang hoeven te zijn het te moeten doen met niet meer dan hun persoonlijke herinneringen aan Hem. De Parakleet zal zorgen voor blijvende toegang tot de waarheid die door de Vader in Jezus gegeven is.

Hoe de Geest de weg zal wijzen naar de waarheid en wat Hij daarbij bekend zal maken, wordt in het vervolg beschreven (16,13b-15). Ten aanzien van het hoe wordt gezegd dat de Geest λαλήσει “zal spreken” en ἀναγγελεῖ “zal berichten”. Op welke manier dit “spreken” en “berichten” zal plaatsvinden, wordt niet verder uitgelegd. Uit 14,17 ἐν ὑμῖν ἔσται “Hij zal in jullie zijn” en 14,26 ὑπομνήσει ὑμᾶς “Hij zal jullie in herinnering brengen” kan wellicht opgemaakt worden dat het gaat om een werkzaamheid in het innerlijk van de leerlingen. Voorzichtigheid is echter op zijn plaats om hierover al te concreet te zijn, of om hieraan bij voorbaat bepaalde beperkingen op te leggen. Bij de beoordeling of iets daadwerkelijk van de Geest afkomstig is, zal het vooral zaak zijn om te letten op de inhoud ervan. Daarover zegt Jezus in dit gedeelte namelijk wel meer. De Geest οὐ λαλήσει ἄφ’ ἑαυτοῦ, ἀλλ’ ὅσα ἀκούσει λαλήσει “zal niet vanuit zichzelf spreken, maar alles wat Hij zal

ἐν and the dative.” Vgl. Omanson, *Guide*, 203. Ook Willker, *Textual*, 4, TVU 266, gaat uit van de originaliteit van de lezing “ἐν”.

140 Bieringer (“Guidance”, 196): “On the basis of the grammatical or idiomatic evidence from LXX it seems impossible to find reasons why a scribe would have changed ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ into ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.”

141 Overigens is in het Nieuwe Testament op te merken dat het onderscheid tussen εἰς als richtinggevend “in/naar” en ἐν als plaatsbepalend “in” niet meer overal strikt gehandhaafd wordt. Zie: Blass/Debrunner, *Grammatik*, § 205: “Im Ngr. hat εἰς das verwandte ἐν absorbiert. Im NT ist zwar ἐν noch fast doppelt so häufig wie εἰς, aber die Vermischung beider beginnt sich doch schon geltend zu machen, indem εἰς für ἐν im örtlichen Sinn eintritt, aber nur bei Mk, Lk und häufig Apg, *selten Jh.*” (mijn cursivering, aw). Mocht dit gelden voor Joh 16,13, dan maakt het in zoverre niet veel uit voor mijn exegese, dat dit vers geen ruimte biedt om met stelligheid te verdedigen dat de Geest alleen de weg wijst binnen de al bekende waarheid. Zie ook Tops, *Paroimia*, 156-158.

horen, zal Hij spreken”. Zowel het verband als de functie van de Parakleet geven aanleiding om ervan uit te gaan dat wat de Geest hoort het spreken van Jezus is. Dat wat Jezus nog te zeggen heeft (16,12), blijft niet verborgen, maar zal door bemiddeling van de Geest uiteindelijk toch bij de leerlingen terechtkomen. Als een ware παράκλητος behartigt de Geest de belangen zowel van Jezus als van de leerlingen door te luisteren naar wat de voor de leerlingen afwezige Jezus zegt en door die woorden aan de leerlingen over te brengen. Jezus zelf mag uit het zicht verdwenen zijn, maar de toegang tot en de verbondenheid met Hem worden door de Geest in stand gehouden. Dit impliceert dat de Geest geen woorden zal overbrengen die haaks staan op wat Jezus gezegd en gedaan heeft. Of positiever geformuleerd: het is te verwachten dat wat de Geest bekend maakt, overeenstemt met wat de leerlingen van Jezus weten of in het verlengde daarvan ligt. Enerzijds moet bij dit werk van de Parakleet dus niet gedacht worden aan enkel een in herinneren brengen, herhalen en toepassen van wat Jezus gezegd heeft. De Geest zal de leerlingen ook verder leiden. Anderzijds is de conclusie te trekken dat het spreken van de Geest onmogelijk een tegenspreken van Jezus kan inhouden. Een beroep op dit werk van de Geest kan dan ook niet als machtswoord gebruikt worden: bij twijfel of een bepaalde uitleg of richting die gewezen wordt werkelijk van de Parakleet afkomstig is, zal vergelijking met wat Jezus geopenbaard heeft de doorslag geven. Dit wordt bevestigd door vers 14 ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν “Hij zal mij verheerlijken, omdat Hij het uit het mijne zal nemen en het jullie zal berichten.” De Geest zal wie Jezus was en wat Hij leerde niet onderuit halen, maar zal Jezus eren door zijn bedoelen aan de leerlingen door te geven. Uit vers 15 blijkt daarbij bovendien dat de Geest zo ook werkelijk de ἄλλον παράκλητον “andere voorspraak” (14,16) is. Zoals Jezus de Vader heeft doen kennen (1,18; vgl. 6,46; 14,9-11) en de enige toegang tot de Vader is (14,6) en daarmee een παράκλητος van de Vader is, zo zal de toegang tot de Vader niet versperd zijn wanneer Jezus niet meer aanwezig is, maar zal de Geest als de andere Parakleet de toegang tot Jezus en daarmee tot de Vader garanderen.

Wat zal de Geest spreken?

Over de inhoud van wat de Geest zal berichten wordt in het slot van 16,13 nog gezegd dat het gaat om τὰ ἐρχόμενα “wat komen gaat”. De exegeten verschillen van mening over de betekenis. In grote lijnen kan men de opvattingen in vier groepen verdelen:

- 1) Een eerste groep is van mening dat hier gesproken wordt over de belofte dat de Geest na zijn komst blijvend uitleg zal geven aan de gemeente over de betekenis van Jezus' lijden, sterven en opstaan. Op het moment dat de Geest komt is

dat weliswaar verleden tijd, maar op het moment dat Jezus deze belofte uitspreekt, ligt het nog in de toekomst (vgl. 18,4). De Geest zal dus geen nieuwe dingen spreken, maar wel duidelijkheid bieden over de cruciale betekenis van de gebeurtenissen die met Jezus zullen plaatsvinden volgend op het moment van de afscheidsgesprekken¹⁴².

- 2) Een tweede groep verdedigt dat dit “berichten van wat komen gaat” in profetische of apocalyptische zin opgevat moet worden. Het gaat om openbaring of doorschouwing van de toekomst. Voor wat dit concreet kan betekenen, wordt verwezen naar een boek als de Openbaring van Johannes en naar specifieke toekomstprofetieën (vgl. Hand 11,27-30; 20,22-23; 21,10-11). Nog altijd is de Geest op deze manier werkzaam in de gemeente¹⁴³.
- 3) Een derde groep gaat er ook van uit dat deze belofte profetisch opgevat moet worden, maar dan in die zin dat er gesproken wordt van een voortgaande openbaring van woorden van Jezus door bemiddeling van de Geest. Wel benadrukken de meeste exegeten uit deze groep dat de nieuwe openbaringen door de Geest nauw verbonden zijn met wat Jezus zelf geopenbaard heeft¹⁴⁴.
- 4) Een laatste groep stelt dat het in τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ gaat om de leiding van de Geest in alle dingen die de volgelingen van Jezus in de toekomst zullen meemaken. De betekenis van Jezus en zijn woorden en daden zal door dit werk van de Geest in elke tijd weer nieuw blijken te zijn¹⁴⁵.

Mijns inziens geeft de context aanleiding om καί “en” in 16,13 niet cumulatief te lezen, alsof τὰ ἐρχόμενα “wat komen gaat” iets extra’s is wat de Geest zal berichten naast het gehoorde dat Hij zal spreken. Eerder is te denken aan een explicatief καί. Het gaat in ὅσα ἀκούσει en τὰ ἐρχόμενα ten diepste om hetzelfde. Dubbelop benadrukt Jezus dat de Geest op betrouwbare manier ervoor zal zorgen dat de leerlingen ook bij Jezus’ afwezigheid niet verstoken zullen zijn van zijn leiding. Wat dit precies inhoudt, zegt Jezus niet. De leerlingen kunnen het op dat moment nog niet verdragen, maar zullen het vertrouwen moeten hebben dat het duidelijk zal zijn, wanneer de Parakleet zijn werk zal doen. De bovengenoemde vier inter-

142 Vgl. Marsh, *John*, 538; Kammler, ‘Geistparaklet’, 149; Wilckens, *Johannes*, 252; Whitacre, *John*, 392; Zumstein, *Johannesevangelium*, 604. Carson (*John*, 540) lijkt ook voor deze interpretatie te kiezen, maar noemt expliciet als bezwaar dat de genoemde zaken bij het komen van de Geest niet meer in de toekomst liggen.

143 Vgl. Windisch, ‘Parakletsprüche’, 121; Schulz, *Johannes*, 205; De Boor, *Johannes* 2, 143; Kremer, ‘Verheissung’, 258; Burge, *John*, 439-440; Keener, *John II*, 1039; Stefan, ‘Paraclete’, 276.

144 Vgl. Brown, *John* 2, 715; Burge, *Anointed*, 215; Brown, *Spirit*, 232; Tops, *Paroimia*, 161-162.

145 Vgl. Bultmann, *Johannes*, 443; Porsch, *Pneuma*, 298; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 154; Ridderbos, *Johannes II*, 189; Hasitschka, ‘Parakletworte’, 109; Bennema, *Power*, 232, noot 85.

pretatierichtingen willen naar mijn mening dan ook stuk voor stuk meer duidelijkheid bieden dan mogelijk is. Tegelijkertijd geven deze interpretaties wel aan in welke richtingen op zijn minst gedacht kan worden. Jezus' leerlingen krijgen in ieder geval in de belofte van de komst van de Geest de opdracht mee om zich door Hem de weg te laten wijzen naar de volle waarheid. Elke beperking die aan dit werk van de Geest door mensen gegeven wordt, doet Hem tekort. Het enige kader dat Jezus aangeeft, is dat de Geest Jezus nooit zal tegenspreken, maar Hem in zijn werkzaamheid zal verheerlijken.

Wie krijgen de weg gewezen naar de volle waarheid?

Rest nog de vraag wie er vallen onder degenen die deze belofte krijgen toegezegd. Sommigen beperken het tot de leerlingen die bij de afscheidsgesprekken aanwezig zijn. Wat de verheerlijkte Jezus nog te zeggen had, is door de Geest aan hen doorgegeven. Alle andere gelovigen kunnen op dit getuigenis van de apostelen terugvallen¹⁴⁶. Mijns inziens doet dit echter tekort aan de betekenis van de Geest als παράκλητος. Zijn werk bestaat niet zozeer in het bekend maken van nog ongezegde dingen, maar in het verbonden houden van de leerlingen met Jezus. Het is Jezus die de toegang is tot de Vader. Alle gelovigen, ook zij die door het getuigenis van Jezus' directe leerlingen tot geloof zullen komen, zijn afhankelijk van die verbondenheid met Jezus waar de Geest voor zorgt. Het ligt dan ook in de rede om ervan uit te gaan dat de beloofde komst van de Parakleet geldt voor alle gelovigen¹⁴⁷. De hoorders van het vierde evangelie blijven geen toeschouwers, maar mogen zich aangesproken weten. De Geest zal ieder die in Jezus gelooft verbinden en verbonden houden met de verheerlijkte Heer en hun in elke nieuwe situatie duidelijk maken wie Jezus is en wat zijn boodschap betekent. Dat er daarbij onderscheiden moet worden tussen het gezag van het getuigenis van de apostelen en dat wat latere generaties gelovigen van de Geest zullen ontvangen, is goed te verdedigen. Dit ligt echter niet zozeer in een onderscheid in werking van de Geest, maar in het feit dat de Geest Jezus nooit zal tegenspreken, maar Hem zal verheerlijken. Alles wat in de gemeente als afkomstig van de Geest aangemerkt wordt, zal dan ook getoetst moeten worden aan wat door Jezus' eerste leerlingen over Hem is doorgegeven¹⁴⁸.

146 Vgl. Grosheide, *Johannes II*, 376, noot 1; Carson, *John*, 542; Ridderbos, *Johannes II*, 190; Whitacre, *John*, 393.

147 Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 156 en 'Gemeinde', 297; De la Potterie, *Vérité*, 430-431; Van 't Spijker, *Geest*, 42; Zuber, *Illumination*, 194; Borchert, *John 12-21*, 171; Hendriks, *Waarheid*, 159; Keener, *John 2*, 1032; Seaman, *Illumination*, 99.

148 In die zin is in te stemmen met Kaiser ('Single', 165): "Therefore, believers must refrain from using these texts as proofs of their own inspired interpretations as against those meanings derived through the hard labour of exegesis."

8.5. Thematische overwegingen

8.5.1. Blijvende verbinding met Jezus en de Vader

Het werk van de Geest zoals Jezus daarover spreekt als Hij afscheid neemt van zijn leerlingen, kan kort samengevat worden als *het zorgen voor blijvende verbinding met Jezus en via Jezus met de Vader*. Voor Jezus' volgelingen zal de lichamelijke afwezigheid van hun Meester de omgang met Hem weliswaar anders maken, maar door de Geest zal het er zeker niet minder op worden. Waar de Geest werkt, zal dat ervaren worden als was het een ontmoeting met Jezus zelf: Jezus' woorden zullen weer tot spreken komen (14,26), de waarheid van Jezus' zending zal bevestigd worden (15,26), Jezus' blijvende betrokkenheid zal ondervonden worden (16,13-14). Dit betekent ondertussen niet dat er van een vereenzelviging van Jezus en de Geest gesproken moet worden, alsof het de verheven Jezus zelf is die in de Geest naar zijn leerlingen terugkeert. Nadrukkelijk wordt de Geest een *andere* Parakleet (14,16) genoemd die pas kan komen wanneer Jezus zelf afscheid heeft genomen en niet meer aanwezig is (16,7).

Met het gebruik van de opvallende term παράκλητος lijkt Jezus in de afscheidsgesprekken zowel zijn verbondenheid als het onderscheid met de Geest te willen verhelderen. De door Tricia Brown verdedigde opvatting dat met de παράκλητος een voorspraak bedoeld wordt binnen een in die tijd en cultuur algemeen bekende vorm van patronage⁴⁹, biedt mijns inziens een bruikbaar en verduidelijkend kader om de genoemde verhouding tussen Jezus en de Geest te verstaan. De Geest is volgens het vierde evangelie niet een helper of een advocaat die, komend in de plaats van Jezus, de gelovigen terzijde staat, maar een voorspraak die de ervaren afstand tot Jezus overbrugt. Het centrale onderwerp van de afscheidsgesprekken is dan ook niet de vraag hoe de leerlingen verder moeten *zonder* Jezus, maar hoe zij verder kunnen *met* Jezus ook als Hij niet lichamelijk meer aanwezig is. Zo blijft Jezus de weg om tot de Vader te komen en degene die doet delen in de zegeningen die van de Vader afkomstig zijn.

Ten aanzien van de verhouding tussen de verhoogde Jezus en de Geest zijn binnen dit geschetste kader de volgende conclusies te trekken:

- 1) Met de zending van de Geest mogen de gelovigen weten van twee Parakleten die zich voor hen inzetten. Jezus is de παράκλητος tussen de Vader en de mensen (14,6-7.16; vgl. 1Joh 2,1). Met andere woorden: Jezus verbindt de Vader en de mensen met elkaar. Dat *deed* Hij tijdens zijn leven op aarde, dat *doet* Hij nog altijd nu Hij als de opgestane en verhoogde Heer bij de Vader is. Tijdens zijn

149 Zie § 8.3.2.

leven op aarde kon Jezus de verbinding met de Vader rechtstreeks bemiddelen – “Wie mij gezien heeft, heeft de Vader gezien” (14,9) –, nu Hij bij de Vader is en de rechtstreekse bemiddeling niet meer mogelijk is, heeft Hij de Geest gezonden om door Hem blijvend de verbinding in stand te houden. De Geest is daarmee de παράκλητος die de mensen verbindt met Jezus en met zijn bemiddelende werk.

- 2) De Geest zet als παράκλητος op aarde voort wat Jezus begonnen is. Het werk van de Geest ligt dan ook in lijn met Jezus’ werk en is daaraan ondergeschikt. Hij zal wat Jezus leerde in herinnering brengen (14,26). Hij zal van Jezus getuigen en daarmee een hemelse verzekering geven dat Jezus gelijk had (15,26). Hij zal Jezus’ blijvende leiding aan de leerlingen overbrengen (16,13-14). Dit werk van de Geest is van fundamenteel belang: zoals mensen van Jezus afhankelijk zijn voor de toegang tot de Vader, zo zijn mensen van de Geest afhankelijk voor de verbinding met de heilsbemiddeling en de blijvende begeleiding van de verhoogde Jezus.
- 3) Dat de Geest als παράκλητος de specifieke taak heeft om zorg te dragen voor de verbinding met Jezus, impliceert dat Hij niets zal overbrengen wat haaks staat op wat Jezus gezegd en gedaan heeft. Deze beperking betekent niet dat de Geest niets nieuws zal brengen, wel dat dit nieuwe altijd afkomstig zal zijn van Jezus (16,13-14). De vrijheid van de Geest is gegarandeerd omdat het niet Jezus’ leerlingen zijn die bepalen wat de waarheid is waarbinnen de Geest aan hen zijn werk zal doen. De vrijheid van de Geest kent echter wel een functionele beperking: als de voorspraak verbindt Hij met de waarheid van Jezus en met wat Hij van Jezus zal horen.

8.5.2. Jezus’ spreken blijvend tot klinken brengen

In de vorige paragraaf heb ik uiteengezet dat de Geest als παράκλητος de specifieke taak heeft om te zorgen voor een blijvende verbinding tussen Jezus en zijn volgelingen. Naar de leerlingen toe komt deze taak vooral daarin uit dat de voorspraak zich ervoor zal inzetten dat het geloof van de eerste en latere volgelingen op meer rust dan enkel de herinneringen van de oor- en ooggetuigen van Jezus’ woorden en daden. Die herinneringen kunnen namelijk gemakkelijk vertoebeld raken door het verdriet over Jezus’ afwezigheid (vgl. 14,27; 16,6.12) en de hatelijke tegenspraak van de wereld (vgl. 15,18-16,4). Het is de opdracht van de Geest om Jezus’ eigen spreken blijvend tot klinken te laten komen. Uit de exegese van de relevante teksten is duidelijk geworden dat dit ene werk van de Parakleet in het evangelie volgens Johannes op vier manieren wordt opgevat:

- 1) De *komst* van de Geest zal op zichzelf gezien voor Jezus' leerlingen al het bewijs zijn dat de wereld ongelijk en Jezus gelijk heeft (16,8-11). De wereld zal stellen dat Jezus' dood het einde inhoudt van alles wat Hij zei en deed. De komst van de Parakleet zal echter het ongelijk van dit denken van de wereld aantonen: de verheerlijkte Jezus leeft en zendt de Geest om zijn leerlingen bij te staan. De aanwezigheid van de voorspraak is dan ook een terechtwijzing van de wereld om haar ongelovige afwijzing van Jezus, de Zoon. Omgekeerd is zijn aanwezigheid een bevestiging van Jezus' gelijk: Hij is de Zoon die de mensen en de Vader weer met elkaar verbindt.
- 2) De Geest zal de leerlingen *leren en in herinnering brengen* wat Jezus gezegd heeft (14,26). Dit betekent aan de ene kant dat de Parakleet ervoor zal zorgen dat de leerlingen zich de woorden van hun Meester zullen herinneren zodat ze ook in zijn afwezigheid aan Hem gehoor kunnen blijven geven. Aan de andere kant zal de Parakleet wat Jezus leerde zo bij hen binnen brengen dat het ook in veranderende situaties betekenis blijft houden. De Geest maakt er dus werk van dat Jezus' spreken niet als woorden van vroeger tot het voorbije verleden gaan behoren, maar dat die woorden van betekenis blijven in het zich telkens vernieuwende heden. Het gaat er hier dus niet om dat de voorspraak de leerlingen iets nieuws zal leren wat in Jezus woorden en daden nog niet gegeven is. Wel is het te verwachten dat de leerlingen de verdiepende kennis van Jezus' woorden en de blijvende betekenis ervan als nieuwe kennis zullen ervaren. Dat geldt zowel voor de oog- en oorgetuigen bij wie de herinneringen aan Jezus' woorden opgerakeld worden, als voor alle gelovigen na hen die op deze opgetekende herinneringen terugvallen.
- 3) De Geest zal *getuigen van Jezus* (15,26). Doel van dit getuigenis is dat de leerlingen ervan verzekerd zullen zijn dat wat Jezus gezegd en gedaan heeft, betrouwbaar is. In de exegese heb ik de conclusie getrokken dat het te verdedigen is dat de manier waarop dit gebeurt overeenkomt met het lerende en herinnerende werk van de Geest. Het doel is echter een andere: het gaat niet om herinnering en verheldering van de betekenis van Jezus' woorden en daden in nieuwe situaties, maar om de verzekering dat wat Jezus sprak en deed bevestigt dat Hij de Zoon is die God naar de wereld gezonden heeft (vgl. 15,21-24). Tegenover alle ontkenning, leugen en haat die de leerlingen tegen zullen komen, zal de Parakleet hun blijven voorhouden wie Jezus werkelijk is, zodat ze niet ten val komen, maar in Hem vol overtuiging blijven geloven.
- 4) De Geest zal *de weg wijzen naar de volle waarheid door in de toekomst Jezus' woorden over te brengen*. De exegese van 16,13-14 maakte duidelijk dat dit niet alleen inhoudt dat de Parakleet zal leiden tot meer inzicht in de waarheid, maar ook dat Hij meer aan waarheid zal ontsluiten. Over wat dit meer vervol-

gens inhoudt, past ons bescheidenheid. Het evangelie zelf biedt geen nadere aanwijzingen over de concrete invulling ervan. Wel is duidelijk dat het om geen andere waarheid zal gaan dan die van Jezus. Een beroep op dit werk van de Parakleet kan daarom niet zomaar als machtswoord ingezet worden: bij twijfel of een bepaalde uitleg of richting die gewezen wordt werkelijk van de Geest komt, zal vergelijking met wat Jezus geopenbaard heeft de doorslag geven. Tegelijkertijd is het goed te waarschuwen dat wie de vrijheid van de Geest verder beperkt dan dat het in zijn werk om de waarheid van Jezus gaat, de Geest een beperking oplegt die op basis van Jezus' woorden niet gerechtvaardigd is. De leerlingen krijgen de belofte mee dat hun Meester hen door de Geest ook in de toekomst de weg zal blijven wijzen.

Uit het bovenstaande is voor mijn onderzoek vooral van belang dat het werk van de Geest tot een dieper of vernieuwd verstaan brengt van Jezus' woorden (punt 2 en 4). Voor dit diepere of vernieuwde verstaan zijn Jezus' volgelingen in de periode na zijn afscheid afhankelijk van de Parakleet. Deze activiteit van de Geest brengt geen nieuwe woorden van Jezus over naar zijn volgelingen, maar maakt dat wat Jezus leerde ook in andere situaties nieuw en betekenisvol is. Het is door middel van dit werk van de voorspraak dat de levende en verhoogde Jezus zijn volgelingen de weg blijft wijzen. Het gaat wat ver om dit voortgaande openbaring te noemen¹⁵⁰. Wel zal blijken dat de in Jezus gegeven openbaring elke keer weer verrassend nieuw is¹⁵¹.

Het is moeilijk te ontkennen dat wat ik in punt 4 genoemd heb over de Geest die bekend zal maken wat Hij van de verhoogde Jezus zal horen, wel onder voortgaande openbaring te scharen is. Mijns inziens vraagt deze belofte om een houding van verwachting, volgzzaamheid en voorzichtigheid. Verwachting, omdat Jezus zelf deze belofte deed. Volgzzaamheid, omdat de weg die de Geest zal leiden, de weg is naar de volle waarheid. Voorzichtigheid, omdat deze belofte gemakke-

150 Op voorwaarde dat "het relatieve recht van de onderscheiding tussen openbaring en verlichting" niet uit het oog verloren wordt, is er mijns inziens overigens geen bezwaar om er met Veenhof (*Parakleet*, 27) voor te pleiten om "dit continue Geesteswerk" niet "buiten het openbaringshandelen van God te plaatsen". Zie ook Veenhof, *Kracht*, 141.

151 Vgl. Veenhof, *Parakleet*, 22: "Deze belofte, die in eerste instantie de discipelen-oogetuigen maar in hen tevens alle jongeren van alle tijden geldt, onderstreept het gezichtspunt der *continuïteit* in de openbaring. De jongeren hoeven niet maar terug te kijken op een vroegere openbaring, die thans onherroepelijk afgesloten zou zijn. Dankzij de Geest blijft de eens geschiede openbaring permanent actueel. De Geest bewerkt de continuïteit der openbaring, zodat zij ook in het heden mensen coram Deo stelt en tot discipel-tijdgenoot van Jezus maakt. Door de Geest blijft de verheerlijkte Christus spreken. Het door de Geest bemiddelde woord is geen ander dan het woord van de Heer zelf." Verder: Schnackenburg, 'Gemeinde', 289; Bennema, *Power*, 232; Stuhlmacher, 'Remembering', 59-60.

lijk misbruikt kan worden om eigen ideeën sacrosanct te verklaren omdat ze afkomstig zouden zijn van de Geest. Het lijkt me geen goede weg om uit angst voor misbruik de vrijheid van de Geest in te perken door het onmogelijk te noemen dat de Parakleet nog nieuwe woorden van de levende en verhoogde Jezus over zal brengen. Wel is het goed om in voorkomende gevallen nauwkeurig te onderzoeken of ze overeenkomen met wat Jezus gezegd heeft of in het verlengde daarvan liggen. Het is immers niet te verwachten dat de Geest woorden van de verhoogde Jezus zal doorgeven die in tegenspraak zijn met wat onder leiding van de Geest opgetekend is door de oog- en oorgetuigen¹⁵². Of met de woorden van Jan Veenhof: “Johannes laat er geen twijfel over bestaan, dat de actuele Geestesopenbaring in het heden haar inhoud ontvangt uit het woord van Christus. De Geest brengt geen supplementaire openbaring, geen eigen doctrine.”¹⁵³

8.5.3. Innerlijke werking?

In de besproken teksten is niet veel te vinden over de manier waarop de Geest zijn werk zal doen. Uit 14,17 “Hij zal in jullie zijn” en 14,26 “Hij zal jullie alles herinneren” mag wellicht opgemaakt worden dat te denken is aan een innerlijke werking. De Geest opent de mens van binnenuit, zodat de actualiteit en relevantie van Jezus’ woorden en daden onderkend worden. Vanwege het ontbreken van meer gegevens over de manier van werken van de Geest is het echter van belang om voorzichtig te zijn in het trekken van conclusies. Hoe persoonlijk de Geest ook werkt, Hij wordt toegezegd aan het geheel van Jezus’ volgelingen. Bij het spreken over een inwoning van de Geest moet dan ook zeker niet gedacht worden aan een vorm van persoonlijk en individueel mystiek “bezit”. Uiteindelijk is niet de ontvanger bepalend voor de waarheid waarnaar de Geest de weg wijst, maar is de Geest bepalend voor de waarheid waar hij de ontvanger binnenleidt¹⁵⁴.

Over de manier waarop de Geest bij mensen binnenkomt wordt hoegenaamd niets gezegd in de besproken teksten. Er wordt gesproken over de Vader die de Geest op verzoek van Jezus zal “geven” (14,16), of “zenden” (14,26), over Jezus die Hem van de Vader vandaan zal “zenden” (15,26; 16,7) en over de Geest die zal “komen” (15,26; 16,7.8.13). Bij mensen blijkt verbondenheid met Jezus een voorwaarde te zijn (14,17).

152 Vgl. Franck, *Revelation*, 124; Burge, *John*, 451-452.

153 Veenhof, *Parakleet*, 23.

154 Vgl. Hahn, ‘Sehen’, 140: “Nun ist es interessant festzustellen, daß der Evangelist bei dieser ‘Horizontverschmelzung’ ganz bewußt über die Relation zwischen der einmaligen Geschichte Jesu und der Gegenwart der Glaubenden hinausgeht. Das geschieht einerseits dadurch, daß der Paraklet nicht nur ‘erinnert’, sondern ‘das Kommende ankündigt’ und so die Glaubenden ‘alles lehrt’ und sie ‘in alle Wahrheit führt’ (14,26; 16,13).”

8.5.4. Begunstigden

De exegese van de Parakleet-teksten laat zien dat de Geest als voorspraak van Jezus zich in deze werkzaamheid beperkt tot Jezus' volgelingen. Deze uitkomst hoeft niet te verbazen, zeker niet als we de functie van de Geest opvatten als die van een παράκλητος binnen een patronagecultuur. De opdracht van de voorspraak is het bemiddelen van gunsten tussen de patroon en zijn cliënt(en). Anderen staan daarbuiten. Die anderen kunnen wel betrokken raken, maar dat zal zijn omdat ook zij in een bepaalde verhouding komen te staan tot de patroon. Datzelfde beeld zien we terug in wat Jezus in de afscheidsgesprekken duidelijk maakt over het werk van de Geest. Jezus is er duidelijk over dat de Parakleet zal zorgen voor een blijvende verbinding tussen Jezus en zijn leerlingen. De wereld zal daar buiten staan.

Waarom de wereld de Geest niet ontvangt en niet ontvangen kan, wordt door Jezus benoemd in 14,17. In de exegese bleek dat het vastzit op het miskennen van de aanwezigheid van de Geest in Jezus. De fundamentele tegenstelling tussen de wereld en Jezus' volgelingen blijkt de houding tegenover Jezus. Zolang Jezus wordt afgewezen, is er geen toegang voor de Geest. Zodra Jezus wordt aangenomen, blijkt de Geest degene te zijn die voor de verbinding met Jezus zorgt. Het dualisme tussen de gelovigen en de wereld, zoals die in Johannes sterk benadrukt wordt, is daarmee dus niet antropologisch bepaald, alsof Jezus' volgelingen wel een orgaan hebben om de Geest te ontvangen en de wereld niet. In de wereld blijft de oproep klinken om te geloven en aan die oproep is de belofte verbonden dat wie in Jezus gelooft door de Geest blijvend met Jezus verbonden zal zijn.

Door sommige exegeten wordt verdedigd dat het werk van de Geest zoals dat in 15,26 en 16,8-11 beschreven wordt, wel gericht is op de wereld: de Geest die als een advocaat Jezus' volgelingen bijstaat tegenover de haat van de wereld (15,26) en als een aanklager de schuld van de wereld aanwijst (16,8-11). In mijn uitleg heb ik aangegeven dat deze interpretatie onvoldoende recht doet aan de teksten met name omdat te sterk wordt uitgegaan van een vermeende forensische betekenis van het woord παράκλητος. Het getuigen van de Parakleet waarover 15,26 spreekt, is allereerst gericht op Jezus' leerlingen om hen tegenover de haat van de wereld te bemoedigen met de verzekering dat Jezus wel degelijk degene is die Hij zegt dat Hij is. En het is volgens 16,8-11 ook voor Jezus' leerlingen dat de komst van de Parakleet het bewijs zal bieden dat Jezus gelijk heeft en de wereld ongelijk. Dat deze werkzaamheid van de Geest aan Jezus' leerlingen ervoor zorgt dat die zich vervolgens aangemoedigd zullen weten om in de wereld te getuigen van Jezus en op te roepen tot geloof in Hem, is hier zeker een direct gevolg van. Hun getuigenis is echter het getuigenis van door de Geest verzekerde volgelingen van Jezus.

Het lijkt geen twijfel dat Jezus' volgelingen de begunstigden van de Parakleet zijn. Er wordt onder de exegeten echter verschillend gedacht over de vraag of de belofte van de voorspraak alleen geldt voor de eerste volgelingen van Jezus, de latere apostelen dus, of dat dit *mutatis mutandis* geldt voor alle volgelingen en dus ook voor die welke door het getuigenis van de apostelen tot geloof zullen komen.

Een aantal argumenten lijkt te wijzen op een beperking tot de groep oor- en ooggetuigen van Jezus. Zij zijn de aangesprokenen (14,16-17,26; 15,26-27; 16,7.12-15). Hun herinnering aan Jezus kan door de Geest opgewekt worden (14,26). Zij waren van het begin bij Jezus (15,27). Zij konden niet verdragen wat Jezus nog te zeggen had en kregen daarom de belofte van de Geest (16,12-13). De exegeten die kiezen voor deze beperkende interpretatie blijken daarbij vooral het apostolische gezag van de eerste leerlingen te benadrukken¹⁵⁵.

In de door mij geboden exegese heb ik een aantal keer aangegeven waarom de beperkende interpretatie mij niet overtuigt. Samenvattend heeft dat te maken met de volgende overwegingen. Allereerst geeft het geheel van de afscheidsgesprekken, inclusief het hogepriesterlijk gebed in hoofdstuk 17, de indruk dat in de kleine groep aanwezige leerlingen van Jezus ook de latere leerlingen aangesproken en bemoedigd worden. Op een enkele uitzondering na is niet duidelijk te maken waarom in bepaalde teksten er wel, maar in andere teksten niet van deze beperking sprake zou zijn. Daarnaast zegt Jezus dat de voorspraak wordt gegeven "om tot in eeuwigheid bij jullie te zijn" (14,16); dit lijkt moeilijk te beperken tot de eerste leerlingen. Ook wordt gezegd dat de wereld de Geest niet kan ontvangen, de leerlingen wel (14,17); zou dit contrast met de wereld voor latere leerlingen niet meer gelden? Vervolgens is het waar dat latere leerlingen geen eigen herinneringen aan Jezus' woorden kunnen hebben (14,26); maar de Geest kan hen toch ook herinneren aan Jezus' spreken dat door het getuigenis van de eerste leerlingen bekend geworden is? Verder is de expliciete beperking tot de oor- en ooggetuigen in 15,27 een aanwijzing dat het in de context om een bredere groep gaat. Ten slotte zou de beschrijving van het werk van de Geest als de *παράκλητος* die Jezus' volgelingen blijvend zal verbinden met hun verhoogde Heer, weinig zinvol zijn als dit niet ook zou gelden voor die latere volgelingen die door het getuigenis van de eerste oor- en ooggetuigen in Jezus zullen geloven.

Dat de Geest ook als Parakleet werkzaam is in latere gelovigen, betekent overigens op geen enkele manier een aantasting van het gezag van de apostelen. Het onderscheid tussen apostelen en latere volgelingen van Jezus moet echter niet gezocht worden in een ander soort werkzaamheid van de Geest, maar in het feit

155 Zo o.a.: Kaiser, 'Single', 165; Van Houwelingen, *Johannes*, 322-323; McCartney & Clayton, *Understand*, 72-77; Kennard, 'Illumination', 800.

dat het gezag van de eerste oor- en ooggetuigen bepalend is voor dat van alle latere gelovigen. Latere gelovigen zijn immers afhankelijk van wat Jezus' eerste volgelingen over Hem verteld hebben. Wordt er dan ook iets in de gemeente aangemerkt als afkomstig van de Geest, dan zal dat altijd getoetst kunnen en moeten worden aan wat door Jezus' eerste volgelingen over Hem is doorgegeven¹⁵⁶.

8.6. De Parakleet-teksten over de verlichting door de Geest

Wat zeggen deze gedeelten over het verlichtende werk van de Geest?

- 1) Hoewel de term “verlichting” in het kader van het spreken over het werk van de Parakleet niet voorkomt, valt wat in de besproken teksten genoemd wordt binnen de door mij opgestelde theologische werkdefinitie van de verlichting door de Geest, namelijk die werkzaamheid van Gods Geest die Gods handelen en spreken ontsluit voor de mens en de mens ontsluit voor Gods handelen en spreken¹⁵⁷.
- 2) De taak van de Geest als παράκλητος is het zorg dragen voor een blijvende verbinding tussen Jezus' volgelingen en hun verheerlijkte Heer. Het verlichtende werk is te zien als een aspect van deze opdracht van de Parakleet.
- 3) Na Jezus' vertrek hoeven zijn volgelingen niet terug te vallen op hun eigen herinneringen aan Jezus' woorden en daden alleen. De Geest zal er voor zorgen dat wie Jezus was en wat Hij deed tot spreken blijft komen en van betekenis zal zijn in telkens nieuwe situaties. Deze belofte geldt ook voor latere volgelingen van Jezus: de Geest zal hun het juiste zicht geven op het getuigenis over Jezus zoals dat door de eerste leerlingen is doorgegeven.
- 4) De wijze waarop de Geest dit verlichtende werk zal verrichten wordt beschreven als een “leren” en “herinneren” van wat Jezus gezegd heeft (14,26), als een “de weg wijzen naar de volle waarheid” (16,13a) en als een “berichten” van wat de Geest van Jezus zal horen (16,13b-14). De variatie in de beschrijvingen laat het ene doel des te meer uitkomen: het draait bij de Geest om Jezus. Zijn werk verbindt gelovigen met Jezus en zorgt ervoor dat ze van Jezus' voortdurende leiding doordrongen blijven.

¹⁵⁶ Vgl. Brown, ‘Paraclete’, 129: “The apostolic eyewitnesses were able to preach and interpret Jesus precisely because they had received the Paraclete. And this Paraclete *remains* within those who love Jesus (xiv. 17) even after after the apostolic eyewitnesses have died. (...) Thus, as for understanding, the later Christian is not further removed from the ministry of Jesus, because the Paraclete dwells within him just as he dwelt within the first generation.” Verder: Burge, *John*, 446.

¹⁵⁷ Zie § 1.2.

Waar is de verlichting door de Geest op gericht?

Het werk van de Geest als Parakleet is erop gericht de verbinding in stand te houden tussen de lichamelijk afwezige Jezus en zijn volgelingen. Hij doet dit door ervoor te zorgen dat Jezus' woorden ook na zijn heengaan blijvend actueel blijven voor zijn volgelingen. De beschrijving van deze werkzaamheid van de Geest met de woorden "leren", "herinneren" (14,26), "getuigen" (15,26) en "de weg wijzen naar de volle waarheid" (16,13) biedt aanleiding om ervan uit te gaan dat de Parakleet zorgt voor een verdiept inzicht in of een nieuw begrip van Jezus' woorden en daden. In die zin kan gesteld worden dat het aspect van het verlichtende werk van de Parakleet zich vooral richt op het verstand van de gelovigen.

Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?

De besproken teksten zeggen zeer weinig over hoe de Parakleet ontvangen wordt en op welke manier de verlichting plaatsvindt. Wel is uit 15,26-27 op te maken dat het getuigenis van de Geest en dat van Jezus' eerste leerlingen een dubbel getuigenis vormt dat de waarheid over Jezus bevestigt. Wie in aanraking komt met het getuigenis van Jezus' leerlingen, komt ook in het bereik van het getuigende werk van de Geest.

Uit 14,17 "Hij zal in jullie zijn" en 14,26 "Hij zal jullie alles herinneren" mag wellicht opgemaakt worden dat te denken is aan een innerlijke werking.

Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?

Het werk van de Parakleet heeft als doel de onderlinge verbondenheid van Jezus en zijn volgelingen te versterken. Dit komt bij die volgelingen uit in een verzekerd worden ten aanzien van de waarheid van Jezus en het besef dat wat Jezus sprak en deed in telkens nieuwe situaties actueel en relevant blijft.

Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?

Het werk van de Geest zoals dat in de afscheidsgesprekken door Jezus toegezegd wordt, is gericht op zijn volgelingen en niet op mensen buiten die kring, *casu quo* de wereld.

Het verdiepte of vernieuwde verstaan van Jezus' woorden en de nieuwe wegen die de Geest wijst, zullen van de verhoogde Jezus afkomstig zijn en daarom overeenstemmen met wat van Hem bekend is uit het getuigenis van de eerste leerlingen of in het verlengde daarvan liggen.

9. “Chrisma” in 1 Johannes 2,20.27

9.1. Inleiding

Van de zes keer¹ dat πνεῦμα in de eerste brief van Johannes voor de Geest van God gebruikt wordt, voldoet geen daarvan aan de criteria voor mijn onderzoek². Merkwaardig genoeg vraagt de manier waarop in 2,20.27 χρίσμα “zalving” ter sprake komt wel om nadere bestudering. Van deze zalving wordt namelijk gezegd dat zij “over alle dingen onderwijst” (2,27). Haar werking is de reden dat de ontvangers van de brief de waarheid erkennen, dit in tegenstelling tot de antichristen (2,18) die hen proberen te misleiden (2,26). Hoewel de Geest niet expliciet genoemd wordt, is er voldoende aanleiding om dit spreken over τὸ χρίσμα in mijn onderzoek te betrekken, aangezien veel exegeten van mening zijn dat het in deze zalving om de Geest van God gaat.

Na een paar korte overwegingen rondom de inleidingsvragen van 1 Johannes en een afbakening van de perikoop (§ 9.2) volgt de exegese van 1 Johannes 2,20.27 met aandacht voor de context (§ 9.3). Aan het eind volgen de conclusies (§ 9.4).

9.2. Context en afbakening

De traditionele opvatting dat de schrijver van de brieven van Johannes dezelfde is als die van het vierde evangelie heeft maar weinig verdedigers meer. Dat er een nauwe verbinding bestaat tussen met name het evangelie en de eerste brief van Johannes wordt over het algemeen wel erkend. Het thema van de Zoon van God die in Jezus Christus mens werd, het dualistische taalgebruik, en de nadruk op de liefde zijn daar een paar duidelijke voorbeelden van. Ik volg de traditie om de schrijver Johannes te noemen, zonder daarmee een uitspraak te willen doen over de kwestie van het auteurschap³.

1 3,24; 4,2.6.13; 5,6.8.

2 Dit geldt ook voor 5,6.8. Het getuigen van de Geest waarvan in deze verzen sprake is, betreft het aandragen van feitelijke informatie ten aanzien van het mens-zijn van Jezus Christus, de Zoon van God. Er wordt hier niets gezegd over een vorm van verlichtend werk van de Geest dat nodig is om mensen tot verstaan te brengen. Vgl. Lalleman, *1Johannes*, 206.

3 Vgl. over de auteurskwestie: Brown, *Epistles*, 21; Lalleman, *1Johannes*, 15-19; Rusam, *Johannesbrief*, 4.

Aan 1 Johannes ontbreken de typische kenmerken van een brief zoals een briefhoofd, een aanhef en afscheidsgroeten. Wellicht moet daarom eerder gedacht worden aan een preek of een verhandeling die rondgezonden is naar een aantal gemeenten. Er zijn geen duidelijke aanknopingspunten om de tijd en de plaats van schrijven te herleiden. De traditie wijst op Efeze als plaats van ontstaan⁴. De verbinding met het vierde evangelie doet vermoeden dat de brief rond het eind van de eerste eeuw geschreven is⁵.

Karakteristiek voor 1 Johannes is de vorm van argumenteren: verschillende gedachten worden als schakels van een ketting aan elkaar geregen, waarbij de onderlinge samenhang de ene keer strikter is dan de andere. Deze manier van schrijven maakt het moeilijk om een duidelijke opbouw van de brief aan te wijzen. De verzen die in dit hoofdstuk centraal staan, zijn te vinden in de perikoop die volgens de meeste exegeten loopt van 2,18 tot 2,27. Het betreft een redelijk helder afgerond gedeelte waarin wordt ingegaan op de crisis die in de johanneïsche gemeente(n) heeft plaatsgevonden en geleid heeft tot een schisma. Er wordt wel gedacht dat deze kwestie de aanleiding is geweest voor het schrijven van de brief⁶. Aan de ontvangers wordt uitgelegd wat de misvattingen zijn van de uitgetreden en op welke manier de achterblijvers zich kunnen weren tegen hun opvattingen.

Op basis van de weinige informatie die deze perikoop biedt, proberen verscheidene exegeten een beeld te vormen van de inhoudelijke meningsverschillen die er in de gemeente geweest zijn. De laatste jaren klinkt steeds sterker de waarschuwing om voorzichtig te zijn met al te gedetailleerde historische reconstructies. Het is lang niet zeker dat alles wat de brief bevestigt, door de tegenpartij ontkend werd. Een “spiegel-exegese” heeft dan ook een hoog speculatief gehalte⁷.

9.3. Exegese van 1 Johannes 2,20.27

2,18.19.22.23.26 – Johannes’ diepteanalyse van de crisis

In deze perikoop geeft Johannes een diepteanalyse van de crisis die de ontvangers van de brief hard geraakt heeft. Alleen door deze achtergronden goed te peilen zullen de gelovigen het gevaar van wat aan de orde is onderkennen en zich daartegen op de juiste manier kunnen verweren.

Het eerste waar Johannes op wijst is dat de crisis een duidelijke uiting is van het scharniermoment in de geschiedenis waarin de gemeente zich bevindt:

4 Vgl. Lalleman, *1Johannes*, 35.

5 Vgl. Rusam, *Johannesbrief*, 7.

6 Vgl. Lalleman, *1Johannes*, 26; Jobses, *1,2,3John*, 122. Yarbrough, *1-3John*, 139, betwijfelt dit.

7 Vgl. Jobses, *1,2,3John*, 125; Rusam, *Johannesbrief*, 6.

ἔσχατη ὥρα ἐστὶν “het is het laatste uur” (2,18). Het is mogelijk dat Johannes met deze eschatologische inkadering van wat er in de gemeente gebeurd is, wil benadrukken dat het einde werkelijk chronologisch nabij is⁸. Het lijkt mij echter waarschijnlijker dat hij de crisis in het perspectief van het einde wil zetten, omdat dat de manier is om er het juiste zicht op te hebben. Het laatste uur is daarmee niet zozeer een kwantitatieve, maar een kwalitatieve tijdsaanduiding⁹. Dat Johannes het zo bedoelt, is op te maken uit de manier waarop hij het concrete *nu* (καὶ νῦν, 2,18) van de uitgetreden gemeenteleden verbindt met wat de gelovigen gehoord hebben over de komst van een antichrist in het *straks* van het laatste uur: die ene antichrist van straks wordt al zichtbaar in de antichristen van nu die uit de gemeente gegaan zijn.

De aanduiding ἀντίχριστος “antichrist” komt in het Nieuwe Testament alleen in de brieven van Johannes voor (1Joh 2,18(2x)-22; 4,3; 2Joh7). Er is verschil van mening of deze aanduiding in de johanneïsche traditie opgekomen is¹⁰ of niet¹¹. Wel is het een treffende beschrijving van een persoon of macht die zich tegen Jezus Christus verzet¹². Ook op andere plaatsen in het Nieuwe Testament wordt over zo'n figuur gesproken¹³. Zoals hierboven al aangegeven, zet Johannes met de aanduiding “antichristen” voor de tegenstanders de hele crisis in het perspectief van het einde. Sommige exegeten menen dat hier een historisering plaatsvindt van de apocalyptische verwachting¹⁴. Anderen spreken, mijns inziens meer trefzeker, over een eschatologisering van de actualiteit¹⁵ of over een eerste vervulling in de antichristen van wat later in zijn volheid met de komst van de antichrist nog komen zal¹⁶.

8 Zo Brown, *Epistles*, 330.

9 Vgl. De Boor, *Briefe*, 64-65; Wengst, *Brief*, 106; Bonnard, *Épîtres*, 55; Hiebert, ‘Exposition’, 78; Strecker, *Johannesbriefe*, 123-124; Thompson, *1-3John*, 73; Burge, *Letters*, 126; Krimmer, *Johannesbrief*, 62-63; Akin, *1,2,3John*, 114; Lalleman, *1Johannes*, 158; Kistemaker, *Exposition*, 275.

10 Vgl. Brown, *Epistles*, 333; Klauck, *Johannesbrief*, 150-151; Thompson, *1-3John*, 75; Akin, *1,2,3John*, 114.

11 Vgl. Wengst, *Brief*, 106: “Wenn also auch das Wort “Antichrist” zuerst im 1 Joh begegnet, so handelt es sich bei ihm doch nicht um eine Neubildung seines Verfassers. Denn er gebraucht es in großer Selbstverständlichkeit und kennzeichnet es ausdrücklich als Bestandteil der Tradition (“wie ihr gehört habt”).”

12 Vgl. Grundmann, *χρῖω κτλ*, 567; Ernst, ἀντίχριστος.

13 Vgl. Mt 24,5-24; Mc 13,6.21-22; 2Tes 2,3-8; Op 13.

14 Vgl. Bonnard, *Épîtres*, 56; Brown, *Epistles*, 337.365-366.

15 Vgl. Schnackenburg, *Johannesbriefe*, 142; Hiebert, ‘Exposition’, 78; Strecker, *Johannesbriefe*, 123-124; Schnelle, *Johannesbriefe*, 102.

16 Vgl. De Boor, *Briefe*, 65; Marshall, *Epistles*, 151; Hiebert, ‘Exposition’, 80; Klauck, *Johannesbrief*, 148; Burge, *Letters*, 126-127; Krimmer, *Johannesbrief*, 63; Floor, *Leer*, 75-76.

Wat precies het springende punt was in de ontstane crisis in de gemeente, wordt niet helemaal duidelijk uit de summiere beschrijving die Johannes biedt. De meeste exegeten denken aan een vorm van docetisme bij de uitgetreden: de Zoon is niet werkelijk mens van vlees en bloed geworden in Jezus Christus (2,22-23; vgl. 4,1-6; 5,6.8)¹⁷. De schrijver laat er echter geen enkele twijfel over bestaan, dat de standpunten onverenigbaar zijn. Het gaat om de leugen tegenover de waarheid (2,21). En zoals de leugen onmogelijk uit de waarheid kan voortkomen, zo is ook duidelijk dat zij die uit de gemeente weggegaan zijn, nooit werkelijk bij de gemeente gehoord hebben. Aan de ene kant betekent dit, dat Johannes' lezers bewust afstand moeten houden van de verleiders, hoe overtuigend hun leraren ook zijn (vgl. 2,26-27). Aan de andere kant vraagt het van hen dat zij vasthouden aan de waarheid van het gehoorde (2,21.24-25) en aan het blijvende onderwijs van hun zalving (2,20.27).

2,21.24.25 – Blijven bij de waarheid van het gehoorde

Van de twee middelen die Johannes noemt om trouw te blijven, is het blijven bij de waarheid van het gehoorde het meest objectieve. Johannes schrijft zijn brief niet omdat hij bang is dat zijn hoorders de waarheid niet kennen, maar juist om ze nadrukkelijk te bepalen bij de waarheid die hun bekend is. Wat daarvan afwijkt, moeten ze als dwaalleer afwijzen.

Het bepalende criterium tussen waarheid en leugen is wat Johannes' lezers vanaf het begin gehoord hebben (2,24). De basisverkondiging over Jezus Christus de Zoon van God mag nooit ter discussie staan. Aan deze waarheid zit namelijk zowel de verbinding van de gelovigen met de Zoon en de Vader vast als de belofte van het eeuwige leven (2,25). Daarom is het van belang dat deze boodschap in de hoorders blijft. Aan de ene kant betekent dit dat het ieders innerlijke overtuiging moet zijn. Aan de andere kant vraagt dit van de gemeente dat de gelovigen elkaar telkens weer bij deze boodschap bepalen. Op die manier zal elke dwaalleer die van deze waarheid afwijkt snel onderkend en afgewezen kunnen worden.

17 Zo De Jonge, *Brieven*, 118-122; Wengst, *Brief*, 112-114; Schunack, *Briefe*, 47; Bonnard, *Épîtres*, 59; Brown, *Epistles*, 352; Marshall, *Epistles*, 157-158; Hiebert, 'Exposition', 86; Strecker, *Johannesbriefe*, 129; Klauck, *Johannesbrief*, 162; Johnson, *1,2,3John*, 59; Kruse, *Letters*, 105; Akin, *1,2,3John*, 115.121; Floor, *Leer*, 80-81; Thomas, *1,2,3John*, 131-132; Lalleman, *1Johannes*, 161; Kistemaker, *Exposition*, 281; Schnelle, *Johannesbriefe*, 108; Jobes, *1,2,3John*, 130. Anders: Greijdanus (*Brieven*, 448), die meer lijkt te denken aan een vorm van adoptianisme, en Rusam (*Johannesbrief*, 56): 'Johannes wendet sich gegen Judenchristen, die aufgrund des staatlichen Drucks zu ihrer ursprünglichen Religion, einer im Römischen Reich ausdrücklich erlaubten Religion, zurückkehren.'

2,20.27 – Blijvend onderwijs van τὸ χρίσμα

^{2,20} καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ

ἀγίου καὶ οἴδατε πάντες.

^{2,27} καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε

ἀπ’ αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν καὶ οὐ

χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη

ὑμᾶς, ἀλλ’ ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα

διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων καὶ

ἀληθές ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν

ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν

ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.

^{2,20} Bovendien hebben jullie een zalving van de Heilige en hebben jullie allen kennis.

^{2,27} Wat jullie aangaat, de zalving die jullie van Hem ontvangen hebben, blijft in jullie en jullie hebben het niet nodig dat iemand jullie onderwijst. Zijn zalving onderwijst jullie over alle dingen naar waarheid en zonder bedrog. Zoals zijn zalving jullie geleerd heeft, moeten jullie in Hem blijven.

Naast de opdracht om te blijven bij de waarheid van het gehoorde, is er ook de belofte dat τὸ χρίσμα “de zalving” in de gelovigen blijft. Deze zalving zorgt er volgens 2,27 voor dat de gelovigen geen onderwijs van mensen nodig hebben, want zij is het die de gelovigen onderwijst over alle dingen. Gevolg van dit onderwijs is dat de gelovigen niet meer het gevaar lopen toe te geven aan de misleidingen van de tegenstanders, zij weten beter. Mogelijk kan uit deze opmerking de conclusie getrokken worden dat de dwalingen van de tegenstanders in de gemeente geïntroduceerd zijn door leraren die hun vermeende geestelijke kennis deelden met anderen.

Onder de exegeten is er onzekerheid over allerlei aspecten van Johannes’ spreken over τὸ χρίσμα. Een zevental vragen vergen een antwoord: 1) Wat betekent χρίσμα: “zalving” of “zalfolie”? 2) Wat of wie wordt er met τὸ χρίσμα bedoeld? 3) Wie hebben τὸ χρίσμα ontvangen? 4) Wanneer is τὸ χρίσμα ontvangen? 5) Is in de tekstkritische kwestie in 2,20 πάντες “allen” of πάντα “alles” te verkiezen? 6) Wat doet τὸ χρίσμα? 7) Hoe ligt de verhouding tussen het apostolische/kerkelijke onderwijs en de geestelijke onafhankelijkheid van de gelovigen?

Bij de beantwoording van bovenstaande vragen zal een zekere overlap niet helemaal te voorkomen zijn.

1) Wat betekent χρίσμα: “zalving” of “zalfolie”?

Er is discussie over de vraag of Johannes met τὸ χρίσμα het zalfmiddel (vgl. LXX Ex 29,7; 30,25; Sir 38,30), de zalfhandeling (vgl. LXX Ex 35,12.19; 40,9) of het zalfresultaat (vgl. LXX Ex 40,15; Dan 9,26?) bedoelt. In het eerste geval is de betekenis “zalfolie” te verkiezen, in de andere gevallen “zalving”¹⁸. Naar mijn mening

18 Voor “zalving” kiezen: Brown, *Epistles*, 341, 343; Klauck, *Johannesbrief*, 156-157; Lalleman, *1 Johannes*, 159; Balz, χρίσμα, 1145. Voor “zalfolie”: De la Potterie, ‘Onction’, 39-40; Grundmann, χρίω κτλ, 568; De Boor, *Briefe*, 67; Schnackenburg, *Johannesbriefe*, 152; Wengst, *Brief*, 109.

is de oplossing voor deze discussie te vinden in de constatering dat $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ hier overdrachtelijk gebruikt wordt. De invloed van de werkelijkheid waarnaar verwezen wordt, zorgt op het niveau van het beeld in de tekst voor de opgemerkte spanning. Zolang deze constatering in het oog gehouden wordt, hebben de betekenissen “zalving” en “zalfolie” beide hun goed recht. Aangezien het spreken over het “ontvangen hebben van zalfolie” de indruk kan wekken dat de gelovigen vervolgens zelfstandig over die “zalfolie” kunnen beschikken, heeft het mijn voorkeur om $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ als “zalving” op te vatten: de zelfstandigheid van $\tau\acute{o}$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ is dan beter gewaarborgd.

2) *Wat of wie wordt er met $\tau\acute{o}$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ bedoeld?*

Het gebruik van $\tau\acute{o}$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ in 2,27b – “Zijn zalving onderwijst jullie over alle dingen” – maakt duidelijk dat Johannes hier over “zalving” in overdrachtelijke zin schrijft¹⁹. De vraag is nu naar wat of wie $\tau\acute{o}$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ verwijst. De meeste door mij geraadpleegde exegeten zijn van mening dat het gaat om de Heilige Geest²⁰. Anderen verdedigen dat het gaat om het gehoorde woord²¹, om het door de Geest toegepaste woord²², of om het ontvangen onderwijs²³.

Hoewel $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ in 2,27 in het kader staat van het hebben van kennis en het ontvangen van onderwijs, is het niet aannemelijk dat $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ zelf op te vatten is als het ontvangen onderwijs. Met $\tau\acute{o}$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ wordt, duidelijk in contrast met menselijke leraars ($\kappa\alpha\iota$ $\text{o}\acute{\upsilon}$ $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon$ $\acute{\iota}\nu\alpha$ $\tau\iota\varsigma$ $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\eta\iota$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$), de zalving genoemd als de leraar die nog altijd ($\tau\acute{o}$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota$) naar waarheid en zonder bedrog onderwijst.

19 Contra Connell (‘Chrim’, 203), die voorstelt om $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ op te vatten als een in de johanneïsche gemeente bestaande initiatierite met zalfolie. Er is in de johanneïsche literatuur geen enkele aanwijzing voor zo’n initiatierite. Zelfs als zo’n letterlijke zalving wel tot de gebruiken van de johanneïsche gemeenten behoorde, is het gebruik in 2,27b voldoende reden om uit te gaan van een overdrachtelijke betekenis.

20 Zo Greijdanus, *Brieven*, 445; Michl, ‘Garant’, 144-145; Ramm, *Witness*, 57; Van Genderen, *Getuigenis*, 11; Gärtner, ‘Know’, 227; Dunn, *Baptism*, 197; Grundman, $\chi\rho\acute{\iota}\omega$ $\kappa\tau\lambda$, 568; De Boor, *Briefe*, 67; Schnackenburg, *Johannesbriefe*, 290.293; Wengst, *Brief*, 110; Schunack, *Briefe*, 46; Brown, *Epistles*, 346-347; Hiebert, ‘Exposition’, 83; Strecker, *Johannesbriefe*, 125; Klauck, *Johannesbrief*, 157-158; Thompson, *1-3John*, 77; Schneider, *Anwalt*, 84; Johnson, *1,2,3John*, 57.61; Burge, *Letters*, 128; Zuber, *Illumination*, 106; Krimmer, *Johannesbrief*, 65; Kruse, *Letters*, 103; Akin, *1,2,3John*, 117-118; Floor, *Leer*, 79; Thomas, *1,2,3John*, 129; Wallace, ‘Hermeneutics’; Breck, ‘Spirit-Paraclete’; Crinisor, ‘Paraclete’, 288; Lalleman, *1Johannes*, 159; Kistemaker, *Exposition*, 279; Von Wahlde, *John1*, 230; Balz, $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$, 1144; Wright, ‘Interpretation’, 92; Kamphuis, ‘Duidelijkheid’, 78; Reynolds, *Reading*, 247-249; Rusam, *Johannesbrief*, 59-60.

21 Zo Porsch, *Pneuma*, 116; Brown, *Spirit*, 240-241.

22 Zo De la Potterie, ‘Onction’, 44, en *Vérité*, 371; De Jonge, *Brieven*, 112; Marshall, *Epistles*, 154-155; Yarbrough, *1-3John*, 149.

23 Zo Bonnard, *Épîtres*, 57; Lieu, *I, II, IIIJohn*, 103.

Dat τὸ χρίσμα een metafoor is voor het gehoorde woord kan verdedigd worden door te wijzen op een opvallende parallellie tussen 2,24 en 2,27. De opdracht van 2,24 – “wat jullie gehoord hebben, moet in jullie blijven” – komt in 2,27 als belofte terug: de zalving blijft in jullie. Van het gehoorde woord kan vervolgens inderdaad gezegd worden dat het de gelovigen onderwijst (2,27) en afkomstig is van de Heilige (2,20). Toch is deze uitleg problematisch. Allereerst is er in 2,20, waar χρίσμα voor het eerst genoemd wordt, geen evidente aanleiding om aan het gehoorde woord te denken. Zelfs als dit vanuit 2,27 vanwege de parallellie met 2,24 wel gebeurt, blijft “zalving” in de betekenis “het gehoorde woord” in 2,20 wringen. Daarnaast is er maar moeilijk een plausibele verklaring te geven waarom nu juist χρίσμα als beeld voor het gehoorde woord gebruikt wordt. Daar biedt noch de nabije context van 1 Johannes aanknopingspunten voor, noch de bredere context van het Nieuwe en Oude Testament. Aan de uitleg dat het gaat om het door de Geest toegepaste woord kleven ten diepste dezelfde bezwaren voor zover de nadruk gelegd wordt op het woord en niet op de Geest die van het woord gebruik maakt.

Op grond van de volgende vier argumenten meen ik dat er goede redenen zijn om aan te nemen dat χρίσμα verwijst naar de Heilige Geest:

- 1) Naast het weten dat er bij de gelovigen is vanwege de zalving, zet Johannes zijn schrijven over de waarheid (2,20 : 2,21). Naast het gehoorde woord dat in de gelovigen moet blijven, wijst Johannes op de zalving die in de gelovigen blijft en hen onderwijst (2,24 : 2,27). Naast wat door menselijk onderwijs de gelovigen voorgehouden wordt, is er ook sprake van een hemelse bevestiging. De gene die daarvoor het meest in aanmerking komt is de Heilige Geest.
- 2) Volgens 3,24 en 4,13 is de Geest gegeven als bewijs dat God in de gelovigen blijft. Wat zo van de Geest gezegd wordt, werd eerder al verwoord ten aanzien van de zalving ἀπὸ τοῦ ἁγίου “van de Heilige” (2,20) die in de gelovigen blijft (2,27).
- 3) Wat gezegd wordt over de zalving vertoont een opvallende overeenkomst met wat in het vierde evangelie te lezen is over de Parakleet: “Hij zal in jullie zijn” (14,17), “Hij zal jullie alles leren” (14,26), “Hij zal jullie de weg wijzen naar heel de waarheid” (16,13).
- 4) In het Oude Testament wordt in 1 Samuël 16,13 en in Jesaja 61,1 een direct verband gelegd tussen zalving en de Geest. Ook in het Nieuwe Testament wordt die verbinding drie keer expliciet genoemd, namelijk in Lucas 4,18 (een citaat van Jes 61,1); Handelingen 10,38 en 2 Korintiërs 1,21-22. Bijbels gezien zijn er dus aanknopingspunten voor het gebruik van de zalving als metafoor voor de Geest.

3) *Wie hebben τὸ χρίσμα ontvangen?*

Degenen die de zalving van de Heilige ontvangen hebben zijn “jullie”, de ontvangers van de brief. Het onderwijs dat door de Geest gegeven wordt, krijgt geen expliciete beperking tot een bepaalde groep onder de gelovigen. Hoewel het niet is uit te sluiten dat de schrijver van de brief zich hier tot de leiders van de gemeente richt, zijn er geen duidelijke aanwijzingen dat in die richting gedacht moet worden. Het feit dat de hele perikoop onder de aanspraak “kinderen” (2,18) staat en dat in 2,20 nadrukkelijk gezegd wordt dat “allen” kennis hebben, lijkt erop te wijzen dat de zalving geldt voor alle gelovigen. Tegenover de misleiders hoeft niemand zich te beroepen op het gezag van anderen, als leden van de gemeente ontvangen de gelovigen van de Geest de kennis die nodig is om waarheid en leugenen te onderscheiden²⁴.

Uit 2,19 is nog op te maken, dat niet ieder die bij de gemeente lijkt te horen ook ontvanger van de Geest is²⁵. Ten aanzien van de antichristen moet namelijk geconstateerd worden dat zij wel “uit ons midden” zijn weggegaan, maar dat zij niet “bij ons” hoorden. Uiteindelijk is het de aanwezigheid van de zalving die onderscheid maakt tussen de ware en de valse gelovigen. Het is de Geest die ervoor zorgt dat de waarheid van het evangelie – Jezus is de Christus – werkelijk gekend en geloofd wordt.

4) *Wanneer is τὸ χρίσμα ontvangen?*

Expliciet wordt er niets meegedeeld over het moment dat de ontvangers van de brief de zalving ontvangen hebben. Sommige exegeten vermoeden dat dit bij de doop gebeurd zal zijn²⁶. Het ligt echter in de rede om ervan uit te gaan dat ook de uittreders ooit door de doop tot de gemeente zijn gaan behoren. Johannes ontkennt echter dat zij de zalving ontvangen hebben²⁷. Eerder is te denken aan het moment dat de gelovigen het woord dat zij hoorden (2,24) als waarheid aanvaardden (vgl. 2,21). In die gelovige aanvaarding komt immers tot uiting dat de zalving van de Heilige in hen is. Impliciet maakt deze perikoop dan ook duidelijk dat de zalving ontvangen is op het moment dat de verkondiging van Jezus als de

24 Zo Ramm, *Witness*, 57; Van Genderen, *Getuigenis*, 11; Wengst, *Brief*, 111; Hiebert, ‘Exposition’, 91; Thompson, *1-3 John*, 79; DeYoung, *Beyond*, 135; Lalleman, *1 Johannes*, 111.

25 Contra Klauck, *Johannesbrief*, 159.

26 Zo Schunack, *Briefe*, 46; Klauck, *Johannesbrief*, 157; Johnson, *1,2,3 John*, 58; Houlden, *Johannine*, 79; Schnelle, *Johannesbriefe*, 105-106; Rusam, *Johannesbrief*, 59.

27 Tegenover die exegeten die veronderstellen dat er in het Nieuwe Testament een directe relatie is tussen doop en ontvangst van de Geest, maakt mijns inziens ook deze perikoop duidelijk dat die relatie lang niet zo eenduidig is als wordt verdedigd.

Christus (vgl. 2,22) om geloof vroeg en met geloof beantwoord werd²⁸. De Geest komt met de verkondiging mee om mensen voor de waarheid ervan ontvankelijk te maken, zodat deze door hen erkend en aanvaard wordt.

5) *Is in de tekstkritische kwestie in 2,20 πάντες “allen” of πάντα “alles” te verkiezen?*

In 2,20 vraagt een lastige tekstkritische kwestie de aandacht. Naast de lezing οἴδατε πάντες “jullie weten allen/jullie hebben allen kennis” komt ook de variant οἴδατε πάντα “jullie weten alles” voor. Op basis van de manuscripten die de respectieve lezingen ondersteunen is er geen uitsluitsel te geven welke lezing de voorkeur verdient.²⁹ Het grootste taalkundige bezwaar tegen de lezing οἴδατε πάντες is dat het gebruik van het werkwoord οἶδα zonder object zeer ongebruikelijk is. Tegelijkertijd maakt juist dit argument deze lezing tot de *lectio difficilior*, omdat een wijziging van πάντες in πάντα veel eenvoudiger te verklaren is dan andersom. Aangezien een wijziging naar πάντα de tekst ook nog eens meer in overeenstemming brengt met 2,27 en Johannes 14,26 en 16,13, verdient de lezing πάντες als moeilijkste de voorkeur³⁰. Het absolute gebruik van οἶδα vraagt daarbij naar mijn overtuiging ook voor een absolute interpretatie, vandaar mijn vertaling “jullie hebben allen kennis”. Het meest aannemelijk is om op grond van 2,21-22 ervan uit te gaan dat deze kennis de waarheid is dat Jezus de Christus is.

6) *Wat doet τὸ χρίσμα?*

Uit de context van 2,20 is op te maken dat het hebben van de zalving het onderscheidende kenmerk is tussen “ons” en de anderen. De Geest is dus fundamenteel bepalend voor wie bij Jezus Christus horen. De reden hiervan is dat de Geest kennis brengt. Uit 2,21-22 is op te maken dat het in ieder geval om de kennis gaat dat Jezus de Christus is. Deze kennis komt overeen met wat de ontvangers van de brief vanaf het begin gehoord hebben (vgl. 2,24). Deze kennis is in principe voor iedereen toegankelijk, maar wordt alleen erkend en daarom pas werkelijk gekend door diegenen die de zalving ontvangen hebben. Wie de Geest niet ontvangen heeft, wijst volgens de schrijver in ongelof Jezus als de Christus af.

28 Zo Greijdanus, *Brieven*, 452; De la Potterie, ‘Onction’, 32; Strecker, *Johannesbrieven*, 126; Kruse, *Letters*, 103; Kistemaker, *Exposition*, 285.

29 De lezing οἴδατε πάντες wordt ondersteund door de codices \mathfrak{S} , B, P en Ψ en een aantal minuskels; de lezing οἴδατε πάντα door de codices A, C en K en door de *Textus Receptus*.

30 Voor de lezing οἴδατε πάντες kiezen Greijdanus, *Brieven*, 446; Couture, *Teaching*, 44-45; Wengst, *Brief*, 111; Brown, *Epistles*, 348-349; Marshall, *Epistles*, 156; Hiebert, ‘Exposition’, 84; Floor, *Leer*, 79. De lezing οἴδατε πάντα wordt als origineel beschouwd door Breck, ‘Spirit-Paraclete’, 206; Black, ‘Overlooked’; Kruse, *Letters*, 103-104; Reynolds, *Reading*, 249.

In 2,27 gaat Johannes nader in op τὸ χρίσμα. Het eerste wat hij noemt is dat de zalving μένει ἐν ὑμῖν “in” of “op jullie blijft”. Wat de Geest doet, is dus niet te zien als een incidentele werkzaamheid, maar als iets waar de gelovigen blijvend op terug kunnen vallen. Vervolgens legt Johannes uit dat de aanwezigheid van de zalving ervoor zorgt dat de gelovigen zich niet afhankelijk hoeven te weten van mensen die hen leren. Mogelijk werd dat hun door de tegenstanders nadrukkelijk voorgehouden. Dat is niet nodig, omdat de Geest hen namelijk onderwijst over alle dingen. Hoe overtuigend anderen ook op hen inspreken, de Geest is de enige op wie ze werkelijk aan kunnen: zijn onderwijs is ἀληθές “waar” en οὐκ ... ψεῦδος “geen leugen”. Gezien wat Johannes eerder schreef over waarheid en leugen (2,21-22), ligt het in de rede om ervan uit te gaan dat het kader waarin het onderwijs περὶ πάντων “over alle dingen” plaatsvindt Jezus als de Christus is. Wat Johannes vervolgens met “alle dingen” bedoelt, legt hij niet nader uit, maar wordt duidelijk niet beperkt. De gelovigen mogen erop vertrouwen dat de Geest hen alles zal leren wat ze nodig hebben om trouw te blijven aan Jezus Christus³¹.

Over de manier waarop de Geest de gelovigen onderwijst, schrijft Johannes verder niets concreets. De al eerder genoemde parallellie van de Geest die in de gelovigen blijft (2,27) met het gehoorde dat in hen moet blijven (2,24) geeft reden om het onderwijs van de Geest vooral te zien als een van Gods zijde overtuigd worden en blijven van de ontvangen verkondiging over Jezus de Christus. De overtuigende kracht van het gehoorde is niet gegeven met wat mensen daarover zeggen, maar met het werk van de Geest. Wanneer de gelovigen geconfronteerd worden met allerlei leringen die afwijken van wat zij vanaf het begin gehoord hebben, zal de Geest in hen op zo’n manier werkzaam zijn dat zij vanuit dat gehoorde woord blijvend – dus ook in nieuwe situaties en tegenover nieuwe afwijkende leringen – duidelijkheid zullen ontvangen over de betekenis van Jezus als de Christus.

7) Hoe ligt de verhouding tussen het apostolische/kerkelijke onderwijs en de geestelijke onafhankelijkheid van de gelovigen?

De nadruk in 2,27 dat er geen onderwijs van mensen nodig is, lijkt op gespannen voet te staan met de inhoud van de brief die gezaghebbend onderwijs bedoelt te geven. Bij deze schijnbare spanning de volgende overwegingen:

- 1) Wat de gelovigen van het begin af gehoord hebben (2,24) staat voor Johannes niet in concurrentie met het onderwijs dat zij van de Geest ontvangen (2,27). Heel opvallend zet hij beide verzen kort na elkaar op dezelfde manier in met ὑμεῖς “wat jullie aangaat”. De opdracht om te blijven bij het gehoorde staat op één lijn met de belofte van het blijvende onderwijs van de Geest.

³¹ Vgl. Michl, ‘Garant’, 147; Grundman, χρίω κτλ, 568.

- 2) De Geest onderwijst de waarheid en bewaart bij die waarheid. Zolang die waarheid maar klinkt, is er voor onderwijs in de gemeente alle ruimte en zal het ook als zodanig erkend worden vanuit wat de Geest de gelovigen persoonlijk leert. Wanneer de waarheid echter door leraren tekort gedaan wordt, hebben de gelovigen de opdracht om te staan voor de waarheid die de Geest hun onderwijst.
- 3) De gelovigen hebben de verantwoordelijkheid om alle onderwijs te beoordelen op basis van de waarheid die zij van het begin gehoord hebben en die door de Geest in hen bevestigd wordt.
- 4) Het gezag van wie in de gemeente onderwijst gaat niet uit boven dat van wie onderwezen wordt. Het gezag dat in de gemeente geldt, is altijd het gezag van het woord (2,24) en van de Geest (2,27). Zowel wie onderwijst, als wie onderwezen wordt, is aan dat gezag onderworpen³².

9.4. *Chrisma in 1 Johannes 2,20.27 over de verlichting door de Geest*

Wat zegt dit gedeelte over het verlichtende werk van de Geest?

- 1) De term “verlichting” komt in deze perikoop niet voor. Zelfs de Geest wordt niet expliciet genoemd. Er is echter goede reden om aan te nemen dat met de “zalving” de Geest bedoeld wordt. Wat over de zalving geschreven wordt, valt binnen de door mij opgestelde theologische werkdefinitie van de verlichting door de Geest, namelijk die werkzaamheid van Gods Geest die Gods handelen en spreken ontsluit voor de mens en de mens ontsluit voor Gods handelen en spreken³³.
- 2) Het onderwijs van de Geest bevestigt de waarheid van het gehoorde aan de gelovigen.
- 3) De Geest komt met de verkondiging mee om mensen voor de waarheid ervan ontvankelijk te maken zodat ze deze erkennen. Zonder het werk van de Geest zal een mens volgens deze perikoop niet de waarheid erkennen dat Jezus de Christus is.
- 4) De Geest onderwijst de waarheid en bewaart bij die waarheid. Zolang die waarheid klinkt, is er voor menselijk onderwijs alle ruimte. Wanneer die waarheid door menselijke leringen tekort gedaan wordt, hebben de gelovigen de opdracht om te staan voor de waarheid die de Geest hun onderwijst.

³² Vgl. Greijdanus, *Brieven*, 453-454; Michl, ‘Garant’, 149; Johnson, *1,2,3John*, 58; Kistemaker, *Exposition*, 286.

³³ Zie § 1.2.

- 5) Het onderwijs van de Geest over alle dingen vindt plaats binnen het kader van de waarheid dat Jezus de Christus is. De Geest zal de gelovigen in de gang van de geschiedenis alles leren wat ze nodig hebben om trouw te blijven aan Jezus Christus.

Waar is de verlichting door de Geest op gericht?

Het onderwijs van de Geest is er volgens dit gedeelte op gericht de waarheid over Jezus als de Christus zuiver en zeker te houden. Bij de gelovigen bevestigt de Geest dit door hun ware kennis te bieden en van die kennis zeker te laten zijn.

Hoe vindt de verlichting door de Geest plaats?

Impliciet is uit de gegevens op te maken dat de Geest meekomt met de verkondiging van Jezus Christus als de Zoon van God om mensen voor de waarheid ervan ontvankelijk te maken zodat zij die waarheid erkennen en aanvaarden.

Het doorgaande onderwijs van de Geest komt uit in het blijvend overtuigen van de gelovigen van de waarheid over Jezus Christus. Dit onderwijs staat in nauw verband met het blijven bij wat de gelovigen vanaf het begin gehoord hebben.

Waarom vindt de verlichting door de Geest plaats?

Zonder het verlichtende werk van de Geest zullen mensen volgens dit gedeelte de waarheid niet erkennen dat Jezus de Christus is. Het onderwijs van de Geest heeft als doel om de gelovigen trouw te laten blijven aan deze waarheid.

Wie wordt door de Geest verlicht en is dat te toetsen?

De Geest geeft onderwijs aan de ware gelovigen. Ware gelovigen zijn volgens deze perikoop zij die de waarheid van Jezus als de Christus erkennen. Onderwijs dat geen recht doet aan deze waarheid kan zich niet beroepen op de Geest.

Het beloofde blijvende onderwijs van de Geest zal plaatsvinden binnen het kader van de waarheid dat Jezus de Christus is. Waar die waarheid tekort gedaan wordt, is de Geest niet aanwezig. Waar die waarheid recht gedaan wordt, heeft de Geest tot die waarheid gebracht.

10. Bijbels-theologische context

10.1. Inleiding

In de vorige zeven hoofdstukken heb ik een exegese geboden van een aantal kernteksten uit het Nieuwe Testament die, elk op hun eigen manier, iets weergeven van de betekenis van het werk van de Heilige Geest voor het menselijke kennen van God of het menselijke verstaan van Gods handelen en spreken. In dit hoofdstuk wil ik deze gegevens door middel van een korte schets vergelijken met gegevens uit de bredere context van het Oude en Nieuwe Testament.

Wat hier volgt is geen beknopte Bijbelse theologie over het kennen van God en de menselijke afhankelijkheid daarbij van Gods Geest. Daarvoor biedt mijn onderzoek geen ruimte. Het gaat om een korte schets van mogelijke parallellen van de onderzochte gedeelten met verdere Bijbelse gegevens. Mijn achterliggende bedoeling is om helder te krijgen of het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest overeenstemt met de bredere context van de Bijbel.

In § 10.2 zoek ik naar overeenstemming met het Oude Testament. Eerst ga ik in op het oudtestamentische spreken over de Geest van God. Vervolgens geef ik een schets van wat het Oude Testament meer in het algemeen zegt over het kennen van God en het verstaan van hoe God zich doet kennen.

In § 10.3 komt de overeenstemming binnen het Nieuwe Testament ter sprake. De teksten die het kennen van God en het verstaan van zijn handelen en spreken verbinden met het werk van de Geest zijn in de vorige hoofdstukken behandeld. Er zijn echter ook teksten die spreken over de noodzaak van het ontvangen van inzicht zonder dat de Geest daar expliciet bij genoemd wordt. Het is van belang om die te vergelijken met de teksten waarin de verlichting door de Geest wel ter sprake komt. Ook loont het de moeite te kijken naar gedeelten die spreken over mensen die tot bekering komen en gaan geloven door het werk van de Geest, zonder dat daar nader uitgewerkt wordt wat dit betekent voor het kennen en het verstaan. Ten slotte ga ik in op 2 Petrus 1,20-21 en op wat het boek Handelingen schrijft over de manier waarop de vervulling van de Geest leidt tot het verstaan van de Schriften.

In § 10.4 trek ik een aantal conclusies ten aanzien van de vraag of en, zo ja, op welke manier de teksten die in de vorige hoofdstukken ter sprake kwamen, overeenstemmen met wat verder ter sprake komt in het Oude en Nieuwe Testament.

10.2. Overeenstemming met het Oude Testament?

10.2.1. De Geest van God in het Oude Testament

Vergeleken met het Nieuwe Testament wordt in het Oude Testament opvallend weinig over de Geest van God gesproken¹. De ongeveer 60 keren dat רוּחַ in de betekenis “Geest (van God)” genoemd wordt, gebeurt dat in het kader van 1) de toerusting voor een bepaalde taak, 2) het spreken van profeten, 3) de (handelende) aanwezigheid van God, 4) de belofte van heil, en mogelijk 5) de schepping.

1) *De Geest van God en de toerusting voor een bepaalde taak.* Meermalen wordt het komen van de Geest van God op een mens genoemd als de manier waarop God toerusting geeft voor een bepaalde taak². Farao van Egypte moet erkennen dat de Geest van God in Jozef werkzaam is, nadat die zijn droom heeft uitgelegd (Gn 41,38). Besaleël wordt vervuld met de Geest van God zodat hij de creativiteit zal hebben om de bouw van de tabernakel uit te voeren (Ex 31,3; 35,31). Van verscheidene rechters en van koning Saul wordt gezegd dat de Geest van God over hen komt om hen tot hun taak aan te zetten en toe te rusten (Re 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14; 1S 11,6). Mensen worden door de Geest van God in geestvervoering gebracht en spreken als extatische profeten groot van God (Nu 11,25.26; 1S 10,6.10; 19,20.23).

In de hierboven genoemde toerusting gaat het om enkelingen of in het geval van de extatische profeten hoogstens om kleine groepen die de Geest ontvangen voor een bepaalde tijd of taak. Bij de opkomst van het koningschap lijkt de ontvangst van de Geest door de koning een meer blijvend karakter te krijgen en verbonden te worden met het ritueel van een zalving (vgl. 1S 16,13-14)³. Overigens is uit Numeri 11,17 op te maken dat de Geest van God ook al permanent op Mozes is. Als een deel van de Geest die op Mozes is, overgaat op de 70 oudsten en de klacht geuit wordt dat Eldad en Medad profeteren in de legerplaats in plaats van bij de tabernakel, klinkt uit Mozes' mond de verzuchting dat hij wel zou wil-

1 Het woord רוּחַ komt in 32 boeken van het Oude Testament voor en moet volgens de telling van Albertz & Westermann (רוּחַ, 727-728.742-743) ongeveer 60 keer in de betekenis “Geest (van God)” gelezen worden. Ter vergelijking: in de 25 geschriften van het Nieuwe Testament waarin πνεῦμα genoemd wordt, gaat het volgens Kremer (πνεῦμα, 281-282) in wel 275 gevallen om de Geest (van God). De onzekerheid over het precieze aantal keren dat er met “Geest (van God)” vertaald moet worden heeft te maken met het feit dat zowel het Hebreeuwse/Aramese רוּחַ als het Griekse πνεῦμα “wind”, “adem” en “geest/Geest” kan betekenen.

2 Vgl. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 231; Albertz & Westermann, רוּחַ, 743-746; Tengström/Fabry, רוּחַ, 412-417; Zimmerli, *Grundriß*, 72.86; Wright, *Knowing*, 37; Dreytza, *RUAH*, 202-205.213-216.

3 Tengström wijst er echter op dat er vanaf Salomo niet meer gesproken wordt over de gave van de Geest aan de koning; Tengström/Fabry, רוּחַ, 413.

len dat de Geest van God aan heel het volk gegeven werd (Nu 11,29). Een verzuchting waarin niet alleen uitkomt dat de Geest slechts aan enkelen gegeven wordt, maar ook het verlangen klinkt dat heel het volk de Geest ontvangen zal⁴.

- 2) *De Geest van God en het spreken van profeten.* Uit de oudtestamentische gegevens blijkt een nauw verband tussen de Geest van God en de profetie⁵. Er is daarbij te onderscheiden tussen de hierboven al genoemde extatische profeten en de profeten die door de Geest gedreven een boodschap van God naar mensen overbrengen. Veel oudtestamentici verdedigen dat het noemen van de werkzaamheid van Gods Geest bij het profetisch spreken namens God vooral na-exilisch is (vgl. 1Kr 12,18; 2Kr 15,1; 18,23; 24,20; Neh 9,20.30; Ez 11,5; Zach 7,12)⁶. Toch zijn er ook teksten in boeken die waarschijnlijk al voor de ballingschap tot stand kwamen waarin de Geest aangewezen wordt als degene die mensen al dan niet aanzet tot het spreken namens God (vgl. Nu 24,2; 2S 23,2; Js 30,1; Mi 3,8).
- 3) *De Geest van God en de (handelende) aanwezigheid van God.* De Geest van God staat meerdere keren voor de aanwezigheid van God⁷. Dit gebeurt als een verwijzing naar God zelf (Js 40,13), maar vaker als een verwijzing naar de aanwezigheid van God die door mensen te ervaren is (Ps 51,13; 106,33; 139,7; Js 63,10.11.14; Hag 2,6) en mensen aanstuurt (Ps 143,10; Zach 4,6).

Een bijzondere vorm van Gods dynamisch handelende aanwezigheid komt daar naar voren waar gesproken wordt over de Geest die mensen opneemt en verplaatst. Het beeld van een wervelwind dringt zich op; wellicht dat de meer concrete betekenis “wind” en de meer abstracte betekenis “geest” van het Hebreeuwse רוח hier elkaar beïnvloeden⁸. In de boeken van de Koningen wordt het genoemd als een mogelijkheid (1K 18,12; 2K 2,16), in het boek Ezechiël meerdere keren als visionaire werkelijkheid (Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5).

- 4) *De Geest van God en de belofte van heil.* Hoewel in de prediking van de profeten het dreigende oordeel van God overheerst, klinken er ook beloften van heil. Dit geldt zeker ook naarmate de ondergang van de Babylonische ballingschap dichterbij komt. Bij een aantal profeten krijgt de Geest van God daarbij een prominente plaats: God zal in de beloofde toekomst veel nadrukkelijker dan eerder de Geest werkzaam laten zijn. Twee accenten vallen daarbij op. In de

4 Vgl. Tengström/Fabry, רוח, 413; Blischke, *Geist*, 295-296.

5 Vgl. Van Pelt/Kaiser/Bloch, רוח, 1076; Wright, *Knowing*, 62-64.74-85; Blischke, *Geist*, 297.

6 Vgl. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 231-232; Albertz & Westermann, רוח, 746-747; Tengström/Fabry, רוח, 416-417. De andere gevallen zijn dan uitzonderingen, vragen om een andere interpretatie van רוח, of zijn jongere toevoegingen.

7 Vgl. Albertz & Westermann, רוח, 752; Dreytza, *RUAH*, 229-232.

8 Vgl. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 232-233; Albertz & Westermann, רוח, 733-734; Dreytza, *RUAH*, 205-208; Tengström/Fabry, רוח, 415.

eerste plaats wordt vooral in de profetieën van Jesaja benadrukt dat een uitverkorene op een bijzondere manier met de Geest gezalft zal zijn (Js 11,2; 42,1; 61,1). Deze uitverkorene zal het volk terugbrengen onder Gods recht. In de tweede plaats klinkt de belofte dat Gods Geest niet maar tijdelijk en aan enkelingen gegeven zal worden, maar aan allen en voor altijd (Js 32,15; 44,3; 59,21; Ez 36,27; 37,14; 39,29; Jl 3,1-2). Een nieuwe tijd zal aanbreken die getekend wordt door hartelijke gehoorzaamheid aan God en vrede met de naaste en de schepping⁹.

De Geest van God en de schepping. Een traditionele lezing trekt uit Genesis 1,2¹⁰; Job 33,4¹¹ en Psalm 104,30¹² de conclusie dat de Geest van God betrokken is bij de schepping en onderhouding van de wereld. Hoewel deze uitleg niet onmogelijk is, stellen veel exegeten dat het meer voor de hand ligt om in Genesis 1 uit te gaan van een godsgrote stormwind¹³, een door God gestuurde wind¹⁴ of de adem van God¹⁵. Ook in Job 33¹⁶ en Psalm 104¹⁷ lijkt de betekenis “adem van God” waarschijnlijker. Vanwege de onduidelijkheid over de betekenis van רִיחַ in deze teksten en het zeer kleine aantal teksten dat רִיחַ mogelijk verbindt met het scheppingswerk is er reden om terughoudend te zijn in het verdedigen van een oudtestamenteisch spreken over de betrokkenheid van de Geest van God bij de schepping.

Samenvattend kan gezegd worden dat de Geest van God in het Oude Testament vooral naar voren komt als de goddelijke invloed van God op mensen. Door de inwerking van de Geest raken mensen sterk betrokken op God en ontvangen zij wat nodig is om in woord of daad in naam van God op te treden¹⁸.

9 Vgl. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 234-236; Albertz & Westermann, רִיחַ, 751-752; Tengström/Fabry, רִיחַ, 417-418; Van Pelt/Kaiser/Block, רִיחַ, 1077; Wright, *Knowing*, 119-160; Blischke, *Geist*, 296.298.

10 Zo: Gispén, *Genesis*, 43-44; Matthews, *Genesis*, 135; Van Pelt/Kaiser/Block, רִיחַ, 1075; Waltke/Fredricks, *Genesis*, 60; Wright, *Knowing*, 14; Fischer, *Genesis*, 128. Blischke, *Geist*, 72-73, meent dat het gaat om een latere toevoeging waarbij bewust gebruik gemaakt is van de dubbelzinnigheid van het woord רִיחַ en brengt zo “die Anwesenheit des lebensstiftenden Gottes zum Ausdruck.”

11 Zo: Van Selms, *Job*, 115; Alden, *Job*, 322.

12 Zo: Dahood, *Psalms*, 46; Booi, *Psalmen III*, 221-222; Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 85-86; Declaissé-Walford/Jacobson/Tanner, *Psalms*, 104-105; Ross, *Psalms*, 253.

13 Zo: Speiser, *Genesis*, 5; Von Rad, *Genesis*, 30; Westermann, *Genesis*, 147-149; Albertz & Westermann, רִיחַ, 729-730.

14 Zo: Van Selms, *Genesis*, 24; Wenham, *Genesis*, 16-17; Sarna, *Genesis*, 6; Tegström/Fabry, רִיחַ, 405-407; Jacob, *Genesis*, 28-29; Goldingay, *Genesis*, 16.28-29.

15 Zo: Gertz, *Genesis*, 42-44.

16 Zo: Hartley, *Job*, 438; Clines, *Job*, 725-726; Wilson, *Job*, 161.

17 Zo: Ridderbos, *Psalmen*, 493; Kraus, *Psalmen*, 714; Weißer, *Psalmen*, 459; Mays, *Psalms*, 335 Allen, *Psalms*, 48. Goldingay, *Psalms*, 194 kiest voor “divine breath/spirit”.

18 Vgl. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 230; Blischke, *Geist*, 299-301.

10.2.2. Het kennen van God en het verstaan van zijn openbaring

God “kennen” (יָדַע) is in het Oude Testament een van de meest wezenlijke uitdrukkingen om het eigene van de omgang met God onder woorden te brengen. Het gaat daarbij niet om theoretische verstandelijke kennis, maar om persoonlijke ervaringskennis¹⁹. God kennen is Hem erkennen en met Hem vertrouwd zijn omdat en zoals Hij zichzelf bekend gemaakt heeft (vgl. Ex 33,13; Ps 9,11; 48,4; 77,15; 98,2; 103,7). Zeer kritisch wordt er gesproken als er gebrek aan kennis van God wordt opgemerkt. Dat is geen kritiek op onwetendheid (vgl. Jr 5,4), maar op de bewuste weigering om te leven op een manier die recht doet aan wat men van God weet (Job 21,14; Jr 2,8; 4,22; 8,7; 9,5; Hos 4,1.6; 5,4; 8,2). In contrast met deze dreigende woorden aan het adres van wie weigeren God te kennen, klinkt echter ook de heilsbelofte dat God zelf ervoor zal zorgen dat de aarde eenmaal vol zal zijn van de kennis van Hem zoals het water de bodem van de zee bedekt (Js 11,9; Hab 2,14; vgl. Jr 31,34). In de profetie over de telg van Isaï zal volgens Jesaja 11,2 deze uitverkorene gezalfd zijn met “de Geest van wijsheid en inzicht, de Geest van beleid en kracht, de Geest van kennis en ontzag voor de HEER.”²⁰

Ik ga nader in op een viertal aspecten van het oudtestamentische spreken over het kennen van God en het verstaan van wat Hij van zichzelf bekend maakt: 1) menselijke onmacht om God te doorgronden; 2) menselijke onwil om God te kennen; 3) menselijke afhankelijkheid om God te kennen; 4) menselijke wijsheid komt op uit het kennen van God.

- 1) *Menselijke onmacht om God te doorgronden.* Omdat God zichzelf bekend maakt, kunnen mensen Hem ook daadwerkelijk leren kennen. Dit betekent echter niet dat mensen God doorgronden kunnen. Op meerdere plaatsen in het Oude Testament komt een diep besef naar voren dat God het menselijke bevattingsvermogen ver te boven gaat. Er zijn verborgen dingen bij God die voor mensen onbereikbaar zijn (Dt 29,28; Job 11,7; Js 55,8-9). God doet wonderen, zijn macht is onbegrensd. Onder de indruk van zijn grootheid worden mensen zich ervan bewust dat ze Hem niet ten volle kennen noch zijn doen begrijpen (Job 5,9; 9,10; 36,26; 37,23; 38,1-42,6; Ps 40,6; 77,20; 92,6; 139,6.17-18; 145,3; Pr 3,11; 8,17; Js 40,12-28). God is meer dan Hij van zichzelf bekend maakt.
- 2) *Menselijke onwil om God te kennen.* Naast menselijke onmacht spreekt het Oude Testament van menselijke onwil om God te kennen²¹. Kritisch wijzen de profeten erop dat achter de harten die gesloten zijn voor de kennis van God

19 Vgl. Schottroff, ידע, 690-691.694; Fretheim, ידע, 413.

20 רִיחַ חֲכָמָה וּבִינָה וְרִיחַ עֵצָה וּגְבוּרָה רִיחַ דָּעַת וְרִיחַת יְהוָה

21 Vgl. Bergman/Botterweck, יעד, 500.

niet alleen onvermogen zit, maar ook weigering om te luisteren naar wat God bekend maakt en begoocheling door vreemde goden (Js 1,2-3; 44,18-20; 48,8; Jr 2,8; 4,22; 5,21; 6,10; Ez 12,2; Hos 4,1; 5,4; 8,1-3; Zach 7,12). De weigering om God te kennen leidt er zelfs toe dat de profeten het volk moeten aanzeggen dat God hen in hun verblinding laat: wie God niet wil kennen, zal Hem ook niet kennen, want God verhardt de verharde harten (Js 6,9-10; 29,9-16; Hos 4,6).

- 3) *Menselijke afhankelijkheid om God te kennen.* Om God te kennen zijn mensen afhankelijk van wat God van zichzelf te kennen geeft. Wie God kennen wil, wordt verwezen naar wat Hij van zichzelf bekend gemaakt heeft in de schepping (Ps 8,2.10; 19,2; 97,6), in zijn machtige daden (Ex 9,16; 15,1-18; Ps 77,15; 111,4-6; Ez 20,9; Da 6,28), in de wet die Hij gaf door Mozes (Dt 4,5-8; Ps 19,8; 119,105.130; 147,19-20) en in zijn spreken door de profeten (Dt 18,15-22; Js 8,20; Jr 28,9). Elke poging om buiten God om wat te krijgen op wie Hij is en wat Hij wil wordt afgewezen (Lv 19,26.31; Dt 18,9-14; 2K 21,6; 23,24; 1Kr 10,13; 2Kr 33,6; Js 8,19-20; Jr 27,9).

Hoewel God zich op verschillende manieren bekend maakt, wordt het kennen van Hem belemmerd door de hierboven genoemde menselijke onmacht en onwil. Naast de herhaalde verwijzingen naar hoe God zichzelf doet kennen, staat ook het besef dat Hij zelf harten bij mensen moet openen om inzicht te geven (Dt 29,3). In de Psalmen wordt om dat inzicht gebeden (Ps 119, 18.27.34.125) en bij profeten klinkt de heilsbelofte dat God eenmaal zijn volk een nieuw hart zal geven of hun hart zal besnijden, zodat zij Hem oprecht zullen kennen en liefhebben (Dt 30,6; Jr 24,7; 31,31-34; Ez 11,19-20; 36,26-27).

- 4) *Menselijke wijsheid komt op uit het kennen van God.* “Het begin van alle kennis is ontzag voor de HEER.” Dit woord uit Spreuken 1,7 kan gezien worden als de basisregel van de oudtestamentische praktische levenswijsheid (vgl. Job 28,28; Ps 111,10; Spr 15,33)²². De variaties op deze regel uit Spreuken 2,6 “Want het is de HEER die wijsheid schenkt, zijn woorden bieden kennis en inzicht” en 9,10 (NBG1951) “De vreze des HEREN is het begin der wijsheid en het kennen van de Hoogheilige is verstand” maken duidelijk dat de menselijke wijsheid volgens het Oude Testament opkomt uit het kennen van God. Dit betekent aan de ene kant, dat de wijsheid bij God te vinden is: de wijsheid is zijn eerste schepsel (Spr 8,22), betrokken geweest bij de rest van de schepping (Spr 8,27-29), zijn lieveling (Spr 8,30). Niemand is zo wijs als God (Job 38,1-42,6). Ware wijsheid vindt dus altijd in God haar bron. Aan de andere kant betekent dit dat wie om wijsheid verlegen zit, zich moet wenden tot God. Wie Hem kent en voor Hem

22 Vgl. Bergman/Botterweck, 77, 496-497; Plöger, *Sprüche*, 13-14; Fretheim, 77, 410-411; Tuinstra, *Spreuken*, 44-46; Waltke, *Proverbs*, 180-181; Loader, *Proverbs*, 62-63; Lucas, *Proverbs*, 53.

ontzag heeft, is verbonden met degene bij wie de wijsheid thuis is en zal vanuit die verbondenheid meer en meer leven in wijsheid.

10.2.3. De Geest van God en het kennen van God volgens het Oude Testament

Anders dan in het Nieuwe Testament – zie de vorige hoofdstukken van dit onderzoek – wordt in het Oude Testament op één uitzondering na geen directe relatie gelegd tussen het werk van de Geest van God en het kennen van God of het verstaan van hoe Hij zich doet kennen. De uitzondering betreft de profetie over de beloofde gezalfde in Jesaja 11,2. Van Hem wordt gezegd dat de Geest van JHWH op Hem zal rusten, de Geest van wijsheid en inzicht, van beleid en kracht, van kennis en ontzag voor JHWH.

Toch is daarmee niet alles gezegd. Wie de hierboven besproken passages over heilsbeloften met elkaar vergelijkt, ontdekt namelijk een aantal opmerkelijke verbindingslijnen. Ten aanzien van de Geest van God gaat het om beloften dat Hij komen zal over heel het volk en zonder onderscheid mensen op God zal richten door hun een nieuw gezuiverd hart te geven. Ten aanzien van het kennen van God klinken opvallend overeenstemmende beloften: God zelf zal ervoor zorgen dat heel zijn volk Hem zal kennen door hun zonden te vergeven en hun harten te vernieuwen. Met andere woorden: het beloofde heil dat in Gods toekomst vervuld wordt, zal gekenmerkt worden door een volheid van het werk van de Geest aan mensen en een volheid van het menselijke kennen van God. Het punt dat beide beloften van volheid met elkaar verbindt, is de innerlijke vernieuwing van mensen. Deze vernieuwing zal God verwezenlijken door zijn Geest en zal mensen brengen bij een dieper kennen en liefhebben van God dan ooit tevoren²³.

In de onderzochte nieuwtestamentische teksten wordt een aantal keren verwezen naar juist deze oudtestamentische heilsbeloften. Soms worden ze ook daar door aanhalingen en zinspelingen aan elkaar verbonden²⁴. De werkzaamheid van de Geest die mensen zicht geeft op hoe in en door Jezus Christus Gods beloften in vervulling gaan, wordt daarmee vanuit de profeten verklaard en bevestigd: Gods beloofde toekomst breekt aan.

23 Vgl. Vriezen, *Hoofdpijnen*, 493-496.

24 In 1Kor 2,9 is een citaat te vinden waarvan over de herkomst onzekerheid bestaat; het meest aannemelijk is de gedachte dat er sprake is van een combinatie van Jes 52,15; 64,4 en 65,17. In 2Kor 3,3 worden Jer 31,33-34 (LXX 38,33-34) en Ez 11,19-20; 36,26-27 in een zinspeling aan elkaar gekoppeld. In Ef 1,17 klinkt mogelijk een zinspeling op de messiaanse belofte uit Jes 11,2. In Joh 3,5 is vermoedelijk sprake van een zinspeling op Jes 44,3 en Ez 36,25-27. In Joh 6,45 wordt Jes 54,13 geciteerd; het feit dat hierbij verwezen wordt naar “de profeten” maakt duidelijk dat er bij deze aanhaling aan meer profetieën gedacht wordt die eenzelfde belofte verwoorden.

10.3. Overeenstemming binnen het Nieuwe Testament?

10.3.1. Menselijke onmacht en onwil om het evangelie te begrijpen

Het evangelie wordt door Jezus en de apostelen gepredikt (vgl. bijv. Mt 4,23-25; 7,28; Mc 3,7; 6,2; Hnd 2,6.14; 3,11-12; 8,6; 17,22; Rom 1,16; 1Kor 1,24; 9,19-23). Sommigen aanvaarden de boodschap en komen tot geloof, anderen spreken het gehoorde tegen en wijzen het af. De motieven om niet te geloven kunnen verschillend zijn, maar het afwijzen gebeurt omdat men de inhoud van de boodschap of de gevolgen van de aanvaarding ervan niet accepteert (vgl. bijv. Mt 9,34par; 13,57par; 27,18par; Mc 11,18; Lc 11,53-54; Hnd 5,17; 13,45-46; 17,32; 18,6; 24,25; Joh 6,60; 1Kor 1,23). Dit betekent dat de boodschap en de gevolgen van de aanvaarding van die boodschap in ieder geval tot op zekere hoogte begrepen kunnen worden. In contrast hiermee komen in het Nieuwe Testament ook passages voor waarin benadrukt wordt dat mensen niet begrijpen wat door of over Jezus Christus verteld wordt. Het uiteindelijke resultaat is ook hier dat men aan het evangelie voorbijgaat. De reden is alleen niet dat men het niet accepteert, maar dat men het niet begrijpt. De betreffende gedeelten wil ik kort onder de volgende vier categorieën langsgaan: 1) niet begrijpen als verzachtende omstandigheid; 2) niet kunnen begrijpen als straf op niet willen begrijpen; 3) verduistering; 4) niet begrijpen bij mensen rondom Jezus.

1) *Niet begrijpen als verzachtende omstandigheid.* In Petrus' toespraak in Handelingen 3, na de genezing van een verlamde, houdt hij zijn toehoorders het onrecht voor dat zij Jezus hebben aangedaan door Hem te doden. Petrus neemt hen dit echter niet kwalijk omdat hij weet dat zij en hun leiders κατά ἄγνοίαν “uit onwetendheid” hebben gehandeld (Hnd 3,17; vgl. Lc 23,34). Hun niet begrijpen wordt als een verzachtende omstandigheid opgevoerd. Ondertussen maakt Petrus wel duidelijk dat ze na zijn toespraak zich niet meer op hun onwetendheid kunnen beroepen om aan Jezus voorbij te gaan²⁵. Ook in Handelingen 13,27 en 1 Korintiërs 2,8 kan de genoemde onwetendheid geïnterpreteerd worden als verzachtende omstandigheid in het proces van Jezus²⁶.

25 Vgl. Lindijer, *Handelingen I*, 97; Van Eck, *Handelingen*, 101-102; Schnabel, *Acts*, 21; Keener, *Acts* 2, 1102-1104; Haacker, *Apostelgeschichte*, 81. Geen verzachtende omstandigheid: vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* 1, 154-155; Bock, *Acts*, 173-174; Gebauer, *Apostelgeschichte* 1, 76.

26 De meningen verschillen. Aan verzachtende omstandigheid denken: Van Eck, *Handelingen*, 292; Keener, *Acts*, 2067; Haacker, *Apostelgeschichte*, 226. Anderen verdedigen dat dit niet als verzachtende omstandigheid wordt opgevoerd: vgl. Lindijer, *Handelingen II*, 27-28; Pop; *1Corinthiërs*, 59-60; Pesch, *Apostelgeschichte* 2, 37; Schrage, *1.Korinther*, 254-255; Merklein, *1.Korinther*, 229-230; Gardner, *1Corinthians*, 140.

2) *Niet kunnen begrijpen als straf op niet willen begrijpen.* Als het evangelie van Jezus Christus wordt afgewezen, is dat niet alleen omdat mensen het niet willen begrijpen, maar ook omdat God die onwil straft met een niet kunnen begrijpen. Deze regel wordt in de vier evangeliën (Mt 13,14-15; Mc 4,12; Lc 8,10; Joh 12,40) en in Handelingen (28,26-27) gebaseerd op een citaat uit Jesaja 6,9-10 en in de brief aan de Romeinen (11,8) op een samengesteld citaat van Deuteronomium 29,4 en Jesaja 29,10 met eenzelfde strekking²⁷. In de citaten wordt het beeld gebruikt van ogen die wel kijken, maar niet kunnen zien, en oren die wel horen, maar niet kunnen verstaan. In hun oorspronkelijke verband in Jesaja en Deuteronomium staan de citaten in het kader van Gods oordeel over de koppige onwilligheid van het volk om naar Hem te luisteren. De boodschap van de citaten is duidelijk: wat toen gold, geldt nog altijd; God geeft mensen uiteindelijk over aan de verharding waar ze zelf voor kiezen. Mensen komen niet op eigen kracht tot geloof, het moet ze gegeven worden.

27 Er is verschil in de manier waarop geciteerd wordt. De citaten in Mt 13,14-15 en Hnd 28,26-27 volgen bijna letterlijk de dicht bij de Hebreeuwse tekst blijvende LXX-vertaling van Js 6,9-10. De citaten in Mc 4,12, Lc 8,10 en Joh 12,40 zijn qua lengte en inhoud meer een samenvatting van de tekst uit Jesaja of een duidelijke allusie ernaar. Rom 11,8 is een samengesteld citaat van Dt 29,4 en Js 29,10. In de opsomming hieronder volgen de citaten zoals ze vertaald zijn in de NBV21.

<p style="text-align: center;"><i>Mt 13,14-15</i></p> <p>“Jullie zullen goed luisteren, maar niets begrijpen, en jullie zullen goed kijken maar geen inzicht hebben. Want het hart van dit volk is afgestompt, hun oren zijn doof en hun ogen houden zij gesloten. Met hun ogen willen ze niets zien, met hun oren niets horen, met hun hart niets begrijpen. Want anders zouden ze tot inkeer komen en zou ik hen genezen.”</p>	<p style="text-align: center;"><i>Mc 4,12</i></p> <p>“Opdat ze scherp zien, maar geen inzicht hebben, opdat ze goed horen, maar niets begrijpen, anders zouden ze tot inkeer komen en vergeving krijgen.”</p>	<p style="text-align: center;"><i>Lc 8,10</i></p> <p>“Opdat ze zien zonder inzicht en horen zonder iets te begrijpen.”</p>
<p style="text-align: center;"><i>Joh 12,40</i></p> <p>“Hij heeft hun ogen verblind en hun hart ongevoelig gemaakt. Anders zouden zij met hun ogen zien en met hun hart begrijpen, ze zouden op hun schreden terugkeren en Ik zou hen genezen.”</p>	<p style="text-align: center;"><i>Hnd 28,26-27</i></p> <p>“Jullie zullen goed luisteren maar niets begrijpen, en jullie zullen goed kijken maar geen inzicht hebben. Want het hart van dit volk is afgestompt, hun oren zijn doof en hun ogen houden zij gesloten. Met hun ogen willen ze niets zien, met hun oren niets horen, met hun hart niets begrijpen. Want anders zouden ze tot inkeer komen en zou ik hen genezen.”</p>	<p style="text-align: center;"><i>Rom 11,8</i></p> <p>“God heeft hun geest verdoofd, hun ogen blind gemaakt en hun oren doof, tot op de dag van vandaag.”</p>

In de synoptische evangeliën wordt verteld dat Jezus deze aanhaling gebruikt om uit te leggen waarom Hij in gelijkenissen spreekt. Dat is vanwege de weigering van velen om gehoor te geven aan de boodschap van het Koninkrijk. Wat het citaat duidelijk maakt, is dat Jezus de onwilligen op dezelfde manier benadert als Jesaja zijn tijdgenoten moest benaderen: wie de boodschap niet wil begrijpen, zal het ook niet kunnen begrijpen. De gelijkenissen zullen de geheimen van het Koninkrijk verhullen voor wie onwillig het evangelie van zich afhouden. Voor wie aan Jezus wel gehoor geven, bieden de gelijkenissen op een verhelderende manier uitleg over het Koninkrijk. De gelijkenissen leggen de hoorders daarmee impliciet de vraag voor naar hoe zij staan tegenover Jezus' boodschap. Het niet kunnen begrijpen van de buitenstaanders moet dus niet gezien worden als de menselijke uitgangspositie tegenover het evangelie in het algemeen en tegenover de gelijkenissen in het bijzonder. In het niet kunnen begrijpen van de gelijkenissen door de buitenstaanders komt Gods oordeel tot uiting over hun onwil om te begrijpen²⁸.

In hun eigen context worden de citaten in Johannes 12,40²⁹, Handelingen 28,26-27³⁰ en Romeinen 11,8³¹ op een vergelijkbare manier ingezet. In het niet kunnen begrijpen wordt Gods oordeel openbaar over de menselijke onwil om te geloven. Tegelijkertijd blijkt uit de citaten dat de onwillige onmacht niet buiten God om gaat. Woorden uit de profeten komen tot vervulling: het is God die het verstaan van mensen sluit. Zo is Hij het ook die het verstand moet openen voor het evangelie van en over Jezus Christus.

- 3) *Verduistering*. In Romeinen 1,21 wordt gesproken over de verduistering van het hart en in Efeziërs 4,18 over de verduistering van het verstand. Beide passages geven een beoordelende beschrijving van de mens die los van God leeft,

28 Overigens is er veel discussie over de precieze duiding van de betreffende synoptische teksten, met name over de vraag of de gelijkenissen nu wel of niet als doel hebben om te verhullen. Vgl. voor Matteüs: Nielsen, *Mattheüs*, 12-18; Van Bruggen, *Mattheüs*, 248-252; Luz, *Matthäus*, 311-314; Morris, *Matthew*, 338-344; France, *Matthew*, 506-516; Turner, *Matthew*, 338-341; Klaiber, *Matthäusevangelium*, 265-269; voor Marcus: Bolkestein, *Marcus*, 91-96; Lane, *Mark*, 155-159; Gnlika, *Markus*, 162-167; Van Bruggen, *Marcus*, 105-108; Edwards, *Mark*, 130-135; Klaiber, *Markusevangelium*, 93-94; Stein, *Mark*, 204-212; voor Lucas: Nielsen, *Lucas I*, 240-241; Bovon, *Lukas I*, 413-414; Van Bruggen, *Lucas*, 187; Bock, *Luke 1*, 727-731; Edwards, *Luke*, 237-239.

29 Vgl. Carson, *John*, 448-449; Ridderbos, *Johannes II*, 83-84; Van Houwelingen, *Johannes*, 266-267; Köstenberger, *John*, 391; Zumstein, *Johannesevangelium*, 467-469.

30 Vgl. Lindijer, *Handelingen II*, 284-285; Pesch, *Apostelgeschichte 2*, 309-310; Van Eck, *Handelingen*, 564-565; Bock, *Acts*, 754-757; Peterson, *Acts*, 715-717; Keener, *Acts 4*, 3751-3756.

31 Vgl. Lekkerkerker, *Romeinen II*, 81-82; Moo, *Romans*, 699-700; Lohse, *Römer*, 307-308; Van Bruggen, *Romeinen*, 159; Kruse, *Romans*, 425-427; Schreiner, *Romans*, 570-574; Wolter, *Römer*, 151-158.

dat is los van de God van Israël die de Vader van Jezus Christus is. Een groeiende vervreemding van God en een toenemend moreel verval gaan bij zo'n mens hand in hand, hoeveel godsdienstigheid er wellicht ook bij hem te vinden is. Hij zit in een vicieuze cirkel waaruit hij niet op eigen kracht ontsnappen kan. Het is een donkere werkelijkheid die zowel doem als daad is: God geeft de mens over aan het duister waar hij zelf voor kiest. De verduistering die een leven los van God beheerst, zorgt ervoor dat er geen openheid is voor het licht van Gods goedheid en recht. De boodschap die daarvan spreekt komt niet binnen omdat er in het verduisterde hart en verstand geen ruimte voor is³².

Een vergelijkbare gedachte komt naar voren in de woorden van Jezus zoals opgetekend in Johannes 8,43-47. Het feit dat zijn hoorders Hem niet begrijpen, wijt Jezus aan het feit dat zij weliswaar zeggen dat ze God als Vader hebben, maar dat uit hun reactie blijkt dat de duivel hun vader is: ze kiezen ervoor om hem te volgen in zijn moordzucht en te luisteren naar zijn leugens. Geen wonder dat er geen ruimte is voor de waarheid en de woorden die van God komen³³.

4) *Niet begrijpen bij mensen rondom Jezus.* De synoptische evangeliën vertellen ook over een niet begrijpen bij mensen die dicht bij Jezus staan. In Lucas is te lezen dat dit al vroeg in Jezus' leven plaatsvindt. Wanneer Maria en Jozef de twaalfjarige Jezus na drie dagen zoeken terug vinden in de tempel, vraagt Hij waarom ze Hem gezocht hebben, omdat ze toch konden weten dat Hij in de dingen van zijn Vader moest zijn (Lc 2,49). Het feit dat zij niet begrijpen wat Hij zegt (Lc 2,50), maakt duidelijk dat ze Hem vanuit een verkeerd perspectief benaderen³⁴. Ook op andere plekken heeft het niet begrijpen van wat Jezus zegt of doet te maken met een verkeerde denkwijze bij de betrokkenen. Ze benaderen Hem niet vanuit wat Hij van zichzelf bekend maakt, maar vanuit hun eigen overtuigingen. Dat zij dan niet begrijpen ligt niet aan Jezus, maar aan henzelf. Ze worden dan ook door Jezus aangesproken op hun hardleersheid (Mc 6,52; 8,17) en hun onbevattelijkheid (Mt 15,16; Mc 7,18; 8,21).

32 Vgl. Lekkerkerker, *Romeinen I*, 54-76; Lohse, *Römer*, 88-93; Van Bruggen, *Romeinen*, 41-44.251-253; Wolter, *Römer 1*, 133-162; Kruse, *Romans*, 95-109; Schreiner, *Romans*, 89-110; Van Roon, *Epheziërs*, 111-113; Schnackenburg, *Epheser*, 199-203; Floor, *Efeziërs*, 161-164; Best, *Ephesians*, 416-425; Hoehner, *Ephesians*, 581-589; Thielman, *Ephesians*, 296-300. Ik ga hier verder niet in op de discussie of Paulus in Romeinen 1 wel of niet het bestaan van een natuurlijke godskennis verdedigt.

33 Vgl. Ridderbos, *Johannes I*, 363-367; Carson, *John*, 353-354; Van Houwelingen, *Johannes*, 200-202; Wengst, *Johannesevangelium 1*, 335-341; Michaels, *Gospel*, 516-522; Zumstein, *Johannesevangelium*, 343-346.

34 Vgl. Nielsen, *Lucas I*, 94-95; Nolland, *Luke B*, 132-133; Van Bruggen, *Lucas*, 101-102; Bock, *Luke 1*, 272-273; Klein, *Lukasevangelium*, 155-156; Carroll, *Luke*, 86; Edwards, *Luke*, 96-97.

Het niet begrijpen wordt ook genoemd in de directe aanloop naar Jezus' sterven en na zijn opstanding. Met name Lucas benadrukt het onvermogen bij de leerlingen om Jezus' aankondiging van het komende lijden, sterven en opstaan te verstaan: "De leerlingen begrepen er niets van. De betekenis van Jezus' woorden bleef voor hen verborgen, en ze konden maar niet bevatten wat hij had gezegd" (Lc 18,34; vgl. Mc 9,32; Lc 9,45). Wat er met Jezus gaat gebeuren, staat ondanks zijn onderwijs blijkbaar zo ver van hun verwachtingen af, dat ze er op geen enkele manier raad mee weten. Vragen wat Jezus bedoelt, durven ze echter niet. Na de opstanding verwijt Jezus de Emmaüsgangers hun onbegrip en hun niet geloven van wat in de Schriften op Hem betrekking heeft (Lc 24,26-27). Ook in Marcus 16,14³⁵ wordt verteld dat de opgestane Jezus zijn leerlingen kwalijk neemt dat ze de getuigen van zijn opstanding niet geloofden: het is ongelooft en halsstarrigheid.

Samenvattend kan geconcludeerd worden dat de onmacht om te begrijpen in de meeste gevallen geweten wordt aan een niet willen begrijpen of aan pogingen om Jezus' spreken en handelen te verstaan vanuit een ontoereikend perspectief. Deze onmacht om te begrijpen staat aan de ene kant in het kader van Gods oordeel: God straft de menselijke onwil en beperktheid met een niet kunnen verstaan. Aan de andere kant staat de onmacht in het kader van verkiezing en genade: mensen hebben niet het vermogen om op eigen kracht de dingen van God te begrijpen, zij zijn daarvoor afhankelijk van Gods genade.

10.3.2. Inzicht moet ontvangen worden (zonder vermelding van de Geest)

In de hoofdstukken 3 tot en met 9 van deze studie zijn de nieuwtestamentische teksten onderzocht die de Heilige Geest ter sprake brengen in het kader van het menselijke kennen van God en het verstaan van zijn handelen en spreken. Het inzicht dat mensen ontvangen, wordt hun gegeven door de bemiddelende werkzaamheid van de Geest. In het Nieuwe Testament zijn er verscheidene passages die op een vergelijkbare manier spreken over het ontvangen van inzicht zonder dat daarbij de Geest genoemd wordt. In deze paragraaf wil ik die teksten naar voren halen.

In Matteüs 11,25 en Lucas 10,21 zegt Jezus dat de Vader de dingen van het Koninkrijk verborgen heeft voor wijzen en verstandigen, maar onthuld aan kinderen. Mensen dringen met hun wijsheid en verstand niet binnen in de geheimen van God, maar God maakt het aan eenvoudigen bekend. Daarmee is niet gezegd dat die geheimen voor de intelligentsia volstrekt ontoegankelijk zijn; wel dat ze

35 De originaliteit van Mc 16,9-20 is omstreden, zie: Willker, *Endings*.

die alleen ontvangen kunnen op de manier van de kinderen. In de praktijk zullen alleen zij het ontvangen die leerling worden van Jezus (Mt 11,27; Lc 10,22). Leerling zijn betekent dat je je qua wijsheid en verstand niet boven of op hetzelfde niveau als Jezus meent te bevinden, maar dat je Jezus' onderwijs ondergaat als een kind dat nog alles leren moet³⁶. De nadruk op het leerling van Jezus zijn als voorwaarde om inzicht te ontvangen in de dingen van het Koninkrijk komt ook op andere plekken naar voren (vgl. Mt 13,11.16; 19,11; Mc 4,11; Lc 8,10; 1Joh 5,20). Dat geldt eveneens voor de notie dat mensen niet vanuit zichzelf en op eigen kracht ontdekken dat Jezus de beloofde Messias is, maar dat God dit moet onthullen of er openheid voor moet geven (Mt 16,16-17; vgl. Joh 6,44-45; Hnd 16,14). Hoe God dit doet, wordt verder niet duidelijk gemaakt.

Een bijzonder boeiende tekst in het kader van dit onderzoek is wat er volgens Lucas 24,45 gebeurt bij een van de ontmoetingen van de opgestane Jezus met zijn discipelen: τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν, τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς “Toen opende Hij hun verstand, zodat zij de Schriften begrepen” (NBG1951). Het is in het Nieuwe Testament naast 2 Korintiërs 3,16 (zie hoofdstuk 3) de enige tekst waarin expliciet gezegd wordt dat het verstaan van de Schriften iets is waar mensen ontvankelijk voor gemaakt moeten worden³⁷. Anders dan in de context van 2 Korintiërs 3,16 wordt in het verband van Lucas niet gesproken over het werk van de Geest. Wat deze opening van het verstand oplevert, wordt duidelijk uit de flankerende verzen: Jezus' leerlingen krijgen inzicht in alles wat over Jezus gezegd wordt door Mozes, de profeten en de psalmen – de Hebreeuwse driedeling van wat christenen het Oude Testament zijn gaan noemen. Het gaat dan in het bijzonder over zijn lijden, zijn dood en opstanding en de verkondiging ervan aan alle volken om tot bekering te komen en zo de vergeving van zonden te ontvangen (Lc 24,44.46-47). Welke gedeelten van de Schriften Jezus hierbij aangewezen heeft en vooral hoe Hij het verstand van zijn leerlingen opende, is minder duidelijk. Het openen van het verstand kan op twee manieren opgevat worden: hetzij als een onmiddellijke bovennatuurlijke handeling van de opgestane Jezus aan het

36 Er is discussie over de vraag of het spreken over “wijzen en verstandigen” tegenover “kinderen” polemisch bedoeld is in de richting van de Joodse leiders die zich verheven voelen boven het eenvoudige volk, of dat het meer in het algemeen bedoeld is. Vgl. Nielsen, *Matthëus*, 230-233; Van Bruggen, *Matteüs*, 202-206; Luz, *Matthäus*, 205-208; France, *Matthew*, 443-445; Osborne, *Matthew*, 439-440; Nielsen, *Lucas I*, 309-311; Nolland, *Luke B*, 572-573; Bock, *Luke 2*, 1009-1010; Bovon, *Lukas*, 70-71; Klein, *Lukasevangelium*, 385; Wolter, *Lukasevangelium*, 388; Carroll, *Luke*, 240-241; Edwards, *Luke*, 314.

37 Lc 24,13-35, de ontmoeting van Jezus met de Emmaüsgangers, brengt dezelfde thematiek ter sprake: de Schriften vragen om uitleg en worden pas begrepen in de ontmoeting met de opgestane Jezus.

verstand van zijn leerlingen³⁸, hetzij als een opengaan van het verstand van de leerlingen onder de middellijke invloed van de herhaalde uitleg van de Schriften door de nu opgestane Jezus³⁹. Het feit dat Lucas schrijft over het openen van het verstand als een aparte daad van Jezus, pleit voor de eerste interpretatie. Het feit dat het openen van het verstand beschreven wordt in de dynamiek van Jezus' uitleg van de Schriften, pleit voor de tweede uitleg. Het is echter de vraag of beide verklaringen elkaar uitsluiten. De uitleg door de Opgestane zorgt immers voor zo'n fundamentele verandering van perspectief bij het lezen van de Schriften dat aan de nieuwe manier van verstaan geen recht gedaan wordt door dit op te vatten als een langzaam maar zeker gaan begrijpen van hoe Jezus de Schriften leest. Plotseling wordt het de leerlingen duidelijk en kijken ze in het licht van kruis en opstanding met nieuwe ogen naar wat ze al kenden. De lijnen die ze in de Schriften naar de Opgestane ontdekken, maken dat die Schriften voor hen een andere en nieuwe betekenis krijgen. De verandering van perspectief is daarbij zo radicaal en allesbepalend dat het niet anders beschreven kan worden dan dat hun verstand van buitenaf door Jezus geopend wordt. Ze worden er voor geopend, meer dan dat ze er zichzelf voor openen. Eenzelfde ervaring, maar zonder expliciete vermelding dat het verstand geopend wordt voor de Schriften, wordt beschreven in de ontmoeting van Jezus met de Emmaüsgangers (Lc 24,13-35): de Schriften worden pas in hun betrokkenheid op de Christus begrepen na uitleg van en in de ontmoeting met de opgestane Jezus.

Samenvattend kan geconcludeerd worden dat met name in de evangeliën op verschillende plaatsen aangegeven wordt dat mensen van God of van Jezus zelf inzicht moeten ontvangen om te begrijpen wie Jezus is en wat God met Hem in deze wereld voor ogen heeft.

10.3.3. Mensen gaan geloven door het werk van de Geest

Buiten de evangeliën wordt op meerdere plekken in het Nieuwe Testament geschreven over de rol van de Heilige Geest in het tot bekering en geloof brengen van mensen zonder specifiek in te gaan op wat dit werk van de Geest betekent voor hun kennen en verstaan. Bij de bekering van de Romeinse centurio Cornelius en de zijnen, valt de Heilige Geest op hen valt (ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Hnd 10,44; vgl. 11,15; 15,8). Paulus beschrijft in een aantal brieven hoe zijn predi-

38 In deze lijn: Van Bruggen, *Lucas*, 414; Bovon, *Lukas 4*, 591-592.

39 In deze lijn: Nielsen, *Lucas II*, 262-263; Nolland, *Luke C*, 1219; Bock, *Luke 2*, 1937-1938; Wolter, *Lukasevangelium*, 792; Green, *Luke*, 856; Garland, *Luke*, 66-967; Carroll, *Luke*, 492; Edwards, *Luke*, 734; Spencer, *Luke*, 631-632.

king van het evangelie van Jezus Christus ondersteund en bevestigd werd door de kracht van de Geest (Rom 15,19; Gal 3,2-5; 1 Tes 1,5; Tit 3,5). Ook in de Brief aan de Hebreëen is te lezen dat degenen die tot geloof gekomen zijn, deel hebben gekregen aan de Heilige Geest (Heb 2,4; 6,4⁴⁰). In de geschiedenis van de bekering van Cornelius wordt duidelijk terugverwezen naar de uitstorting van de Geest: wat met Cornelius en de zijnen gebeurde herinnerde aan de Pinksterdag⁴¹. De teksten uit de brieven van Paulus en uit die aan de Hebreëen zijn minder expliciet over wat precies bedoeld wordt met de kracht van de Geest. De context van de betreffende passages doet vooral denken aan de werkzaamheid van de Geest in wonderlijke tekenen, overtuigingskracht en vernieuwing van het leven⁴².

10.3.4. Geen eigenmachtige uitleg

Volgens de meest gebruikte vertalingen in Nederland worden in 2 Petrus 1,20-21 de uitleg van de Schrift en het werk van de Geest met elkaar verbonden. Aangezien er niet in directe zin gesproken wordt over een werkzaamheid van de Geest die mensen tot verstaan van de Bijbel brengt, is deze passage niet apart in de vorige hoofdstukken ter sprake gekomen. Indirect sluit dit gedeelte wel in zoverre aan bij mijn onderzoek dat benadrukt lijkt te worden dat men bij de uitleg van de profetie (2Pe 1,20) moet luisteren naar het bedoelen van de Geest die de profeten tot spreken dreef (2Pe 1,21)⁴³. Doet iemand dat in zijn uitleg niet, dan is die uitleg “eigenmachtig”. Als deze passage zo geïnterpreteerd moet worden, is voor het

40 Hebreëen 6,4 spreekt zowel over een φωτισθέντας “verlicht zijnde” als over μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου “deel gekregen hebbende aan de Heilige Geest”. Hoewel verlichting en de Geest hier samen in een tekst genoemd worden, heb ik deze tekst niet in mijn exegetische hoofdstukken ter sprake gebracht, omdat de verlichting die hier ter sprake komt niet genoemd wordt als veroorzaakt door de Geest en de tekst zelf niet nader aangeeft wat onder de verlichting verstaan wordt.

41 Deze gebeurtenis met Cornelius komt ook terug in § 10.3.5 over de leiding van de Geest bij het verstaan van de Schriften in Handelingen.

42 Vgl. voor Romeinen: Lohse, *Römer*, 395-396; Van Bruggen, *Romeinen*, 223; Longenecker, *Romans*, 1040; Moo, *Romans*, 909; Wolter, *Römer* 2, 430; voor Galaten: Van Bruggen, *Galaten*, 97-98; DeSilva, *Galatians*, 269-273, 276-278; Keener, *Galatians*, 121-124; Von der Osten-Sacken, *Galatien*, 134-136; voor 1 Tessalonicenzen: Holtz, *Thessalonicher*, 47; Green, *Thessalonians*, 95-96; Fee, *Thessalonians*, 32-36; Van Houwelingen, *Tessalonicenzen*, 56-58; Hoppe, *Thessalonikerbrief*, 106-107; Johnson, *Thessalonians*, 46-47; voor Titus: Towner, *Timothy/Titus*, 781-784; Van Houwelingen, *Timoteüs/Titus*, 288-289; Yarbrough, *Timothy/Titus*, 546; voor Hebreëen: Gräßer, *Hebräer* 1, 109-110, 351-352; Weiß, *Hebräer*, 189, 343-344; Van de Kamp, *Hebreëen*, 73, 160; O'Brien, *Hebrews*, 90, 222; Cockerill, *Hebrews*, 123, 268-270.

43 Vgl. Bolkestein, *Petrus*, 269-271; Van Houwelingen, *2 Petrus*, 52-53; Ostmeyer, *Petrus*, 122-123. Volgens Schreiner (*2 Peter*, 323) gaat het in de bedoeling van de Geest vooral om de uitleg van de apostelen, volgens Reese om die van de gemeente (*2 Peter*, 145).

verstaan van de Bijbel de conclusie te trekken dat een goede uitleg niet autonoom moet plaatsvinden, maar de richting behoort te volgen die de Geest wijst. Ontvankelijkheid voor het bedoelen van de Geest is dus essentieel. Uit de context is vervolgens nog op te maken dat het bedoelen van de Geest in het spreken van de profeten te maken heeft met Jezus Christus⁴⁴. De schrijver wijst op het bijzondere moment van Jezus' verheerlijking op de berg, toen de stem van God Jezus aanwees met woorden uit de Schrift. De Schrift spreekt dus ten diepste van Jezus Christus (vgl. 1Pe 1,10-12). Voor wie die gebeurtenis op de berg meemaakten was het een bewijs van de betrouwbaarheid van de woorden van de profeten (2Pe 1,16-19). Het komt er dus op aan dat de Schrift uitgelegd wordt in de richting die de Geest opstuurt, anders volg je niet de lamp die wijst op de naderende opkomst van de zon, maar dwaallichten die van Gods beloften en van Jezus Christus wegvoeren (vgl. 2Pe 3,16).

Het is echter de vraag of het in 2 Petrus 1,20 wel gaat over de uitleg van de Schrift. Een andere interpretatie heeft ook goede papieren, wellicht zelfs betere⁴⁵. Voor de overzichtelijkheid zet ik de Griekse tekst en beide mogelijke interpretaties in een eigen vertaling naast elkaar:

^{1,20} τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· ^{1,21} οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.	^{1,20} <i>Dit moeten jullie vooral begrijpen: geen enkele profetie uit de Schrift laat een eigenmachtige duiding toe, ^{1,21}want nooit is een profetie voortgekomen uit de wil van een mens, maar door de Heilige Geest gedreven hebben mensen namens God gesproken.</i>	^{1,20} <i>Dit moeten jullie vooral begrijpen: geen enkele profetie uit de Schrift komt op uit een eigenmachtige duiding, ^{1,21}want nooit is een profetie voortgekomen uit de wil van een mens, maar door de Heilige Geest gedreven hebben mensen namens God gesproken.</i>
--	--	---

In de alternatieve interpretatie ligt de eigenmachtigheid niet bij een verkeerde uitleg door lezers van de profetie, maar bij de profeten zelf die een eigen uitleg geven aan visioenen of woorden die zij ontvangen. De gedachtegang is dan dat er geen reden is om de betrouwbaarheid van de profeten (2Pe 1,19) te betwijfelen

44 Vgl. Bolkestein, *Petrus*, 267-268; Van Houwelingen, *2 Petrus*, 48-49; Vögtle, *2. Petrusbrief*, 178-179.

45 Met name de argumenten van Richard Bauckham (*2 Peter*, 228-235) zijn behoorlijk steekhoudend. In zijn spoor o.a. Davids, *2 Peter*, 210-213; Green, *2 Peter*, 229-232; Donelson, *Peter*, 234-235; Frey, *Petrus*, 259-262. Voor contra-argumenten zie bijv. Van Houwelingen, *2 Petrus*, 51-52.

met als argument dat wat zij zeggen ook maar hun eigen mening is. Dat argument gaat niet op: geen enkele profetie uit de Schrift (!) komt namelijk op uit een eigenmachtige duiding van de profeten zelf (2Pe 1,20), want wat zij spraken bedachten ze niet zelf, maar spraken zij namens God, omdat ze gedreven werden door de Geest (2Pe 1,21).

Welke lezing ook de voorkeur verdient, in beide gevallen valt de beschreven werkzaamheid van de Geest binnen het kader van de inspiratie, niet van de illuminatie. Dat betekent dat deze passage voor mijn onderzoek dus hoogstens van indirecte betekenis is.

10.3.5. Handelingen over de Geest die de weg wijst bij het verstaan van de Schriften

Handelingen 2 beschrijft de uitstorting van de Heilige Geest. De ongeveer 120 (Hnd 1,15) volgelingen van Jezus worden vervuld met de Geest en beginnen in andere talen te spreken over de grote daden van God (Hnd 2,4.11). Petrus geeft in een toespraak uitleg aan de toegelopen menigte. Hij verwijst naar de profetie van Joël over de toekomstige uitstorting van Gods Geest (Hnd 2,16-21). Zijn eigen recente ervaring met de Geest brengt Petrus bij deze profetie van Joël en de profetie van Joël geeft uitleg over hoe Petrus en de anderen de komst van de Geest hebben te verstaan. In de verwijzing wordt iets van een dubbele beweging zichtbaar: van de Geest naar de Schriften en van de Schriften naar de Geest. De komst van de Geest schuift de Schriften dus niet terzijde, maar leidt juist naar de Schriften om door het gezag ervan zowel uitgelegd als bevestigd te worden⁴⁶. Ook verder in zijn toespraak beroept Petrus zich op die gezaghebbende Schriften⁴⁷.

Hoofdstuk 15 beschrijft de handelingen van het zogenaamde apostelconvent. Aan de orde is de kwestie of voor het behoud van gelovigen uit de volken de besnijdenis noodzakelijk is. Voorstanders van de noodzaak van de besnijdenis wijzen op wat geschreven staat in de wet van Mozes (Hnd 15,5). Het tegenargument is dat God geen onderscheid blijkt te maken: bekeerlingen uit de volken ontvangen op dezelfde manier de Geest als gelovigen uit de Joden de Geest ontvingen met Pinksteren (Hnd 15,8-9). Het mag duidelijk zijn, dat het hier om een zeer gevoelige kwestie gaat: de weg die God wijst in de Schriften staat op gespannen voet met de weg die Hij wijst door zijn Geest. Jakobus weet de partijen bij elkaar te brengen door in de woorden van de profeten (Am 9,11-12) een bevestiging vanuit

46 Van Eck, *Handelingen*, 65.67-68; Bock, *Acts*, 111-112; Bock, *Theology*, 220-221; Keener, *Acts* 1, 872-873; Schnabel, *Acts*, 135.151; Gebauer, *Apostelgeschichte* 1, 46-47; Holladay, *Acts*, 101-103; Haacker, *Apostelgeschichte*, 55-56.

47 In Hnd 2,25-28 een citaat van Ps 16 (LXX: Ps 15) en in 2,34-35 van Ps 110 (LXX: Ps 109).

de Schriften te vinden voor de openheid in de richting van de heidenen. Hij trekt dan ook de conclusie dat het teveel gevraagd is om van de gelovigen uit de volken de besnijdenis te eisen. Wel stelt hij voor hun op te dragen zich te onthouden van alles waarmee men zich met de afgoden bezoedelt⁴⁸ (Hnd 15,13-21). In een brief aan de gemeente van Antiochië wordt deze beslissing verwoord met de formulering ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν “Want het dacht de Heilige Geest en ons goed” (Hnd 15,28): de vergadering sluit zich aan bij wat de Geest in zijn handelen aan de heidenen en in zijn spreken door de profeten heeft duidelijk gemaakt⁴⁹. Ook bij dit bijzondere grensdoorbrekende besluit blijkt het handelen van de Geest de Schriften niet opzij te schuiven. Woorden uit de profeten bevestigen de weg die de Geest wijst⁵⁰. Het is die overeenstemming die de vergadering ervan overtuigt om het besluit te nemen dat Jacobus voorstelt.

Is er reden om op grond van Handelingen 2 en 15 de conclusie te trekken dat de Geest voor een nieuw verstaan van de Schriften zorgt? En is wat gebeurde in Handelingen 2 een model dat Lucas zijn lezers voorhoudt over de manier hoe de Geest de weg wijst bij het verstaan van de Schriften?

Op zijn minst is uit Handelingen 2 en 15 op te maken dat de vervulling met de Geest mensen ertoe leidt om naar de Schriften te luisteren. In Handelingen 2 doet Petrus dat naar aanleiding van zijn eigen ontvangen van de Geest. In Handelingen 15 doet Jakobus dat op basis van Petrus' getuigenis van hoe hij meemaakte dat ook niet-Joden als Cornelius op dezelfde manier de Geest ontvingen. Leidt dit tot een nieuw verstaan van de aangehaalde Schriften? Nieuw is in ieder geval in beide hoofdstukken de context waarin de Schriften ter sprake komen: in hoofdstuk 2 de uitstorting van de Geest zelf en in hoofdstuk 15 de uitstorting van de Geest op de heidenen. Tot op zekere hoogte kan er dan ook van een nieuw verstaan gesproken worden: de woorden uit Joël 3 en Amos 9 worden actualiserend en contextueel toegepast op de eigen situatie. Zeker in het geval van Amos 9 gebeurt dat op een manier die bezien vanuit onze methoden van Schriftuitleg zowel verrassend al be-

48 Vgl. Jervell, *Apostelgeschichte*, 396-397; Van Eck, *Handelingen*, 327-331; Bock, *Acts*, 505-507.

49 Dat bij het “de Heilige Geest en ons” ten aanzien van de Geest gedacht moeten worden aan zijn handelen aan de heidenen en zijn spreken door de profeten wordt verdedigd door bijv. Van Eck, *Handelingen*, 333; Peterson, *Acts*, 438-439; Keener, *Acts* 3, 2292; Holladay, *Acts*, 307; Haacker, *Apostelgeschichte*, 265. Anderen denken aan de leiding van of de verlichting door de Geest tijdens de vergadering of het werk van de Geest in profetie, bijv.: Lindijer, *Handelingen II*, 84; Pesch, *Apostelgeschichte* 2, 83; Larkin, *Acts*, 227; Schnabel, *Acts*, 650.

50 Vgl. Pesch, *Apostelgeschichte* 2, 79; Larkin, *Acts*, 223; Jervell, *Apostelgeschichte*, 395; Van Eck, *Handelingen*, 326-327; Bock, *Acts*, 503; Schnabel, *Acts*, 638; Peterson, *Acts*, 430; Gebauer, *Apostelgeschichte* 2, 55-56; Haacker, *Apostelgeschichte*, 259.

vreemdend is. Er wordt bij de aanhaling van de profetieën echter op geen enkele manier aangegeven dat de Geest zorgt voor een nieuw verstaan van de oude beloften. Het is eerder omgekeerd, de bijzondere ervaringen met de Geest vragen om uitleg – wat gebeurt hier? – en om bevestiging – is dit werkelijk van God? – vanuit een gezaghebbende bron. In Handelingen 2 en 15 zijn dat de Schriften, maar in 11,16 haalt Petrus een woord van Jezus aan. Kortom: de Geest brengt niet zozeer een nieuw verstaan van de Schriften, maar de Schriften verklaren en bevestigen met gezag de nieuwe weg die God door de zending van zijn Geest wijst.

Zonder twijfel is de uitstorting van de Heilige Geest zoals beschreven in Handelingen 2 bepalend voor wat volgt. Betekent dit nu ook dat Handelingen 2 geschreven is als model voor gebeurtenissen in de rest van het boek en voor latere gelovigen?⁵¹ Het valt op dat Lucas Petrus op drie plekken laat benadrukken dat God aan Cornelius de Geest schonk καθὼς καὶ ἡμῖν “net als aan ons” (Hnd 15,8; vgl. 10,47; 11,15). Hij lijkt daarmee te wijzen op een patroon dat zichtbaar wordt. Nu biedt Handelingen inderdaad een aantal keer een herhaling van Pinksteren. Niet alleen Cornelius ontvangt de Geest, maar dat overkomt ook de gelovigen in Samaria (Hnd 8,14-18), Saulus in Damascus (Hnd 9,17-18) en een aantal volgelingen van Johannes de Doper in Efeze (Hnd 19,1-7). Aan de andere kant lezen we ook een aantal keren over mensen die tot geloof komen en gedoopt worden zonder dat expliciet genoemd wordt dat de Geest op hen valt: de eunuch uit Ethiopië (Hnd 8,36-39), Lydia en de gevangenenbewaarder in Filippi (Hnd 16,15,33), Crispus en vele anderen in Korinte (Hnd 18,8). In Handelingen 2 zorgt de vervulling met de Geest ervoor dat Petrus in een toespraak de profeten aanhaalt. Ook in zijn toespraak voor de Joodse leiders verwijst hij, “vol van de Geest”, naar de Schriften (Hnd 4,8-12; vgl. ook 4,31). In Handelingen 15 citeert Jakobus de Schriften mede op grond van Petrus’ vergelijking van Cornelius’ ontvangst van de Geest met wat er gebeurd was met Pinksteren. De manier waarop de ontvangst van de Geest volgens Handelingen 2 bij de Schriften brengt, lijkt model te staan voor hoe het later gaat. Aan de andere kant worden in verscheidene andere toespraken de Schriften ook genoemd, zonder dat aangegeven wordt dat de Geest ertoe aanzet om ze te citeren (Hnd 3,11-26; 7; 13,16-41.46-47; 28,25-28). Kortom, de uitstorting van de Geest met Pinksteren wordt in Handelingen beschreven als een fundamentele gebeurtenis waarvan de betekenis in allerlei variaties in het vervolg van het boek terugkomt. De variatie is echter te groot om te concluderen dat Handelingen 2 als een model functioneert voor de rest van het boek en daarmee voor latere gelovigen.

51 Turner, ‘Spirit’, 338, verwijzend naar Hnd 2,38-39 – op bekering en doop volgt de gave van de Geest – spreekt van een paradigma dat ook verondersteld moet worden als het niet genoemd wordt (zoals in Hnd 8,36-39; 16,15,33; 18,8). Vgl. Bruner, *Theology*, 168-169.256.

Ondertussen is uit Handelingen 15 wel op te maken dat wanneer de Geest zich op een bijzondere manier manifesteert of een bepaalde ongekende weg lijkt te wijzen, het van belang is om te onderzoeken wat de Schriften of Jezus (vgl. Hnd 11,16) erover zeggen. Wordt de weg van de Geest op die manier verklaard en bevestigd, dan kan er vol vertrouwen besloten worden om zo nodig grensdoorbrekende stappen te zetten (vgl. Hnd 15,28)⁵². Hoe vaak de Geest de gelovigen op die manier de weg zal wijzen, is niet uit Handelingen op te maken. Wel is duidelijk dat het van belang is om goed op het werken van de Geest te letten⁵³.

10.4. Conclusies

Hoe verhoudt het in de vorige hoofdstukken onderzochte nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest zich tot de bredere Bijbelse context? Op basis van de voorgaande paragrafen trek ik de volgende conclusies.

In het Oude Testament is geen passage te vinden die op dezelfde manier als in het Nieuwe Testament een directe relatie legt tussen het werk van de Geest van God en het menselijke kennen van God of het verstaan van Gods handelen en spreken. Ten aanzien van het menselijke kennen van God, zonder dat daarbij de Geest genoemd wordt, is wel te wijzen op vergelijkbare voorstellingen: 1) God gaat het menselijke bevattingsvermogen te boven; 2) God is alleen te kennen omdat en in zoverre Hij zich bekendmaakt; 3) God moet het verstand van mensen openen om inzicht te geven; 4) het niet kennen van God wordt geweten aan menselijke onwil om God te kennen.

Luisterend naar het oudtestamentische spreken over de Geest van God en het menselijke kennen van God blijken een aantal heilsbeloften op een bijzondere manier bij elkaar aan te sluiten. Het gaat aan de ene kant om profetieën die aangeven dat Gods toekomst gekenmerkt zal worden door een volheid van het werk van de Geest aan mensen, en aan de andere kant om profetieën die spreken over een toekomst die vol zal zijn van het menselijke kennen van God. Wat deze beide lijnen in de profetieën verbindt, is dat de beloofde volheid zijn vervulling zal krijgen onder mensen die innerlijk vernieuwd zullen zijn. In de ene lijn wordt gezegd dat God die vernieuwing zal verwezenlijken door zijn Geest, in de andere lijn dat die vernieuwing betekent dat mensen God dieper zullen kennen en liefhebben dan ooit tevoren. Het geheel van de oudtestamentische heilsbeloften

52 Vgl. Bock, *Theology*, 226; Marguerat, *Historiker*, 178.

53 Vgl. Fowl, *Engaging*, 113-114.

roept dus een toekomstbeeld op waarin Gods Geest mensen innerlijk zal vernieuwen en waarin innerlijk vernieuwde mensen vol zullen zijn van het kennen van God. In de onderzochte passages uit het Nieuwe Testament wordt door middel van aanhalingen en toespelingen meer dan eens naar deze combinatie van oudtestamentische heilsbeloften verwezen. De overtuiging die daar achter ligt, is duidelijk: Gods beloofde toekomst breekt aan.

In het Nieuwe Testament wordt op meerdere plekken gesteld dat mensen niet in staat zijn om te begrijpen wat gezegd wordt door Jezus of over Jezus. Deze onmacht wordt in de meeste gevallen geweten aan onwil om te begrijpen of aan pogingen om Jezus' spreken en handelen te verstaan vanuit een ontoereikend perspectief. Aan de ene kant komt in de onmacht om te begrijpen Gods oordeel uit over de onwil. Aan de andere kant staat de onmacht in het kader van Gods plan: in het ongeloof komen profetieën tot vervulling. Tegelijkertijd komt met name in de evangeliën verschillende keren naar voren dat mensen van God of van Jezus zelf inzicht moeten ontvangen om te begrijpen wie Jezus is en wat God met Hem in deze wereld op het oog heeft. Kortom: de menselijke onmacht en onwil om het evangelie te begrijpen moet door God of door Jezus doorbroken worden. De in de vorige hoofdstukken behandelde teksten waarin de werkzaamheid van de Geest genoemd wordt om mensen tot kennen en verstaan te brengen, zijn daarmee geen uitzonderingen, maar liggen in lijn met vergelijkbare teksten uit het Nieuwe Testament.

Ook als men in 2 Petrus 1,20-21 de voorkeur geeft aan de lezing dat de profetieën van de Schrift geen eigenmachtige uitleg toelaten, valt de beschreven werkzaamheid van de Geest binnen het kader van de inspiratie, niet van de illuminatie. Het belang van deze passage voor mijn onderzoek is dus hoogstens indirect: om de woorden van de profeten recht te doen, moet in de uitleg gezocht worden naar het bedoelen van de Geest.

In Handelingen 2 en 15 staan de Geest en de Schrift meer zelfstandig naast elkaar. De weg die de Geest wijst vraagt om verklaring en bevestiging uit de Schriften. De nadruk in Handelingen ligt dus opvallend anders dan in de in de vorige hoofdstukken onderzochte passages: niet de Geest is nodig om te begrijpen wat de Schriften zeggen, maar de Schriften zijn nodig om te begrijpen wat de Geest doet en wil. Wel wordt in Handelingen duidelijk dat de Geest wegen kan wijzen die de gelovigen dwingen tot een herbezinning vanuit de Schriften en een herinterpretatie van die Schriften ten aanzien van wat als normaal verondersteld wordt. In die zin kan de Geest tot een nieuw verstaan brengen.

Samenvattend: de passages die in de vorige hoofdstukken onderzocht zijn, sluiten met hun eigen accenten goed aan bij wat er in de bredere context van het Oude en Nieuwe Testament te vinden is over het werk van de Geest en het kennen van God of het verstaan van zijn handelen en spreken.

11. Hermeneutische betekenis van de verlichting door de Geest

11.1. Inleiding

Wat betekent het Bijbelse spreken over de verlichting door de Geest voor het luisteren naar en lezen van de Bijbel en welke implicaties heeft dit voor een Bijbelse hermeneutiek? Op die vraag wil ik in dit hoofdstuk een antwoord geven. Dit antwoord is gebaseerd op de in de vorige hoofdstukken geboden exegese van de relevante nieuwtestamentische passages.

Vanwege de specifieke context van elk van de onderzochte passages komen er verschillende perspectieven op het verlichtende werk van de Geest naar voren. Toch is er naar mijn overtuiging voldoende onderlinge overeenstemming om de verlichting door de Geest Bijbels-theologisch in een aantal hoofdlijnen samen te vatten. Deze samenvatting bied ik in § 11.2. Aan de hand van deze samenvatting wil ik in § 11.3 inventariseren welke hermeneutische implicaties dit spreken over de verlichting door de Geest heeft. In § 11.4 volgt ten slotte een bezinning op de vraag of en op welke manier recht kan worden gedaan aan de verlichting door de Geest in een hermeneutische benadering en doe ik een voorstel over hoe in de praktijk van het lezen en verstaan van de Bijbel rekening gehouden kan worden met de verlichting door de Geest.

11.2. Verlichting door de Geest

Uit de exegese van de relevante nieuwtestamentische teksten over het verlichten-de werk van de Geest en de daarop gebaseerde antwoorden op de vijf vragen die ik telkens bij die teksten stelde, wil ik samenvattend acht hoofdlijnen aanwijzen. Een zekere overlap is daarbij niet geheel te vermijden. In de komende subparagrafen geef ik van elke hoofdlijn een korte beschrijving. De teksten die ik daarbij noem, zijn de gedeelten waaruit ik de betreffende hoofdlijn heb afgeleid.

Het nadeel van deze stap is dat ik met het samenvatten in hoofdlijnen een zekere afstand neem van de specifieke context van de onderzochte teksten. Om aan dit bezwaar enigszins tegemoet te komen, laat ik in de beschrijving, waar mogelijk, iets van de eigen accenten van de originele context terugkomen. Tegelijkertijd is er bij alle contextuele verschillen voldoende overeenstemming om tot deze

Bijbels-theologische samenvattingen te komen. Voor uitleg over hoe deze teksten in die eigen context de samengevatte werkzaamheid van de Geest ter sprake brengen, verwijs ik naar de exegetische hoofdstukken 3 tot en met 9.

11.2.1. De Geest ontsluit Gods handelen en spreken

1 Korintiërs 2,10.12.14-15; 2 Korintiërs 3,3.6.14-17; Efeziërs 1,17-18; 3,16; Johannes 3,3.5; 6,63; 14,26; 15,26; 16,13; 1 Johannes 2,20.27.

De ontsluiting door de Geest van Gods handelen en spreken werkt uit naar twee kanten: aan de ene kant wordt de bedoeling van Gods handelen en spreken onthuld, aan de andere kant gaan bij mensen de ogen voor deze bedoeling open (vgl. 2Kor 3,14-17). Zonder deze ontsluiting kan een mens misschien wel iets ontwaren van Gods handelen en spreken (vgl. Joh 3,2), maar kan hij het niet op de juiste manier duiden (vgl. Joh 3,3.5). Met andere woorden: een geestelijk mens, iemand die door de Geest geleid wordt, ziet en weet iets dat een natuurlijk mens niet ziet en weet (1Kor 2,14.15; vgl. Joh 6,63; 1Joh 2,20.27). De ontsluiting is daarbij niet te zien als een eenmalige activiteit van de Geest, maar als een doorgaande: de Geest zorgt voor een steeds rijker verstaan van wat God in genade geschonken heeft (vgl. 1Kor 2,12), een voortdurende herinnering aan Jezus' woorden (vgl. Joh 14,26) en een verder binnengeleid worden in de volle waarheid (vgl. Joh 16,13). De Geest bewerkt deze ontsluiting aan of in het innerlijk van mensen (vgl. 2Kor 3,3; 4,6; Ef 1,18; 3,16; Joh 14,26).

11.2.2 De Geest leidt mensen binnen in een nieuwe manier van kennen en verstaan

1 Korintiërs 2,10-16; Efeziërs 1,18; 3,16-19; Johannes 3,3.5; 16,13; 1 Johannes 2,20.

Het innerlijke werk van de Geest in mensen waardoor zij zicht krijgen op Gods handelen en spreken, zet het denken en kennen van die mensen zelf niet buiten spel. Het zijn die mensen zelf die, door de Geest geleid, dat handelen en spreken van God op een nieuwe manier kennen en verstaan (1Kor 2,12.13.16; Ef 1,18; 3,16-19; Joh 3,3.5; 1Joh 2,20). Hoe onmisbaar het verlichtende werk van de Geest ook is en hoe die verlichting ook buiten de controle van mensen omgaat, het maakt mensen niet passief, maar zet hen juist aan het werk. Het kennen van de diepten van Gods wijsheid (vgl. 1Kor 2,10-12) of van de volle waarheid (vgl. Joh 16,13) is iets waar de Geest binnenleidt, om vervolgens de mensen daarin de ruimte te geven zelf telkens weer ontdekkingen te doen die een dieper inzicht geven in Gods wijsheid en waarheid.

Met name op grond van Efeziërs 3,16-19 is daarbij nog nadrukkelijk te wijzen op het feit dat de Geest dit werk doet aan heel verschillende mensen met hun eigen levenservaringen, overtuigingen en culturele achtergronden. Dat eigene van mensen wordt door het werk van de Geest niet weggedrukt, maar geeft aan het verlichte kennen en verstaan iets persoonlijks en contextueels. Dit betekent dat niemands kennen van Gods heilsgeheim ooit volkomen zal zijn en dat het altijd zal worden gekleurd door de persoonlijkheid van degene die kent. Daarnaast houdt dit de belofte in dat er blijvend nieuwe vergezichten te ontdekken zijn in de liefde van Christus.

11.2.3. De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief

1 Korintiërs 2,16; 2 Korintiërs 3,14-17; Efeziërs 1,17-19; 3,16-19; Joh 3,3.5.11-13; 14,26; 15,26; 16,13; 1 Johannes 2,20.27.

De verlichting door de Geest zorgt voor een nieuw perspectief van waaruit mensen Gods handelen en spreken verstaan. Uit de relevante teksten wordt bij alle variatie duidelijk dat dit nieuwe perspectief Jezus Christus is. De Geest brengt bij “het denken van Christus” (1Kor 2,16). De Geest doet ontdekken dat in Christus het oude verbond tot vervulling komt (2Kor 3,14-17). De Geest verlicht de ogen van het hart om te zien dat Gods roeping, erfenis en kracht uitkomen in Jezus Christus (Ef 1,17-19). Door de Geest gaat een mens zien dat bij Jezus Christus beloften van God tot vervulling komen (Joh 3,5.11-13). De Geest brengt Jezus’ woorden in herinnering (Joh 14,26), getuigt van wie Jezus is (Joh 15,26) en geeft steeds meer zicht op de waarheid die van Jezus is (Joh 16,13). De Geest onderwijst de waarheid dat Jezus de Christus is (1Joh 2,20.27). Kortom: het verlichte kennen en verstaan van Gods handelen en spreken blijkt door de Geest gebonden te worden aan de ontdekking dat Gods diepste bedoelen pas gezien en begrepen kan worden in, door en vanuit Jezus Christus.

11.2.4. De verlichting door de Geest zet aan tot geloof en gehoorzaamheid

1 Korintiërs 2,14-16; 2 Korintiërs 3,3.12.16-18; Efeziërs 3,16-17; Joh 3,2-3.8.11-12; 6,63-65.

Het door de Geest geboden nieuwe verstaan van Gods handelen en spreken is geen doel op zichzelf, het gaat om waar dat verstaan toe leiden wil: geloof en gehoorzaamheid. Een natuurlijk mens verstaat de dingen van God niet en zal zich er daarom ook niet aan toevertrouwen (1Kor 2,14; vgl. Joh 3,2), een geestelijk mens weet die dingen wel op waarde te schatten en laat zich er daarom gelovig door leiden (1Kor 2,15-16; vgl. Joh 3,3.11-12). De ontsluiting die er is door de Geest, leidt ertoe dat mensen naar het beeld van de Heer veranderd worden

(2Kor 3,18). Wie Jezus beoordeelt vanuit “het vlees”, wijst Hem af, maar wie door de Geest “levend gemaakt is”, gelooft in Hem (Joh 6,63-65). Kortom: het verlichtende werk van de Geest brengt mensen tot een zodanig verstaan van de dingen van God dat ze aangezet worden tot geloof en gehoorzaamheid. Dit impliceert dat de Geest verlichtend werkzaam is (geweest) in het leven van ieder bij wie geloof en gehoorzaamheid tot uiting komen.

In het feit dat de verlichting door de Geest aanzet tot geloof en gehoorzaamheid wordt ook duidelijk dat die menselijke reacties geen voorwaarden zijn voor het ontvangen van verlichting, maar gevolg. Ook voor wie niet gelooft en zich niet voegt naar Gods wil, is het verlichtende werk van de Geest nodig en mogelijk (vgl. 2Kor 3,3.12; Joh 3,8).

11.2.5. De Geest werkt waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spreken

1 Korintiërs 2,10-13; 2 Korintiërs 3,3.6.12; 4,6; Johannes 3,8.10-12; 6,63; 15,26-27.

De Geest verlicht mensen voor Gods handelen en spreken, zodat zij het op een nieuwe manier verstaan. Uit de relevante teksten is ook op te maken dat de Geest mensen verlicht *door* Gods handelen en spreken. Dat wil zeggen, de Geest blijkt mee te willen komen in de verkondiging van Jezus en over Jezus. Dit betekent niet dat de Geest daarmee op de een of andere manier door mensen gecontroleerd en gestuurd zou kunnen worden. De Geest is en blijft vrij. Wel mag de aanwezigheid en werkzaamheid van de Geest verwacht worden waar de dingen van God ter sprake komen en de Geest nodig is om die dingen op de juiste manier te verstaan. Dat is wat Jezus bedoelt als Hij zegt dat zijn woorden Geest en leven zijn (Joh 6,63). Daarom is er ook bij Paulus vrijmoedigheid om te spreken over Jezus Christus als dienaar van het nieuwe verbond van de Geest (2Kor 3,3.6). In het gesprek met Nikodemus legt Jezus dit uit aan de hand van een vergelijking met de wind (Joh 3,8). De wind is vrij. Waar hij vandaan komt en waar hij heengaat weet een mens niet. Wel is zijn geluid te horen en is daaruit op te maken waar hij langsgaat. Wil iemand door de wind aangeraakt worden, dan moet hij ervoor zorgen dat hij daar is, waar die wind gehoord wordt. Zo is het ook met de Geest. Hoe de Geest precies werkt, blijft voor mensen ongrijpbaar. Wil iemand echter door de Geest aangeraakt worden, dan moet hij ervoor zorgen dat hij daar is, waar die Geest kennelijk werkt. Dat is daar waar iemand in aanraking komt met Gods handelen en spreken in, door en over Jezus Christus.

11.2.6. De Geest geeft het verlichte verstaan van de een als verrijking voor het verstaan van de ander

1 Korintiërs 2,13; Efeziërs 3,16-19; Johannes 15,26-27.

Het verlichtende werk van de Geest houdt in dat mensen persoonlijk gebracht worden tot een nieuw kennen en verstaan van Gods handelen en spreken. Dit betekent aan de ene kant dat ieders verlichte verstaan het verstaan van die ene persoon is, maar aan de andere kant ook dat dat verstaan onvolledig is (zie ook § 11.2.2). Niet onvolledig in de zin dat het onbetrouwbaar zou zijn, wel in de zin dat het iets beperkts en voorlopigs heeft juist vanwege het persoonlijke karakter ervan. In de relevante teksten wordt vooral gewezen op de betekenis van elkaars verstaan voor de groei van het eigen verstaan¹. Het eigene dat in ieders persoonlijke door de Geest verlichte verstaan tot uiting komt, verrijkt het verstaan van anderen (vgl. 1Kor 2,13; Joh 15,26-27). Het gezamenlijke verstaan is daarmee niet alleen veelkleuriger, maar ook vollediger dan het persoonlijke verstaan (vgl. Ef 3,16-19). Deze nadruk maakt duidelijk dat men het eigen verstaan niet moet verabsoluteren en het verstaan van anderen bij voorbaat open en nieuwsgierig tegemoet moet treden. Een dergelijke houding doet recht aan het feit dat de Geest niet alleen het eigen persoonlijke verstaan verlicht, maar ook dat van anderen.

11.2.7. De Geest brengt Jezus' spreken blijvend tot klinken

Johannes 14,16.26; 16,13-14; 1 Johannes 2,27.

In de passages over de Parakleet klinkt een eigen accent over hoe de Geest tot een dieper of nieuw verstaan van Jezus' woorden brengt. De Geest zal ervoor zorgen dat wat Jezus leerde ook in nieuwe situaties betekenisvol zal zijn. Er wordt echter niet alleen gezegd dat de Geest de woorden zal verhelderen die Jezus gesproken heeft toen Hij op aarde rondwandelde, maar ook dat de Geest zal bekend maken wat Jezus na zijn verhoging spreken zal. De bedoeling van deze nadruk is vooral om de achterblijvende volgelingen te verzekeren dat de levende en verhoogde Jezus hun door middel van de Geest ook in toekomstige tijden en situaties de weg zal wijzen. Enige voorzichtigheid ten opzichte van deze verzekering is op zijn plaats, omdat zij gemakkelijk misbruikt kan worden om menselijke visies toe te schrijven aan de Geest. Dat gevaar moet er echter niet toe leiden om deze belofte

¹ 1 Joh 2,27 wijst er overigens juist op dat de gelovigen het niet nodig hebben om zich te laten onderwijzen door wie zich als leraars aanbieden. Zij moeten blijven bij wat de Geest hun persoonlijk leert. Dit zal te maken hebben met de eigen context van de ontvangers van de brief waarin, mogelijk met een beroep op de Geest, afwijkende leringen gebracht werden. Zie verder hoofdstuk 9.

van Jezus haar kracht te ontnemen. Daarbij is te benadrukken dat wat de Geest zal spreken afkomstig is van Jezus. Het ligt in de rede dat de richting die gewezen wordt overeen zal stemmen met wat van Jezus bekend is uit het getuigenis van de eerste volgelingen of in het verlengde daarvan ligt. Dat biedt de mogelijkheid om te toetsen of vermeende nieuwe wegen daadwerkelijk van de Geest en daarmee van de verhoogde Jezus afkomstig zijn.

11.2.8. De verlichting door de Geest wordt ontvangen op het gebed

Efeziërs 1,17; 3,16.

In Efeziërs 1,17 en 3,16 wordt het verlichtende werk van de Geest genoemd in een gebed. Uit dit gebed spreekt het besef dat de Geest op geen enkele manier onder controle staat van mensen. Hij wordt door God gegeven. Hoewel alleen in de brief aan de Efeziërs expliciet gebeden wordt om de verlichting door de Geest, komt het geschenkarakter van het werk van de Geest ook in andere teksten duidelijk naar voren (vgl. 1Kor 2,12; 2Kor 3,5-6; Joh 3,3-5; 6,63; 14,16; 15,26; 16,7). Het gebed als uiting van gerichtheid op en afhankelijkheid van God is een passende houding voor wie ontdekt dat het eigen vermogen tekortschiet om Gods handelen en spreken op de juiste manier te verstaan.

11.3. Hermeneutische implicaties

In deze paragraaf inventariseer ik de Bijbels-hermeneutische² implicaties van bovengenoemde acht hoofdlijnen uit het Nieuwe Testament over de verlichting door de Geest. Ik doe dit in de volgende vier subparagrafen: § 11.3.1. Omgang met de Bijbel en ontvankelijkheid voor het werk van de Geest; § 11.3.2. De hermeneutische cirkel van de Geest; § 11.3.3. Een meervoudig verstaan van de Bijbel; § 11.3.4. Het Christusperspectief van de Geest. In deze subparagrafen verwijs ik telkens eerst naar de hoofdlijnen die met name als basis dienen voor de genoemde implicaties. In § 11.3.5 ga ik ten slotte in op een aantal complicaties die zich voor kunnen doen wanneer lezers in de omgang met de Bijbel zich beroepen op het verlichtende werk van de Geest.

2 Ik herinner hier aan de korte omschrijving die ik in hoofdstuk 1 gaf van Bijbelse hermeneutiek: de bezinning op en de toepassing van wat nodig is om de Bijbel te interpreteren en uit te leggen.

11.3.1. Omgang met de Bijbel en ontvankelijkheid voor het werk van de Geest

De Geest ontsluit Gods handelen en spreken (§ 11.2.1)

De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief (§ 11.2.3)

De verlichting door de Geest zet aan tot geloof en gehoorzaamheid (§ 11.2.4)

De Geest werkt waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spreken (§ 11.2.5)

De verlichting door de Geest wordt ontvangen op het gebed (§ 11.2.8)

Uit de onderzochte nieuwtestamentische gegevens is op te maken dat het verlichtende werk van de Geest nodig is om Gods handelen en spreken naar hun werkelijke bedoeling te verstaan. Dit heeft directe betekenis voor de omgang met de Bijbel. De Bijbel dient zich immers aan als bundel van geschriften die in alle variatie juist van dat handelen en spreken van God verhalen³. Om werkelijk te verstaan wat in de Bijbel ter sprake komt, is dus de ontsluiting door de Geest nodig. Wat betekent dit nu voor de praktijk van het lezen van de Bijbel? Ik noem drie dingen.

In de eerste plaats zorgt de verlichting door de Geest voor het verstaan van de werkelijke bedoeling van het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God, doordat de Bijbel gelezen en beluisterd wordt vanuit een door de Geest gegeven perspectief (vgl. § 11.2.1 en § 11.2.3). Dit perspectief van de Geest geeft zicht op de wijsheid en de waarheid van God en daarmee op de verbindende lijnen die er lopen tussen wat in de verschillende delen van de Bijbel over Gods handelen en spreken wordt verteld (zie verder § 11.3.4). Verstaansperspectieven die geen openingen bieden voor het verlichtende werk van de Geest, belemmeren het verstaan van de bedoeling van de Bijbel. De menselijke vooronderstellingen, verwachtingen of verdenkingen waarmee zij de Bijbel benaderen, worden dan namelijk niet of onvoldoende bijgestuurd door de Geest. Gevolg van dit gebrek aan ontvankelijkheid is dat zulke lezingen niet door zullen dringen tot de wijsheid en de waarheid van het verhaalde handelen en spreken van God. Paulus wijst daar bijvoorbeeld op in 2 Korintiërs 3,15, waar hij schrijft over de sluier die in de synagoge over de lezing van Mozes ligt.

In de tweede plaats is uit de nieuwtestamentische gegevens op te maken dat de Geest daar werkt waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spre-

³ Met deze omschrijving van de Bijbel hoop ik een begripsbepaling te geven die voor een zo groot mogelijke groep acceptabel is. Er is hier verder geen ruimte om in te gaan op de bestaande zeer uiteenlopende visies op de Bijbel (zie bijv. Van den Brink/Van der Kooi, *Dogmatiek*, 483-516). Mijn eigen plaatsbepaling heb ik kort aangegeven in § 1.2.

ken (vgl. § 11.2.5). Als nu het lezen van de Bijbel met dat handelen en spreken van God in aanraking brengt, betekent dit dat wie ook maar de Bijbel leest de werkingssfeer van de Geest binnentreedt. Het betekent vervolgens ook dat het perspectief van de Geest dat nodig is om de werkelijke betekenis van de Bijbel te verstaan, tegemoet gezien kan worden in de omgang met de Bijbel. Daar is de Geest immers werkzaam. Overigens luistert het hier nauw. Aan de ene kant kan gezegd worden dat waar de Bijbel opengaat, het werk van de Geest verwacht mag worden. Aan de andere kant betekent dit niet dat mensen de verlichting door de Geest kunnen afdwingen door het openen van de Bijbel. Tegenover de verlichting door de Geest past dus aan de zijde van wie de Bijbel lezen een houding van ontvankelijkheid. Maar zelfs als een dergelijke houding niet aangenomen wordt, blijft gelden dat het lezen van de Bijbel binnenbrengt in de werkingssfeer van de Geest. Dat betekent dat ook wie bewust vanuit een zelfgekozen en dus ontoereikend perspectief lezen, in de omgang met de Bijbel zo door de Geest benaderd kunnen worden dat het perspectief van de Geest zich aan hen opdringt.

Het derde waar ik op wil wijzen is dat de Geest het handelen en spreken van God verlicht met als doel mensen te brengen tot geloof en gehoorzaamheid (vgl. § 11.2.4). Met andere woorden, bezien vanuit het verlichtende werk van de Geest is de Bijbel een boek dat pas tot zijn recht komt in een context waarin aan (de mogelijkheid van) geloof bij de lezers ruimte gegeven wordt. In die zin is de kerk als de gemeenschap van gelovigen een meer geëigende omgeving om de Bijbel te lezen en te bestuderen dan de academie. In dezelfde zin zijn gebed en meditatie meer geëigende houdingen tegenover de Bijbel dan een wetenschappelijke opstelling. Dit betekent niet dat een academische bestudering van de Bijbel inadequaat zou zijn. Het betekent wel dat men zich er in de academie van bewust moet zijn dat de gebruikte wetenschappelijke methoden voor het onderzoeken van de Bijbel niet alleen *onthullend*, maar ook *verhullend* kunnen werken⁴. Methodische twijfel en wantrouwen kunnen gemakkelijk verblinden voor het verlichtende werk van de Geest.

Dit derde aspect houdt ook het volgende in: dat de verlichting door de Geest geloof en gehoorzaamheid bij de lezers als doel heeft, betekent dat de Geest werkzaam is bij diegenen bij wie geloof en gehoorzaamheid aanwezig zijn. Of van de andere kant benaderd: de aanwezigheid van geloof en gehoorzaamheid getuigt

4 Vgl. enerzijds Pinnock/Callen, *Principle*, 161: “What is called methodological bracketing might as well be a metaphysical blockade because the result is the same. (...) A value-free orientation to the Bible predisposes a person to reject its message” en anderzijds Thiselton, *Two Horizons*, 9-10: “To make constructive use of a particular philosopher’s conceptual tools is not necessarily to subscribe to his view of the world.”

van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest. Dit impliceert dat geloof en gehoorzaamheid een gunstig kader bieden voor het verstaan van de Bijbel. Wantrouwen en zonde daarentegen hinderen de Geest en bemoeilijken daarmee het verstaan. Dat geloof en gehoorzaamheid een gunstig kader bieden voor het verstaan van de Bijbel, betekent overigens niet dat zij als voorwaarden gezien moeten worden voor het verstaan. De Geest gaat vrij zijn gang met mensen die de Bijbel lezen. Zijn verlichtende werk en daarmee het verstaan van de ware bedoeling van de Bijbel is een geschenk aan de lezers onafhankelijk van hun geloof; het is niet een privilege van wedergeboren gelovigen. Tegenover de verlichting door de Geest past geen houding van zelfingenomenheid, maar van gebed en ontvankelijkheid (vgl. § 11.2.8).

De drie genoemde aspecten lijken elkaar op punten tegen te spreken. Het eerste aspect benadrukt dat er geen verstaan van de werkelijke bedoeling van de Bijbel mogelijk is, als er geen ruimte geboden wordt aan het werk van de Geest. Het tweede aspect stelt dat onafhankelijk van de vraag of lezers/hoorders zich openstellen voor de verlichting door de Geest, het perspectief van de Geest zich aan hen op kan dringen, eenvoudigweg omdat zij in de omgang met de Bijbel de werkingssfeer van de Geest binnengaan. Het derde aspect stelt dat geloof een gunstig kader biedt voor de omgang met de Bijbel omdat het getuigt van ontvankelijkheid voor het werk van de Geest, maar dat dit ook weer niet betekent dat het verstaan van gelovigen vanzelfsprekend verlicht wordt. De spanning tussen deze aspecten vindt haar verklaring in de vrijheid van de Geest: (methodische) ontvankelijkheid voor het werk van de Geest betekent niet automatisch dat het verstaan van de Bijbel door de Geest verlicht wordt; (methodische) geslotenheid voor het werk van de Geest betekent niet automatisch dat de verlichting door de Geest in de omgang met de Bijbel tegengehouden wordt. In het eerste geval kan gedacht worden aan het gevaar van traditionalistische lezingen, waarbij Bijbelteksten een door de traditie bepaalde boodschap moeten opleveren. Dergelijke lezingen kunnen de vrijheid van de Geest dermate inperken, dat er geen openheid meer is voor mogelijk nieuw licht dat de Geest wil laten vallen op de Bijbeltekst. In het tweede geval is bijvoorbeeld te denken aan Bijbelcommentaren van zeer kritische exegeten die, misschien zelfs zonder dat zij het zelf bemerken, in hun uitleg op een verrassende manier nieuwe toegang bieden tot de waarheid en wijsheid van God.

11.3.2. De hermeneutische cirkel van de Geest

De Geest ontsluit Gods handelen en spreken (§ 11.2.1)

De Geest leidt mensen binnen in een nieuwe manier van kennen en verstaan (§ 11.2.2)

De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief (§ 11.2.3)

De Geest werkt waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spreken (§ 11.2.5)

De Geest geeft het verlichte verstaan van de een als verrijking voor het verstaan van de ander (§ 11.2.6)

De Geest brengt Jezus' spreken blijvend tot klinken (§ 11.2.7)

Met de termen “hermeneutische cirkel” of “hermeneutische spiraal” wordt in de hermeneutiek het principe onder woorden gebracht dat bij de uitleg van teksten het geheel te verstaan is uit de delen en de delen uit het geheel⁵. Sinds het voorstel van Friedrich Schleiermacher over de “divinatie”, een intuïtief meevoelen van de lezer met de schrijver⁶, is het daarbij gebruikelijk geworden om in de hermeneutische bezinning ook te spreken van een wisselwerking tussen de tekst van toen en de lezer van nu. Deze verbreding van de visie op de werking van de hermeneutische cirkel is, bij alle verschillende accenten die gelegd worden, antropologisch bepaald: de mogelijkheid tot verbinding tussen het toen van de schrijver en het nu van de lezer ligt op het vlak van de gedeelde menselijkheid⁷.

5 Osborne, *Spiral*, 6.324-326; Thiselton, *Two Horizons*, 103-104; McDonald, ‘Circle’; Thiselton, *New Horizons*, 195; ‘Circle’; Angehrn, ‘Zirkel’; Zwiep, *Tussen tekst en lezer I*, 414-415; *Tussen tekst en lezer II*, 414.

6 Er ligt volgens Schleiermacher zelfs de taak voor de lezer om de schrijver beter te verstaan dan hij zichzelf verstaat. Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, 412 noot 5 schrijft hierover: “Het principe van het ‘beter verstaan van de auteur dan hijzelf’ is een constante in de hermeneutiek van Schleiermacher, al varieert de terminologie wel enigszins en wordt die steeds nauwkeuriger: ‘Schriftsteller besser verstehen als er selbst’ (*Aphorismen* 50); ‘Man muß so gut verstehen und besser verstehen als der Schriftsteller’ (*Erste Entwurf* 56); ‘ihn besser verstehen als er selbst’ (idem 74); ‘die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber’ (*Kompendienartige Darstellung* 87); ‘Das Interesse genauer zu bestimmen als der Verfasser selbst gethan...’ (idem 99); ‘einen Autor besser zu verstehen als er selbst von sich Rechenschaft geben könne’ (*Akademiereden* 138).” Vgl. Thiselton, *Two Horizons*, 103-107; *New Horizons*, 221-228.

7 Naast Schleiermacher moeten vooral Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer en Rudolf Bultmann genoemd worden als degenen die het concept van de verstaanscirkel nader hebben uitgewerkt. Om tot verstaan (*Verstehen*) te komen is een wisselwerking nodig met een voorverstaan (*Vorverständnis*). Het uitgangspunt van dit voorverstaan ligt volgens Dilthey in het leven in zijn historische bepaaldheid (*Leben*), volgens Heidegger in het concrete bestaan van het er-zijn (*Dasein*), volgens Bultmann in de vraag naar de zin van de eigen existentie (*existenziale Sinnfrage*) en volgens Gadamer in de historische plaats van ieder mens (*Geschichtlichkeit*). Vgl. Thiselton *Two Horizons*, 143-326; Zwiep, *Tussen tekst en lezer II*, 62-74.122-202.

Op grond van de in deze studie onderzochte nieuwtestamentische gegevens is er naar mijn overtuiging goede reden om ook te spreken over een hermeneutische cirkel van de Geest. Ook mij gaat het daarbij om meer dan de exegetische stelregel dat de delen begrepen moeten worden uit het geheel en andersom. Er bestaat daadwerkelijk een wisselwerking tussen toen en nu. In het geval van de cirkel van de Geest is de wisselwerking niet gebaseerd op een gedeelde menselijkheid tussen de vroegere schrijvers en de huidige lezers/hoorders, maar op het werk van de ene Geest van God die in het verleden betrokken was bij het tot stand komen van de Bijbel en in het heden bij het omgaan met die Bijbel. Naast de antropologisch bepaalde verstaanscirkels die op basis van menselijke intuïtie of kennis vanuit het heden een brug proberen te slaan naar het verleden, is er dus ook reden om te spreken van een pneumatologisch bepaalde verstaanscirkel waarbij de afstand overbrugd wordt door de Geest die toen al werkzaam was en dat nu nog is.

Met het spreken over een hermeneutische cirkel van de Geest gaat het mij om twee dingen. Het eerste is het gegeven dat de verlichting die voor het verstaan van de Bijbel nodig is (vgl. § 11.2.1), gegeven wordt door de Geest die met die Bijbel meekomt (vgl. § 11.2.5 en § 11.3.1). In de omgang met de Bijbel komen lezers/hoorders dus niet alleen in aanraking met mogelijk moeilijk te begrijpen stemmen uit een ver verleden, maar ontmoeten zij ook de Geest die in het heden die stemmen doet verstaan. Met andere woorden, de Geest doet mensen van nu verstaan wat profeten en apostelen van toen spraken. Het gaat hier om de ervaring dat de Bijbel geen boek is met een gedateerde boodschap, maar een boek dat ook in het heden lezers aanspreekt en inspireert tot geloof. De menselijke activiteit van de herhaalde omgang met de Bijbel wordt daarbij door de Geest gebruikt om lezers/hoorders het perspectief te geven dat nodig is om de Bijbel te verstaan (vgl. § 11.2.1 en § 11.2.3).

Het tweede waar ik op doel, is dat in de hermeneutische cirkel van de Geest de lezers/hoorders van de Bijbel een wezenlijke plaats krijgen. Zij zijn geen neutrale toeschouwers die aan de zijlijn kunnen blijven staan, maar worden door de Geest actief betrokken in het verstaansproces (vgl. § 11.2.2). De Geest zet een verstaanscirkel in beweging waarin sprake is van een wisselwerking tussen het door de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God en de lezers/hoorders hier en nu. Zij worden daarbij door de Geest in hun eigen specifieke context tot verstaan van de Bijbel gebracht. Dit zorgt ervoor dat lezers/hoorders tot de verrassende ontdekking komen dat het in de Bijbel niet maar gaat over anderen uit lang vervlogen tijden, maar ook over henzelf te midden van hun alledaagse beslommeringen. Wie lezingen van de Bijbel uit heel verschillende tijden, plaatsen en sociale herkomst met elkaar vergelijkt, zal dit bevestigd zien in de grote variatie aan ac-

centen in de uitleg die mede beïnvloed is door de verschillen in context van de lezers. De Geest geeft dus geen tijdloze waarheden door, maar maakt dat de woorden van toen actueel en relevant zijn voor mensen van alle tijden en plaatsen, alsof God door de Bijbel nieuw tot hen spreekt (vgl. § 11.2.7). De eigen context van die lezers/hoorders is door de Geest mee van betekenis in het verstaansproces van de Bijbel. Ieders verstaan van de Bijbel heeft dan ook iets persoonlijks en eigens en wordt door de Geest gebruikt als verrijking voor het verstaan van anderen (vgl. § 11.2.6; zie ook hieronder § 11.3.3).

Het is van belang om beide bovengenoemde kanten van de verstaanscirkel van de Geest goed bij elkaar te houden. De door de Geest geleide wisselwerking tussen de Bijbel en de context van de lezers/hoorders betekent geen aanpassing van de Bijbel aan de normen en waarden van de wereld van wie met de Bijbel omgaan. Ook hier geldt dat de Geest niet gebonden is aan de hoorder (vgl. § 11.2.5). Het betekent wel dat de Bijbel door mensen in hun context verstaan wordt en voor hen van betekenis is. Gods waarheid en wijsheid in Jezus Christus zullen daarbij door de Geest bevestigd worden (§ 11.2.7) tegenover elke vorm van leugenschap en dwaasheid.

11.3.3. Een meervoudig verstaan van de Bijbel

De Geest ontsluit Gods handelen en spreken (§ 11.2.1)

De Geest leidt mensen binnen in een nieuwe manier van kennen en verstaan (§ 11.2.2)

De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief (§ 11.2.3)

De verlichting door de Geest zet aan tot geloof en gehoorzaamheid (§ 11.2.4)

De Geest werkt waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spreken (§ 11.2.5)

De Geest geeft het verlichte verstaan van de een als verrijking voor het verstaan van de ander (§ 11.2.6)

De Geest brengt Jezus' spreken blijvend tot klinken (§ 11.2.7)

Het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest heeft, direct aansluitend aan wat ik hierboven schreef, ook als hermeneutische implicatie dat de Geest zorgt voor een meervoudig verstaan van de Bijbel. Met de omschrijving “meervoudig verstaan” bedoel ik dat ieders verstaan iets eigens heeft en dus onderscheiden is van dat van anderen. In de huidige hermeneutische bezinning is het op zichzelf gezien weinig verrassend om te stellen dat het verstaan van de Bijbel gekleurd wordt door de persoonlijke context van de lezers/hoorders. Anders dan gewoonlijk wil ik dit echter opnieuw niet antropologisch maar pneumatologisch onderbouwen (vgl. § 11.3.2). Ik ontken daarmee niet dat lezers/hoorders bij

het verstaan van de Bijbel door hun eigen context beïnvloed worden, verankerd als ze zijn in hun tijd, cultuur en overtuigingen. Punt is wel dat men deze invloed van de persoonlijke context van de lezer vooral is gaan zien als een complicerende factor voor het verstaan van de Bijbel: als ieders lezing onvermijdelijk gekleurd wordt door zijn of haar omstandigheden, hoe betrouwbaar zijn die lezingen dan en hoe bepaal je wat de juiste lezing is, als dat al mogelijk is? In post-structuralistische en deconstructivistische theorieën wordt deze problematische geachte invloed van de context op het verstaan van de Bijbel zodanig gemaximaliseerd dat de te interpreteren teksten zo goed als verloren gaan achter de interpreterende lezers⁸. In fundamentalistische en blicicistische leesmethoden wordt de invloed van de context juist gebagatelliseerd: de persoonlijke achtergronden van de lezers doen eenvoudigweg niet ter zake als zij maar gewoon lezen wat er staat⁹. Tussen deze twee uitersten bevinden zich de overige hermeneutische voorstellen die ten aanzien van deze verstaansproblematiek van de context van de lezer een route proberen te wijzen tussen de Scylla van de scepsis en de Charybdis van de naïviteit. Bezien vanuit de nieuwtestamentische teksten over de verlichting door de Geest krijgen de verschillende contexten van de lezers echter op een andere manier een plek, niet als probleem voor het verstaan, maar als de zeer verscheiden adressen waar de Geest werkzaam wil zijn.

Deze visie op de contexten van de lezers/hoorders als de adressen van de werkzaamheid van de Geest is als volgt te herleiden tot de onderzochte nieuwtestamentische gegevens. Allereerst is de omgang met de Bijbel niet een handeling waarin enkel de lezers/hoorders actief zijn. Als mensen de Bijbel ter hand nemen en zo in aanraking komen met wat verhaald wordt over Gods handelen en spreken, treden zij de werkingssfeer van de Geest binnen (vgl. § 11.2.5 en § 11.3.1). De verlichting door de Geest houdt vervolgens niet alleen in dat de Geest Gods handelen en spreken ontsluit (vgl. § 11.2.1), maar ook dat Hij mensen binnenleidt in een nieuwe manier van kennen en verstaan (vgl. § 11.2.2 en § 11.3.2). Door deze werkzaamheid van de Geest komen lezers/hoorders in hun eigen onderscheiden contexten tot verstaan van de Bijbel. Aangezien die contexten onderling verschillen, is het te verwachten dat dit verstaan van de Bijbel niet uniform maar pluriform zal zijn. Uit het gegeven dat de verlichting door de Geest geloof en gehoorzaamheid bij mensen als doel heeft (vgl. § 11.2.4) en Jezus' spreken blijvend tot klinken brengt (vgl. § 11.2.7), is op eenzelfde manier op te maken dat de Geest toewerkt naar een verstaan van de Bijbel die van betekenis is voor lezers/hoorders in hun eigen context. De verschillende accenten die het

8 Vgl. Zwiep, *Tussen tekst en lezer II*, 372-388.

9 Vgl. Zwiep, *Tussen tekst en lezer II*, 41-46.

menselijke verstaan van de Bijbel op deze manier krijgt, zijn vanuit de verlichting door de Geest dus niet te zien als een aanpassen van de Bijbel aan de verschillende contexten van de lezers/hoorders, maar als een zodanig toepassen van de Bijbel dat de boodschap van betekenis is voor hen in hun onderscheiden contexten, hoe verschillend die ook zijn.

Dat de Geest zorgt voor een meervoudig verstaan van de Bijbel betekent vervolgens dat het verstaan van de Bijbel nooit af is. Hoezeer het verlichtende werk van de Geest mensen ook tot een bepaald verstaan van de Bijbel brengt, dit verstaan zal altijd beperkt en onvolledig zijn. Niet omdat de Geest tekortschiet, maar omdat het gaat om een verstaan van mensen in een specifieke context. In die context zal een door de Geest verlicht verstaan van de Bijbel een juist verstaan zijn, maar het hoeft dat niet te zijn in andere contexten. Een verandering van context – tijd, plaats, cultuur, enz. – zal namelijk zijn weerslag hebben op de manier waarop de Geest mensen de Bijbel doet verstaan. Dit betekent per consequentie dat er ontwikkeling te verwachten is in het door de Geest gegeven verstaan van de Bijbel. Een duidelijk voorbeeld daarvan is aan te wijzen in het veranderende verstaan van wat de Bijbel zegt over slavernij: dezelfde teksten worden anders geïnterpreteerd. Tijd en wereld van lezers/hoorders mogen veranderen, maar de Geest blijft ervoor zorgen dat zij in hun veranderende context zicht krijgen op Gods wijsheid en waarheid zoals die in de Bijbel ter sprake komen.

De ontdekking dat de verlichting door de Geest leidt tot een meervoudig verstaan van de Bijbel vraagt van de lezers/hoorders dat zij hun eigen verstaan niet verabsoluteren, maar zich op een open manier verhouden tot afwijkende interpretaties van anderen. Bescheidenheid en nieuwsgierigheid zijn daarbij passende houdingen. Bescheidenheid is van belang vanwege de notie dat het eigen verstaan, ook als het door de Geest verlicht werd, een verstaan is in een bepaalde context en daarom een beperkt en onvolledig verstaan. Nieuwsgierigheid is op zijn plaats omdat de Geest het verlichte verstaan van de een geeft als verrijking voor het verstaan van de ander (vgl. § 11.2.6). Ondanks het verschil in context kan het door de Geest verlichte verstaan van anderen het eigen verstaan aanvullen, aanscherpen of corrigeren. Afwijkende accenten in het verstaan van anderen moeten dus niet in eerste instantie gezien worden als concurrerend met, maar als stimulerend voor het eigen verstaan. Pas in tweede instantie is er ruimte om het verstaan van anderen zo nodig te bekritisieren. Als voorbeeld kan gewezen worden op de verschillende interpretaties van de Bijbel op het punt van het al dan niet dopen van kleine kinderen. Een en ander betekent dat de verlichting door de Geest wel leidt tot een eigen verstaan van de Bijbel, maar niet tot een individualistisch verstaan. Wie weet van het werk van de Geest zal juist willen leren van het verstaan van anderen. Die anderen zijn bovendien zowel op te vatten in synchro-

nische als in diachronische zin. Het gaat om allen die de Bijbel ter hand nemen in het heden en die dat gedaan hebben in het verleden¹⁰.

Bovenstaande opmerkingen over het eigen maar niet individualistische verstaan dat door de Geest gegeven wordt, vragen nog om deze aanvulling dat het eigen verstaan van de Bijbel vaak groepsgewijs plaatsvindt. Het verlichtende werk van de Geest bij degenen die in eenzelfde of zeer vergelijkbare context de Bijbel ter hand nemen, kan tot een dermate gezamenlijk verstaan brengen dat er van een verstaanscollectief gesproken kan worden. Groepen mensen delen eenzelfde context waarin een bepaald door de Geest gegeven gemeenschappelijk verstaan van de Bijbel leidend wordt. Denk bijvoorbeeld aan de verschillende christelijke tradities die herkenbaar zijn aan bepaalde typerende interpretaties van de Bijbel. Zolang men zich in een dergelijk verstaanscollectief bewust blijft dat ook andere manieren van verstaan door de Geest gegeven kunnen zijn, kan juist de ontmoeting tussen grotere collectieven van betekenis zijn voor een groeiend verstaan van de Bijbel. Het gevaar dreigt echter dat dit collectieve verstaan dermate verabsoluteerd wordt dat het een ontvankelijke houding voor de verlichting door de Geest belemmert en daarmee mogelijk de ruimte beperkt om tot een vernieuwd verstaan te komen als veranderende tijden daarom vragen.

Bij deze overwegingen over een meervoudig verstaan van de Bijbel dringt zich wel de vraag op of elk verstaan van de Bijbel legitiem terug te voeren is op het verlichtende werk van de Geest. Die vraag moet negatief beantwoord worden. Wel luistert het nauw wanneer van een bepaald verstaan gesteld wordt dat het niet van de Geest afkomstig is. Ik herinner aan wat ik hierboven schreef over de noodzaak van een houding van bescheidenheid en nieuwsgierigheid. Er bestaat het gevaar dat het betwisten van door de Geest verlicht verstaan meer plaatsvindt om het eigen verstaan te sanctioneren dan om te proberen de Geest te volgen in de wegen die Hij wijst¹¹. En soms wijst de Geest ongedachte wegen. Tegelijkertijd moet ook gezegd worden dat het spreken over de Geest die mensen in verschil-

10 Vgl. met een verwijzing naar Oscar Cullmann, Dorman, 'Spirit', 429: "In addition to illumination or actualization, Cullmann sees a second work of the Spirit as crucial for Biblical interpretation: The exegete must pray that the Spirit engender within him an attitude that seeks first of all to affirm what is good about another's interpretation of Scripture. (...) This Spirit-inspired attitude of openness to the results of another's exegesis of Scripture, while not overcoming all differences of opinion, will make consensus on the meaning of the text much more likely."

11 Vgl. Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, 418: "Sterker nog, het beroep op de heilige Geest als hermeneutische factor leidt in de praktijk niet zelden tot een hermeneutische patstelling of zelfs tot religieus fundamentalisme en machtsmisbruik. Immers, wie de Geest heeft, heeft het gelijk aan zijn zijde. Zo bezien is het beroep op de Geest een *socio-pragmatisch* instrument bij uitstek; het leidt uiteindelijk slechts tot bevestiging van het eigen gelijk en daar wordt niemand wijzer van."

lende contexten tot een eigen verstaan brengt, niet misbruikt mag worden om elk verstaan vervolgens maar toe te schrijven aan de Geest. Twee kaders zijn daarbij te noemen. In de eerste plaats is de verlichting door de Geest erop gericht om het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God te ontsluiëren (vgl. § 11.2.1 en § 11.3.1). Het door de Geest verlichte verstaan mag, afhankelijk van de context van de lezers/hoorders, verschillende accenten krijgen, het zal wel een verstaan zijn dat recht doet aan het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God¹². Ontoontbaarlijk is dan ook een nauwkeurige en zorgvuldige lezing van de Bijbel met gebruikmaking van wat aan gereedschap daarvoor beschikbaar en geëigend is. In de tweede plaats is uit de onderzochte teksten op te maken dat het door de Geest verlichte verstaan van Gods handelen en spreken een duidelijke gerichtheid heeft op Jezus Christus. In Jezus Christus komt toegespitst uit wat kenmerkend is voor Gods verhouding tot mensen. De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief en brengt zijn spreken blijvend tot klinken (vgl. § 11.2.3 en § 11.2.7, zie verder § 11.3.4). Dit Christusperspectief is dermate bepalend voor het verlichtende werk van de Geest dat het genoemd moet worden als een van de kaders van het meervoudig verstaan van de Bijbel. Het is zeer onwaarschijnlijk dat het verlichtende werk van de Geest brengt bij lezingen van de Bijbel waarin dit perspectief niet tot zijn recht komt.

Een meervoudig *verstaan van* de Bijbel moet ten slotte en voor de volledigheid niet verward worden met een meervoudige *zin in* de Bijbel. De nieuwtestamentische teksten die spreken over de verlichting door de Geest geven geen aanleiding om te stellen dat de Bijbel een letterlijke voor iedereen te vatten betekenis heeft met daarin of daarachter nog een of meer verborgen geestelijke betekenissen die alleen gezien worden door wie door de Geest verlicht zijn. De verlichting door de Geest kan wel zorgen voor een verstaan dat als nieuw of verdiept ervaren wordt. Dat gebeurt echter niet omdat een verborgen betekenis die al in de tekst zat openbaar wordt, maar omdat de Geest zorgt voor een nieuw perspectief om de betreffende gedeelten te verstaan, waarbij dat verstaan bovendien door de Geest toegespitst wordt op de verschillende en veranderende contexten van de lezers. Het spreken over een meervoudige zin in de Bijbel is naar mijn overtuiging dan ook niet te onderbouwen vanuit de gegevens over het verlichtende werk door de Geest¹³.

12 Vgl. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 236-239.

13 Overigens ontken ik hiermee niet dat in het Nieuwe Testament een aantal keer gesproken wordt over een diepere zin in bepaalde teksten. Denk bijvoorbeeld aan de Hagar en Sara-allegorie in Gal 4,21-31. Wat het betekent dat Paulus daar in vers 24 schrijft *ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* “Deze dingen hebben een zinnebeeldige betekenis” (HSV), is mijns inziens niet te verklaren met de nieuwtestamentische gegevens over de verlichting door de Geest.

11.3.4. Het Christusperspectief van de Geest

De Geest ontsluit Gods handelen en spreken (§ 11.2.1)

De Geest leidt mensen binnen in een nieuwe manier van kennen en verstaan (§ 11.2.2)

De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief (§ 11.2.3)

De verlichting door de Geest zet aan tot geloof en gehoorzaamheid (§ 11.2.4)

De Geest brengt Jezus' spreken blijvend tot klinken (§ 11.2.7)

Hoe het verlichtende werk van de Geest precies plaatsvindt, blijft het geheim van de Geest. Wel is uit de onderzochte nieuwtestamentische teksten af te leiden dat het effect van de verlichting bij de ontvangers te beschrijven is als het verkrijgen van een nieuw verstaansperspectief (vgl. § 11.2.1; § 11.2.2. en § 11.3.1). Het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God krijgt voor de lezers een samenhangende en zinvolle betekenis omdat ze er door het verlichtende werk van de Geest op een nieuw manier naar gaan kijken. Uit het Nieuwe Testament wordt daarbij duidelijk dat mensen door dit nieuwe verstaansperspectief de Bijbel gaan begrijpen vanuit en met het oog op Jezus Christus (vgl. § 11.2.3). Een lezing van de Bijbel buiten Jezus Christus om is dan ook niet naar de Geest. Het verstaansperspectief dat de Geest geeft, is daarmee te definiëren als het Christusperspectief van de Geest.

Dit door de Geest gegeven Christusperspectief werkt naar twee kanten uit. Op het niveau van de tekst van de Bijbel zorgt de verlichting door de Geest ervoor dat de betekenis van het verhaalde handelen en spreken van God oplicht als het wordt verstaan in samenhang met de persoon en het werk van Jezus Christus. Op het niveau van de lezers/hoorders van de Bijbel zorgt dit Christusperspectief ervoor dat de tekst door de Geest in de eigen context van die lezers/hoorders zodanig betekenis krijgt, dat het hen brengt tot geloof in Jezus Christus en tot gehoorzaamheid als volgelingen van Hem (vgl. § 11.2.4). Een mooi Bijbels voorbeeld van beide niveaus is de geschiedenis van de ontmoeting van Filippus en de Ethiopische eunuch (Hnd 8,26-40). De Ethiopiër leest in zijn wagen uit de profeet Jesaja, maar kan er niet goed betekenis aan geven. Wanneer Filippus, in opdracht van de Geest, zich bij hem voegt en het gelezen gedeelte uit Jesaja 53 verbindt met Jezus Christus, komt de man tot begrip. Het brengt hem tot geloof in Jezus Christus en tot het verzoek om gedoopt te worden.

Wil dit nu zeggen dat een door de Geest verlichte lezing van de Bijbel overal Jezus Christus tegenkomt? Het antwoord is bevestigend, maar niet in de zin dat het vervolgens in de Bijbel overal en alleen over Jezus Christus gaat. Het door de Geest gegeven Christusperspectief doet ontdekken dat er in de Bijbel een bepaalde stijl in Gods handelen en spreken te onderkennen is die in Jezus Christus ten

volle uitkomt. De Geest leert zien dat het “denken van de Heer” ten diepste neerkomt op “het denken van Christus” (1Kor 2,16, met een verwijzing naar Jes 40,13). De Geest doet ontdekken dat in Christus het oude verbond van zijn sluier ontstaat wordt (2Kor 3,14-17). De Geest verlicht de ogen van het hart om te zien dat waar het God altijd al om ging, zijn roeping, erfenis en kracht, uitkomt in Jezus Christus (Ef 1,17-19). Door de Geest gaat een mens zien dat bij Jezus Christus beloften van God tot vervulling komen (Joh 3,5.11-13). Het gaat dus om meer dan het vinden van teksten die uitgelegd kunnen worden als beloften die in of vanwege Jezus Christus vervuld zijn. De Geest maakt duidelijk dat Gods wijsheid en waarheid, die in zijn handelen en spreken besloten liggen, ten volle uitkomen in Jezus Christus. Degenen die vanuit dat perspectief de Bijbel benaderen, zullen ook op plekken waar Jezus Christus niet direct genoemd of bedoeld wordt, in Gods handelen en spreken wel degelijk iets van Hem ontwaren.

Voor voorbeelden van hoe dit Christusperspectief in de praktijk functioneert, is in de Bijbel te verwijzen naar het boek Hebrëeën. De schrijver wijst op allerlei gegevens in het Oude Testament – Mozes, de beloofde rust, de hogepriester, Melchizedek, het heiligdom en de offerdienst – waarin hij iets van Jezus Christus herkent. Voorbeelden van buiten de Bijbel zijn de vele typologische en heilshistorische interpretaties van het Oude Testament die door de eeuwen heen gegeven zijn. Ook is te denken aan commentaarseries als *Biblischer Kommentar Altes Testament* en *Prediking van het Oude Testament* die telkens na de exegese van een bepaalde perikoop onder het kopje “Ziel” en “Prediking” wijzen op verbindende lijnen met wat in het Nieuwe Testament over (het evangelie van) Jezus Christus gezegd wordt.

Zorgt dit door de Geest gegeven Christusperspectief niet voor een bevooroordeelde manier van lezen? Inderdaad kan lezen vanuit een bepaald perspectief beschouwd worden als bevooroordeeld. Het is echter de vraag of dit in het geval van het Christusperspectief als bezwaarlijk gezien moet worden. Sowieso is het te betwijfelen of er zoiets bestaat als een onbevooroordeelde lezing van de Bijbel. Per slot van rekening gaat elke lezing uit van bepaalde vooronderstellingen. De vraag is daarom welk perspectief door de te lezen tekst zelf aangedragen wordt. Uit de onderzochte nieuwtestamentische gegevens is op te maken dat de Geest laat zien dat Gods handelen en spreken alleen dan goed begrepen worden als het gebeurt in samenhang met wat God uiteindelijk in Jezus Christus gedaan en gezegd heeft. Wie dit Christusperspectief als bevooroordeeld aan de kant schuift, doet dan ook tekort aan wat volgens het Nieuwe Testament zelf als het juiste verstaansperspectief gegeven wordt. Lezen vanuit het Christusperspectief is dus geen vooroordeel waar lezers, al dan niet bewust, onterecht vanuit gaan in de omgang met de Bijbel, maar een manier van verstaan die zicht geeft op een samenhangende en zinvolle betekenis van de Bijbel.

Ook in het kader van mogelijk nieuwe wegen die de Geest wijst (vgl. § 11.2.7), is het Christusperspectief van betekenis. Al eerder concludeerde ik dat de verlichting door de Geest zorgt voor een verstaan van de Bijbel dat toegespitst is op de eigen context van de lezers/hoorders (vgl. § 11.3.2 en § 11.3.3). Die eigen context is niet bepalend voor het verstaan van de Bijbel, maar er wel van invloed op als adres voor het werk van de Geest. Op die verschillende adressen zorgt de Geest ervoor dat de betekenis van de Bijbel duidelijk wordt en dat de Bijbel van betekenis wordt voor wie hem ter hand nemen. Onder de noemer van het Christusperspectief vatte ik het effect van dit werk van de Geest als volgt samen: de Bijbel krijgt betekenis vanuit en met het oog op Jezus Christus en brengt tot geloof in en gehoorzaamheid aan Hem. Ook nieuwe wegen die de Geest wijst, zullen wegen zijn waarin Jezus Christus te herkennen zal zijn. De belofte is immers dat de Geest door zal geven wat Hij van de verhoogde Jezus horen zal (vgl. Joh 16,13-14). Aan de kant van de lezers/hoorders is hieruit de conclusie te trekken dat er van hen openheid gevraagd wordt voor de mogelijkheid dat de Geest in veranderende tijden nieuwe inzichten geeft. Het Christusperspectief biedt daarbij het kader waarbinnen die nieuwe inzichten zullen passen. Gods handelen en spreken zoals die uitkomen in Jezus Christus en verhaald worden in de Bijbel, blijven de normatieve bron.

11.3.5. Complicaties

Bij het benoemen van hermeneutische implicaties van het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest doemen ook een aantal complicaties op. Deze complicaties vinden niet hun oorzaak in het verlichtende werk van de Geest, maar in de hermeneutische toepassing ervan door lezers in de omgang met de Bijbel. Ze dreigen vooral op te spelen bij degenen die bepaalde aspecten van de hermeneutische implicaties op een eenzijdige of ongenueanceerde wijze inzetten. In willekeurige volgorde groepeer ik hieronder een aantal van de mogelijke complicaties.

Een beroep op de verlichting door de Geest kan bij het lezen van de Bijbel leiden tot vormen van biblicisme. Ik bedoel daarmee een houding die met een verwijzing naar het werk van de Geest kiest voor een naïeve lezing van de Bijbel: de lezer moet niet anders doen dan lezen wat er staat, de Geest zal er verder wel voor zorgen dat de betekenis overkomt. Hoewel uit deze leeshouding groot vertrouwen op de Geest en groot respect voor de tekst van de Bijbel lijkt te spreken, doet deze manier van lezen zowel aan de Geest als aan de Bijbel tekort, juist door niet kritisch genoeg de eigen contextuele positie en vooronderstellingen onder ogen te zien. De Geest die in het heden tot verstaan brengt, doet dat bij lezers in hun eigen context, een context die op allerlei manieren anders is dan de context van

de verschillende Bijbelboeken. Een beroep op de Geest in het kader van het lezen van de Bijbel dat recht doet aan het verlichtende werk van de Geest zal dan ook zo eerlijk mogelijk zijn over de eigen vooronderstellingen en zo veel mogelijk willen weten over de context van het gelezen Bijbelgedeelte. Dit kan niet anders dan gepaard gaan met gedegen studie en een kritische blik naar het eigen verstaan. Het besef van de hermeneutische noodzaak van de verlichting door de Geest voor een goed verstaan van de Bijbel zal dan ook brengen tot een houding van bescheidenheid, afhankelijkheid en verwachting in het verstaansproces. Zodra lezingen te vanzelfsprekend als de enig juiste gesanctioneerd worden met een beroep op de Geest, zijn lezers de Geest aan het dwingen in plaats van naar die Geest te luisteren. Ook een door de Geest geleide lezing is en blijft immers een lezing in de eigen context van de lezer.

Een andere complicatie, die dicht tegen de vorige aanligt, heeft een meer subjectivistisch en individualistisch karakter: lezers verwarren hun eigen persoonlijke interpretatie met die van de Geest en identificeren hun lezing als afkomstig van de Geest. Op die manier komt niet de boodschap van de Bijbel zelf tot spreken, maar laten lezers de Bijbel buikspreken met een beroep op de verlichting door de Geest. Hoewel uit de nieuwtestamentische gegevens is op te maken dat de Geest zijn verlichting persoonlijk adresseert en er daarom verschillende accenten in het verstaan te verwachten zijn, betekent dit niet dat iedere lezing daarom ook afkomstig is van de Geest. Het luistert nauw. Juist het besef van de afhankelijkheid van de Geest voor het goede verstaan van de Bijbel moet ertoe leiden dat lezers vooral zeer kritisch kijken naar hun eigen persoonlijke lezing. Het kan zomaar zijn dat ze hun eigen overtuigingen, verlangens en angsten teruglezen in de Bijbel en daarbij anderen en zichzelf op het verkeerde been zetten door onterecht uit te gaan van de leiding van de Geest. Van belang blijft om het eigen verstaan te vergelijken met het verstaan van anderen vanuit het besef dat de Geest wel persoonlijk, maar niet individualistisch werkt. Wijkt het eigen verstaan erg af van het verstaan van anderen, dan vraagt het extra behoedzaamheid om er het predicaat “van de Geest” bij de zetten. Van deze complicatie is bijvoorbeeld nog wel eens sprake in studies die per post of e-mail, op internet of zelfs in gedrukte vorm beschikbaar worden gesteld. De schrijvers delen, vaak op alarmerende toon, bepaalde inzichten in de Bijbel die zij van de Geest ontvangen zeggen te hebben. Dikwijls betreft het interpretaties over de eindtijd of kritiek op traditionele lezingen.

In zekere zin als tegenhanger van de hierboven beschreven complicatie is ook te wijzen op het probleem van een traditionalistische lezing. Ik bedoel daar de eventuele neiging van een verstaanscollectief mee om strikt vast te houden aan een bepaalde uitleg uit het verleden omdat die door de Geest gegeven zou zijn.

Het gaat hier dus niet om een bezwaar tegen het bestaan van uitlegtradities in het algemeen. Verstaanscollectieven kunnen gedurende langere tijd herkenbaar zijn aan een bepaalde invalshoek voor het verstaan van de Bijbel. Zulke uitlegtradities zijn voor veel lezers een bepalend aspect van de context waarin zij door de Geest verlicht worden en de Bijbel verstaan. Zolang deze tradities ruimte bieden voor mogelijk nieuwe door de Geest gegeven inzichten, kunnen zij goed functioneren als beschermers tegen eigenzinnige interpretaties en als hoeders en toetsers van door de Geest verlichte uitleg. Zodra een verstaanscollectief echter krampachtig vast gaat houden aan een bepaald verstaan van de Bijbel als de enig juiste en dit verstaan toeschrijft aan de Heilige Geest, dreigt ook hier het gevaar dat de Geest gebonden wordt aan menselijke overtuigingen in plaats van het menselijke verstaan afhankelijk te maken van het verlichtende werk van de Geest. Een traditionalistisch beroep op de Geest kan dan, onbedoeld maar toch, leiden tot het uitdoven van de Geest. Als voorbeeld van deze complicatie is te wijzen op de opvallend kritische ontvangst van het nieuwe perspectief op Paulus door verdedigers van de traditionele protestantse uitleg van de rechtvaardiging door het geloof. Er blijkt bij sommigen geen enkele openheid voor de mogelijkheid dat Paulus' kritiek op de werken van de wet geen afwijzing is van een overtuiging dat het heil door wetswerken te verdienen is, maar van een overtuiging dat de wet bepalend is of iemand bij het volk van God hoort of niet. De protestantse uitleg mag traditioneel gezien sterke papieren hebben, het blijft een uitleg van mensen die op grond van goede argumenten aangepast moet kunnen worden. Wanneer een dergelijke interpretatie echter normatief wordt gemaakt, dan wordt zij van interpretatie tot waarheid verheven. Dat is onterecht, al helemaal als het gebeurt met een beroep op de Geest¹⁴.

Een volgende mogelijke complicatie is die van een exclusivistische opstelling. Dit exclusivisme kan zich in verschillende mate voordoen. Zo kan de uitleg van iemand die niet wedergeboren is bij voorbaat in twijfel getrokken worden met het argument dat de verlichting door de Geest alleen gegeven wordt aan wedergeboren lezers. Uit de onderzochte gegevens is echter op te maken dat het verlichtende werk van de Geest niet gebonden is aan een bepaalde groep mensen. Als er al van een binding te spreken is, dan is dat aan het handelen en spreken van

14 De interpretatie die sinds Maarten Luther traditioneel is in de protestantse uitleg, moet niet losgezien worden van de context waarin Luther tot die interpretatie kwam, namelijk zijn eigen pogingen om door zijn goede werken tot heilszekerheid te komen. Overigens is te verdedigen dat ook in de visie van het nieuwe perspectief op Paulus de tijd van ontstaan van die visie te herkennen is: de periode na de Tweede Wereldoorlog met de holocaust. Dat de "werken van de wet" zoals Paulus daarover schrijft geïnterpreteerd worden als *identity markers* van het volk van God is minder negatief in de richting van de Joden. (Met dank aan Arie Zwiep voor zijn opmerking hierover).

God dat in de Bijbel verhaald en door mensen verkondigd wordt. Ook wie een meer genuanceerd standpunt inneemt, kan er echter te vanzelfsprekend van uitgaan dat gelovigen de Geest meer mee hebben dan ongelovigen. Vanuit het Nieuwe Testament zijn geloof en gehoorzaamheid weliswaar te beschouwen als een meer geëigende context om het verlichtende werk van de Geest te verwachten, maar zij zijn daar geen voorwaarde voor. Vermeend gebrek aan geloof en gehoorzaamheid kan daarom niet zomaar als argument ingezet worden om het verstaan van anderen te betwisten.

Ook een christomonistische lezing van de Bijbel moet als mogelijke complicatie onder ogen worden gezien. Uit de nieuwtestamentische gegevens is op te maken dat de verlichting door de Geest lezers brengt bij het verstaan van Gods handelen en spreken vanuit het Christusperspectief. Dit kan echter op een zodanige manier verkeerd opgevat worden, dat lezers met een beroep op de Geest Christus overal in de Bijbel menen te moeten terugvinden. Het Christusperspectief van de Geest betekent echter niet dat Christus overal in de Bijbel ter sprake komt, hoe verhuld ook, maar dat de Geest doet ontdekken dat er in het handelen en spreken van God een bepaalde stijl te onderkennen is die in Jezus Christus ten volle uitkomt.

Als laatste noem ik de mogelijke complicatie van het relativisme. Uit de onderzochte gegevens maakte ik op dat er gesproken kan worden van een meervoudig verstaan van de Bijbel omdat de Geest lezers in hun eigen context tot verstaan brengt. Dit betekent echter niet dat met een beroep op de Geest elke lezing met evenveel recht verdedigd kan worden. Dat de Geest lezers verlicht in hun eigen context, wil namelijk niet zeggen dat die context bepalend wordt voor het verstaan, maar dat de Geest het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God van betekenis laat zijn in verschillende en veranderende contexten. Het is daarbij inderdaad te verwachten dat dit tot verschillende en nieuwe accenten in het verstaan leidt. Misschien is het bekendste voorbeeld van een dergelijk nieuw verstaan wel de veranderde visie op wat in de Bijbel gezegd wordt over slavernij. Anders dan daarvoor gebruikelijk was, wijst deze nieuwe visie slavernij af. Inmiddels is zij alom geaccepteerd. Velen zullen in het doorbreken van deze visie zonder bezwaar het verlichtende werk van de Geest willen erkennen. Veel complexer ligt dat op dit moment bij de interpretatie van het Bijbelse spreken over kwesties als de zorg voor Gods schepping, sociale en economische gerechtigheid, de plaats van de vrouw in de kerk en de visie op seksualiteit en gender. Wat door sommigen ervaren wordt als vernieuwende uitleg van de Bijbel, wordt door anderen beschouwd als aanpassing aan het denken van de wereld. Dat het verlichtende werk van de Geest kan leiden tot een meervoudig verstaan van de Bijbel, impliceert dat zowel de vernieuwende als de conservatieve uitleg verlicht kunnen zijn. De Geest kan de Bijbel im-

mers in verschillende contexten op verschillende manieren tot zijn recht laten komen. Dit betekent echter niet dat de Geest om het even welke interpretatie verlicht. Hoe sterker de eigen context of andere perspectieven het verstaan lijken te beïnvloeden, des te meer reden is er om voorzichtig te zijn met een beroep op de verlichting door de Geest. De overtuiging dat de eigen uitleg ingegeven is door de Geest, kan bovendien niet ingezet worden als argument, maar is een conclusie die, gewoonlijk door anderen, pas achteraf te trekken is.

11.4. De verlichting door de Geest in de hermeneutische praktijk

Hierboven heb ik van het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Heilige Geest de meest relevante hermeneutische implicaties uitgewerkt. In wat volgt staat de vraag centraal of en hoe aan deze implicaties recht gedaan kan worden in de hermeneutische praktijk. In § 11.4.1 ga ik in op de voorwaarden waaronder rekening gehouden kan worden met het verlichtende werk van de Geest in de formulering van zo'n benadering. In § 11.4.2 doe ik vervolgens een concreet voorstel over hoe ruimte gegeven kan worden aan de verlichting door de Geest in het verstaan en uitleggen van de Bijbel.

11.4.1. De vrijheid van de Geest en hermeneutische ontvankelijkheid

Is het mogelijk om recht te doen aan het verlichtende werk van de Geest in de hermeneutische praktijk? Als met deze vraag de mogelijkheid bedoeld wordt dat mensen door middel van een methode de Geest zouden kunnen aansturen, dan kan het antwoord niet anders dan ontkennend zijn. Allereerst is uit het Nieuwe Testament duidelijk geworden dat de Geest van God vrij is. Vervolgens, en direct hiermee verbonden, gaat het in de verlichting om een werkzaamheid van de Geest die de Geest van God is. Een werkwijze die een activiteit van Gods Geest hanteerbaar probeert te maken, gaat voorbij aan het wezenlijke onderscheid tussen God en mensen en reikt ver boven de capaciteiten van mensen uit¹⁵. Ten slotte gaat het in de verlichting door de Geest om iets wat de Geest doet met mensen en niet om iets wat mensen doen met de Geest¹⁶. Het methodisch hanteerbaar maken van deze werkzaamheid van de Geest zou neerkomen op een misplaatste omkeer van zaken door van een handeling die mensen ondergaan een handeling

15 Vgl. Stuhlmacher, 'Historische', 126; Dilschneider, 'Verstehen', 119; Stuhlmacher, *Verstehen*, 34.136.242; Veenhof, 'Geest', 308-309; Maier, *Hermeneutik*, 62.278; Bloesch, *Scripture*, 180-181; Marshall, 'Spirit', 67.

16 Vgl. Reiling, *Woord*, 156-159; Stuhlmacher, 'Bedeutung', 164-165; Den Hertog, 'Ontologisch', 33; Huijgen, *Lezen*, 66-67.

te maken die mensen uitvoeren. Kortom: een door mensen te hanteren methode voor het verlichtende werk van de Geest is een verwarrende *contradictio in terminis*. De Geest is geen leeslamp waarvan de verlichting met een menselijke druk op de knop aangezet kan worden.

Toch is daarmee niet alles gezegd. Dat de verlichting door de Geest niet door mensen aan te sturen is, betekent nog niet dat Geest en methode elkaar ook volledig uitsluiten¹⁷. Aan de ene kant plaatst het gebruik van hermeneutische methoden bij het lezen van de Bijbel de Geest niet buiten spel. Dat de Geest vrij is, houdt weliswaar in dat mensen Hem niet kunnen aansturen, het houdt net zo goed in dat zij Hem niet kunnen tegenhouden. Het is zinvol om hermeneutische methoden kritisch te bevragen op de ruimte die zij bieden voor de verlichting door de Geest¹⁸, maar dat moet niet gebeuren vanuit een krampachtige bezorgdheid dat de Geest niet heen zou kunnen breken door methoden die het werk van de Geest tussen haken zetten¹⁹. Aan de andere kant is er geen enkele reden waarom in een hermeneutiek de bezinning achterwege zou blijven of en hoe er recht gedaan kan worden aan de verlichting door de Geest. Dat de Geest mensen verlicht, doet immers niets af aan het feit dat het mensen zijn die tot verstaan komen. Hermeneutische bezinning op dit door de Geest verlichte verstaan moet dan ook niet gezien worden als een poging om het werk van de Geest te fixeren, maar om bij de omgang met de Bijbel rekening te houden met wat die Bijbel zelf zegt over wat nodig is om te verstaan. Om in het beeld van de Geest als leeslamp te blijven: mensen mogen niet in staat zijn de verlichting van de leeslamp aan te zetten, maar waarom zouden ze in het schemerdonker lezen, als er aanwijzingen zijn over waar de leeslamp haar licht laat vallen?

Bij het formuleren van een hermeneutische benadering waarin de verlichting door de Geest een plaats krijgt, zijn twee uitgangspunten van belang. Aan de ene kant komt het erop aan de mogelijkheid te minimaliseren dat de Geest beschreven wordt als een door mensen in te zetten instrument. Aan de andere kant is het zaak om de hermeneutische implicaties van de verlichting zo te verdisconteren dat de menselijke ontvankelijkheid voor het verlichtende werk van de Geest gemaximaliseerd wordt. Ofwel: geen druk-op-de-knop-methode, maar een lezen-in-het-licht-methode die zo goed mogelijk de weg wijst bij het lezen van de Bijbel in het licht van de Geest.

17 Vgl. Veenhof, 'Geest', 308-309; Noordegraaf, *Leesbril*, 54; Stein, *Playing*, 70-71; Goldingay, *Models*, 197-199, 259-260; Peels, 'Woord', 82; Keener, *Hermeneutics*, 142.

18 Zie verder hoofdstuk 12.

19 Vgl. overigens de waarschuwing van Pinnock/Callen, *Principle*, 161: "What is called methodological bracketing might as well be a metaphysical blockade because the result is the same."

Omdat een hermeneutische benadering die rekening houdt met de verlichting door de Geest dat werk van de Geest niet kan afdwingen, maar lezers helpt zich daarvoor ontvankelijk op te stellen, krijgt de omgang met de Bijbel het karakter van een onderweg-zijn. De Geest kan plotseling op een zodanige manier licht laten vallen op de Bijbel dat de oude boodschap als nieuw bij lezers binnenkomt en betekenis krijgt. Omdat de Geest mensen in hun eigen persoonlijke context verlicht, is het daarbij zaak om het eigen verstaan of dat van het eigen verstaanscollectief niet te verabsoluteren met een beroep op de Geest. Bescheidenheid over de eigen lezing en nieuwsgierigheid naar dat van anderen zijn meer op zijn plaats. Tegelijkertijd zal juist het besef dat de Geest licht werpt op het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God extra kritisch maken op de eigen overtuigingen, verlangens en angsten waarmee lezers de Bijbel ter hand nemen en die het verstaan kunnen vertroebelen. De leeslamp van de Geest laat niet alleen helder licht vallen op de boodschap van de Bijbel, maar brengt ook de eigen verstaanstekorten aan het licht. Zij brengt bij de ontdekking dat het door de Geest gegeven verstaan geschenk is en geen bezit van een bepaalde groep of prestatie van wie aan de juiste voorwaarden voldoet. Niemand die de Bijbel ter hand neemt is dan ook bij voorbaat uitgesloten om in het licht van de Geest tot verstaan te komen.

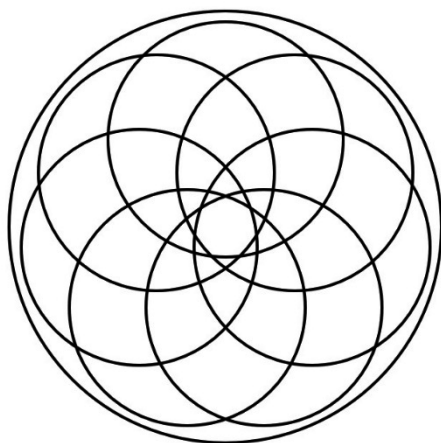
11.4.2. Lichtkringen van de Geest

In deze paragraaf doe ik een voorstel van een hermeneutische benadering in het licht van de Geest. Ik doe dat op basis van de nieuwtestamentische gegevens over het verlichtende werk van de Geest en de bezinning op de hermeneutische implicaties daarvan. In het voorstel probeer ik zoveel mogelijk rekening te houden met de twee in de vorige paragraaf genoemde uitgangspunten: 1) het minimaliseren van de mogelijkheid dat de verlichting door de Geest beschreven wordt als een door mensen in te zetten instrument; 2) het maximaliseren van de menselijke ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest.

In het Nieuwe Testament komen verschillende aspecten van het verlichtende werk van de Geest naar voren. Hierboven heb ik die in een achttal hoofdlijnen samengevat (zie § 11.2). De verlichting door de Geest zorgt, om het zo te zeggen, voor verscheidene lichtkringen waar de Geest zijn werkzaamheid verricht. Hoewel lezers niet de mogelijkheid hebben om de verlichting door de Geest aan te sturen, kunnen ze zich wel daar opstellen waar de verlichting te verwachten is, namelijk in die lichtkringen. Hoe groter het aantal lichtkringen waarin ze zich opstellen, des te groter mag het vertrouwen zijn dat de Geest het verstaan zal verlichten. Welbewust gebruik ik hierbij het woord “vertrouwen”. Aan de ene kant gaat het om vertrouwen dat de Geest nog altijd werkt zoals in het Nieuwe Testa-

ment beschreven wordt. Aan de andere kant gaat het om vertrouwen als houding: ook wanneer lezers zich opstellen in de lichtkringen beschikken ze niet over de verlichting door de Geest; wel kunnen ze haar daar met verwachting tegemoetzien.

In mijn voorstel voor een hermeneutische benadering zorgt de verlichting door de Geest voor acht lichtkringen. Deze acht lichtkringen komen voort uit de acht hoofdlijnen waarin ik in § 11.2 de nieuwtestamentische gegevens samenvatte. Vanwege de methodische vertaalslag vallen de acht lichtkringen niet geheel met de acht hoofdlijnen samen. Het gaat hier immers niet allereerst om wat de verlichting door de Geest inhoudt, maar om waar dat werk van de Geest aan de kant van de mensen zijn licht laat vallen. Hieronder geef ik een beschrijving van de acht lichtkringen en de condities waaronder een Bijbellezer die kan binnengaan. De eerste lichtkring wijkt daarbij in zoverre af, dat hij de andere zeven omvat. De andere lichtkringen worden in betrekkelijk willekeurige volgorde beschreven. De illustratie geeft schematisch weer hoe men zich kan voorstellen dat lezers van de Bijbel zich in meerdere lichtkringen tegelijkertijd kunnen opstellen, maar in ieder geval altijd in de eerste lichtkring.



Lichtkring 1: Omgang met de Bijbel

Het Nieuwe Testament laat zien dat de Geest daar werkzaam is waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spreken (vgl. § 11.2.5; § 11.3.1; § 11.3.2). De Bijbel dient zich aan als bundel van geschriften die in alle variatie juist van dat handelen en spreken van God verhalen (vgl. § 11.3.1). Omgang met de Bijbel is dan ook genoeg om mensen binnen te brengen in de werkingssfeer van de Geest. Dat is onafhankelijk van iemands visie op de Bijbel of reden om de Bijbel ter hand te nemen. Ieder die de Bijbel opent, gaat, gewild of ongewild, een lichtkring van

de Geest binnen en loopt de kans door het verlichtende werk van de Geest nieuw zicht te krijgen op en gegrepen te worden door de boodschap van de Bijbel. Tegelijkertijd geldt dat hoe nauwkeuriger en zorgvuldiger de Bijbel gelezen wordt, met gebruikmaking van wat aan gereedschap daarvoor beschikbaar en geëigend is, des te meer gelegenheid de Geest krijgt om zijn verlichtende werk uit te voeren (vgl. § 11.3.3).

Lichtkring 2: Gebed om verlichting door de Geest

De verlichting door de Geest is niet door mensen aan te sturen, maar moet door hen ontvangen worden. Lezers van de Bijbel die zich bewust ontvankelijk opstellen, nemen een houding aan die van openheid spreekt voor het verlichtende werk van de Geest (vgl. § 11.2.5; § 11.2.8; § 11.3.1). Het gebed als concrete uiting van gerichtheid op en afhankelijkheid van dit werk van de Geest is de weg waarlangs lezers deze lichtkring binnengaan.

Lichtkring 3: Geloof en gehoorzaamheid

De verlichting door de Geest zet aan tot geloof en gehoorzaamheid (vgl. § 11.2.4). Uit het Nieuwe Testament is op te maken dat deze reacties op het werk van de Geest geen voorwaarden zijn voor het ontvangen van verlichting, maar gevolg. Wel kan de conclusie getrokken worden, dat de Geest verlichtend werkzaam is (geweest) bij wie geloof en gehoorzaamheid aanwezig zijn. Geloof en gehoorzaamheid getuigen dan ook van een ontvankelijke houding voor het werk van de Geest en brengen binnen in een lichtkring van de Geest (vgl. § 11.3.1).

Lichtkring 4: Nieuwsgierigheid naar het verstaan van anderen en bescheidenheid over het eigen verstaan

De nieuwtestamentische gegevens maken duidelijk dat de Geest het verlichte verstaan van de een als verrijking geeft voor het verstaan van de ander (vgl. § 11.2.6). Ondanks de verschillen in context kan het verstaan van anderen het eigen verstaan aanvullen, aanscherpen en corrigeren (vgl. § 11.3.3). Dat eigen verstaan wordt immers gemakkelijk eenzijdig gekleurd vanwege de eigen vooronderstellingen en vraagt om een zelfkritische instelling (vgl. § 11.3.1). Nieuwsgierigheid naar het verstaan van anderen en bescheidenheid over het eigen verstaan brengen lezers dan ook deze lichtkring van de Geest binnen.

Lichtkring 5: Bijbellezen vanuit en met het oog op Jezus Christus

Het nieuwe verstaansperspectief dat de Geest geeft, is te definiëren als het Christusperspectief van de Geest (vgl. § 11.2.3; 11.3.4). Het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God krijgt door dit Christusperspectief een samenhangende

en zinvolle betekenis. Wie de Bijbel leest vanuit en met het oog op Jezus Christus, volgt dan ook de richting die het licht van de Geest volgens het Nieuwe Testament wijst. Deze gerichtheid op Jezus Christus brengt lezers een lichtkring van de Geest binnen.

Lichtkring 6: Openheid voor een contextuele aanspraak

De verschillende contexten van de Bijbellezers kunnen beschouwd worden als de zeer verscheiden adressen waar de Geest werkzaam wil zijn (vgl. § 11.2.2; § 11.3.3). Bij het lezen van de Bijbel zijn dus niet alleen mensen bezig met de Bijbel, maar is ook de Geest door middel van de Bijbel bezig met mensen door hen in hun verschillende contexten aan te spreken. Door de Bijbel niet te benaderen als een te analyseren object of vindplaats van tijdloze waarheden, maar als aanspraak door God, stellen lezers zich op in deze lichtkring van de Geest.

Lichtkring 7: Erkenning van de waarde van verstaanscollectieven

Het verlichtende werk van de Geest kan bij lezers in vergelijkbare contexten tot een dermate gezamenlijk verstaan brengen dat er gesproken kan worden van een verstaanscollectief. Een dergelijk verstaanscollectief kan gedurende langere tijd herkenbaar zijn aan een bepaalde invalshoek bij het verstaan van de Bijbel. Zolang er openheid blijft voor de mogelijkheid dat de Geest ook in andere verstaanstradities werkzaam is, zijn deze collectieven van betekenis als aangevers, hoeders en toetsers van door de Geest verlicht verstaan en als beschermers tegen eigenzinnige interpretaties (vgl. § 11.3.3; § 11.3.5). Wie bij het lezen van de Bijbel de waarde van een verstaanscollectief erkent gaat een lichtkring van de Geest binnen.

Lichtkring 8: Openheid voor nieuwe wegen die de Geest wijst

Het Nieuwe Testament maakt duidelijk dat de Geest Jezus' spreken blijvend tot klinken brengt (vgl. § 11.2.7). De vrijheid van de Geest houdt mede in dat zijn verlichtende werk niet door mensen als vanzelfsprekend gebonden moet worden aan bepaalde verstaanstradities (vgl. § 11.3.2; § 11.3.3; § 11.3.5). Openheid voor mogelijk nieuwe wegen die de Geest wijst in het verstaan van de Bijbel als tijden of omstandigheden veranderen brengt binnen in een lichtkring van de Geest.

Lezers die zich in de omgang met de Bijbel in een of meer van deze lichtkringen opstellen, mogen erop vertrouwen dat zij lezen in het licht van de Heilige Geest.

Is het mogelijk om op de een of andere manier vast te stellen of lezingen door de Geest verlicht zijn? Die vraag kan niet met een simpel ja of nee beantwoord worden. Aan de ene kant valt het antwoord eenvoudigweg buiten de reikwijdte van een hermeneutische methodiek. Het is niet aan mensen om te bepalen of een lezing verlicht is of niet. Aan de andere kant bieden de beschreven hermeneutische implicaties reden om toch ook meer te zeggen. Lezingen die door de Geest verlicht zijn, zullen namelijk iets klaarblijkelijks hebben. Zij zullen ook bij kritische bevraging en doordenking houdbaar blijken omdat ze recht doen aan de Bijbel, van Jezus Christus getuigen en tot geloof en gehoorzaamheid aanzetten. De klaarblijkelijkheid van door de Geest verlichte lezingen kan zich daarbij manifesteren op een persoonlijk en op een collectief niveau. Op het persoonlijke niveau gaat het om de ervaring dat de betekenis van een Bijbelgedeelte zich op een ongedachte en overtuigende manier bij een lezer aandient. Op het collectieve niveau gaat het om de ervaren relevantie van de betreffende lezingen voor een bredere kring dan de eigen levenssfeer van de lezer. In het laatste geval zullen zulke lezingen voor zoveel mensen overtuigend zijn, dat ze door bestaande verstaanscollectieven worden overgenomen – als ze dat al niet zijn – of leiden tot het ontstaan van nieuwe collectieven. Van zulke lezingen kan in geloof gezegd worden dat zij zich aandienen als ontvangen in het licht van de Geest.

12. Ontvankelijkheid als hermeneutische voorwaarde

12.1. Inleiding

In het vorige hoofdstuk heb ik in drie stappen een vertaalslag gemaakt van het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Heilige Geest naar de betekenis daarvan voor de hermeneutische praktijk van het lezen van de Bijbel. Eerst heb ik het resultaat van de exegese van de relevante teksten in acht hoofdlijnen samengevat. Vervolgens heb ik geïnventariseerd welke hermeneutische implicaties het verlichtende werk van de Geest heeft. Ten slotte heb ik me bezonnen op de vraag of en op welke manier er in een hermeneutische benadering recht gedaan kan worden aan de verlichting door de Geest. In deze laatste stap heb ik uiteengezet dat het maximaliseren van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest voorwaarde is voor een hermeneutische benadering die met die verlichting rekening wil houden. Wat deze ontvankelijkheid concreet inhoudt, heb ik nader uitgewerkt in acht houdingen waarin deze ontvankelijkheid uitkomt en waarmee Bijbellezers zich begeven in wat ik “lichtkringen van de Geest” heb genoemd.

In dit hoofdstuk wil ik de door mij gesignaleerde hermeneutische voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest en de concretisering daarvan via de acht lichtkringen op drie punten nader uitwerken. In de eerste plaats koppel ik in § 12.2 terug naar de denklijnen waarmee ik in hoofdstuk 2 de relevante literatuur heb samengevat. Ik doe dat door na te gaan of, en zo ja op welke manier de voorwaarde van ontvankelijkheid en de meer concrete uitingen ervan via de lichtkringen in de besproken literatuur naar voren komen. In de tweede plaats bespreek ik in § 12.3 twee concrete pogingen om aan het verlichtende werk van de Geest ruimte te geven binnen de kaders van een wetenschappelijk erkende hermeneutische methode. Het betreft het voorstel van Ulrich Körtner binnen de receptie-esthetische methode (*reader response criticism*) en dat van Kevin Vanhoozer binnen de taalhandelingstheorie (*speech-act theory*). In hoofdstuk 2 vermeldde ik al dat ik beide voorbeelden niet daar, maar pas in dit hoofdstuk pas zou bespreken¹. Ik doe dat omdat ze, anders dan andere auteurs,

¹ Zie § 2.1.8.

het verlichtende werk van de Geest bewust ter sprake brengen binnen de kaders en concepten van een wetenschappelijk erkende hermeneutische methode. Ook deze beide voorstellen bekijk ik vooral met de vraag of en hoe aan de door mij geformuleerde voorwaarde van ontvankelijkheid recht gedaan wordt. Ten slotte pleit ik er in § 12.4 voor om de voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest standaard toe te passen in de hermeneutische omgang met de Bijbel. Mede aan de hand van de terugkoppeling naar de besproken literatuur en de evaluatie van de voorstellen van Körtner en Vanhoozer geef ik aan dat het mogelijk en zinvol is om een methodisch moeilijk grijpbaar onderwerp als het verlichtende werk van de Geest een plaats te geven in de hermeneutische bezinning en praktijk.

12.2. Terugkoppeling

Bij de terugkoppeling naar de acht lijnen van denken van de in hoofdstuk 2 besproken literatuur staan twee vragen centraal: 1) In hoeverre is er inhoudelijke overeenstemming tussen de door mij geformuleerde voorwaarde van ontvankelijkheid, inclusief de concretisering daarvan via de lichtkringen, en de visies die in de verschillende denklijnen naar voren worden gebracht? 2) Welke kanteekeningen zijn er bij deze denklijnen te plaatsen in het licht van de door mij geformuleerde hermeneutische implicaties van ontvankelijkheid voor het verlichtende werk van de Geest?

12.2.1 Geestelijke zin

De verlichting door de Geest brengt bij de geestelijke zin/sensus plenior van een Bijbeltekst

Bij wie de Bijbel lezen vanuit deze lijn van denken² zijn verscheidene van de acht door mij genoemde lichtkringen terug te vinden. Te wijzen is op de visie dat de Geest meekomt in de door Hem geïnspireerde Bijbel om het verstaan te verlichten (lichtkring 1). Ook het gezichtspunt dat een gelovige door de Geest geleide lezing van de Bijbel Gods heilsplan in Jezus Christus ziet oplichten, komt overeen met wat ik uit het Nieuwe Testament opmaakte (lichtkringen 3 en 5). Verder komt in de waardering voor de middeleeuwse allegorische methode zoals bij De la Potterie de overtuiging naar voren dat het eigen verstaan mede verlicht wordt door

² Als auteurs bij wie deze lijn van denken uitkomt, noemde ik Henri de Lubac, William S. LaSor, Ignace de la Potterie, Gerald O'Collins, David S. Dockery, Donald Bloesch, James B. DeYoung en Sarah L. Hurty, en Andrew L. Minto.

wat de Geest aan verstaan gegeven heeft in andere tijden en contexten en in het verstaanscollectief waar men deel van uitmaakt (lichtkring 7). De visie dat de geestelijke zin niet door lezers af te dwingen is, maar ontvangen moet worden, is onmiskenbaar.

Een kanttekening wil ik plaatsen bij de manier waarop door sommige auteurs die deze denklijn voorstaan, gesproken wordt over een geestelijke zin in Bijbelteksten. Uit mijn onderzoek is duidelijk geworden dat het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest weliswaar aanleiding geeft om te spreken over een meervoudig schriftverstaan, maar niet over een meervoudige schriftzin. Zolang er met het spreken over de geestelijke zin van de Bijbel een door de Geest gegeven verstaansperspectief bedoeld wordt, kan er met recht verwezen worden naar het Nieuwe Testament. Dat wordt anders als de geestelijke zin opgevat wordt als de betekenis die achter de letter van de Bijbel verborgen zit. Door over de geestelijke zin te spreken als iets wat door de Geest achter de letter verborgen is, wordt de door de Geest bedoelde betekenis losgemaakt van de letter van de Bijbel. De verlichting door de Geest, zoals het Nieuwe Testament daar over spreekt, laat lezers echter niet zien wat er door de Geest in of achter de tekst verborgen is, maar zorgt ervoor dat lezers vanuit een nieuw perspectief gaan kijken naar de tekst zoals die is. Ze gaan het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God verstaan vanuit en met het oog op Jezus Christus.

12.2.2. Inwerking op de wil van de lezers/hoorders

De verlichting van de Geest werkt in op de wil van de lezers/hoorders

Auteurs in deze denklijn³ benadrukken dat de verlichting door de Geest gericht is op de wil van de lezers en niet op hun verstand. Met het verstand is de Bijbel in principe voor iedereen, gelovig of ongelovig, te begrijpen, maar voor de aanvaarding van de boodschap is de verlichting door de Geest nodig die de wil buigt. Ontvankelijkheid is dus voor alles geschenk. Als voorwaarde bij het lezen van de Bijbel wordt zij minder benadrukt. De geschonken ontvankelijkheid brengt wel tot geloof en gehoorzaamheid. Waar die bij lezers van de Bijbel aanwezig zijn, mag dan ook ontvankelijkheid voor de boodschap verondersteld worden. Daarin is de door mij genoemde derde lichtkring te herkennen.

De manier waarop wil en verstand hier tegenover elkaar gezet worden, is problematisch. Twee bedenkingen wil ik noemen. In de eerste plaats komt uit de door mij onderzochte nieuwtestamentische teksten een veel genuanceerder

³ In hoofdstuk 2 wees ik op Daniel Fuller, Fred H. Klooster, Roy B. Zuck, William J. Larkin jr., Walter C. Kaiser jr. en Moisés Silva, Robert H. Stein en Hans Bette.

beeld naar voren ten aanzien van wil en verstand: de Geest werkt zowel op het willen als op het begrijpen van mensen in. Verscheidene keren wordt daarbij het hart genoemd als de plek waar de Geest zijn verlichtende werk doet. Dan gaat het om de plek waar niet alleen de wil, maar ook het verstand en het gevoel huizen. In de tweede plaats impliceert de opvatting dat alleen de wil verlichting nodig heeft, de mogelijkheid dat lezers de boodschap weigeren te aanvaarden ook al begrijpen ze dat die boodschap zinvol is. Het ligt meer in de rede om te stellen dat lezers in dat geval vanuit een ontoereikende invalshoek begrijpen wat ze menen te begrijpen.

Uit mijn onderzoek is gebleken dat wat de Geest doet te omschrijven is als het bieden van een nieuw perspectief om Gods handelen en spreken te interpreteren. Dit perspectief is zowel van invloed op het begrijpen door het verstand als op het aanvaarden door de wil. Met de gedachte van een door de Geest gegeven perspectief is het onnodig om verstand en wil zo sterk tegenover elkaar te zetten als hier gebeurt. Het door de Geest gegeven perspectief is daarbij niet te zien als een aanvullende openbaring aan het verstand, maar een nieuwe manier van verstaan. Zo blijft het mogelijk om te verdedigen, met Fuller en anderen in deze lijn van denken, dat de Bijbel voor iedereen begrijpelijk is. Het wil echter niet zeggen dat de Bijbel daarmee ook door iedereen vanuit het juiste perspectief begrepen wordt.

12.2.3. Opening van het verstand van de lezers/hoorders

De verlichting van de Geest opent het verstand van de lezers/hoorders

Als reactie op de vorige denklijn benadrukken auteurs in deze lijn van denken⁴ dat de verlichting door de Geest erop gericht is om juist het verstand van lezers/hoorders te openen. Dit gebeurt niet door een vorm van aanvullende openbaring, maar doordat de Geest een dieper inzicht geeft en verbanden doet ontdekken die eerder niet gezien werden. In de nadruk op de afhankelijkheid van de Geest voor het verstaan van de Bijbel komt de door mij voorgestelde voorwaarde van ontvankelijkheid duidelijk uit. De uitleg dat de verlichting door de Geest niet buiten menselijke studie van de Bijbel omgaat en uitkomt in het herkennen van bepaalde verbanden binnen die Bijbel, herinnert aan de door mij genoemde eerste en vijfde lichtkring.

De eenzijdigheid van Fullers opvatting dat de Geest alleen de wil verlicht (zie hierboven), leidde vooral bij Erickson tot een scherpe reactie. Hij en met hem anderen in deze denklijn ontkennen dat het spreken over de noodzaak van de

4 Auteurs die deze lijn van denken verwoorden, zijn Millard J. Erickson, Richard B. Gaffin en John Webster.

verlichting van het verstand onvermijdelijk inhoudt dat de Geest een vorm van aanvullende openbaring biedt. Vanuit mijn onderzoek bezien stellen zij terecht dat de verlichting door de Geest te beschouwen is als het ontvangen van dieper inzicht in verbanden die men eerder nog niet herkende. Dat ligt dicht bij mijn overwegingen over het nieuwe verstaansperspectief dat de Geest opent. Erickson benadrukt in zijn reactie op Fuller echter zo sterk dat de verlichting door Geest gericht is op het verstand, dat ook hij niet ontkomt aan een zekere eenzijdigheid. Uit mijn onderzoek van de relevante teksten blijkt dat de verlichting door de Geest zowel inwerkt op de wil als op het verstand.

12.2.4. Verlichte lezers/hoorders

De door de Geest geïnspireerde Bijbel vraagt voor een goed verstaan om door de Geest verlichte (= wedergeboren) lezers/hoorders

Het opvallende aan deze lijn van denken⁵ is dat de verlichting die nodig is om de Bijbel te verstaan verbonden wordt aan verlichte en wedergeboren mensen, meer dan aan de Bijbel of het lezen van de Bijbel. Dit gebeurt vanuit de gedachte dat voor een adequaat verstaan van de Bijbel het nodig is dat mensen zich ontvankelijk opstellen voor het werk van de Geest. Die voorwaarde is ten diepste alleen te vinden bij gelovigen. De door mij omschreven voorwaarde van ontvankelijkheid en de meeste van de lichtkringen zijn bij de auteurs die ik hier bij elkaar groepeerde duidelijk terug te vinden. Afwijkend is de verabsolutering van wat ik als derde lichtkring noemde: geloof en gehoorzaamheid. Die worden in deze lijn van denken gezien als voorwaarden om de verlichting door de Geest te ontvangen en niet als een van de houdingen waarin ontvankelijkheid voor het werk van de Geest uitkomt.

Auteurs in deze denklijn willen recht doen aan wat in de Bijbel zelf gezegd wordt over de noodzaak van het werk van de Geest om de dingen van God te verstaan. Dat maakt het lastig om de Bijbel te benaderen met wetenschappelijk erkende hermeneutische methoden. In die zin is de voorkeur voor een *hermeneutica sacra*, zoals bij Maier, te begrijpen. Bezien vanuit de resultaten van mijn onderzoek is er echter nadrukkelijk een kanttekening te plaatsen bij de manier waarop men hier een en ander uitwerkt: de vrijheid van de Geest wordt door onvoldoende geborgd. Uit de door mij onderzochte teksten wordt duidelijk dat de Geest zich inderdaad wil verbinden aan mensen, maar niet alsof het verlichtende werk van de Geest een privilege is van wedergeborenen. De Geest is daar verlichtend werk-

5 Te denken is daarbij aan auteurs als Jost Eckert, Gerhard Maier, Dan McCartney en Charles Clayton, Jacob H. Schrijver, Brian D. Ingraffia, David C.-N. Kim en Michael Seaman.

zaam waar van Gods handelen en spreken verhaald wordt. Allen die daarmee in aanraking komen, bijvoorbeeld door het lezen van de Bijbel, treden de werkingssfeer van de Geest binnen, of zij nu wedergeboren zijn of niet. Een *hermeneutica sacra* wekt teveel de indruk dat wedergeboren mensen over het verlichtende werk van de Geest beschikken.

12.2.5. Houding van vertrouwen en instemming

De verlichting door de Geest vraagt om een houding van vertrouwen en instemming

Auteurs in deze denklijn⁶ zien geen mogelijkheid om het verlichtende werk van Heilige Geest op te nemen in een hermeneutische methode. Om toch recht te doen aan wat de Bijbel zegt over de noodzaak van het werk van de Geest voor een goed verstaan van de Bijbel, pleiten zij ervoor om de uitleg te laten plaatsvinden in een houding van vertrouwen en instemming. Deze insteek zorgt ervoor dat alle acht door mij genoemde lichtkringen terug te vinden zijn, maar met een duidelijke nadruk op de zevende, die van de erkenning van de waarde van verstaanscollectieven.

Bezien vanuit de door mij aangevoerde hermeneutische implicaties van de verlichting door de Geest zijn in ieder geval twee dingen te waarderen in deze lijn van denken. Aan de ene kant wordt er voluit gezocht naar ruimte om recht te doen aan de hermeneutische betekenis van het verlichtende werk van de Geest. Aan de andere kant wordt ervoor gewaakt om de indruk te wekken de Geest te kunnen sturen door middel van een hermeneutische methode. In de praktijk van het verstaan van de Bijbel komt dit bij iemand als Stuhlmacher uit in het pleiten voor een onbevooroordeelde en welwillend-kritische omgang met de Bijbel en voor respect voor de kerkelijke uitlegtradities. Tegelijkertijd dringt hij aan op een kritische bezinning op de beperktheid van het gebruikelijke hermeneutische gereedschap. Op deze manier hoopt hij dat de wetenschappelijke twijfel niet doorslaat in achterdocht die het moeilijk maakt om met vertrouwen in het verlichtende werk van de Geest de Bijbel te lezen.

Toch plaats ik een paar kanttekeningen. Die hebben ook hier te maken met de vrijheid van de Geest. Het is te verdedigen dat er ruimte wordt gezocht voor het verlichtende werk van de Geest door een houding van vertrouwen aan te raden. Een onbevooroordeelde en welwillend-kritische houding naar de Bijbel kan er

6 In hoofdstuk 2 schaarde ik onder deze denklijn Peter Stuhlmacher, Jacob Kremer, Jacob van Bruggen, Barend Kamphuis, Walter Kasper, Ab Noordegraaf, Arden C. Autry, I. Howard Marshall, Eric Peels, Gabriel Fackre, Bert Loonstra, Ad de Bruijne, Daniel B. Wallace, Hans Burger, Myk Habets, Cornelis Venema en Rob van Houwelingen.

echter toe leiden dat lezers/hoorders te weinig kritisch zijn naar zichzelf. De instemming met wat gelezen wordt, kan dan neerkomen op instemming met wat men denkt te lezen. Eigen verwachtingen en verlangens kunnen de verlichting door de Geest in de weg zitten. Ook kan de instemming met de kerkelijke leestrategie, waar Stuhlmacher bijvoorbeeld voor pleit, zo sturend worden, dat het de vrijheid van de Geest belemmert om lezers/hoorders te brengen tot een nieuw door de Geest verlicht verstaan. Ten slotte is er te wijzen op de dreigende cirkelredenering in deze denklijn: bij een hermeneutiek van vertrouwen en instemming wordt, goed beschouwd, methodisch al vooraf gevraagd wat de Geest in de omgang met de Bijbel nog geven moet. Is het immers niet juist de Geest die brengt bij vertrouwen en instemming?

12.2.6. Gedeelde pinksterervaring

Lezen vanuit de pinksterervaring van de toen en nu werkzame aanwezigheid van de Geest

Alle auteurs in deze lijn van denken⁷ benadrukken voor het verstaansproces een wisselwerking tussen het werk van de Geest, het lezen van de Bijbel en de charismatische ervaringen die gelovigen van nu delen met gelovigen uit het Nieuwe Testament. Binnen die “trialectiek” komen in verschillende schakeringen alle aspecten aan de orde die in de door mij genoemde lichtkringen aangewezen worden.

Op basis van de door mij beschreven hermeneutische implicaties van de verlichting door de Geest is de hermeneutische bezinning door pentecostale en charismatische theologen met name van toegevoegde waarde omdat zij het verstaan van de Bijbel plaatsen in de wisselwerking van Bijbel, Geest en gemeente. Om het bedoelen van de Geest te vatten is het niet alleen nodig dat de door de Geest geïnspireerde Bijbel gelezen wordt, maar ook dat dit lezen plaatsvindt in het midden van de gemeente die nog altijd de Geest ervaart. De charismatische ervaringen van nu fungeren als een lens om helder te krijgen wat in de Bijbel gelezen wordt. Langs die weg verlicht de Geest het verstaan van de Bijbel voor mensen van nu. Dit is een insteek die te verdedigen is op basis van wat ik schreef over de context van de lezers als het adres van het verlichtende werk van de Geest. De meeste auteurs in deze denklijn zijn zich daarbij van het gevaar bewust dat de eigen ervaring en de eigen context op deze manier gemakkelijk een te bepalende rol kunnen

7 In verschillende variaties is deze denklijn te vinden bij French L. Arrington, Kenneth Archer, Stephen E. Fowl, Amos Yong, Bradley T. Noel, John Christopher Thomas, Craig S. Keener, Trevor Reynolds en Leulseged Philemon.

gaan spelen in het verstaansproces. Verschillende waarborgen worden voorgesteld. Keener wijst bijvoorbeeld op het belang van nauwgezette exegese uit respect voor de Geest die de teksten inspireerde en op de noodzaak om te luisteren naar lezingen van anderen ter aanscherping en correctie van de eigen lezing.

Ik plaats ook een paar kanttekeningen. De koppeling die gelegd wordt tussen de charismatische ervaring van lezers en de verlichting die de Geest hun geeft, komt mij problematisch voor. Zo is het ene werk van de Geest – de charismatische ervaring – niet zonder meer gelijk te stellen aan het andere werk van de Geest – de verlichting die nodig is om de dingen van God te verstaan. Of anders gezegd: wie een charismatische ervaring ontvangen heeft, beschikt daarom nog niet over de verlichting door de Geest. Verder lijkt de voorgestelde trialectiek van Bijbel, Geest en gemeente, in de praktijk neer te komen op een wisselwerking tussen de Bijbel en de lezers/hoorders op grond van gedeelde charismatische ervaringen. Nog afgezien van de vraag of er een isgelijktken gezet kan worden tussen de ervaringen van toen en nu, lijkt de herkenning van toen door lezers van nu uiteindelijk meer te lopen via de vermeende gedeelde ervaring, dan via de Geest die toen en nu dezelfde is. Beide kanttekeningen impliceren dat de verlichting door de Geest in deze lijn van denken in de praktijk leidt tot een privilege van wie kan wijzen op charismatische ervaringen.

12.2.7. Voortgaande openbaring

De verlichting door de Geest is een vorm van voortgaande openbaring

Deze zevende lijn van denken is te beschouwen als een variant van de vijfde (zie § 12.2.5). Ook de auteurs die ik hier bij elkaar groepeer⁸, benadrukken dat de verlichting door de Geest vooral vraagt om een hermeneutische houding waarin met die verlichting wordt rekening gehouden. Zo stelt Veenhof dat deze werkzaamheid van de Geest meegenomen dient te worden in het *Vorverständnis* van de uitlegger. Het eigene van deze denklijn ten opzichte van de vijfde is de sterke nadruk op het actualiserende aspect van het verlichtende werk van de Geest (lichtkring 8): de Geest draagt er zorg voor dat de Bijbel van betekenis blijft door in veranderende tijden te zorgen voor nieuw en contextueel verstaan.

In hoofdstuk 11 heb ik gewezen op het meervoudige verstaan waar de verlichting door de Geest voor zorgt. Dit meervoudige verstaan wordt veroorzaakt doordat de Geest lezers/hoorders tot verstaan brengt in verschillende contexten. Bij de auteurs in de eerste vijf denklijnen is slechts beperkt aandacht voor het feit

8 In hoofdstuk 2 noemde ik Jan Veenhof, Tom Wright, Clark Pinnock, Stanley J. Grenz (en John R. Franke) en Reimund Bieringer.

dat de Geest zijn verlichtende werkzaamheid uitvoert in die verschillende contexten. Mogelijk komt deze beperkte aandacht voort uit vrees voor subjectivisme in de interpretaties. Bezien vanuit de resultaten van mijn onderzoek is het daarom te waarderen dat de auteurs in deze zevende denklijn wel recht willen doen aan de verlichting als een naar de context van de lezers/hoorders actualiserende werkzaamheid van de Geest. Dat er enigszins provocerend van voortgaande openbaring gesproken wordt, is daarbij verwarrend, omdat over het algemeen benadrukt wordt dat het niet gaat om nieuwe openbaringen, maar om de voortdurende zorg van de Heilige Geest om wat in het verleden geopenbaard werd zeggingskracht te laten houden in het zich telkens vernieuwende heden. Dit actualiserende aspect van de verlichting wordt, met verschillende nuances, gebonden aan de kaders van een nauwgezette uitleg van de Bijbel en aan de persoon en het werk van Jezus Christus. Wel wordt ervoor gewaarschuwd de vrijheid van de Geest niet te beperken door categorisch uit te sluiten dat de Geest nog nieuwe openbaringen geeft.

Het nadeel van de nadruk door de besproken auteurs op het actualiserende en contextualiserende aspect van de verlichting door de Geest is dat het verlichten- de werk in dit aspect dreigt op te gaan. Niet elke nieuwe interpretatie is echter door de Geest verlicht enkel en alleen omdat zij nieuw en origineel is. De terecht gevraagde aandacht voor het actualiserende aspect van de verlichting kan dan ook alleen goed tot zijn recht komen, als ook andere aspecten de ruimte krijgen. Aan de kant van de lezers/hoorders gaat het dan bijvoorbeeld om een nauwgezet luisteren naar de Bijbel vanuit en met het oog op Jezus Christus en om de toetsende en corrigerende wisselwerking met andere lezers/hoorders en verstaans- collectieven in heden en verleden. Deze toetsing heeft niet als doel om de vrijheid van de Geest te beperken, maar om te voorkomen dat de eigen lezing al te snel bekleed wordt met het gezag van de Geest.

12.2.8. Werkings sfeer van de Geest

Wie omgaat met de Bijbel, bevindt zich in de werkingssfeer van de Geest

Ook deze denklijn kan als een variant van de vijfde gezien worden (zie § 12.2.5). Het specifieke accent bij de auteurs die ik hier groepeer⁹ is de nadruk op de Bijbel als het door de Geest ingezette middel om iets met de lezers/hoorders te doen, meer dan dat het een boek is waar de lezers/hoorders zelf iets mee doen. Ook hier komt het bij het lezen van de Bijbel dus aan op een houding van ontvankelijkheid.

9 In hoofdstuk 2 bracht ik Gerard den Hertog, Jos Douma, John Wyckoff, Kevin Spawn en Archie Wright, en Arnold Huijgen onder in deze lijn van denken.

Daarmee is in deze lijn van denken de door mij verwoorde voorwaarde te herkennen, met name de concretisering daarvan in de zesde lichtkring (openheid voor een contextuele aanspraak).

Bezien vanuit de door mij beschreven hermeneutische implicaties, wordt door de besproken auteurs terecht benadrukt dat de Geest meekomt met de Bijbel en dat Hij lezers/hoorders aanspreekt in hun eigen context. Die aanspraak van de Geest is niet door middel van een techniek of methode actief af te dwingen. Wat lezers wel kunnen doen is zich hiervoor ontvankelijk opstellen. Zo wijst Huijgen op Luthers premoderne leeshouding van gebed, meditatie en aanvechting. Met die houding wordt de Bijbel niet benaderd als een object, zoals volgens Huijgen onder invloed van het rationalisme veel gebeurt, maar wordt er recht gedaan aan het geloofsstandpunt dat de Bijbel binnenbrengt in de werkingssfeer van de Geest.

Voornaamste kanttekening bij deze lijn van denken is dat de gekozen nadruk op de contextuele aanspraak als de manier waarop het verlichtende werk van de Geest tot uiting komt, kan leiden tot eenzijdigheid. Tegenover een rationalistische insteek, of die nu historisch-kritisch of fundamentalistisch van aard is, heeft een pleidooi om zich primair in een houding van ontvankelijkheid door de Bijbel te laten gezeggen, zin. Een eenzijdige nadruk op de verlichting door de Geest als contextuele aanspraak kan er echter toe leiden dat elke interpretatie vanwege zijn contextualiteit toegeschreven wordt aan de Geest. Het is daarom van belang om ook andere concretisering van de algemene voorwaarde van ontvankelijkheid in het oog te houden. Te denken is aan nauwgezette studie van de Bijbel met het daarvoor beschikbare en geëigende gereedschap (lichtkring 1) en erkenning van de waarde van verstaanscollectieven om de eigen interpretatie kritisch door anderen te laten toetsen (lichtkring 7). Dit alles om te voorkomen dat lezers/hoorders hun eigen overtuigingen in de Bijbel inlezen en dit rechtvaardigen met een beroep op het werk van de Geest.

12.2.9. Conclusies

De bovenstaande terugkoppeling brengt mij tot een viertal conclusies.

- 1) Bij alle acht lijnen van denken is op de een of andere wijze de door mij benoemde voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest terug te vinden. Wel wordt in de ene denklijn de verlichtende werkzaamheid van de Geest met meer vrijmoedigheid aangewezen dan in de andere. Bij geen wordt de indruk gewekt dat de verlichting onder controle zou staan van mensen.

- 2) Aan de hand van de door mij beschreven lichtkringen van de Geest is het mogelijk een verklaring te geven waarom de acht denklijnen van elkaar verschillen. Die verschillen hebben te maken met een bepaalde eenzijdige nadruk op een van de houdingen die ik in de lichtkringen ter sprake breng. Zo krijgt wat ik benoem in lichtkring 3 (geloof en gehoorzaamheid) sterke nadruk in die denklijnen waarin de verlichting een privilege lijkt te worden van gelovigen (zie §§ 12.2.2, 12.2.4 en 12.2.6). Lichtkring 5 (Bijbellezen met het oog op Jezus Christus) wordt benadrukt in de denklijnen waarin men de verlichting vooral ziet uitkomen in het herkennen van bijzondere verbanden in de Bijbel, waar anderen niet zomaar oog voor zullen hebben (zie §§ 12.2.1 en 12.2.3). Lichtkring 6 (openheid voor een contextuele aanspraak) is te herkennen in de denklijn waarin wordt benadrukt dat de Bijbel niet zozeer object van menselijk onderzoek is, maar het middel dat God door de Geest gebruikt om mensen aan te spreken (zie § 12.2.8). Lichtkring 7 (erkenning van de waarde van verstaanscollectieven) klinkt nadrukkelijk terug in de denklijn waarin gewezen wordt op het belang van het lezen van de Bijbel binnen de kaders van kerk en traditie (zie § 12.2.5). Lichtkring 8 (openheid voor nieuwe wegen die de Geest wijst), ten slotte, krijgt alle nadruk in de denklijn waarin de verlichting door de Geest uitgelegd wordt als een vorm van voortgaande openbaring (zie § 12.2.7).
- 3) In alle acht lijnen van denken wil men bij het verstaan van de Bijbel recht doen aan de verlichting door de Geest. Toch wordt de vrijheid van de Geest niet overal ten volle gehonoreerd. Te denken is aan de constatering dat in sommige denklijnen de verlichting door de Geest een privilege lijkt te worden van gelovigen, wedergeborenen of mensen met een charismatische ervaring. Bij andere zorgt de inzet van de traditie, de kerk of de gemeenschap van gelovigen als aangever, toetsers en beschermer van goede interpretatie voor een sterk sturende invloed. Ook dreigt de vrijheid van de Geest in het gedrang te komen waar de mogelijkheid open gehouden lijkt te worden om eigen opvattingen over de boodschap van de Bijbel toe te schrijven aan de Geest. Blijkbaar is het niet eenvoudig om een beschrijving te geven van het verlichtende werk van de Geest waarbij de vrijheid van de Geest gewaarborgd wordt.
- 4) De terugkoppeling van mijn onderzoeksresultaten naar de relevante literatuur bevestigt het belang van de twee door mij genoemde uitgangspunten voor het formuleren van een hermeneutische benadering waarin de verlichting door de Geest een plaats krijgt (zie § 11.4.1): 1) het minimaliseren van de mogelijkheid dat de verlichting door de Geest beschouwd wordt als een door mensen in te zetten instrument; 2) het maximaliseren van de menselijke ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest. Op deze manier is er in

de hermeneutische praktijk ruimte te creëren voor het verlichtende werk van de Geest zonder dat de vrijheid van de Geest een beperking ondergaat. Het is daarbij wel van belang om de genoemde voorwaarde van ontvankelijkheid toe te passen met inbegrip van de concretisering ervan in de acht lichtkringen van de Geest.

12.3. Ruimte voor de Geest in twee hedendaagse hermeneutische theorieën

Er zijn twee concrete voorbeelden van een voorstel om het verlichtende werk van de Geest te integreren binnen het kader van een wetenschappelijk erkende hermeneutische theorie. In deze paragraaf wil ik die bespreken om te ontdekken of en hoe de voorwaarde van ontvankelijkheid in deze voorstellen een plaats krijgt. Het gaat om de receptie-esthetische benadering (*reader response criticism*) van Ulrich Körtner (§ 12.3.1) en de taalhandelingstheoretische benadering (*speech-act theory*) van Kevin Vanhoozer (§ 12.3.2). Ik sluit af met een korte conclusie (§ 12.3.3).

12.3.1. Ruimte voor de Geest in de receptie-esthetica (*reader response criticism*)

Korte beschrijving van de receptie-esthetica (*reader response criticism*)

Onder receptie-esthetica of *reader response criticism* is een hermeneutische stroming te verstaan die aan de lezer of gemeenschap van lezers een centrale plaats geeft bij de bepaling van de betekenis van een tekst¹⁰. Bekende vertegenwoordigers van deze stroming zijn Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser, Umberto Eco en Stanley Fish. De receptie-esthetica is een reactie op de nadruk in andere stromingen die voor het bepalen van die betekenis op zoek gaan naar de bedoeling van de auteur of naar de aanwijzingen in de tekst zelf. Volgens de receptie-esthetica wordt de betekenis niet achter de tekst of in de tekst, maar voor de tekst gevormd; daar namelijk waar de lezers de tekst lezen. Die lezers kunnen niet anders dan vanuit hun eigen context verstaan wat zij lezen.

Betekent dit nu dat de tekst in de receptie-esthetica is overgeleverd aan de lezers als betekenisgevers en zelf geen zeggingskracht meer heeft? In de meer radi-

10 Deze korte beschrijving van de receptie-esthetica baseer ik op de bredere beschrijvingen van Osborne, *Spiral*, 377-380; Davies, 'Reader-Response'; Thiselton, *New Horizons*, 526-555; Lategan, 'Reader Response'; Parry, 'Reader-Response Criticism'; Darr, 'Reader-Response'; Thiselton, *Hermeneutics*, 306-326; Zwiep, *Tussen tekst en lezer II*, 328-368.

cale uitingen van deze stroming – bijvoorbeeld bij Fish – krijgt de lezer inderdaad een dermate bepalende plaats dat het erop lijkt dat zijn lezing valide is, ongeacht de betekenis die hij aan de tekst geeft. In de praktijk zitten er wel grenzen aan de mogelijke verlening van betekenis, maar die worden volgens Fish niet opgelegd door de tekst, maar door de leesgemeenschap waar een lezer toe behoort. Niet elke lezing wordt door die leesgemeenschap geaccepteerd. In de meer gematigde voorstellen binnen deze stroming – bijvoorbeeld die van Jauss, Iser en Eco – heeft de tekst een meer sturende werking. Teksten kunnen vaak verschillend uitgelegd worden omdat er “gaten” (Iser) inzitten of zo “open” (Eco) zijn dat lezers er een eigen invulling aan geven. Deze invulling wordt beïnvloed door de context van de lezers. Zo wordt aan teksten verschillende betekenissen verleend. Er zijn echter limieten. Zo geeft de tekst zelf door signalen aan de “geïmpliceerde lezer” (Iser) de richting aan van wat de betekenis kan zijn. Daarnaast wordt de invloed van lezers op de betekenis sterk gestuurd door de (lees)gemeenschap waar die lezers deel vanuit maken. Die gemeenschap zorgt voor een bepaalde verwachting (Jauss) waarmee lezers een tekst lezen. Die verwachting kan door de tekst bevestigd, maar ook tegengesproken worden. In dat laatste geval zorgt de tekst voor nieuw inzicht en ontstaat er een nieuwe betekenis.

De waarde van de receptie-esthetica voor de Bijbelse hermeneutiek ligt in de bewustwording van de invloed van de lezers op de betekenis van een tekst. Het zijn altijd aanwijsbare en door hun context bepaalde lezers die in interactie met de tekst tot verstaan komen. Hermeneutische voorstellen die hier geen rekening mee houden, gaan te gemakkelijk voorbij aan de rol van de lezer voor de betekenis van een tekst. Problematisch aan de voorstellen van deze stroming is dat de nadruk op de lezers en de leestrategie als betekenisgevers belemmerend werkt op de vorming van criteria om misinterpretaties te onderkennen.

De Heilige Geest in de receptie-esthetische benadering van Ulrich Körtner

‘Frei nach Paulus können wir schließen: Es sind mancherlei Auslegungen, Deutungen und Anwendungen, aber es ist *ein* Geist, der da wird alles in allen.’¹¹

Ulrich H.J. Körtner (1957) is een Duitse theoloog en predikant in de evangelisch-lutherse traditie. Na zijn opleiding werkte hij vier jaar als predikant in Bielefeld. Sinds 1992 is hij hoogleraar systematische theologie aan de Evangelisch-Theologische Faculteit van de Universiteit van Wenen.

11 Körtner, *Inspirierte*, 86.

In zijn boek *Der Inspirierte Leser*¹² uit 1994 doet Körtner een voorstel waarin hij het werk van de Heilige Geest integreert in een receptie-esthetische hermeneutiek. Hij begint zijn boek met een beschrijving van de geloofscrisis in de kerk en de westerse samenleving. In het denken dat na de Verlichting de overhand heeft gekregen, domineert de overtuiging dat God niet objectief door mensen gekend kan worden. Een van de gevolgen is dat de wetenschappelijke interpretatie van de Bijbel beperkt wordt tot het historische onderzoek van de menselijke religieuze ervaringen die in de Bijbel te vinden zijn. De verbinding met het heden van de gelovigen raakt uit beeld. Körtner stelt dat de historisch-kritische methode zo tekort doet aan de geloofservaring van mensen nu¹³. Is er een weg uit deze crisis?

Körtner wijst het voorstel van Stuhlmacher af. Zijn bezwaar tegen een *Hermeneutik des Einverständnisses* is de cirkelredenering dat er voorafgaand aan de exegese van de Bijbel al gelovige instemming gevraagd wordt met de boodschap van de Bijbel¹⁴. Ons voorverstaan is echter een niet-verstaan. Pas als die houding aangenomen wordt kan de Bijbel werkelijk tot ons in onze situatie gaan spreken¹⁵.

De betekenis voor ons vinden we volgens Körtner niet door op zoek te gaan naar een diepere zin die in of achter de tekst verborgen ligt, maar door er zelf in de ontmoeting met de tekst betekenis aan te geven. Ons verstaan is daarbij niet enkel het resultaat van een individuele leeshandeling, we zijn diachroon verbonden met de leestradietie van vroegchristelijke en oudkerkelijke gemeenten en synchroon met allen die in het heden de Schrift ter hand nemen¹⁶. Ondertussen betekent deze gezamenlijkheid niet dat de Geest, die uit de verschillende Bijbelboeken spreekt en bij het lezen ervaren kan worden, steeds hetzelfde zegt. Hoewel een tekst bepaalde aanwijzingen geeft ten aanzien van zijn betekenis, ligt die betekenis niet vast achter de tekst, maar wordt hij telkens weer gevonden voor de tekst¹⁷. De eenheid van de canon, die te vinden is in Jezus Christus, is van bepalende invloed bij het vinden van de betekenis van een tekst¹⁸. De mogelijke variatie aan betekenis heeft niet te maken met een meervoudige zin in de tekst, maar betreft een meervoud in wat de lezers aan betekenis vinden¹⁹.

12 In zijn boek *Einführung in die theologische Hermeneutik* verwerkt Körtner het thema van de *Inspirierte Leser* zonder dit verder uit te diepen.

13 Körtner, *Inspirierte*, 20-38; *Einführung*, 96-98.

14 Körtner, *Inspirierte*, 47-49; *Einführung*, 48.91.

15 Körtner, *Inspirierte*, 51-52; *Einführung*, 47-49.

16 Körtner, *Inspirierte*, 85; *Einführung*, 90-92.

17 Körtner, *Inspirierte*, 86; *Einführung*, 104-105.

18 Körtner, *Inspirierte*, 106-108; *Einführung*, 86-90.105

19 Körtner, *Inspirierte*, 95; *Einführung*, 101-102.

Samengevat ziet Körtner het werk van de Geest vooral daarin uitkomen dat lezers in de ontmoeting met de van de Geest vervulde Bijbeltekst door die Geest tot verstaan komen. Dit geïnspireerde verstaan – Körtner verbindt de inspiratieleer niet met de tekst, maar met de lezers²⁰ – houdt in dat de lezers binnengetrokken worden in de wereld die de tekst voorhoudt en zo zichzelf op een nieuwe manier leren verstaan. Dit nieuwe verstaan heet binnen de christelijke traditie geloof²¹.

Bespreking

Körtners voorstel laat zien dat het mogelijk is om het verlichtende werk van de Geest een plaats te geven in een receptie-esthetische hermeneutiek. Bezien vanuit de door mij genoemde hermeneutische implicaties zijn in ieder geval drie aspecten in dit voorstel te waarderen. In de eerste plaats stelt Körtner terecht dat het ontdekken van de betekenis van de Bijbeltekst plaatsvindt in de ontmoeting van de lezers met de van de Geest vervulde Bijbeltekst. Die betekenis is dan nadrukkelijk de betekenis voor de lezers in hun context. De variatie in verstaan wordt op deze manier niet alleen verbonden met de verschillen in context van de lezers, maar ook met hoe de Geest die mensen tot de ontdekking van de betekenis brengt. In de tweede plaats is in te stemmen met Körtner dat de met de Geest vervulde Bijbel lezers een bepaalde richting wijst bij het vinden van betekenis. Die sturing heeft te maken met de eenheid van de canon die in Jezus Christus ligt. Dit komt overeen met wat ik het Christusperspectief van de Geest noemde. In de derde plaats beschrijft Körtner door de Geest geïnspireerd verstaan als het binnengetrokken worden van de lezers in de wereld van de Bijbeltekst. Het verstaan van de Bijbeltekst waar de Geest toe brengt, zorgt ervoor dat lezers zichzelf op een nieuwe manier gaan verstaan. Dit nieuwe verstaan heet geloven. Met deze verwoording komt Körtner dicht in de buurt van wat ik het nieuwe perspectief van de Geest noemde dat aanzet tot geloof.

Toch plaats ik ook een paar kanttekeningen. Hoewel ik zelf pleit voor ontvankelijkheid als voorwaarde, lijkt mij Körtners uitgangspunt dat lezers de Bijbel moeten benaderen met een ontvankelijk *niet-weten* naïef. Juist de receptie-esthe-

20 Körtner, *Inspirierte*, 16-17. In *Einführung*, 92 verwoordt Körtner het kort als volgt: “Das evangelische Verständnis von der Kirche als Geschöpf des Evangeliums bringt die Erfahrung zum Ausdruck, daß das menschliche Bemühen um die Auslegung der Schrift in die pneumatologische Erfahrung umschlägt, umgekehrt vom Text ausgelegt zu werden. Entsprechend ist die klassische Inspirationslehre vom Akt der Textproduktion auf den Akt des Lesens zu übertragen: Der ‘implizierte Leser’ biblischer Texte ist ein solcher, der vom Geist Gottes im Akt des Lesens inspiriert wird und zu einem neuen Verständnis seiner selbst gelangt.” Zie ook *Einführung*, 104.

21 Körtner, *Inspirierte*, 16-17; *Einführung*, 104-105.

tica benadrukt immers dat lezers altijd zichzelf meenemen in het verstaansproces met alle daarbij behorende vooronderstellingen en verwachtingen. Daarbij wijst Körtner er zelf ook op dat lezen plaatsvindt in diachrone en synchrone verbondenheid met anderen. Het lijkt mij zinvoller om in te zetten op een houding waarin lezers zich zoveel mogelijk bewust zijn van hun verwachting of wantrouwen bij het lezen van de Bijbel. Dat biedt meer ruimte om verrast te worden door nieuw verstaan dat de Geest schenkt. Een andere kanttekening heeft te maken met de rol van de lezers en hun context voor het vinden van betekenis in de teksten van de Bijbel. In de receptie-esthetische stroming is er discussie over de vraag in hoeverre de tekst een sturende invloed heeft en over mogelijke criteria om misinterpretaties te voorkomen. Körtner wijst op de in Jezus Christus gegeven eenheid van de canon als sturende factor. Bezien vanuit de door mij verwoorde hermeneutische implicaties zou zijn voorstel sterker worden als hij meer nadruk zou leggen op de invloed die de in de Bijbel sprekende Geest heeft op het verstaansproces waarin lezers in hun context voor betekenis zorgen. Dan is beter duidelijk te maken waarom niet elke lezing door de Geest gegeven is. Niet elk verstaan doet immers recht aan de Geest van de Bijbel.

12.3.2. Ruimte voor de Geest in de taalhandelingstheorie (*speech-act theory*)

Korte beschrijving van de taalhandelingstheorie (*speech-act theory*)

De taalhandelingstheorie of *speech-act theory* is een stroming binnen de taal filosofie die uiteenzet dat gesproken of geschreven taaluitingen niet gezien moeten worden als dragers van informatie of kennis, maar als acties van een zender in de richting van een ontvanger²². De theorie is ontstaan in het spoor van het denken van Ludwig Wittgenstein over het taalspel (*language-game*), waarin hij verdedigt dat woorden en zinnen alleen betekenis hebben binnen de geldende regels van het (taal)spel dat gespeeld wordt. De taalhandelingstheorie zelf werd eind jaren vijftig van de vorige eeuw door John L. Austin in een aantal lezingen gepresenteerd. In de jaren daarna werd zij door John R. Searle uitgewerkt en verhelderd. Op Austin en Searle voortbouwend hebben verscheidene andere auteurs met hun eigen accenten het denken over taalhandelingen verder ontwikkeld.

Kort gezegd wil het spreken over taalhandelingen duidelijk maken dat taaluitingen altijd een wisselwerking veronderstellen tussen zender en ontvanger.

22 Deze korte beschrijving van de taalhandelingstheorie baseer ik op bredere beschrijvingen van Osborne, *Spiral*, 397-401; Thiselton, *New Horizons*, 283-307, 597-102; Briggs, *Words*, 3-103; Briggs, 'Speech-Act Theory'; Zwiep, *Tussen tekst en lezer II*, 261-290.

Een taaluiting staat dus niet op zichzelf als een talige uiting over een bepaalde feitelijkheid of kennis, maar heeft altijd een bepaalde intentie. Met een taaluiting, de locutie, doet een zender namelijk iets in de richting van een ontvanger, de illocutie, met als doel bij die ontvanger een bepaald effect te veroorzaken, de perlocutie. Zo kan de uitroep (= de locutie) “Ik kom eraan!” bedoeld zijn (= de illocutie) als een belofte (a) of een waarschuwing (b) met als bedoeld effect (= de perlocutie) dat de ontvanger zich getroost weet (a’) of de deur open doet (b’). Het voorbeeld maakt duidelijk dat een locutie meerdere illocuties kan dragen. De context zal gewoonlijk duidelijk maken welke illocutie bedoeld wordt. Dit voorbeeld laat ook zien dat veel taaluitingen niet benaderd moeten worden met de vraag of ze waar of onwaar zijn, maar of ze al dan niet slagen. In het voorbeeld gaat het niet om de vraag of degene die “Ik kom eraan!” roept feitelijk komt of niet (waar of onwaar), maar of zijn uitroep bij de ontvanger als belofte of waarschuwing begrepen wordt en het verwachte effect oplevert (en dus slaagt of niet).

Taalhandelingen zijn verbonden met de wereld/werkelijkheid waarin ze uitgesproken worden. Hoe die verhouding ligt, wordt door Searle verwoord als de correspondentierichting (*direction of fit*) van het illocutionaire aspect van de taalhandeling. Als de taaluiting een feitelijke stand van zaken verwoordt, is de correspondentierichting van woord naar wereld (*word-to-world fit*): het woord correspondeert met de bedoelde werkelijkheid in de wereld. Dit is het geval als het illocutionaire aspect van een uitspraak als “Het is hier koud!” een mededeling of een beschrijving is. Afhankelijk van de werkelijkheid in de wereld is die uitspraak waar of onwaar. Als de taaluiting echter een nieuwe werkelijkheid in de wereld beoogt, is de correspondentierichting van wereld naar woord (*world-to-word fit*): de wereld moet gaan corresponderen met wat gezegd wordt. Dit geldt als het in dit geval impliciete illocutionaire aspect van de uitspraak “Het is hier koud!” een opdracht is, bijvoorbeeld om de deur dicht te doen of de thermostaat hoger te zetten (= de perlocutie). In dit geval is het weer zinloos om te vragen of de uitspraak waar of onwaar is, van belang is wel de vraag naar het slagen of niet van de taalhandeling in de werkelijkheid van de wereld.

Het bestuderen van taaluitingen als taalhandelingen biedt de mogelijkheid om via de illocuties de (intenties van de) zender en de (wereld van de) ontvanger in beeld te krijgen. Dit geldt zeker voor gesproken taaluitingen, maar blijkt ook toepasbaar te zijn op geschreven teksten. Voor de Bijbelwetenschappen opent dit interessante mogelijkheden. Drie belangrijke daarvan noem ik hier. 1) Tegenover hermeneutische tendenzen die stellen dat men niet meer achter de tekst terug kan, is het volgens de taalhandelingstheorie wel degelijk mogelijk om op grond van de te achterhalen illocuties zicht te krijgen op de auteursintenties. 2) Deze

theorie kan goede diensten bewijzen aan de exegese door te verhelderen hoe er in verschillende teksten en genres gecommuniceerd wordt en welk effect beoogd wordt bij de ontvangers van die teksten. 3) De taalhandelingstheorie kan ingezet worden om uit te leggen hoe de Bijbel als geheel en in zijn delen communicatief werkt ondanks de historische afstand tussen de schrijvers van toen en de lezers van nu.

Van belang is ook het ethische aspect waar deze theorie aandacht voor vraagt. Lezers van nu blijken moreel verantwoordelijk gehouden te kunnen worden voor hun gebruik van teksten. Zij hebben immers in hun zoeken naar de betekenis van teksten recht te doen aan de auteursintentie, die met behulp van deze theorie opgespoord kan worden.

De Heilige Geest in de taalhandelingstheoretische benadering van Kevin Vanhoozer

“The Spirit’s agency consists, then, in bringing the illocutionary point home to the reader and in achieving the corresponding perlocutionary effect – belief, obedience, praise, and so on. The Word is the indispensable instrument of the Spirit’s persuasive (perlocutionary) power.”²³

De Amerikaan Kevin J. Vanhoozer (1957) is systematisch theoloog in de gereformeerde traditie. Na zijn promotie in Cambridge doceert hij sinds 1986 aan de Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield, Illinois. Deze periode werd onderbroken door acht jaar docentschap aan de Universiteit van Edinburgh en drie jaar aan het Wheaton College in Illinois.

De hermeneutische visie die Vanhoozer uitwerkt, is een reactie op receptie-esthetische voorstellen waarin, zeker in de meer extreme varianten, weinig meer overblijft van de zelfstandigheid van de tekst en niets meer van de auteursintentie²⁴. Dat lezers een rol hebben in het geven van betekenis aan teksten, bestrijdt Vanhoozer niet, maar de betekenis wordt wel door die teksten gestuurd: de tekst bepaalt wat goede en slechte interpretatie is²⁵. Later legt hij nog meer nadruk op de betekenis van de auteur. Hij doet dit door een theologische uitwerking te geven vanuit de taalhandelingstheorie. Taal is een door God gegeven verbond waarbij de betrokken partijen allen verantwoordelijk zijn om de communicatie te doen slagen²⁶. Taal moet daarbij niet opgevat worden als het coderen van in-

23 Vanhoozer, *Meaning*, 428.

24 Vanhoozer, ‘Speech Acts’, 6.12.

25 Vanhoozer, ‘Reader’.

26 Vanhoozer, *Meaning*, 206: “There are two dimensions to this covenant of discourse: the inter-

formatie door sprekers/auteurs en het decoderen ervan door hoorders/lezers, maar als een opeenvolging van taalhandelingen: wat gezegd wordt (de locutie), heeft een bepaalde bedoeling (de illocutie) en beoogt een bepaald effect (de perlocutie)²⁷. Lezers doen een tekst alleen recht, als ze meebewegen in de richting die de tekst communiceert. Doen ze dat niet, dan is er sprake van miscommunicatie, of omdat ze de gewezen richting niet oppakken, of omdat ze niet mee willen bewegen in de gewezen richting.

Bij het lezen van de Bijbel komt het volgens Vanhoozer aan op de vraag wiens taalhandeling geïnterpreteerd wordt, die van de menselijke auteur, of die van God. Het is mogelijk dat de betekenis van een Bijbeltekst uitgaat boven wat de menselijke auteur bedoelde, als we die tekst binnen het geheel van de canon interpreteren als een communicatieve daad van God²⁸. Het geheel van de Bijbel geeft de richting aan waarin de onderdelen verstaan moeten worden²⁹. Kort samengevat houdt dit in dat de Bijbel het Woord van God biedt (de locutie) en dat de bedoeling ervan duidelijk wordt in Jezus Christus (de illocutie). Het is het werk van de Geest om de lezers deze bedoeling te laten zien en het bedoelde effect bij hen te bewerken (de perlocutie)³⁰. Het verschil tussen “letter” en “geest” (2Kor 3,6) is het verschil tussen het lezen van de woorden en het begrijpen van wat men leest³¹. Dat een ongeestelijk mens niet verstaat wat van de Geest komt (1Kor 2,14), betekent dat bij hem het bedoelde effect uitblijft, omdat hij de bedoeling niet accepteert³².

De Geest schept dus geen nieuwe betekenis, maar geeft zicht op de tekst en zorgt ervoor dat de lezer op de bedoelde manier reageert. De perlocutie is gebon-

subjective bond (verderop het “responsibility principle” genoemd, aw) between speakers and the objective bond between language and reality (verderop het “reality principle” genoemd, aw).” Zie ook (‘Speech Acts’, 18)

27 Vanhoozer (*Meaning*, 201-281) (‘Speech Acts’, 8) (‘Imprisoned’, 65).

28 Vanhoozer (*Meaning*, 264-265) (‘Mighty’, 154) (‘Imprisoned’, 62.68-70).

29 Aanvankelijk benadrukt Vanhoozer dat de Bijbel gelezen moet worden als elk ander boek en elk ander boek als de Bijbel: de menselijke talige communicatie is door God gegeven aan iedereen (‘Understanding’, 159) (*Meaning*, 407). Na kritische reacties past hij dit later aan: “I now want to insist that the theological interpretation of Scripture involves both reading the Bible like any other book – in doing justice to the authorial discourse – and reading the Bible *unlike* any other book, because (1) no other book bears divine authorial discourse; (2) no other book is the primary script of the theodrama; (3) no other book is so implicated in the triune economies of revelation and redemption; and (4) no other book is the medium for the self-presentation of Jesus Christ through the Spirit.” (‘Imprisoned’, 75).

30 Vanhoozer (‘Understanding’, 156) (*Meaning*, 409-413) (‘Mighty’, 155) (‘Imprisoned’, 66).

31 Vanhoozer (‘Understanding’, 164).

32 Vanhoozer (‘Understanding’, 164) (*Meaning*, 428).

den aan de locutie en de illocutie³³. Aangezien elke lezer vanuit zijn eigen context interpreteert, is er een bepaalde ruimte voor variatie in het perlocutionaire effect, maar deze ruimte is niet onbegrensd. De locutie heeft immers een bepaalde kracht of richting (illocutie) die uit de tekst op te maken is. De subjectieve bedoeling van de auteur is niet te achterhalen, maar zijn communicatieve intentie is wel uit de tekst op te maken³⁴. Vanhoozer spreekt dan ook liever niet over een “plurality of meaning”, maar over een “abundance of meaning”: er is een overvloed aan betekenis mogelijk, maar niet willekeurig welke³⁵.

Vanhoozer benadrukt het belang van het lezen van de Bijbel in de gemeenschap van de kerk. Niet zo dat (de traditie van) die gemeenschap bepalend wordt voor de betekenis, maar omdat de kerk de plek is waar de Geest de juiste houding wekt om op een ontvankelijke en eerlijke manier naar de Bijbel te luisteren³⁶.

Bespreking

In zijn visie op de Bijbel als communicatieve daad van God verbindt Vanhoozer op een originele manier de verlichting door de Geest met noties uit de taalhandelingstheorie. Het verlichtende werk van de Geest beschrijft hij daarbij als de perlocutionaire kracht van de Bijbel, naast het Woord van God als locutie en Jezus Christus als de alles doordringende illocutie. Met onmiskenbare ontdekkersvreugde werkt hij dit voorstel in verscheidene boeken en artikelen uit. Veel van wat Vanhoozer binnen de kaders van de theorie uiteenzet over de manier waarop de Bijbel als taalhandeling van God functioneert, komt overeen met de door mij beschreven hermeneutische implicaties van de verlichting door de Geest. Ik som hieronder een aantal van de overeenkomsten op:

33 Vanhoozer, ‘Understanding’, 163; *Meaning*, 415-416; ‘Speech Acts’, 42-43.

34 Vanhoozer, *Meaning*, 225, 253.

35 Vanhoozer, *Meaning*, 419-421.

36 Vanhoozer, *Meaning*, 410-414. Overigens ‘Imprisoned’, 61: “The church is not an error-free zone; false teaching, fallenness, and corporate pride all conspire to subvert the good news. There is a constant temptation to rewrite those parts of Scripture that sound most dissonant to our culture.”

<i>De Geest als perlocutionaire kracht van de taalhandeling van Gods Woord</i>	<i>Hermeneutische implicaties van het verlichtende werk van de Geest</i>
De locutie van Gods Woord draagt de perlocutionaire kracht van de Geest met zich mee.	De Geest komt mee waar van Gods handelen en spreken verhaald wordt.
De perlocutionaire kracht van de Geest zorgt ervoor dat de illocutionaire intentie van de locutie van Gods Woord het beoogde effect bereikt.	De Geest zorgt voor een nieuw verstaansperspectief en zet aan tot geloof en gehoorzaamheid.
Het slagen van de perlocutie van de Geest wordt bevorderd door ontvangers die zich door de illocutie van Gods Woord de richting laten wijzen.	Gebed, geloof en gehoorzaamheid getuigen van ontvankelijkheid voor het verlichtende werk van de Geest.
De illocutionaire intentie maakt duidelijk dat de locutie van Gods Woord op de ontvangers gericht is en niet op zichzelf beschouwd dient te worden. Zonder het perlocutionaire effect van de Geest bij die ontvangers komt de illocutie niet tot zijn doel.	De verschillende contexten van hoorders/lezers zijn als de zeer verscheiden adressen te zien waar de Geest verlichtend werkzaam is. Dat is de manier waarop de Geest de Bijbel telkens weer als nieuw tot verstaan brengt.
Er is een overvloed aan betekenis, omdat de illocutie van Gods Woord ruimte laat voor variatie in de manier waarop het perlocutionaire effect van de Geest zich concretiseert.	De verlichting door de Geest van hoorders/lezers in verschillende contexten zorgt voor een meervoudig verstaan van de Bijbel.
In de leesgemeenschap van de kerk, een van de neveneffecten van de perlocutionaire kracht van de Geest, leren lezers/hoorders ontvankelijkheid voor de illocutionaire intentie van Gods Woord.	Het verlichtende werk van de Geest bij wie in eenzelfde of zeer vergelijkbare context de Bijbel ter hand nemen, kan tot een dermate gezamenlijk verstaan brengen dat er van een verstaanscollectief gesproken kan worden.
Jezus Christus is de illocutionaire intentie van Gods Woord die door de perlocutionaire kracht van de Geest op de lezers wordt overgebracht.	Het nieuwe inzicht waarmee lezers/hoorders door het verlichtende werk van de Geest de Bijbel verstaan is het Christusperspectief van de Geest.
De perlocutie van de Geest is gebonden aan de locutie van het Woord van God en aan Jezus Christus als de illocutionaire intentie.	De kaders waarbinnen de Geest zijn verlichtende werk doet zijn het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God en het Christusperspectief.

De hermeneutische benadering van de Bijbel als de taalhandeling van Gods Woord biedt een aantal verrassende mogelijkheden om de werking van de Bijbel te verhelderen. De Bijbel is niet maar een boek vol informatie waar lezers mee aan de slag gaan, maar een actieve door de tijden heen mensen aansprekende taalhandeling van de drie-enige God. De originele manier waarop Vanhoozer de werkzaamheid van Vader, Zoon en Geest toewijst aan de drie onderdelen van een taalhandeling heeft echter wel een specifiek bezwaar. Het is namelijk de vraag of deze toepassing van begrippen uit de taalhandelingsstheorie wel recht doet aan die theorie. Het spreken over het “Woord van God” is een theologisch gevulde abstractie van het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God. Het uitzetten van deze abstractie met concepten uit de taalhandelingsstheorie kan theologisch verhelderend zijn, maar gebruikt die concepten ten diepste metaforisch en dus op een andere manier dan bedoeld. De winst van Vanhoozers voorstel zit in het feit dat hij aan de taalhandelingsstheorie aansprekende concepten heeft ontleend om de werking van Gods Woord uiteen te zetten. Een metaforisch gebruik van concepten uit de taalhandelingsstheorie betekent echter nog niet het daadwerkelijk toepassen van die theorie.

Dat de Bijbel vol staat met taalhandelingen is niet te ontkennen. Dat de Bijbel als boek een taalhandeling genoemd kan worden is ingewikkelder en staat al verder af van de insteek van de taalhandelingsstheorie. Dat geldt helemaal als de theorie toegepast wordt op een theologische abstractie als het “Woord van God”. Aan de kant van de theologie bestaat het gevaar dat het metaforisch gebruik van concepten uit de taalhandelingsstheorie een simplificatie betekent van de werkzaamheid van de Drie-eenheid en die werkzaamheid forceert te passen in de concepten van een taalhandeling. Ik beperk mij hier tot een paar kanttekeningen vanuit de resultaten van mijn onderzoek naar de verlichting door de Geest. In de perlocutie gaat het volgens de taalhandelingsstheorie om het beoogde effect bij de ontvanger van de illocutionaire intentie van wat gezegd wordt. Nu zet de verlichting door de Geest inderdaad aan tot geloof en gehoorzaamheid, maar zij omvat meer dan dat. De werkzaamheid van de Geest om mensen te brengen bij een nieuw verstaansperspectief is breder dan verwoord kan worden met het concept van de perlocutie van Gods Woord. Door de verlichtende werking van de Geest strikt te verbinden aan het perlocutionaire effect van Gods Woord wordt bovendien de bewegingsvrijheid van de Geest gelimiteerd. Dat de Geest meekomt met het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God is vanuit het Nieuwe Testament te verdedigen. Dat de Geest aan mensen gegeven wordt om in hen te zijn en hun hart te verlichten is daarentegen moeilijk te verwoorden met het concept van de verlichting door de Geest als de perlocutionaire kracht van Gods Woord.

Samenvattend: Vanhoozers voorstel is verhelderend ten aanzien van de werking van Gods Woord vanwege zijn metaforisch gebruik van taalhandelingstheoretische concepten. Rekening houdend met de beperkingen van de metafoor biedt Vanhoozers visie van de Geest als de perlocutionaire kracht van het Woord van God een originele maar enigszins beperkte kijk op het verlichtende werk van de Geest. Of de taalhandelingstheorie zelf recht gedaan wordt door deze toepassing is de vraag. Die kan vruchtbaarder ingezet worden om bij de exegese te zoeken naar de illocutionaire kracht en de daaraan gebonden auteursintentie van wat geschreven staat.

12.3.3. Conclusies

Körtner en Vanhoozer bieden, ieder met een eigen voorstel, een duidelijk voorbeeld van een poging om het verlichtende werk van de Heilige Geest een plaats te geven binnen de kaders van een wetenschappelijk erkende hermeneutische methode. Binnen de kaders van een receptie-esthetische methode stelt Körtner dat het de Geest is die lezers binnentrekt in de wereld die de Bijbeltekst voorhoudt en er zo voor zorgt dat zij zich op een nieuwe manier leren verstaan. Vanhoozer gebruikt concepten uit de taalhandelingstheorie om het verlichtende werk van de Geest te beschrijven als de perlocutionaire kracht van de taalhandeling van Gods Woord die zorg draagt voor het bedoelde effect bij de lezers. Zowel Körtner als Vanhoozer willen met hun benadering recht doen aan wat de Bijbel zelf zegt over de betekenis van de werkzaamheid van de Geest voor het verstaan van de Bijbel. Vanhoozer probeert de verlichting door de Geest nadrukkelijker in de taalhandelingstheorie onder te brengen dan dat Körtner dat doet in de receptie-esthetische theorie. Bij het voorstel van Vanhoozer heb ik wel de vraag gesteld of hij concepten uit de taalhandelingstheorie niet meer metaforisch gebruikt, dan dat er werkelijk sprake is van het verwerken van de verlichting door de Geest in die theorie. Het is daarom de vraag in hoeverre de benadering van Vanhoozer beschouwd kan worden als een geslaagd voorbeeld om de verlichting door de Geest te verwerken binnen de kaders van een wetenschappelijk erkende hermeneutische methode. Wat beide benaderingen in ieder geval laten zien, is dat er aan de verlichtende werkzaamheid van de Geest ruimte te geven is zonder dat die verlichting methodisch onder controle komt te staan van mensen. Wat de Geest doet om mensen tot verstaan te brengen, wordt zowel door Körtner als door Vanhoozer verbonden met de zeggingskracht van de Bijbel. Bij wie omgaan met de Bijbel kan het gebeuren dat de Geest het verstaan verlicht. Daarmee stemmen hun voorstellen overeen met de hermeneutische conclusies die ik uit de nieuwtestamentische gegevens trok.

12.4. Hermeneutisch respect voor de Bijbel en de voorwaarde van ontvankelijkheid

Naar mijn overtuiging is het mogelijk en zinvol om de voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Heilige Geest een plaats te geven in de hermeneutische bezinning op onze omgang met de Bijbel. Deze overtuiging baseer ik op de uitkomsten van mijn onderzoek (hoofdstuk 11), op de terugkoppeling naar de relevante literatuur (§ 12.2) en op de bespreking van twee benaderingen die de verlichting door de Geest een plaats geven binnen de kaders van een wetenschappelijk erkende hermeneutische theorie (§ 12.3). Rekening houden met het verlichtende werk van de Geest is een kwestie van hermeneutisch respect voor wat de Bijbel in het Nieuwe Testament zelf aangeeft als noodzakelijk voor het verstaan. In de hermeneutische praktijk kan dit het best tot uiting komen in een houding van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest. Werken vanuit een ontvankelijke houding omzeilt twee belangrijke bezwaren. Die bezwaren zijn als twee zijden van dezelfde munt: aan de ene kant het bezwaar dat de verlichting door de Geest niet methodisch hanteerbaar is en aan de andere kant het bezwaar dat de vrijheid van de Geest ingeperkt wordt als zijn werkzaamheid op enigerlei wijze ingekaderd wordt. Een houding van ontvankelijkheid voor het verlichtende werk van de Geest schept ruimte voor de mogelijkheid dat lezers zich in al hun verscheidenheid telkens opnieuw aangesproken weten door de Bijbel.

Ik pleit er dus voor om ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest te beschouwen als hermeneutische voorwaarde voor het verstaan van de boodschap van de Bijbel. Het gaat daarbij om een houding die de Bijbel benadert als meer dan een object van menselijke studie en interpretatie, namelijk als een boekwerk dat zijn geheim pas prijsgeeft als het voor zichzelf mag spreken. Dat “voor zichzelf spreken” vindt plaats, zo impliceert mijn onderzoek, wanneer de Geest zijn verlichtende werk doet. Aangezien die verlichting niet hermeneutisch afgedwongen, maar slechts ontvangen kan worden, mag van wie zich bezinnen op het verstaan van de Bijbel een houding van ontvankelijkheid verwacht worden. Het voornaamste bezwaar dat tegen deze voorwaarde vanuit wetenschappelijk oogpunt mogelijk opgeworpen wordt, is dat op deze manier een geloofs-a-priori bepalend gaat worden voor het interpretatieproces. Dit bezwaar lijkt me onvoldoende steekhoudend. Elke interpretatie vindt plaats vanuit een aantal vooronderstellingen. De voorgestelde voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest moet gezien worden als een dergelijke vooronderstelling. Het gaat om niets meer en niets minder dan bij het verstaan van een tekst bewust rekening te houden met wat die tekst zelf noemt als van wezenlijk belang voor een adequaat

verstaan ervan. Dat is in ieder geval, zeer kort samengevat, wat ik in dit onderzoek uiteenzet. Het argument dat een interpretatie onder deze voorwaarde bevooroordeeld zal zijn, is zelf niet vrij van vooringenomenheid. Ontvankelijkheid als voorwaarde wil juist benadrukken dat een adequaat verstaan van de Bijbel geen vanzelfsprekende bevestiging inhoudt van de eigen overtuigingen of geloofstraditie, maar iets is wat bij het lezen van de Bijbel telkens opnieuw ontvangen moet worden.

De hermeneutische voorstellen van Körtner en Vanhoozer die ik besprak in § 12.3, maken duidelijk dat het mogelijk is om ontvankelijkheid voor het verlichtende werk van de Geest een plaats te geven binnen de kaders van een wetenschappelijk erkende hermeneutische theorie. Mijn onderzoek vanuit Bijbelwetenschappelijk perspectief biedt geen ruimte om nader uit te werken wat het betekent om de voorwaarde van ontvankelijkheid concreet toe te passen in de verscheidenheid aan hermeneutische stromingen. Hier ligt wel een uitdaging voor verder systematisch-theologisch onderzoek. Bij een dergelijke uitwerking is het van belang om ook de uitkomsten van de terugkoppeling in § 12.2 in het oog te houden. Daar werd duidelijk dat de meer algemene voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest in alle acht denklijnen ruimte krijgt. Wel bleek dat de vrijheid van de Geest niet overal voldoende gewaarborgd werd. Aan de hand van de door mij geformuleerde lichtkringen heb ik aangegeven dat de dreigende beperkingen van de vrijheid van de Geest terug te voeren zijn op een eenzijdige nadruk op een specifieke lichtkring. Voor de toepassing van de voorwaarde van ontvankelijkheid in de hermeneutische bezinning op de interpretatie van de Bijbel is het dus van belang dat er op een evenwichtige manier aandacht gegeven wordt aan alle acht houdingen die in de lichtkringen verwoord worden. Laat ik summier aangeven wat dat per lichtkring betekent:

- 1) *Lichtkring 1: Omgang met de Bijbel.* De Bijbel dient gelezen en bestudeerd te worden met alle daarvoor beschikbare en geëigende instrumenten, maar in ieder geval met de intentie dit boek recht te doen. Eerlijkheid over de eigen vooronderstellingen ten aanzien van de Bijbel is daarbij van belang.
- 2) *Lichtkring 2: Gebed om verlichting door de Geest.* Het verstaan van de Bijbel kan niet zonder een goede verstaansmethode, maar is uiteindelijk iets wat aan de lezer gegeven moet worden. Verstaan vraagt dus om een bewust ontvankelijke houding.
- 3) *Lichtkring 3: Geloof en gehoorzaamheid.* Wie zich door de Bijbel wil laten zeggen, zal er zo goed mogelijk voor waken om eigen vooronderstellingen en verwachtingen in de Bijbel in te lezen.

- 4) *Lichtkring 4: Nieuwsgierigheid naar het verstaan van anderen en bescheidenheid over het eigen verstaan.* Elk verstaan van de Bijbel vindt plaats in een specifieke context en wordt door die context gekleurd. Dit vraagt om een kritische houding naar het mogelijk eenzijdig gekleurde eigen verstaan en om nieuwsgierigheid naar het verstaan van anderen.
- 5) *Lichtkring 5: Bijbellezen vanuit en met het oog op Jezus Christus.* De Bijbel dient zich aan als een bundel geschriften. Bij het verstaan van de delen is het van belang om het verband met het geheel niet uit het oog te verliezen. Vanuit het Nieuwe Testament bezien is de eenheid van het geheel gegeven in de stijl van Gods handelen en spreken die uiteindelijk in Jezus Christus ten volle uitkomt.
- 6) *Lichtkring 6: Openheid voor een contextuele aanspraak.* De Bijbel heeft in elke context zeggingskracht. Het verstaan van de Bijbel kan daarom niet zonder de vraag wat de betekenis is voor het hier en nu van de lezers. Ontvankelijkheid hiervoor vraagt om ruimte voor verscheidenheid in het verstaan.
- 7) *Lichtkring 7: Erkenning van de waarde van verstaanscollectieven.* Het verstaan van de Bijbel vanuit een bepaald met anderen gedeeld perspectief is geen probleem, mits men daarvan verantwoording aflegt. Openheid voor kritische toetsing door anderen, van binnen en van buiten het eigen verstaanscollectief, is voorwaarde voor een goed verstaan.
- 8) *Lichtkring 8: Openheid voor nieuwe wegen die de Geest wijst.* Vanwege de voortdurende verandering van de context van de lezers blijft het nodig om de Bijbel uit te leggen. Vaak zullen oude interpretaties ook in nieuwe tijden bevestigd worden. Soms dienen nieuwe interpretaties zich aan. Originaliteit in het uitleggen van de Bijbel is welkom, maar vraagt om toetsing.

Mijn pleidooi voor ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest als voorwaarde voor de hermeneutische bezinning op de interpretatie van de Bijbel betekent niet dat ik pleit voor een bijzondere hermeneutiek voor het lezen van de Bijbel, als zou de Bijbel in vergelijking met andere geschriften een heel eigen benadering vragen. Van iedere hermeneutiek die zich bezint op het verstaan van de Bijbel is te verwachten dat zij haar object van onderzoek respecteert in haar eigenheid. Het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest als wezenlijk voor het verstaan van het handelen en spreken van God betekent voor een hermeneutiek die zich richt op de Bijbel dat zij ruimte biedt aan de voorwaarde van ontvankelijkheid voor deze werkzaamheid van de Geest. Het lezen van de Bijbel zal dan, ook in een academische setting, bij de ontdekking brengen van zijn blijvende zeggingskracht. De ontdekking van die zeggingskracht, is de ontdekking van wie leest in het licht van de Geest.

13. Samenvatting en conclusies

In dit hoofdstuk beschrijf ik kort de stappen die ik in de verschillende hoofdstukken zet om tot een antwoord te komen op mijn onderzoeksvraag. De nadruk ligt daarbij op de conclusies die uit de details van het onderliggende onderzoek opkomen.

Hoofdstuk 1 – Inleiding

Dit onderzoek gaat over de rol van de Heilige Geest in het verstaan van de Bijbel. De meningen over de hermeneutische betekenis van de verlichting door de Geest lopen uiteen. Dit heeft te maken met een verschillende weging zowel van het belang van de verlichting voor het verstaan van de Bijbel als van de mogelijkheid om dit werk van de Geest in te kaderen in een hermeneutische methode. Het brengt bij de uitdagende vraag: kan er in een hermeneutische methode recht gedaan worden aan het nieuwtestamentische spreken over het verlichtende werk van de Geest? En zo ja, hoe?

Vanuit een Bijbelwetenschappelijk perspectief wil ik de discussie over de rol van de Geest bij de uitleg van de Bijbel verder brengen. Dit doe ik door te onderzoeken wat de hermeneutische implicaties zijn van het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest.

Hoofdstuk 2 – Oriëntering

In hoofdstuk 2 bied ik een inventarisatie van de relevante literatuur van de afgelopen halve eeuw. De visies van meer dan 60 auteurs groepeer ik daarbij in de volgende acht denklijnen:

- 1) De verlichting door de Geest brengt bij de geestelijke zin/sensus plenior van een Bijbeltekst.
- 2) De verlichting door de Geest werkt in op de wil van de lezers/hoorders.
- 3) De verlichting door de Geest opent het verstand van de lezers/hoorders.
- 4) De door de Geest geïnspireerde Bijbel vraagt voor een goed verstaan om door de Geest verlichte (= wedergeboren) lezers/hoorders.

- 5) De verlichting door de Geest vraagt om een houding van vertrouwen en instemming.
- 6) Lezen vanuit de pinksterervaring van de toen en nu werkzame aanwezigheid van de Geest.
- 7) De verlichting door de Geest is een vorm van voortgaande openbaring.
- 8) Wie omgaat met de Bijbel, bevindt zich in de werkings sfeer van de Geest.

Deze inventarisering biedt niet alleen een kennismaking met de bestaande visies, maar helpt mijn onderzoek ook op twee manieren verder. In de eerste plaats helpt zij om te komen tot een adequate vraagstelling om met de nieuwtestamentische gegevens in gesprek te gaan. In de tweede plaats helpt zij bij de selectie van de relevante teksten voor de exegese.

Hoofdstuk 3 – 1 Korintiërs 2,10-16

In dit hoofdstuk geef ik een exegese van 1 Korintiërs 2,10-16. Paulus schrijft over de Geest die inzicht geeft in wat God door zijn Geest geopenbaard heeft. Ik trek de volgende conclusies:

- 1) Vanuit de mens is er geen toegang tot Gods wijsheid. De Geest heeft deze toegang wel en onthult die aan mensen (2,10-11). Dat Paulus met de andere apostelen een bijzondere plek heeft in het openbare werk van God (*inspiratio*) is niet de scopus van dit gedeelte.
- 2) De Geest brengt een nieuw verstaan waarin de wijsheid van God, die uitkomt in de gekruisigde Jezus Christus, het nieuwe perspectief wordt van waaruit alles beoordeeld wordt (2,12.15).
- 3) Het spreken dat onder gelovigen plaatsvindt, wordt zo door de Geest geleid dat het tot groei in de kennis van Gods wijsheid leidt (2,13).
- 4) Voor wie niet door de Geest wordt verlicht, is het onmogelijk de dingen in het perspectief van Gods wijsheid te zien met als gevolg dat ze als dwaasheid worden afgewezen (2,14).
- 5) Wat voor vergezichten in Gods wijsheid de Geest ook laat zien, bepalend zal altijd zijn wie Jezus Christus is en wat Hij gedaan heeft (2,16).

Hoofdstuk 4 – 2 Korintiërs 2,14-4,6

De bespreking van 2 Korintiërs 2,14-4,6 over de tegenstelling tussen letter en Geest en het ontsluitende lezen van de Schrift brengt bij de volgende conclusies:

- 1) Het is de Geest die mensen innerlijk overtuigt van het evangelie. De boodschap die mensen bij de voorlezing van het oude verbond van buitenaf bereikt, blijft voor hen gesloten zolang de Geest hen er niet ontvankelijk voor maakt (3,3.6.14-17).
- 2) In het verlichtende werk van de Geest komen profetieën uit het Oude Testament tot vervulling. God benadert mensen voortaan op een nieuwe manier, niet op de manier van de letter, maar met zijn Geest (3,3.6.17-18).
- 3) Omdat Paulus weet van het innerlijke werk van Gods Geest, heeft hij vertrouwen en vrijmoedigheid om de boodschap uit te dragen (3,4.12; 4,1). Zijn verkondiging ziet hij als “schrijfwerk” (3,3) en “lichtdrager” (4,4.6) waarvan de Geest gebruikt maakt om bij mensen het evangelie binnen te brengen.

Hoofdstuk 5 – Efeziërs 1,17-18 en 3,16-19

In dit hoofdstuk bied ik een exegese van Efeziërs 1,17-18 over de door de Geest geopende ogen van het hart en van Efeziërs 3,16-19 over het met kracht gesterkt worden door de Geest van de innerlijke mens. Uit deze teksten trek ik de volgende conclusies:

- 1) Het kennen van God en van Gods heilsgeheim, dat met name uitkomt in de in Christus gegeven eenheid van Joden en niet-Joden, is iets waar de Geest toegang toe geeft.
- 2) De Geest brengt gelovigen ertoe om dat wat ze gezamenlijk in Christus hebben steeds inniger te kennen en te ervaren in hun leven. Dit werk van de Geest levert geen kennis op waarvan eerder nog niemand wist, maar leidt tot de ontdekking van wat nog niet of slechts in beperkte mate bekend was. Gelovigen kunnen deze kennis wel als nieuw ervaren.
- 3) Wat de Geest doet, wordt onder twee gezichtspunten beschreven. Aan de ene kant is de Geest aan het werk in het etaleren van Gods wijsheid, aan de andere kant in het verlichten van de ogen van het hart van de gelovigen.
- 4) De gelovigen zullen alleen dan in staat zijn om de dimensies van Gods heilsgeheim te bevatten, als in hun leven het versterkende werk van de Geest uitkomt in een meer en meer vervuld zijn van Christus qua innerlijke overtuiging en uiterlijke levenshouding.

Hoofdstuk 6 – Johannes 3,1-12

In Johannes 3,1-12 houdt Jezus Nikodemus voor dat het Koninkrijk van God alleen gezien kan worden door wie door de Geest van boven opnieuw geboren is. Ik trek de volgende conclusies uit de exegetische:

- 1) Het bevatten van wat God doet is alleen mogelijk als de Geest daarvoor een nieuw vermogen tot verstaan geeft (3,3.5). Zonder dit werk van de Geest kan men wel iets van Gods handelen zien (3,2), maar het niet op de juiste manier duiden.
- 2) Het vernieuwde kenvermogen is onderdeel van Gods heilswerk aan een mens. Het een is er niet zonder het ander: alleen waar de Geest werkt, is er oog voor het werk van de Geest. Dit kan het perspectief van de Geest genoemd worden (3,3.5-8).
- 3) Om dit werk van de Geest te omschrijven maakt Jezus gebruik van de metaforen van een geboorte (3,3.5-7) en van de wind (3,8). Het is langs de weg van de ontmoeting met Jezus dat de Geest mensen in Gods Koninkrijk geboren laat worden, zonder dat hierbij sprake is van een automatisme of een door mensen te beïnvloeden gebeuren.

Hoofdstuk 7 – Johannes 6,63

Dit hoofdstuk behandelt Johannes 6,63, waar Jezus zegt dat zijn woorden Geest en leven zijn. Op basis van de exegetische trek ik de volgende conclusies:

- 1) Het verlichtende werk van de Geest bestaat uit het doorbreken van de beperktheid van het vlees. Dit betekent dat de Geest mensen ertoe brengt om Jezus niet vanuit het eigen perspectief te verstaan, maar vanuit het perspectief dat door Jezus zelf wordt gegeven.
- 2) In de woorden van Jezus krijgen mensen door de Geest kennis van God bemiddeld die van een categorie is die het vlees overstijgt. Metaforisch uitgedrukt: de hoogspanning van de kennis van God wordt door de Geest in de woorden van Jezus getransformeerd naar de laagspanning van het denken en kennen van mensen.

Hoofdstuk 8 – De Parakleet

In zijn afscheidsgesprekken vertelt Jezus over de komst van de Parakleet (Joh. 14,16-17; 14,26; 15,26; 16,7-15). De exegete brengt bij de volgende conclusies:

- 1) De taak van de Geest als παράκλητος is het zorg dragen voor een blijvende verbinding tussen Jezus' volgelingen en hun verheerlijkte Heer. Het verlichtende werk is te zien als een aspect van deze opdracht van de Parakleet.
- 2) Na Jezus' vertrek hoeven zijn volgelingen niet terug te vallen op hun eigen herinneringen aan Jezus' woorden en daden alleen. De Geest zal er voor zorgen dat wie Jezus was en wat Hij deed tot spreken blijft komen en van betekenis zal zijn in telkens nieuwe situaties. Deze belofte geldt ook voor latere volgelingen van Jezus: de Geest zal hun het juiste zicht geven op het getuigenis over Jezus zoals dat door de eerste leerlingen is doorgegeven.
- 3) De wijze waarop de Geest dit verlichtende werk zal verrichten wordt beschreven als een "leren" en "herinneren" van wat Jezus gezegd heeft (14,26), als een "de weg wijzen naar de volle waarheid" (16,13a) en als een "berichten" van wat de Geest van Jezus zal horen (16,13b-14). Het werk van de Geest verbindt gelovigen met Jezus en zorgt ervoor dat ze van Jezus' voortdurende leiding doordrongen blijven.

Hoofdstuk 9 – "Chrisma" in 1 Johannes 2,20.27

In 1 Johannes 2,20.27 wordt gesproken over de zalving die de gelovigen onderwijst. Voor mijn onderzoek zijn de volgende conclusies uit deze verzen te trekken:

- 1) Er zijn goede redenen om aan te nemen dat met de "zalving" de Geest bedoeld wordt.
- 2) Het onderwijs van de Geest bevestigt de waarheid van het gehoorde aan de gelovigen.
- 3) De Geest komt met de verkondiging mee om mensen voor de waarheid ervan ontvankelijk te maken zodat ze deze erkennen.
- 4) De Geest onderwijst de waarheid en bewaart bij die waarheid. Zodra die waarheid door menselijke leringen tekort gedaan wordt, hebben de gelovigen de opdracht om te staan voor de waarheid die de Geest hun onderwijst.
- 5) Het onderwijs van de Geest over alle dingen vindt plaats binnen het kader van de waarheid dat Jezus de Christus is.

Hoofdstuk 10 – Bijbels-theologische context

In dit hoofdstuk onderzoek ik in hoeverre het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest overeenstemt met wat de bredere context van de Bijbel rond dit thema beschrijft. Wat het Oude Testament betreft ga ik de teksten na die spreken over de Geest van God en geef ik een schets van hoe er gesproken wordt over het kennen van God. In het Nieuwe Testament kijk ik naar teksten die spreken over de noodzaak van het ontvangen van inzicht zonder dat de Geest genoemd wordt. Ook geef ik aandacht aan gedeelten die spreken over mensen die door het werk van de Geest gaan geloven, zonder dat uitgewerkt wordt wat dit betekent voor het kennen en het verstaan. Verder ga ik in op wat 2 Petrus 1,20-21 zegt over de Schrift die geen eigenmachtige uitleg toelaat en op wat Handelingen schrijft over het verband tussen de vervulling van de Geest en het openen van de Schriften.

Dit onderzoek naar Bijbels-theologische parallellen leidt tot de conclusie dat de passages die in mijn exegetische hoofdstukken zijn onderzocht, goed aansluiten bij wat er in de bredere context van de Bijbel te vinden is over het werk van de Geest.

Hoofdstuk 11 - Hermeneutische betekenis van de verlichting door de Geest

In dit hoofdstuk maak ik in drie stappen een vertaalslag van het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Heilige Geest naar de betekenis daarvan voor de hermeneutische praktijk van het lezen van de Bijbel.

In de eerste stap vat ik het resultaat van de exegese Bijbels-theologisch samen. Bij alle contextuele verschillen is er voldoende overeenstemming om de verlichting door de Geest in de volgende acht hoofdlijnen te verwoorden:

- 1) De Geest ontsluit Gods handelen en spreken.
- 2) De Geest leidt mensen binnen in een nieuwe manier van kennen en verstaan.
- 3) De Geest brengt bij Jezus Christus als het nieuwe verstaansperspectief.
- 4) De verlichting door de Geest zet aan tot geloof en gehoorzaamheid.
- 5) De Geest werkt waar mensen in aanraking komen met Gods handelen en spreken.
- 6) De Geest geeft het verlichte verstaan van de een als verrijking voor het verstaan van de ander.
- 7) De Geest brengt Jezus' spreken blijvend tot klinken.
- 8) De verlichting door de Geest wordt ontvangen op het gebed.

In de tweede stap inventariseer ik welke hermeneutische implicaties het verlichtende werk van de Geest heeft. Ik werk dat in vier richtingen uit.

- 1) De verlichting door de Geest zorgt voor het verstaan van de werkelijke bedoeling van het in de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God. Dit is omdat Gods handelen en spreken benaderd worden vanuit een door de Geest gegeven perspectief. Dit verstaansperspectief kan zich aan lezers/hoorders opdringen onafhankelijk van de vraag of zij zich ervoor openstellen, eenvoudigweg omdat zij in hun omgang met de Bijbel de werkingsfeer van de Geest binnengaan. Tegelijkertijd geldt dat geloof een gunstig kader biedt voor het verstaan van de Bijbel, omdat het getuigt van ontvankelijkheid voor het werk van de Geest. Dit laatste betekent overigens weer niet dat het verstaan van gelovigen vanzelfsprekend verlicht is. De mogelijk ervaren spanning tussen deze aspecten vindt haar verklaring in de vrijheid van de Geest. Ontvankelijkheid voor het werk van de Geest houdt niet automatisch in dat het verstaan van de Bijbel door de Geest verlicht wordt; geslotenheid voor het werk van de Geest houdt niet automatisch in dat de verlichting door de Geest in de omgang met de Bijbel tegengehouden wordt.
- 2) Er is te spreken van een hermeneutische cirkel van de Geest. Aan de ene kant gaat het daarbij om een wisselwerking tussen de Geest en de Bijbel: de verlichting die voor het verstaan van de Bijbel nodig is, wordt gegeven door de Geest die met die Bijbel meekomt. Aan de andere kant zorgt de verstaanscirkel voor een wisselwerking tussen het door de Bijbel verhaalde handelen en spreken van God en de lezers/hoorders van nu. De Geest geeft geen tijdloze waarheden door, maar maakt dat de woorden van toen actueel en relevant zijn voor mensen van nu. Dit impliceert dat de context van de lezers/hoorders door het werk van de Geest mee van betekenis is in het verstaansproces van de Bijbel.
- 3) De verlichting door de Geest zorgt voor een meervoudig verstaan van de Bijbel. De verschillende contexten van de lezers/hoorders zijn te zien als de zeer verscheiden adressen waar de Geest werkzaam wil zijn. Verschillende accenten in de interpretatie van de Bijbel zijn te beschouwen als zodanige toepassingen door de Geest dat de boodschap van de Bijbel van betekenis is in onderscheiden contexten, hoe verschillend die ook zijn. Een verandering van context zal zijn weerslag hebben op de manier waarop de Geest mensen de Bijbel doet verstaan. Dit betekent per consequentie dat er ontwikkeling te verwachten is in het door de Geest gegeven verstaan van de Bijbel.

De ontdekking dat de verlichting door de Geest leidt tot een meervoudig verstaan vraagt van lezers/hoorders dat zij hun eigen verstaan niet verabsoluteren, maar zich op een open manier verhouden tot afwijkende interpretaties

van anderen. Ondanks verschillen in context kan het door de Geest verlichte verstaan van anderen het eigen verstaan aanvullen, aanscherpen of corrigeren. Pas in tweede instantie is er ruimte om het verstaan van anderen te bekritisieren. Een en ander betekent dat de verlichting leidt tot een eigen verstaan van de Bijbel, maar niet tot een individualistisch verstaan.

- 4) Wie het verstaansperspectief van de Geest ontvangen hebben, gaan de Bijbel begrijpen vanuit en met het oog op Jezus Christus. Dit door de Geest gegeven Christusperspectief werkt naar twee kanten uit. Op het niveau van de tekst van de Bijbel zorgt de verlichting ervoor dat de betekenis van het verhaalde handelen en spreken van God oplicht als het wordt verstaan in samenhang met de persoon en het werk van Jezus Christus. Op het niveau van de lezers/hoorders zorgt dit Christusperspectief ervoor dat de tekst door de Geest in de eigen context van die lezers/hoorders zodanig betekenis krijgt, dat het hen brengt tot geloof in Jezus Christus en tot gehoorzaamheid als zijn volgelingen.

Betekent dit dat een door de Geest verlichte lezing van de Bijbel steeds Jezus Christus tegenkomt? Ja, maar niet in de zin dat het vervolgens in de Bijbel overal en alleen over Jezus Christus gaat. De Geest laat zien dat Gods wijsheid en waarheid ten volle uitkomen in Jezus Christus. Wie vanuit dat perspectief de Bijbel lezen, zullen ook op plekken waar Jezus Christus niet direct genoemd of bedoeld wordt, wel degelijk iets van Hem ontwaren.

In de derde stap zet ik uiteen hoe aan bovengenoemde implicaties recht gedaan kan worden in de hermeneutische praktijk. Bij het formuleren van een hermeneutische benadering waarin de verlichting door de Geest een plaats krijgt, zijn twee uitgangspunten van belang: 1) het minimaliseren van de mogelijkheid dat de Geest beschreven wordt als een door mensen in te zetten instrument; 2) het maximaliseren van de menselijke ontvankelijkheid voor het verlichtende werk van de Geest.

Nu kan op basis van de nieuwtestamentische gegevens gesteld worden dat de Geest voor verscheidene “lichtkringen” zorgt waar Hij zijn werkzaamheid verricht. Lezers mogen de verlichting door de Geest niet kunnen aansturen, ze kunnen zich wel daar opstellen waar de verlichting te verwachten is, namelijk in die lichtkringen. Hoe Bijbellezers dat kunnen doen, werk ik in een aantal “houdingen” uit die binnenbrengen in acht “lichtkringen van de Geest”:

- 1) Omgang met de Bijbel.
- 2) Gebed om verlichting door de Geest.
- 3) Geloof en gehoorzaamheid.
- 4) Nieuwsgierigheid naar het verstaan van anderen en bescheidenheid over het eigen verstaan.

- 5) Bijbellezen vanuit en met het oog op Jezus Christus.
- 6) Openheid voor een contextuele aanspraak.
- 7) Erkenning van de waarde van verstaanscollectieven.
- 8) Openheid voor nieuwe wegen die de Geest wijst.

Is vast te stellen of lezingen van de Schrift door de Geest verlicht zijn? Aan de ene kant valt het beantwoorden van de vraag eenvoudigweg buiten de reikwijdte van de hermeneutiek. Mensen kunnen niet bepalen of een lezing verlicht is of niet. Aan de andere kant bieden de beschreven hermeneutische implicaties reden om toch ook meer te zeggen. Lezingen die door de Geest verlicht zijn, zullen namelijk iets klaarblijkelijks hebben. Zij zullen ook bij kritische bevraging en doordenking houdbaar blijken omdat ze recht doen aan de Bijbel, van Jezus Christus getuigen en tot geloof en gehoorzaamheid aanzetten. De klaarblijkelijkheid van door de Geest verlichte lezingen kan zich daarbij manifesteren op een persoonlijk en op een collectief niveau. Op het persoonlijke niveau gaat het om de ervaring dat de betekenis van een Bijbelgedeelte zich op een ongedachte en overtuigende manier bij een lezer aandient. Op het collectieve niveau gaat het om de ervaren relevantie van de betreffende lezingen voor een bredere kring dan de eigen levenssfeer van de lezer. In het laatste geval zullen zulke lezingen voor zoveel mensen overtuigend zijn, dat ze door bestaande verstaanscollectieven worden overgenomen, of leiden tot het ontstaan van nieuwe collectieven. Van zulke lezingen kan in geloof gezegd worden dat zij zich aandienen als ontvangen in het licht van de Geest.

Hoofdstuk 12 – Ontvankelijkheid als hermeneutische voorwaarde

Op drie punten werk ik in dit hoofdstuk het resultaat van het vorige nader uit. In de eerste plaats koppel ik terug naar de denklijnen waarin ik in hoofdstuk 2 de relevante literatuur heb samengevat. Bij alle acht denklijnen is op enigerlei wijze de door mij benoemde voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Geest terug te vinden. De verschillen tussen de denklijnen zijn te verklaren vanuit een zekere accentuering van een van de door mij geformuleerde lichtkringen. Waar een dergelijke nadruk iets eenzijdigs krijgt, blijkt dit te leiden tot een beperking van de vrijheid van de Geest. Blijkbaar is het niet eenvoudig de hermeneutische betekenis van de verlichting te beschrijven met waarborging van de vrijheid van de Geest. De terugkoppeling bevestigt daarmee het belang van ontvankelijkheid als hermeneutische voorwaarde, inclusief de concretisering in de acht lichtkringen van de Geest.

In de tweede plaats bespreek ik twee concrete pogingen om aan het verlichtende werk van de Geest ruimte te geven binnen de kaders van een wetenschappelijk erkende hermeneutische methode. Het gaat om de receptie-esthetische

benadering (*reader response criticism*) van Ulrich Körtner en de taalhandelings-theoretische benadering (*speech-act theory*) van Kevin Vanhoozer. Wat beide benaderingen laten zien, is dat er aan de verlichtende werkzaamheid van de Geest hermeneutisch ruimte te geven is, zonder dat die verlichting methodisch onder controle komt te staan van mensen. Wat de Geest doet om mensen tot verstaan te brengen, wordt zowel door Körtner als door Vanhoozer verbonden met de zeggingskracht van de Bijbel. Daarmee stemmen hun voorstellen overeen met de hermeneutische conclusies die ik uit de nieuwtestamentische gegevens trok.

Ten slotte zet ik uiteen dat het mogelijk en zinvol is om de voorwaarde van ontvankelijkheid voor de verlichting door de Heilige Geest een plaats te geven in de hermeneutische bezinning rondom de Bijbel. Rekening houden met dit werk van de Geest is een kwestie van hermeneutisch respect voor wat de Bijbel in het Nieuwe Testament zelf aangeeft als noodzakelijk voor het verstaan. Voor de toepassing van de voorwaarde van ontvankelijkheid in de hermeneutische bezinning is het van belang aandacht te geven aan alle acht lichtkringen van de Geest. Per lichtkring betekent dit op zijn minst het volgende:

- 1) *Omgang met de Bijbel.* De Bijbel dient gelezen en bestudeerd te worden met alle daarvoor beschikbare en geëigende instrumenten, maar in ieder geval met de intentie dit boek recht te doen.
- 2) *Gebed om verlichting door de Geest.* Het verstaan van de Bijbel kan niet zonder een goede verstaansmethode, maar is uiteindelijk iets wat aan de lezer gegeven moet worden. Verstaan vraagt dus om een bewust ontvankelijke houding.
- 3) *Geloof en gehoorzaamheid.* Wie zich door de Bijbel wil laten gezeggen, zal er voor waken om eigen vooronderstellingen en verwachtingen in de Bijbel in te lezen.
- 4) *Nieuwsgierigheid naar het verstaan van anderen en bescheidenheid over het eigen verstaan.* Elk verstaan van de Bijbel vindt plaats in een specifieke context en wordt door die context gekleurd. Dit vraagt om een kritische houding naar het mogelijk eenzijdig gekleurde eigen verstaan en om nieuwsgierigheid naar het verstaan van anderen.
- 5) *Bijbellezen vanuit en met het oog op Jezus Christus.* De Bijbel dient zich aan als een bundel geschriften. Vanuit het Nieuwe Testament bezien is de eenheid van het geheel gegeven in de stijl van Gods handelen en spreken die uiteindelijk in Jezus Christus ten volle uitkomt.
- 6) *Openheid voor een contextuele aanspraak.* De Bijbel heeft in elke context zeggingskracht. Het verstaan van de Bijbel kan daarom niet zonder de vraag naar wat de betekenis is voor het hier en nu van de lezers. Dit vraagt om ruimte voor verscheidenheid in het verstaan.

- 7) *Erkenning van de waarde van verstaanscollectieven.* Het verstaan van de Bijbel vanuit een bepaald met anderen gedeeld perspectief is van waarde, mits men daarvan verantwoording aflegt. Openheid voor kritische toetsing door anderen, van binnen en van buiten het eigen verstaanscollectief, is voorwaarde voor een goed verstaan.
- 8) *Openheid voor nieuwe wegen die de Geest wijst.* Vanwege de voortdurende verandering van de context van de lezers blijft het nodig om de Bijbel uit te leggen. Vaak zullen oude interpretaties ook in nieuwe tijden bevestigd worden. Soms dienen nieuwe interpretaties zich aan. Originaliteit in het uitleggen van de Bijbel is welkom, maar vraagt om toetsing.

Het nieuwtestamentische spreken over de verlichting door de Geest maakt duidelijk dat dit werk van de Geest wezenlijk is voor het verstaan van het handelen en spreken van God. Dit betekent voor een Bijbelse hermeneutiek dat zij ruimte dient te bieden aan de voorwaarde van ontvankelijkheid voor deze werkzaamheid. Het lezen van de Bijbel zal dan, ook in een academische setting, bij de ontdekking brengen van zijn blijvende zeggingskracht. De ontdekking van die zeggingskracht is de ontdekking van wie leest in het licht van de Geest.

Literatuurlijst

Deze lijst van gebruikte literatuur is op de volgende manier onderverdeeld: eerst de tekstuitgaven en vertalingen, vervolgens de naslagwerken, daarna de monografieën en artikelen, ten slotte de commentaren. In de voetnoten wordt naar de hieronder opgesomde literatuur verwezen door middel van de in de literatuurlijst onderstreepte gedeelten van de titel.

Tekstuitgaven en vertalingen

- Aland, Barbara (e.a., eds.), *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸, 6^e gecorrigeerde druk 2020. NA²⁸
- Aland, Barbara (e.a., eds.), *The Greek New Testament*, Stuttgart: United Bible Societies, 2014⁵. UBS⁵
- Aland, Kurt (e.a., eds.), *The Greek New Testament*, Stuttgart: United Bible Societies, 1983³. UBS³
- Aland, Kurt (e.a., eds.), *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979²⁶, 10^e druk 1988. NA²⁶
- Nestle, Eberhard (e.a., eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964²⁵. NA²⁵
- Bijbel, Vertaling 1951*, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1999. NBG1951
- Bijbel, De nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2004. NBV
- Bijbel, Herziene Statenvertaling*, Heerenveen: Jongbloed, 2010. HSV
- Bijbel, Willibrordvertaling*, Breda: KBS, 2012. WV2012
- Bijbel, NBV21*, Haarlem/Antwerpen: Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 2021.

Naslagwerken

- De Nederlandse belijdenisgeschriften*, uitgegeven in opdracht van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde kerk, de Generale Synode van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland, de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1983.
- Dogmatische constitutie over de goddelijke openbaring (= Constitutio dogmatica*

- de divina revelatione*), *Dei Verbum*, Leeuwen, Peter (P.A.) van & Pieter Smulders (vert.), Amersfoort: De Horstink, 1966.
- Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, (ed. Kurt Aland & Barbara Aland), Berlin: Walter de Gruyter, 1988⁶.
- Blass, Friedrich & Albert Debrunner (bewerkt door Friedrich Rehkopf), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979¹⁵.
- Liddell, H.G. & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, (herzien en vermeerderd door Henry Jones & Roderick McKenzie), Oxford: Clarendon, 1989⁹.
- Louw, Johannes P. & Nida, Eugene A. (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New Your: United Bible Societies, 1988.

Monografieën en artikelen

- Adai, Jacob, *Der Heilige Geist als Gegenwart Gottes in den einzelnen Christen, in der Kirche und in der Welt. Studien zur Pneumatologie des Epheserbriefes*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1985.
- Albertz, Rainer & Claus Westermann, 'אֱלֹהִים', in: Jenni, Ernst & Claus Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1993⁴, 726-753.
- Aloisi, John, 'The Paraclete's Ministry of Conviction: Another look at John 16:8-11', in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 47 (2004), 55-69.
- Angehrn, Emil, 'Hermeneutische Zirkel', in: Wischmeyer, Oda (ed.), *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 2009, 254-255.
- Archer, Kenneth J., 'Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect', in: *Journal of Pentecostal Theology* 8 (1996): 63-81.
- Archer, Kenneth J., *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture and Community*, Londen: T&T Clark, 2004.
- Arrington, French L., 'Hermeneutics, Historical Perspectives on Pentecostal and Charismatic Hermeneutics', in: Burgess, Stanley M. & Gary B. McGee (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids: Zondervan, 1988, 376-389.
- Augustinus, Aurelius, *Confessiones*, in: Migne, J.P. (ed.), *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, I, Parisiis: Garnier, 1877, 659-869.
- Autry, Arden C., 'Dimensions of Hermeneutics in Pentecostal Focus', in: *Journal of Pentecostal Theology* 3 (1993): 29-50.
- Averbeck, Richard E., 'God, People and the Bible: The Relation between Illumi-

- nation and Biblical Scholarship', in: Sawyer, M. James & Daniel B. Wallace (eds.), *Who's Afraid of the Holy Spirit. An Investigation into the Ministry of the Spirit of God Today*, Dallas: Biblical Study Press, 2005, 137-165.
- Back, Frances, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14-4,6*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Balz, Horst, 'χρῖσμα, ατος, τό', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 1144-1145.
- Baker, William R., 'Did the Glory of Moses' Face Fade? A Reexamination of καταργέω in 2 Corinthians 3:7-18', in: *Bulletin for Biblical Research* 10 (2000), 1-15.
- Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, I,2 (Studienausgabe), Zurich: Theologischer Verlag, 1993.
- Bartholomew, Craig G., *Introducing Biblical Hermeneutics. A comprehensive Framework for Hearing God in Scripture*, Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- Baumann, Rolf, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1-3,4*, Münster: Aschendorff, 1968.
- Bavinck, Herman, *Gereformeerde dogmatiek*, I, Kampen: Kok, 1928⁴.
- Becker, Jürgen, 'Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten', in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 89 (1998), 217-234.
- Behm, Johannes, 'διαθήκη', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 1935, 127-137.
- Behm, Johannes, 'καρδιά', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 1938, 609-616.
- Behm, Johannes, 'παράκλητος', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart: Kohlhammer, 1954, 798-812.
- Behrens, Achim, *Verstehen des Glaubens. Eine Einführung in die Fragestellung evangelischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005.
- Belleville, Linda L., 'Born of water and Spirit', in: *Trinity Journal*, 1980 (2), 125-141.
- Belleville, Linda L., *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1-18*, Sheffield: Sheffield Academy Press, 1991.
- Belt, Hendrik van den, *Autopistia. The Self-Convincing Authority of Scripture in Reformed Theology*, uitgegeven in eigen beheer, 2006.
- Bennema, Cornelis, *The Power of Saving Wisdom: An investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

- Bergman, Jan & G. Johannes Botterweck, ‘πνεῦμα’, in: Botterweck, G. Johannes & Helmer Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 1982.
- Bergmeier, Roland, ‘Gottesherschafft, Taufe und Geist – Zur Tauftradition in Joh 3’, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 86 (1995), 53-73.
- Berkhof, Hendrikus, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Callenbach, 1973.
- Bertram, Georg, ‘ἐπιστρέφω’, in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart: Kohlhammer, 1964, 722-729.
- Bette, Hans (J.C.), ‘De Geest is er toch ook nog?’, in: Hagoort, Henk (ed.), *De Bijbel betrouwbaar*, Kampen: Voorhoeve, 1998, 97-106.
- Betz, Otto, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Leiden: Brill, 1963.
- Beutler, Johannes, ‘μαρτυρέω, διαμαρτύρομαι, μαρτύρομαι’, in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 958-964.
- Bieringer, Reimund, ‘Biblical Revelation and Exegetical Interpretation According to Dei Verbum 12’, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 27 (2002), 3-38.
- Bieringer, Reimund, ‘The Spirit’s Guidance into all the truth’, in: *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, 2002, 183-207.
- Black, David Alan, ‘An Overlooked Stylistic Argument in Favor of πάντα in 1 John 2:20.’ in: *Filologia neotestamentaria* 5 (1992), 205-208.
- Black, David Alan & David S. Dockery (eds.), *Interpreting the New Testament. Essays on Methods and Issues*, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.
- Blichke, Mareike Verena, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Bloesch, Donald G., *Holy Scripture. Revelation, Inspiration and Interpretation.*, Downers Grove: InterVarsity, 1994.
- Böcher, Otto, ‘Wasser und Geist’, in: Böcher, Otto & Klaus Haacker (ed.), *Verborum Veritas* (Fs. Gustav Stählin), Wuppertal: Rolf Brockhaus, 1970, 197-209.
- Bochet, Isabelle, “La lettre tue, l’esprit vivifie”: L’exégèse augustinienne de 2 Co 3:6’, in *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), 341-370.
- Bock, Darrell L., *A Theology of Luke and Acts*, Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- Boring, M. Eugene, ‘The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus’, in: *New Testament Studies* 25 (1978), 113-123.
- Bornkamm, Günther, ‘Der Paraklet im Johannesevangelium’, in: Wolf, Ernst (ed.), *Fs R. Bultmann*, Stuttgart/Köln 1949, 12-35. ‘Paraklet’¹
- Bornkamm, Günther, ‘Der Paraklet im Johannesevangelium’ in: idem, *Geschich-*

- te und Glaube*, 1. Teil, *Gesammelte Aufsätze III*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1968, 68-89. 'Paraklet' 2
- Bornkamm, Günther, 'Die Zeit des Geistes. Ein johanneisches Wort und seine Geschichte', in: idem, *Geschichte und Glaube*, 1. Teil, *Gesammelte Aufsätze III*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1968, 90-103.
- Boucher, Pierre M., 'TENNHOHNAI ἌΝΩΘΕΝ: la valeur de l'adverbe ἌΝΩΘΕΝ en Jn 3,3 et 7. Ie partie: la réception chrétienne', in: *Revue Biblique* 115 (2008), 191-215.
- Boucher, Pierre Marin, 'TENNHOHNAI ἌΝΩΘΕΝ: la valeur de l'adverbe ἌΝΩΘΕΝ en Jn 3,3 et 7. IIe partie: les acceptions du terme ἌΝΩΘΕΝ en grec classique et koine non sémitisé', in: *Revue Biblique* 115 (2008), 568-595.
- Boucher, Pierre Marin, 'TENNHOHNAI ἌΝΩΘΕΝ. Valeurs locales et sens temporels de l'adverbe ἄνωθεν au cours de la période postclassique', in: *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 87 (2011), 345-373.
- Brakel, Wilhelmus à, *Redelijke Godsdienst. In welke de Goddelijke waarheden van het genadeverbond worden verklaard, tegen partijen beschermd en tot beoefening aangedrongen, alsmede de bedeling des verbonds in het Oude en Nieuwe Testament en de ontmoeting der kerk in eht Nieuwe Testament, vertoond in een verklaring van de Openbaring van Johannes*, Utrecht: De Banier, 1967.
- Breck, John R., 'The Spirit-Paraclete in Johannine Tradition', in: *Le Feu sur la terre*. Fs Boris Bobrinskoy, Paris: Presses Saint-Serge, 2005, 9-19.
- Briggs, Richard S., *Words in Action. Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, Edinburgh: T&T Clark, 2001.
- Briggs, Richard S., 'Speech-Act Theory', in: Kevin J. Vanhoozer (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005, 763-766.
- Brink, Gijsbert van den & Cornelis van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.
- Brown, Raymond E., 'The Paraclete in the Fourth Gospel', in: *New Testament Studies* 13 (1967), 113-132.
- Brown, Raymond E., 'The 'Paraclete' in the Light of Modern Research', in: *Studia Evangelica IV* (1968) 158-165.
- Brown, Tricia Gates, *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspective*, London: T&T Clark, 2003.
- Bruggen, Jacob van, *Het lezen van de bijbel. Een inleiding*, Kampen: Kok, 1996⁵.
- Bruijne, Ad L.Th. de, 'Navolging in verbeeldingskracht. De Bijbel in beeld 3', in: Trimp, Cornelis (ed.), *Woord op schrift. Theologische reflecties over het gezag van de bijbel*, Kampen: Kok, 2002, 195-237.
- Bruner, Frederick Dale, *A Theology of the Holy Spirit. The Pentecostal Experience*

- and the New Testament Witness, London: Hodder and Stoughton, 1970.
- Buch-Hansen, Gitte, "It Is the Spirit That Gives Life" A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel, Berlin: De Gruyter, 2010.
- Büchsel, Friedrich, 'ἐλέγχω κτλ', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 1935, 470-474.
- Burge, Gary M., *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Burger, Hans (J.M.), *Being in Christ. A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective*, Eugene: Wipf&Stock, 2008.
- Burger, Hans (J.M.), 'Hermeneutiek en bekering', in: Baars, Arie (e.a. eds.), *Charis*. Afscheidsbundel prof.dr. J.W. Maris, Heerenveen: Groen, 2008, 57-66.
- Burger, Hans, 'Theologische hermeneutiek in soteriologisch perspectief', in: Bruijne, Ad de & Hans Burger (eds.), *Gereformeerde hermeneutiek vandaag. Theologische perspectieven*, Barneveld: Vuurbaak, 2017, 35-65.
- Burger, Hans, 'Foundation or Perspective? On the Usefulness of Formation and Epistemology', in: Hans Burger, Arnold Huijgen & Eirc Peels (eds.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Leiden: Brill, 2018, 56-78.
- Cameron, Michael, *Christ Meets Me Everywhere. Augustine's Early Figurative Exegesis*, Oxford: University Press, 2012.
- Carson, Donald A., 'The Function of the Paraclete in John 16:7-11', in: *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 547-566.
- Casarella, Anthony, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers. A Study in the History of Exegesis*. BGBE 25, Tübingen, 1983.
- Congar, Yves, *La Parole et le souffle. Rélecture de Rémi Chéno*, Paris: MamE-Desclée, 2010.
- Connell, Martin F., 'On "chrism" and "Anti-Christ" in 1 John 2:18-27', in: *Worship* 83 (2009), 212-234.
- Courthial, Pierre, 'Note sur Jean 3/12', in: *La Revue Reformée*, 31 (1980), 265-269.
- Couture, Paul, *The teaching function in the Church of I John (I John 2,20.27). A Contribution to Johannine Ecclesiology and Ecumenics*, Rome: Pontifica Universitas Gregoriana, 1968.
- Dahl, Nils A., *Studies in Ephesians. Introductory Questions, Text- & Edition-Critical Issues, Interpretation of Texts and Themes*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000.
- Darr, John A., 'Reader-Oriented Approaches', in: Porter, Stanley E. (ed.), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, London: Routledge, 2007, 309-310.
- Davies, Margaret, 'Reader-Response Criticism', in: Coggins, Richard J. & J. Leslie Houlden (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press, 1990, 578-580.

- Davis, James A., *Wisdom and Spirit. An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 Against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period*, Lanham: University Press, 1984.
- Delling, Gerhard, 'πλήρωμα', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, Stuttgart: Kohlhammer, 1959, 297-304.
- DeYoung, James B. & Sarah L. Hurty, *Beyond the Obvious. Discover the Deeper Meaning of Scripture*, Gresham: Vision House, 1995.
- Dibelius, Martin, 'Der Herr und der Geist bei Paulus', in: idem, *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen: Mohr, 1956, 128-133.
- Dietzfelbinger, Christian, 'Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82 (1985), 389-408.
- Dockery, David S., *Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church*, Grand Rapids: Baker, 1992.
- Dorman, Theodore M., 'Holy Spirit, History, Hermeneutics and Theology. Toward an Evangelical/Catholic Consensus', in: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 41 (1998), 427-438.
- Douma, Jos R., *Veni Creator Spiritus. De meditatie en het preekproces*, Kampen: Kok, 2000.
- Douma, Jos R., 'Lezen in de Geest. Biddend omgaan met de bijbel', in: Beute, Bram e.a., *HoogTijd voor de Bijbel*, Barneveld: Vuurbaak, 2004, 36-42.
- Dreytza, Manfred, *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie*, Gießen: Brunnen verlag, 1992.
- Duff, Paul B., 'Glory in the Ministry of Death: Gentile Condemnation and Letters of Recommendation in 2 Cor. 3:6-18', in: *Novum Testamentum* 46 (2004), 313-337.
- Duff, Paul B., 'Transformed "from Glory to Glory": Paul's Appeal to the Experience of his Readers in 2 Corinthians 3:18', in: *Journal of Biblical Literature* 127 (2008), 759-780.
- Duff, Paul B., 'Paul's Elusive Opponents: Reading 2 Cor 3 without the "False Apostles" of 2 Cor 11:13', in: *Biblical Research* 54 (2009), 37-59.
- Duff, Paul B., *Moses in Corinth. The Apologetic Context of 2 Corinthians 3*, Leiden: Brill, 2015.
- Dumbrell, William J., 'The newness of the New Covenant: the logic of the argument in 2 Corinthians 3', in: *The Reformed Theological Review* 61 (2002), 61-84.
- Dunn, James D.G., *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*, London: SCM Press, 1970.
- Dunn, James D.G., '2 Corinthians 3:17. "The Lord Is the Spirit"', in: idem, *The Christ and the Spirit, Vol I: Christology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 115-125

- (eerder gepubliceerd in: *Journal of Theological Studies* 21 (1970), 309-320).
- Dunn, James D.G., “The Letter Kills, but the Spirit gives life” (2 Cor. 3:6), in: *Pneuma* 35 (2013), 163-179.
- Eckert, Jost, ‘Die geistliche Schriftauslegung des Apostels Paulus nach 2 Kor 3,4-18’, in: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983, 241-256.
- Ellis, Earle E., “Spiritual’ gifts in the Pauline Community’, in: *New Testament Studies* 20 (1974), 128-144.
- Erickson, Millard J., *Evangelical Interpretation. Perspectives on Hermeneutical Issues*, Eugene: Wipf and Stock, 2001 (= Grand Rapids: Baker Books, 1993).
- Erickson, Millard J. (ed. L. Arnold Hustad), *Introducing Christian Doctrine*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001².
- Ernst, Josef, ‘ἀντίχριστος’, in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 265-267.
- Estrada, Rodolfo G., ‘The Spirit as an Inner Witness in John 15.26’, in: *Journal of Pentecostal Theology* 22 (2013), 77-94.
- Fackre, Gabriel, *The Doctrine of Revelation. A Narrative Interpretation*, Edinburgh: University Press, 1997.
- Fackre, Gabriel, ‘Bible, Community, and Spirit’, in: *Horizons in Biblical Theology* 21 (1999), 66-81.
- Fee, Gordon D., *God’s Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody: Hendrickson, 1994.
- Fee, Gordon D., ‘Textual-Exegetical Observations on 1 Corinthians 1:2, 2:1, and 2:10’, in: id., *To What End Exegesis? Essays textual, exegetical, and theological*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 43-56.
- Ferda, Tucker S., “‘Sealed’ with the Holy Spirit (Eph 1,13-14) and Circumcision’, in: *Biblica* 93 (2012), 557-579.
- Filtvedt, Ole Jakob, ‘Revisiting Nicodemus’s Question in John 3:9’, in: *The Journal of Theological Studies*, 70 (2019), 110-140.
- Floor, Lambert, ‘The Lord and the Holy Spirit in the Fourth Gospel’, in: *Neotestamentica* 2 (1968), 122-130.
- Foster, Robert L. “‘A temple in the Lord filled to the fullness of God’: context and intertextuality (Eph. 3:19)’, in: *Novum Testamentum* 49 (2007), 85-96.
- Foster, Timothy D., ‘John 3:5: Redefining the People of God’, in: *Bulletin for Biblical Research* 27 (2017), 351-360.
- Fountain, Andrew M., ‘The Holy Spirit and Hermeneutics’, in: Haykin, Michael A.G. (ed.), *Acorns to Oaks. The Primacy and Practice of Biblical Theology*. Fs Geoff Adams, Toronto: Joshua Press, 2003, 3-20.

- Fowl, Stephen E., *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*, Malden: Blackwell, 1998.
- Franck, Eskil, *Revelation Taught: The Paraclete in the Gospel of John*, London: Coronet Books, 1985.
- Frederiksen, Paula, 'Allegory and Reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel', in: Whitman, Jon (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, Leiden: Brill, 2000, 125-149.
- Fretheim, Terence E., 'יְהוָה', in: VanGemeren, Willem A. (ed.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, II, Carlisle: Pater Noster Press, 1996, 409-414.
- Frey, Jörg, 'Iohannes', in: Cancik, Hubert & Helmuth Schneider (eds.), *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, 6, Brill: Leiden, 2005, 887-890.
- Frid, Bo, 'The Enigmatic "alla" in 1 Corinthians 2.9', in: *New Testament Studies* 31 (1985) blz. 603-611.
- Fuchs, Rüdiger, 'I Kneel Before the Father and I Pray for You (Ephesians 3:14). Date and Significance of Ephesians, Part 1', in: *European Journal of Theology* 23 (2014), 13-22.
- Fuchs, Rüdiger, 'I Kneel Before the Father and I Pray for You (Ephesians 3:14). Date and Significance of Ephesians, Part 2', in: *European Journal of Theology* 23 (2014), 116-122.
- Fuchs, Rüdiger, 'I Kneel Before the Father and I Pray for You (Ephesians 3:14). Date and Significance of Ephesians, Part 3', in: *European Journal of Theology* 24 (2015), 33-41.
- Fuller, Daniel P., 'The Holy Spirit's Role in Biblical Interpretation', in: W. Ward Gasque & William S. LaSor (eds.), *Scripture, Tradition, and Interpretation*. Fs. Everett F. Harrison, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 189-198.
- Gaffin, Richard B. jr., 'Some Epistemological Reflections on 1 Cor 2:6-16', in: *Westminster Theological Journal* 57 (1995), 103-124.
- Garrett, Duane A., 'Veiled Hearts: the Translation and Interpretation of 2 Corinthians 3', in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 53 (2010), 729-772.
- Gärtner, Bertil E., 'The Pauline and Johannine Idea of "To Know God" Against the Hellenistic Background. The Greek Philosophical Principle "Like by Like" in Paul and John', in: *New Testament Studies* 14 (1967-1968), 215-231.
- Genderen, Jan van, *Het getuigenis van de Heilige Geest*, Alphen aan de Rijn: Holland, 1961.
- Genderen, Jan van & Willem H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, Kampen: Kok, 1992.
- Gillespie, Thomas W., 'Interpreting the kerygma. Early Christian prophecy according to 1 Corinthians 2:6-16', in: James E. Goehring e.a. (eds.), *Gospel Ori-*

- gins and Christian Beginnings*, Sonoma: Polebridge Press, 1990, 151-166.
- Godsworthy, Graeme, *Gospel-Centred Hermeneutics. Biblical-theological Foundations and Principles*, Nottingham: Apollos, 2006.
- Goldingay, John, *Models for Interpretation of Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Görg, Manfred, 'Vom Wehen des Pneuma', in: *Biblische Notizen* 66 (1993), 5-9.
- Görgemanns, Herwig & Heinrich Karpp (ed.), *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992³.
- Graafland, Kees (C.), 'Schriftleer en Schriftverstaan in de Nadere Reformatie', in: Brienens, Teus (e.a.), *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1993, 29-97.
- Grayston, Kenneth, 'The Meaning of PARAKLETOS', in: *Journal for the Study of the New Testament* 4 (1981), 67-82.
- Green, Roger P.H. (ed.), *Augustine: De Doctrina Christiana*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Grijndanus, Seakle, *Schriftbeginselen ter Schriftverklaring en historisch overzicht over theorieën en wijzen van Schriftuitlegging*, Kampen: Kok, 1946.
- Grenz, Stanley J., *Theology for the Community of God*, Carlisle: Paternoster Press, 1994.
- Grenz, Stanley J., *Renewing the Center. Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- Grenz, Stanley J. & John R. Franke, *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Grindheim, Sigurd, 'The Law Kills but the Gospel Gives Life. The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3.5-18', in: *Journal for the Study of the New Testament* 24 (2001), 97-115.
- Grindheim, Sigurd, 'Wisdom for the Perfect. Paul's Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6-16)', in: *Journal of Biblical Literature* 121 (2002) 689-709.
- Grosheide, Frederik Willem, *Hermeneutiek ten dienste van de bestudeering van het Nieuwe Testament*, Amsterdam: Bottenburg, 1929.
- Grundmann, Walter, 'δέχομαι', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 1935, 49-53.
- Grundmann, Walter (e.a.), 'χρίω, χριστός, αντίχριστος, χρίσμα, χριστιανός', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, 482-576.
- Gutbrod, Walter, 'Ἰσραήλ', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 1938, 370-394.
- Haberer, Jack, 'Ephesians 1:15-23', in: *Interpretation* 62 (2008), 312-314.

- Habets, Myk, 'Reading Scripture and Doing Theology with the Holy Spirit', in: idem (ed.), *The Spirit of Truth. Reading Scripture and Constructing Theology with the Holy Spirit*, Eugene: Pickwick, 2010, 89-104.
- Hafemann, Scott J., *Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, Tübingen: Mohr, 1995.
- Hagen, Kenneth & Margaret M. Mitchell, 'Allegory IV: Christianity', in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, 796-802.
- Hahn, Ferdinand, 'Sehen und Glauben im Johannesevangelium', in: Baltensweiler, Heinrich & Bo Reicke (eds.), *Neues Testament und Geschichte*, Fs Cullmann, Tübingen: Mohr Siebeck, 1972, 125-141.
- Hahn, Ferdinand, 'Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und 'Personalität des Heiligen Geistes', in: Heitmann, Claus & Heribert Mühlen (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 131-147.
- Hasitschka, Martin, 'Der Parakletworte im Johannesevangelium: Versuch einer Auslegung in synchroner Testbetrachtung', in: *Studien zur Umwelt des NT* 18 (1993), 97-112.
- Hays, Richard B., 'Echoes of Scripture in the Letters of Paul', New Haven: Yale University, 1989.
- Healy, Mary, 'Knowledge of the Mystery: A Study of Pauline Epistemology', in: Healy, Mary & Robin Parry (eds.), *The Bible and Epistemology. Biblical Soundings on the Knowledge of God*, Milton Keynes: Paternoster, 2007, 134-158.
- Heath, Jane, 'Moses' End and the Succession: Deuteronomy 31 and 2 Corinthians 3', in: *New Testament Studies* 60 (2014), 37-60.
- Hegermann, Harald, 'διαθήκη', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 718-725.
- Hegermann, Harald, 'σοφία', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 616-624.
- Hendriks, Aryjan N., *Die in de waarheid leidt. Bijdragen over de Heilige Geest en zijn werk*, Heerenveen: Groen, 2002.
- Hertog, Gerard C. den, 'Het "ontologisch waarheidsbegrip". Een onontbeerlijke voorwaarde voor het verstaan van de bijbel?', in: *Kontekstueel* 11 (1997), 28-36.
- Hiebert, David E., 'An Exposition of 1 John 2:18-28', in: *Bibliotheca Sacra* 146 (1989), 76-93.
- Hodges, Zane C., 'Water and Spirit', in: *Bibliotheca Sacra*, 135 (1978), 206-220.
- Hofius, Otfried, 'Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3', in: idem, *Paulusstudien*, Tübingen: Mohr, 1994², 75-120.

- Hofius, Otfried, 'Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21', in: Hofius, Otfried & Hans-Christian Kammler, *Johannesstudien*, Tübingen, 1996, 33-80.
- Hofman, Teunis M., 'Charis in 2 Korinte 8 en 9', in: Baars, Arie (e.a., eds.), *Charis*. Afscheidsbundel prof.dr. J.W. Maris, Heerenveen: Groen, 2008, 101-112.
- Holtz, Traugott, 'ἀποκαλύπτω', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 312-317.
- Holwerda, David E., *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of Rudolf Buttmann's present eschatology*, Kampen: Kok, 1959.
- Hooker, Morna D., 'Beyond the Things which are Written? St Paul's Use of Scripture', in: *New Testament Studies* 27 (1981), 295-309.
- Horsley, Richard A., 'Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth', in: *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 224-239.
- Horton, Michael, *The Christian Faith. A Systematic Theology for Pilgrims On the Way*, Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- Houwelingen, Rob (P.H.R.) van, 'Het Nieuwe Testament vertalen van toen naar nu. Hermeneutische overwegingen.', in: Bruijne, Ad de & Hans Burger (ed.), *Gereformeerde hermeneutiek vandaag. Theologische perspectieven*, Barneveld: Vuurbaak, 2017, 123-144.
- Hübner, Hans, 'γράμμα', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 622-624.
- Hübner, Hans, 'λαλέω', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 827-829.
- Hübner, Hans, 'πλήρωμα, ατος, τὸ', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 262-264.
- Huijgen, Arnold, *Lezen en laten lezen. Gelovig omgaan met de Bijbel*, Utrecht: Kokboekencentrum, 2019.
- Hunt, Allen R., *The Inspired Body. Paul, the Corinthians, and Divine Inspiration*, Macon: Mercer University Press, 1996.
- Ingraffia, Brian D. & Todd E. Pickett, 'Reviving the Power of Biblical Language. The Bible, Literature and Literary Language', in: Bartholomew, Craig G. (e.a., eds.), *After Pentecost. Language & Biblical Interpretation*, Grand Rapids: Zondervan, 2001, 241-262.
- Inkelaar, Harm-Jan, *Conflict on Wisdom. The Role of the Scripture in 1 Corinthians 1-4*, 2010.
- Jeanrond, Werner G., 'Hermeneutics', in: Richard J. Coggins & J. Leslie Houlden (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press, 1990, 282-284.

- Jeanrond, Werner G., 'Hermeneutik. V. Fundamentaltheologisch', in: Betz, Dieter (e.a., eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 1654-1659.
- Johnston, George, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Jonge, Marinus de, 'Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel', in: idem, *Jesus. Stranger from Heaven and Son of God*, Missoula 1977, 29-47.
- Kaiser, Walter C. jr., 'A Neglected Text in Bibilology Discussions: I Corinthians 2:6-16', in: *Westminster Theological Journal* 43 (1981), 301-319.
- Kaiser, Walter C. jr. & Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics. The Search for Meaning*, Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Kaiser, Walter C. jr., 'The Single Intent of Scripture', in: Zuck, Roy B. (ed.), *Rightly Divided. Readings in Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids: Kregel, 1996, 158-170.
- Kamlah, Ehrhard, 'Buchstabe und Geist. Die Bedeutung dieser Antithese für die alttestamentliche Exegese des Apostels Paulus', in: *Evangelische Theologie* 14 (1954), 276-282.
- Kammler, Hans-Christian, 'Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie', in: Hofius, Otfried & Kammler, Hans-Christian, *Johannesstudien*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996, 87-190.
- Kammler, Hans-Christian, *Kreuz und Weisheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10-3,4*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Kamphuis, Barend, *Klare taal. De duidelijkheid van de Schrift*, Barneveld: Vuurbaak, 1988.
- Kamphuis, Barend, 'De duidelijkheid van de Bijbel', in: Bruijne, Ad de & Hans Burger (ed.), *Gereformeerde hermeneutiek vandaag. Theologische perspectieven*, Barneveld: Vuurbaak, 2017, 67-80.
- Karakolis, Christos, "'A mystery hidden to be revealed?'" Philological and Theological Correlations between Eph 3 and 1', in: Wolter, Michael (ed.), *Ethik als angewandte Ekklesiologie. Der Brief an die Epheser*. Rome: Benedictina Publishing, 2005, 65-108.
- Käsemann, Ernst, '1. Korinther 2,6-16', in: idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴, blz. 267-276.
- Kasper, Walter, 'Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung', in: Frankemölle, Hubert & Karl Kertelge (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, Fs J.Gnilka, 1989, 508-526.

- Keener, Craig S., 'John, Gospel of', in: Green, Joel B (et.al., eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Nottingham: InterVarsity Press, 2013².
- Keener, Craig S., *The Mind of the Spirit. Paul's Approach to Transformed Thinking*, Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- Keener, Craig S., *Spirit Hermeneutics. Reading Scripture in Light of Pentecost*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Kennard, Douglas, 'Evangelical Views on Illumination of Scripture and Critique', in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 49 (2006), 797-806.
- Kertelge, Karl, 'Letter and Spirit in 2 Corinthians 3', in: James D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen: Mohr, 1996, 117-130.
- Kertelge, Karl, 'δικαιοσύνη', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 784-796.
- Kim, David C.-N., *The Role of the Holy Spirit in the Interpretation of the Word of God*, Partial Fulfillment Doctor of Philosophy, The Southern Baptist Theological Seminary, 2012 https://repository.sbts.edu/bitstream/handle/10392/4104/Kim_sbts_0207D_10108.pdf (28-01-2022).
- Kim, Jie-Chul, *Der gekreuzigte Christus als geheimnisvolle Weisheit Gottes. Exegetische Studien zu 1 Korinther 2,6-16*, Tübingen, 1987.
- Kittel, Gerhard, 'κατοπτρίζομαι', in: idem (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 1935, 693-694.
- Klein, Hans, 'Der Paraklet als Subjekt prophetischer Rede im Johannesevangelium', in: *Sacra Scripta* 9 (2011), 173-188.
- Klooster, Fred H., 'The Role of the Holy Spirit in the Hermeneutic Process. The Relationship of the Spirit's Illumination to Biblical Interpretation', in: Radmacher, Earl D. & Robert D. Preus (eds.), *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, Grand Rapids: Zondervan, 1984, 451-472.
- Koch, Dietrich-Alex, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen: Mohr, 1986.
- Kooi, Kees van der, 'Hermeneutiek', in: Harinck, Georg (e.a., ed.), *Christelijke Encyclopedie*, II, Kampen: Kok, 2005, 783-784.
- Kooten, Geurt H. van, *The Pauline Debate on the Cosmos: Graeco-Roman Cosmology and Jewish Eschatology in Paul and in the Pseudo-Pauline Letters to the Colossians and the Ephesians*, Leiden, 2001.
- Kooten, Geurt H., *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Körtner, Ulrich H.J., *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.

- Körtner, Ulrich H.J., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Kremer, Jacob, 'Jesu Verheissung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16:13 im Leben Jesu', in: Ernst, Josef & Joachim Wanke (eds.), *die Kirche der Anfang*, FS R. Schnackenburg, Leipzig: St. Benno, 1977, 247-276.
- Kremer, Jacob, "Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig". Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2 Kor 3,6b', in: Zmijewski, Josef & Ernst Nellessen (eds.), *Begegnung mit dem Wort*, FS H. Zimmermann, Bonn: Hannstein, 1980, 219-250.
- Kremer, Jacob, 'κατοπτρίζομαι' in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 677-678.
- Kremer, Jacob, 'πνεῦμα', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 279-291.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang, 'The Wisdom Passage in 1 Corinthians 2:6-16 between Qumran and Proto-Gnosticism', in: Daniel K. Falk (e.a., eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Oslo 1998, Fs. Maurice Baillet, Leiden: Brill, 2000, 240-253.
- Kuhli, Horst, 'Ἰουδαϊός', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 472-482.
- Lambrecht, Jan, 'Transformation in 2 Cor 3,18', in: *Biblica* 64 (1983), 243-254.
- Larkin, William J. jr., *Culture and Biblical Hermeneutics. Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*, Grand Rapids: Baker, 1988.
- LaSor, William S., 'The Sensus Plenior and Biblical Interpretation', in: Gasque, W. Ward & William S. LaSor (eds.), *Scripture, Tradition, and Interpretation*, Fs. E.F. Harrison, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 260-277.
- LaSor, William S., 'Prophecy, Inspiration, and Sensus Plenior', in: *Tyndale Bulletin* 29 (1978), 49-60.
- Lategan, Bernard C., 'Reader Response Theory', in: Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 5, New York: Doubleday, 1992, 625-628.
- Leaney, Alfred R.C., 'The Historical Background and Theological Meaning of the Paraclete', in: *Duke Divinity School Review* 37 (1972), 146-159.
- Leaney, Alfred R.C., 'The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls', in: J.H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran*, London, 1972, 38-61.
- Lebourlier, Jean, 'L'Ancien Testament, miroir de la gloire du Seigneur Jésus: une lecture du chapitre 3 de la deuxième Épître aux Corinthiens', in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 97 (1996), 321-329.
- Légasse, Simon, 'ἐπιστρέφω', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegeti-*

- sches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 99-102.
- Lindemann, Andreas, 'Die biblische Hermeneutik des Paulus: Beobachtungen zu 2 Kor 3' in: *Wort und Dienst* 23 (1995), 125-151.
- Litwa, M. David, 'Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18', in: *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2012), 286-297.
- Locher, Gottfried W., 'Der Geist als Paraklet. Eine exegetisch-dogmatische Besinnung', in: *Evangelische Theologie* 26 (1966), 565-579.
- Lohse, Eberhard, 'Wort und Sakrament im Johannesevangelium', in: *New Testament Studies* 7 (1961) 110-125 (ook in: idem, *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttingen 1973, 193-218).
- Loonstra, Bert, *De geloofwaardigheid van de bijbel*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1994.
- Loonstra, Bert, *De Bijbel recht doen. Bezinning op gereformeerde hermeneutiek*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1999.
- Loonstra, Bert, *Meedenken met Paulus. Letter en Geest in de bezinning op vrouw en ambt*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2018.
- Lopes, Augustus Nicodemus, *Paul as a Charismatic Interpreter of Scripture: Revelation and Interpretation in 1 Cor 2:6-16*, Ann Arbor: UMI (9532740), 1995.
- Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Paris: Cerf, 1993.
- Lubac, Henri de, 'Spiritual Understanding', in: Fowl, Stephen E. (ed.), *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*, Cambridge: Blackwell, 1997, 3-25.
- Luz, Ulrich, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014.
- Maier, Gerhard, *Heiliger Geist und Schriftauslegung*, Wuppertal: Brockhaus, 1983.
- Maier, Gerhard, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal: Brockhaus, 1990.
- Marguerat, Daniel, *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte*, Zürich: Theologischer Verlag, 2011.
- Marshall, I. Howard, 'The Holy Spirit and the Interpretation of Scripture', in: Zuck, Roy B. (ed.), *Rightly Divided*, Grand Rapids: Kregel, 1996, 66-74.
- McCabe, Robert V., 'The Meaning of "Born of Water and the Spirit" in John 3:5', in: *Detroit Baptist Seminary Journal* 4 (1999), 85-107.
- McCartney, Dan & Charles Clayton, *Let the Reader Understand. A Guide to Interpreting and Applying the Bible*, Phillipsburg: P&R Publishing, 2002².
- McDonald, Ian (J.I.H.), 'Hermeneutical Circle', in: Richard J. Coggins & J. Leslie Houlden (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM Press, 1990, 281-282.
- Menken, Maarten J.J., 'John 6,51c-58: Eucharist or Christology?', in: *Biblica* 74 (1993), 1-26.

- Menken, Maarten J.J., “Born of God” or “Begotten by God”: A Translation Problem in the Johannine Writings’, in: *Novum Testamentum* 51 (2009), 352-368.
- Merklein, Helmut, ‘Gott und Welt. Eine exemplarische Interpretation von Joh 2,23-3,21 und 12,20-36 zur theologischen Bestimmung des johanneischen Dualismus’, in: Söding, Thomas (ed.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Fs. W. Thüsing, Münster, 1996, 287-305.
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London: United Bible Societies, 1975².
- Michl, Johann, ‘Der Geist als Garant des rechten Glaubens’, in: Nikolaus Adler (ed.), *Vom Wort des Lebens*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1951, 142-151.
- Miller, Gene, ‘ΑΡΧΟΝΤΩΝ ΤΟΥ ΑΙΩΝΟΥ ΤΟΥΤΟΥ – A New Look at 1 Corinthians 2:6-8’, in: *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 522-528.
- Miller, Donald G., ‘John 3:1-21’, in: *Interpretation* 35 (1981), 174-179.
- Minto, Andrew L., ‘The Charismatic Renewal and the Spiritual Sense of Scripture’, *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 27 (2005), 256-272.
- Mitchell, Margaret M., *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mowinckel, Sigmund O.P., ‘Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet’, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 32 (1933), 97-130.
- Mühlenberg, Ekkehard, ‘Schriftauslegung III’, in: Müller, Gerhard (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 472-488.
- Müller, Ulrich B., ‘Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974), 31-77.
- Murphy-O’Connor, Jerome, *Keys to Second Corinthians. Revisiting the Major Issues*, 2010.
- Mußner, Franz, ‘Die Johanneische Parakletsprüche und die apostolische Tradition’, in: *Biblische Zeitschrift*, 5 (1961), 56-70.
- Neyrey, Jerome H., ‘John III – A Debate over Johannine Epistemology and Christology’, in: *Novum Testamentum* 23 (1981), 115-127.
- Noel, Bradley T., *Pentecostal and Postmodern Hermeneutics. Comparisons and Contemporary Impact*, Eugene: Wipf & Stock, 2010.
- Noordegraaf, Albert, *Leesbril of toverstaf. Over het verstaan en vertolken van de Bijbel*, Kampen 1991.
- O’Collins, Gerald G., ‘Révélation passée et actuelle’, in: René Latourelle (ed.), *Vatican II Bilan et Perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Paris: CERF, 1988, 141-152.

- Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt: Primus Verlag, 1998.
- Oepke, Albrecht, ‘ἀποκαλύπτω’, in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 1938, 565-597.
- Omanson, Roger L., *A Textual Guide to the Greek New Testament. An Adaptation of Bruce M. Metzger’s Textual Commentary for the Needs of Translators*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Ortlund, Dane C., ‘From Glory to Glory. 2 Corinthians 3:18 in Biblical-Theological Perspective’, in: *Calvin Theological Journal* 54 (2019), 11-33.
- Osborne, Grant R., *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1991.
- Osten-Sacken, Peter von der, ‘Die Decke des Mose. Zur Exegese und Hermeneutik von Geist und Buchstabe in 2. Korinther 3’, in: idem, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989, 87-115.
- Ouweneel, Willem J., *De Geest van God. Ontwerp van een pneumatologie*, Vaassen: Medema, 2007.
- Ouweneel, Willem J., *Het Woord van God. Ontwerp van een openbarings- en schriftleer*, Heerenveen: Medema, 2012.
- Owen, John, ‘The Causes, Ways, and Means of Understanding the Mind of God as Revealed in His Word’, in: idem, *Works*, 4, Edinburgh: Banner of Truth, 1974, 121-234.
- Pamment, Margaret, ‘John 3:5: “Unless One is Born of Water and the Spirit, He Cannot Enter the Kingdom of God”’, in: *Novum Testamentum* 25 (1983), 189-190.
- Packer, John I., ‘Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics’, in: Carson, Donald A. & John D. Woodbridge (eds.), *Scripture and Truth*, Grand Rapids: Zondervan, 1983, 325-356.
- Parry, Robin, ‘Reader-Response Criticism’, in: Kevin J. Vanhoozer (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005, 658-661.
- Pastorelli, David, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, Berlin: De Gruyter, 2006.
- Peels, Eric (H.G.L.), ‘Het Woord is leven – Over de Heilige Schrift’, in: Brink, G. van der (e.a., eds.), *Gegronde geloof. Kernpunten uit de geloofsleer in bijbels, historisch en belijdend perspectief*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1996, 52-92.
- Peels, Eric (H.G.L.), ‘Ontwikkelingen in de bijbelse hermeneutiek’, in: *Theologia Reformata* 40 (1997) 72-95.
- Pelt, Miles V. van, Walter C. Kaiser Jr. & Daniel Block, ‘רַיָּהוּדָה’, in: VanGemeren, Willem A. (red), *The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, III, Carlisle: Pater Noster Press, 1996, 1073-1078.

- Pereira-Delgado, Álvaro, “Las profundidades de Dios” en 1 Corintios 2,10 y Romanos 11,33’, in *Biblica* 94 (2013), 237-256.
- Pesch, Rudolf, ‘Ihr müßt von oben geboren werden’ – Eine Auslegung von Joh 3,1-12’, in: *Bibel und Leben* 7 (1966), 208-219.
- Petzke, Gerd, ‘δέχομαι’, in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 701-702.
- Philemon, Leulseged, *Pneumatic Hermeneutics. The Role of the Holy Spirit in the Theological Interpretation of Scripture*, Cleveland: CPT-press, 2019.
- Philonenko, Marc, ‘Quod oculus non vidit, I Cor.2,9’, in: *Theologisches Zeitung* 15 (1959), blz. 51-52.
- Pinnock, Clark, ‘The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics’, *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993): 3-23.
- Pinnock, Clark, ‘The Role Of The Spirit In Interpretation’, *Journal of the Evangelical Theological Society* 36 (1993), 491-497.
- Pinnock, Clark & Barry L. Callen, *The Scripture Principle. Reclaiming the Full Authority of the Bible*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006².
- Popp, Thomas, *Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6*, Leipzig, 2001.
- Porsch, Felix, *Pneuma und Wort: Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt: Josef Knecht, 1974.
- Porsch, Felix, ‘ἐλέγχω κτλ’, in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 1041-1043.
- Porsch, Felix, ‘παράκλητος’, in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 64-67.
- Porter, Stanley E. (ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Leiden: Brill, 1997.
- Potgieter, Annette, ‘The Translation of πνευμα in John 3:8’, in: *Nederduitse Gereformeerde Theologische Tydskrif* 53 (2012), 145-157.
- Potterie, Ignace de la, ‘Onction du chrétien par la foi’, in: *Biblica* 40 (1959), 12-69.
- Potterie, Ignace de la, *La Verité dans Saint Jean*, Rome: Biblical Institute Press, 1977.
- Potterie, Ignace de la, ‘Reading Holy Scripture “in the Spirit”. Is the Patristic Way of Reading the Bible Still Possible Today?’, in: *International Catholic Review ‘Communio’*, 13 (1986), 308-325.
- Potterie, Ignace de la, ‘L’Interpretation de la Sainte Écriture dans l’Esprit où Elle A Éte Écrite (DV 12,3)’, in: R. Latourelle (ed.), *Vatican II Bilan et Perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Paris: CERF, 1988, 235-276.

- Potterie, Ignace de la, 'Le sens spirituel de l'Écriture', in: *Gregorianum* 78 (1997), 627-645.
- Prigent, Pierre, 'Ce que l'oeil n'a pas vu, I Cor.2,9', in: *Theologisches Zeitschrift* 14 (1958), blz. 416-429.
- Provence, Thomas E., "'Who Is Sufficient for These Things?": An Exegesis of 2 Corinthians ii 15-iii 18', in: *Novum Testamentum* 24 (1982), 54-81.
- Quesnel, Michel, 'Le voile ne résiste pas au souffle de l'Esprit: 2 Co 3,17a', in: *Revue biblique* 113 (2006), 457-466.
- Rambach, Johann Jacob, *Institutiones hermeneutice sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae*, Ienae: Ex officina Hartungiana, 1732⁴.
- Ramm, Bernard, *The Witness of the Spirit. An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit*, Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- Reiling, Jannes, *Het Woord van God. Over Schriftgezag en Schriftuitleg*, Kok: Kampen, 1987.
- Reiling, Jannes, 'Wisdom and Spirit. An Exegesis of 1 Corinthians 2,6-16', in: Baarda, Tjitze (e.a., eds.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature*, Fs. A.F.J. Klijn, Kampen: Kok, 1988, 200-211.
- Reinmuth, Eckart, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Reynolds, Benjamin E., 'The Testimony of Jesus and the Spirit: the "We" of John 3:11 in its Literary Context', in: *Neotestamentica* 41 (2007), 157-172.
- Reynolds, Trevor, *Reading Scripture in the Fellowship of the Spirit. The Koinonia Rule of the Holy Spirit in Biblical Hermeneutics*, London: Apostolos Publishing, 2017.
- Richardson, Peter, 'Spirit and Letter: A Foundation for Hermeneutics', *The Evangelical Quarterly*, 45 (1973), 208-218.
- Richter, Georg, 'Zum sogeannten Tauftext Joh 3,5', in: idem, *Studien zum Johannevangelium*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977, 327-345.
- Riesenfeld, Harald, 'A Probable Background to the Johannine Paraclete', in: *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren XXIV mense Apr. MCMLXXII quod lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus. Pars prior*, Leiden: E.J. Brill, 1972, 266-274.
- Roon, Aart van, *Een onderzoek naar de authenticiteit van de Brief aan de Epeziërs*, Delft: Meinema, 1969.
- Roon, Aart van, 'The Relation Between Christ and the Wisdom of God According to Paul', in: *Novum Testamentum* 16 (1974), 207-239.
- Runia, Klaas, 'The Hermeneutics of the Reformers', in: idem, *Krachtenveld*, Kam-

- pen: Kok, 1992, 11-39 (eerder verschenen in: *Calvin Theological Journal* 19 (1984), 121-152).
- Sand, Alexander, 'καρδία', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 615-619.
- Sand, Alexander, 'σάρξ', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 549-557.
- Sandness, Karl O., 'Whence and Whither: A Narrative Perspective on Birth an-
othen (John 3,3-8)', in: *Biblica* 86 (2005), 153-173.
- Shelfer, Lochlan, 'The Legal Precision of the Term 'παράκλητος'', in: *Journal for the Study of the New Testament* 32 (2009), 131-150.
- Schenk, Wolfgang, 'Hermeneutik III', in: Müller, Gerhard (ed.), *Theologische Re-
alenzyklopädie*, XV, Berlin: Walter de Gruyter, 1986, 144-150.
- Schenk, Wolfgang, 'νόημα', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegeti-
sches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³, 1155.
- Schenk, Wolfgang, 'πρωόω', in: Balz, Horst & Gerhard Schneider (eds.), *Exegeti-
sches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart: Kohlhammer, 2011³,
487-488.
- Schenke, Ludger, 'Das johanneische Schisma und die "Zwölf" (Johannes 6,60-
71)', in: *New Testament Studies* 38 (1992), 105-121.
- Schlier, Heinrich, 'Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium', in:
idem, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*,
Freiburg: Herder, 1967, 264-271.
- Schlier, Heinrich, 'Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelii-
um', in: idem, *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*,
Herder: Freiburg, 1980, 165-178.
- Schmidt, Karl L. & Martin A. Schmidt, 'πρωόω', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theolo-
gisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart: Kohlhammer, 1954,
1027-1030.
- Schmithals, Walter, 'Wissenschaftliches Verstehen und existentielles Verstehen
im Geiste', in: Dilschneider, Otto A. (ed.), *Theologie*, Gütersloh, 1980, blz. 109-
120.
- Schnackenburg, Rudolf, 'Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung',
in: Rudolf Schnackenburg (e.a., eds.), *Die Kirche des Anfangs*. FS H. Schür-
mann, Freiburg: Herder, 1977, 277-306.
- Schneider, Dieter, *Anwalt in bedrängter Zeit. Der Heilige Geist aus der Sicht des
Johannes*, Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 1994.
- Schneiders, Sandra M., 'Born Anew', in: *Theology Today* 44 (1987), 189-196.
- Schnelle, Udo, 'Johannes als Geisttheologe', in: *Novum Testamentum* 40 (1998),
17-32.

- Schnelle, Udo, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000⁵.
- Schniewind, Julius, 'Die Archonten dieses Äons. 1. Kor. 2,6-8', in: idem, *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, Berlin: Töpelmann 1952, 104-109.
- Schottroff, Willy, 'γῆ', in: Jenni, Ernst & Claus Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München: Chr. Kaiser, 1984⁴, 682-702.
- Schrage, Wolfgang, 'τύφος', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VIII, Stuttgart: Kohlhammer, 1969, 270-294.
- Schram, Terry L., *The Use of IOΥΔΑΙΟΣ in the Fourth Gospel. An Application of some Linguistic Insights to a New Testament Problem*, Utrecht, 1974.
- Schrijver, Jacob H., 'Door God ingegeven', in: Hagoort, Henk (ed.), *De Bijbel betrouwbaar*, Kampen: Voorhoeve, 1998, 19-26.
- Schröter, Julian, 'Schriftauslegung und Hermeneutik in 2 Korinther 3. Ein Beitrag zur Frage der Schriftbenutzung des Paulus', in: *Novum Testamentum*, 40 (1998), 231-275.
- Schultheiß, Jochen, 'Augustinus. De doctrina christiana', in: Wischmeyer, Oda (ed.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin: De Gruyter, 2016, 47-61.
- Schwarz, Günther, "'Der Wind weht, wo er will'?", in: *Biblische Notizen* 63 (1992), 47-48.
- Schweizer, Eduard (e.a.), 'σάρξ', in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, Stuttgart: Kohlhammer, 1964, 98-151.
- Seaman, Michael X., *Illumination and Interpretation. The Holy Spirit's Role in Hermeneutics*, Eugene: Wipf & Stock, 2013.
- Sevrin, Jean M., "'Ce que l'œil n'a pas vu ...": 1 Co 2,9 comme parole de Jésus', in: Auwers, Jean-Marie & André Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*, Festschrift P.-M. Bogaert, Leuven: Peeters, 1999, 307-324.
- Shillington, V. George, *Reading the Sacred Text. An Introduction to Biblical Studies*, London: T&T Clark, 2002.
- Sikkel, Johannes Cornelis, *De Heilige Schrift en haar verklaring. Inleiding tot de verklaring der Heilige Schrift als het Woord Gods*, Amsterdam: J.W.A. van Schaik, 1906.
- Sloan, Robert B., '2 Corinthians 2:14-4:6 and "New Covenant Hermeneutics". A Response to Richard Hays', in: *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995) 129-154.
- Smalley, Stephen S., "'The Paraclete": Pneumatology in the Johannine Gospel and Apocalypse', in: Culpepper, R. Alan & C. Clifton Black (eds.), *Exploring the Gospel of John*, FS D.M. Smith, London&Louisville 1996, 289-300.
- Söding, Thomas, 'Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemusgesprächs

- (Joh 3,1-21)’, in: Kertelge, Karl (ed.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, Freiburg, 1990, 168-219.
- Söding, Thomas, ‘Biblische Hermeneutik’, in: Kasper, Walter (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, Freiburg: Herder, 1996, 3-6.
- Spawn, Kevin L. & Archie T. Wright, ‘Cultivating a Pneumatic Hermeneutic’, in: idem (eds.), *Spirit and Scripture. Exploring a Pneumatic Hermeneutic*, London/New York: T&T Clark International, 2012, 191-198.
- Spijker, Willem van ’t, *De Heilige Geest als Trooster. De Parakleet-teksten bij Johannes*, Kampen: De Groot Goudriaan, 1986.
- Stalder, Kurt, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich: EVZ-Verlag, 1962.
- Starnitzke, Dierk, ‘Der Dienst des Paulus: zur Interpretation von Ex 34 in 2 Kor 3’, in: *Wort und Dienst* 25 (1999), 193-207.
- Stefan, Crinisor, ‘The Paraclete and Prophecy in the Johannine Community’, in: *Pneuma* 27 (2005), 273-296.
- Stegemann, Ekkehard W., ‘Der Neue Bund im Alten: zum Schriftverständnis des Paulus in II Kor. 3’, in: *Theologische Zeitschrift* 42 (1986), 97-114.
- Stein, Robert H., *Playing By the Rules: A Basic Guide to Interpreting the Bible*, Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Stenger, Werner, ‘ΑΙΚΑΙΟΣΥΝΗ IN JO. XVI 8.10’, in: *Novum Testamentum* 21 (1979), 2-12.
- Sterling, Gregory E., ‘“Wisdom among the perfect:” creation traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity’, in: *Novum Testamentum* 37 (1995), 355-384.
- Sterling, Gregory E., ‘Prayer as Theological Reflection. The Function of Prayer in Ephesians’, in: Houtman, Alberdina (e.a., eds.), *Empsuchoy Logoi. Religious Innovations in Antiquity, Fs P.W. van der Horst*, Leiden: Brill, 2008, 567-595.
- Stimpfle, Alois, ‘“Buchstabe und Geist”: Zur Geschichte eines Mißverständnisses von 2 Kor 3,6’, in: *Biblische Zeitschrift* 39 (1995), 181-202.
- Strathmann, Hermann, ‘μαρτυς κτλ’, in: Kittel, Gerhard (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart: Kohlhammer, 1942, 477-520.
- Strauss, Gerhard, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen: Mohr, 1959.
- Stuhlmacher, Peter, ‘Historische Kritik und theologische Schriftauslegung’, in: idem, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, 59-127.
- Stuhlmacher, Peter, ‘Evangelische Schriftauslegung heute’, in: idem, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, 167-183.

- Stuhlmacher, Peter, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986².
- Stuhlmacher, Peter, 'Gotteswort im Menschenwort - vom Verstehen der Bibel', in: Landau, Rudolf & Günter R. Schmidt (eds.), *Daß allen Menschen geholfen werde... Theologische und anthropologische Beiträge*, Fs. M. Seitz, Stuttgart: Calwer, 1993, 327-342.
- Stuhlmacher, Peter, 'Geistliche Schriftauslegung?', in: Roloff, Jürgen & Hans G. Ulrich (eds.), *Einfach von Gott Reden. Ein theologischer Diskurs*, Fs. F. Mildenerger, Stuttgart: Kohlhammer, 1994, 67-81.
- Stuhlmacher, Peter, "Aus Glauben zum Glauben" - zur geistlichen Schriftauslegung', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Beiheft 9, (1995), 133-150.
- Stuhlmacher, Peter, 'Zur hermeneutischen Bedeutung von 1Kor 2,6-16', in: idem, *Biblische Theologie und Evangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 143-166 (eerder verschenen in *Theologische Beiträge* 18 (1987), 133-158 en vertaald als 'The Hermeneutical Significance of 1 Corinthian 2:6-16', in: Hawthorne, Gerald F. & Otto Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs. E.E. Ellis, Grand Rapids: 1987, 339-340).
- Stuhlmacher, Peter, 'Spiritual Remembering: John 14:26', in: Stanton, Graham N. (e.a., eds.), *The Holy Spirit and Christian Origins*, Festschrift J.D.G. Dunn, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 55-68.
- Suggit, John N., 'Nicodemus - The True Jew', in: *Neotestamentica* 14 (1981), 90-110.
- Tengström, Sven & Heinz-Josef Fabry, 'אֱלֹהִים', in: Heinz-Josef Fabry & Helmer Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- Theis, Joachim, *Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1-4*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1991.
- Theissen, Gerd, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Thiselton, Anthony C., *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, London: Harper/Collins, 1992.
- Thiselton, Anthony C., 'Hermeneutical Circle', in: Vanhoozer, Kevin J. (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005, 281-282.
- Thiselton, Anthony C., *Hermeneutics. An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Thomas, John Christopher, "What the Spirit is Saying to the Church" - The Tes-

- timony of a Pentecostal in New Testament Studies', in: Spawn, Kevin L. & Arcie T. Wright (eds.), *Spirit and Scripture. Exploring a Pneumatic Hermeneutic*, London: T&T Clark International, 2012, 115-129.
- Thomas, John D., 'A Translation Problem – John 3:8', in: *Restoration Quarterly*, 24 (1981), 219-224.
- Thyen, Hartwig, 'Johannesbriefe', in: Müller, Gerhard (e.a., eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, XVII, Berlin: Walter de Gruyter, 1988, 186-200.
- Thyen, Hartwig, 'Johannesevangelium', in: Müller, Gerhard (et.al., eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, XVII, Berlin: Walter de Gruyter, 1988, 200-225.
- Tops, Thomas, *Paroimia and Parrësia in the Gospel of John. A Historical-Hermeneutical Study*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- Treier, Daniel J., *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering a Christian Practice*, Nottingham: Apollos, 2008.
- Trimp, Kees (C.), 'Heilige Geest en Heilige Schrift', in: Kamphuis, Jan (e.a.), *Hoe staan wij er voor? Actualiteit van het gereformeerd belijden*, Barneveld: De vuurbaak, 1992, 103-137.
- Tuckett, Christopher, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, London: SPCK, 1987.
- Tuppurainen, Riku P., *The Role(s) of the Spirit-Paraclete in John 16:4b-15. A Socio-Rhetorical Investigation*, Doctor of Theology Study, University of South Africa, <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/1717/thesis.pdf?sequence=1> (28 januari 2022).
- Turner, Max, 'The "Spirit of Prophecy" as the Power of Israel's Restoration and Witness', in: Marshall, I. Howard & David Peterson (eds.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 327-348.
- Tzetskova-Glaser, Anna, 'Origenes. De principiis', in: Oda Wischmeyer (ed.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin: De Gruyter, 2016, 13-22.
- Unnik, Willem C. van, "'With Unveiled Face", An Exegesis of 2 Corinthians iii 12-18', in: *Novum Testamentum* 6 (1963), 153-169.
- Vanhoozer, Kevin J., 'The Reader in New Testament Interpretation', in: Green, Joel B. (ed.), *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 301-328.
- Vanhoozer, Kevin J., 'The Spirit of Understanding: Special Revelation and General Hermeneutics', in: Ludin, Roger (ed.), *Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 131-165.
- Vanhoozer, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Vanhoozer, Kevin J., 'From Speech Acts to Scripture Acts. The Covenant of Dis-

- course and the Discourse of Covenant', in: Bartholomew, Craig G. (e.a., eds.), *After Pentecost. Language & Biblical Interpretation*, Grand Rapids: Zondervan, 2001, 1-49.
- Vanhoozer, Kevin J., 'God's Mighty Speech Acts. The Doctrine of Scripture Today', in: idem, *First Theology. God, Scripture & Hermeneutics*, Downers Grove: InterVarsity, 2002, 127-158.
- Vanhoozer, Kevin J., 'Imprisoned or Free? Text, Status, and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Philemon', in: Adam, A.K.M. (e.a.), *Reading Scripture with the Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006, 51-93.
- Vanhoozer, Kevin J., 'Holy Scripture', in: Allen, Michael & Scott R. Swain (eds.), *Christian Dogmatics. Reformed Theology for the Church Catholic*, Grand Rapids: Baker Academic, 2016, 30-56.
- Veenhof, Jan, *De Parakleet. Enige beschouwingen over de parakleet-beloofte in het evangelie van Johannes en haar theologische betekenis*, Kampen: Kok, 1977.
- Veenhof, Jan, 'Der Paraklet', in: Dilschneider, Otto A. (ed.), *Theologie*, Gütersloh: Mohn, 1980, 121-139.
- Veenhof, Jan, 'Holy Spirit and Holy Scripture. Considerations Concerning the Character and Function of Scripture in the Framework of Salvation History', in: *RES Theological Conference Chicago 1984, The Interpretation of Scripture Today*, Grand Rapids: Reformed Ecumenical Synod, 1984, 1-19.
- Veenhof, Jan, 'Heilige Geest en hermeneutiek', in: idem, *Vrij gereformeerd*, (D. van Keulen e.a. eds.), Kampen: Kok, 2005, 298-310 (oorspronkelijk gepubliceerd in: *Tussen openbaring en ervaring*, Fs. G.P. Hartvelt, Kampen 1986, 139-154).
- Veenhof, Jan, *De kracht die hemel en aarde verbindt. De identiteit van de Geest van God als relatiestichter*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2016.
- Venema, Cornelis P., 'Interpreting the Bible in and with the Church: An Evaluation of "Post-Liberal" or "Post-Critical" Hermeneutics', in: Velde, Mees te & Gerhard H. Visscher (eds.), *Correctly Handling the Word of Truth. Reformed Hermeneutics Today*, Eugene: Wipf & Stock, 2014, 24-55.
- Versteeg, Jan P., *Christus en de Geest. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus*, Kampen: Kok, 1980.
- Voss, Florian, *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft. Eine Untersuchung zur Soteriologie des 1. Korintherbriefes*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.
- Vriezen, Theodorus Christiaan, *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen: Veenman en Zonen, 1987⁶.
- Vuyst, Jacobus de, 'Oud en nieuw verbond' in de Brief aan de Hebreëën, Kampen: Kok, 1964.

- Wagner, Falk, 'Erleuchtung', in: Krause, Gerhard & Gerhard Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, X, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, 164-174.
- Wahlde, Urban C. von, 'The Role of the Prophetic Spirit in John: A Struggle for Balance', in: Nicklas, Tobias (e.a., eds.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2010.
- Walker, William O., Jr., '1 Corinthians 2.6-16: A Non-Pauline Interpolation?', in: *Journal for the Study of the New Testament*, 15 (1992), 75-94.
- Wallace, Daniel B., 'The Holy Spirit and Hermeneutics', 2004, <http://bible.org/article/holy-spirit-and-hermeneutics> (28 januari 2022).
- Wallace, Ronald S., *On the Interpretation and Use of the Bible. With Reflections on Experience*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Watt, Jan G. van der, 'Knowledge of Earthly Things? The use of ἐπίγειος in John 3:12', in: *Neotestamentica* 43 (2009), 289-310.
- Webster, John, 'Illumination', in: *Journal of Reformed Theology* 5 (2011), 325-340.
- Whitlock, Jonathan, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Widmann, Martin, '1 Kor 2 6-16: ein Einspruch gegen Paulus', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 70 (1979), 44-53.
- Wilckens, Ulrich, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor 1 und 2*, Tübingen: Mohr, 1959.
- Wilckens, Ulrich, 'Zu 1 Kor 2,1-16', in: Andresen, Carl & Günter Klein (eds.), *Theologia Crucis - Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr, 1979, 501-537.
- Wilckens, Ulrich, 'Der Paraklet und die Kirche', in: Lührmann, Dieter & Georg Strecker, *Kirche. FS G. Bornkamm*, Tübingen, 1980, 185-203.
- Williams, H.H. Drake, *The Wisdom of the Wise: the presence and function of Scripture within 1 Cor. 1:18-3:23*, Leiden: Brill, 2001.
- Williford, Don, 'John 3:1-15 – "gennethenai anothen": A Radical Departure, a New Beginning', in: *Review & Expositor* 96 (1999), 451-461.
- Willis, Wendell, 'The "Mind of Christ" in 1 Corinthians 2,16', in: *Biblica* 70 (1989), 110-122.
- Willker, Wieland, A Textual Commentary on the Greek Gospels, 4, John, <http://www.willker.de/wie/TCG/TC-John.pdf> (28 januari 2022).
- Willker, Wieland, *The Various Endings of Mk*, www.willker.de/wie/TCG/TC-Mark-Ends.pdf (28 januari 2022).
- Windisch, Hans, 'Die fünf johanneischen Parakletsprüche', in: Bultmann, Rudolf & Hans von Soden, *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag* 26. Januar 1927, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1927, 110-137.

- Winter, Martin, *Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1.Kor. 2,6-3,4*, Marburg: Elwert, 1975.
- Witherington, Ben, 'The Waters of Birth: John 3,5 and I John 5,6-8', in *New Testament Studies* 35 (1989), 155-160.
- Woodcock, Eldon, 'The Seal of the Holy Spirit', in: *Bibliotheca Sacra* 155 (1998), 139-163.
- Wright, Archie T., 'Second Temple Period Jewish Biblical Interpretation: an Early Pneumatic Hermeneutic', in Spawn, Kevin L. & Archie T. Wright (eds.), *Spirit and Scripture. Exploring a Pneumatic Hermeneutic*, London/New York: T&T Clark International, 2012, 73-98.
- Wright, Christopher J. H., *Knowing the Holy Spirit through the Old Testament*, Oxford: Monarch Books, 2006.
- Wright, Tom (N.T.), 'Reflected Glory: 2 Corinthians 3,18', in: Hurst, Lincoln D. & Tom (N.T.) Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology*, 1987, 139-150.
- Wright, Tom (N.T.), 'How can the Bible be Authoritative?', *Vox Evangelica* 21 (1991), 7-32.
- Wright, Tom (N.T.), *The New Testament and the People of God*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Wright, Tom (N.T.), *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture*, New York: HarperCollins, 2005.
- Wright, Tom (N.T.), *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Wright, Tom (N.T.), 'The Bishop and Living under Scripture', in: idem, *Interpreting Scripture. Essays on the Bible and Hermeneutics*, London: SPCK, 2020, 110-128.
- Wyckoff, John W., *Pneuma and Logos. The Role of the Spirit in Biblical Hermeneutics*, Eugene: Wipf & Stock, 2010.
- Yong, Amos, *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*, Eugene: Wipf & Stock: 2002.
- Yong, Amos, *The Hermeneutical Spirit. Theological Interpretation and Scriptural Imagination for the 21st Century*, Eugene: Cascade Books, 2017.
- Zimmerli, Walther, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Zimmerman, Jens, *Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf*, Freiburg: Herder, 2004.
- Zuber, Kevin D., *What is Illumination? A Study in Evangelical Theology Seeking a Biblically Grounded Definition of the Illuminating Work of the Holy Spiriti*, Ann Arbor: UMI, 1996.

- Zuck, Roy B., 'The Role of the Holy Spirit in Hermeneutics', in *Bibliotheca Sacra* 141 (1984), 120-129.
- Zuck, Roy B., 'The What and Why of Bible Interpretation', in: idem (ed.), *Rightly Divided. Readings in Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids: Kregel, 1996, 13-29.
- Zuntz, Günther. *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*, Londen: Oxford University Press, 1953.
- Zwiep, Arie, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Deel I: De vroege kerk - Schleiermacher*, Amsterdam: VU uitgeverij, 2010².
- Zwiep, Arie, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Deel II: Van moderniteit naar postmoderniteit*, Amsterdam: VU uitgeverij, 2013.

Commentaren

Genesis:

- Fischer, Georg, *Genesis 1-11*, Freiburg: Herder, 2018
- Gertz, Jan Christian, *Das erste Buch Mose (Genesis)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Gispén, Willem Hendrik, *Genesis, I*, Kampen: Kok, 1974.
- Goldingay, John, *Genesis*, Grand Rapids: Baker Academic, 2020.
- Jacob, Benno, *Das Buch Genesis*, Stuttgart: Calwer Verlag, 2000.
- Matthews, Kenneth A., *Genesis 1-11:26*, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996.
- Rad, Gerhard von, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972⁹.
- Sarna, Nahum M., *Genesis בראשית*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Selms, Adrianus van, *Genesis, I*, Nijkerk: Callenbach, 1989⁵.
- Speiser, Ephraim A., *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City: Doubleday, 1964.
- Waltke, Bruce K. & Cathi J. Fredricks, *Genesis. A Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Wenham, Gordon J., *Genesis 1-15*, Waco: Word Books, 1987.
- Westermann, Claus, *Genesis, I/1*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974.

Job:

- Alden, Robert L., *Job*, Nashville: Broadman & Holdman, 1993.
- Clines, David J.A., *Job 21-37*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2006.
- Hartley, John E., *The Book of Job*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Selms, Adrianus van, *Job*, II, Nijkerk: Callenbach, 1983.
Wilson, Lindsay, *Job*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

Psalmen:

Allen, Leslie C., *Psalms 101-50*, Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2002.
Booij, Thijs, *Psalmen*, III, Nijkerk: Callenbach, 1994.
Dahood, Mitchell, *Psalms III*, Garden City: Doubleday & Company, 1970.
Declaissé-Walford, Nancy, Rolf A. Jacobson & Beth Laneel Tanner, *The Book of Psalms*, Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
Goldingay, John, *Psalms*, 3, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
Hossfeld, Frank-Lothar & Erich Zenger, *Psalmen 101-150*, Freiburg: Herder, 2008.
Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen*, II, Neukirchen: Neukirchener, 1960.
Mays, James Luther, *Psalms*, Louisville: John Knox Press, 1994.
Ridderbos, Jan, *De Psalmen*, II, Kampen: Kok, 1958.
Ross, Allen P., *A Commentary on The Psalms*, 3, Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.
Weißer, Artur, *Die Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966⁷.

Spreuken:

Loader, James Alfred, *Proverbs 1-9*, Leuven: Peeters, 2014.
Lucas, Ernest C., *Proverbs*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
Plöger, Otto, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
Tuinstra, Evert W., *Spreuken*, I, Baarn: Callenbach, 1996.
Waltke, Bruce K., *The Book of Proverbs*, 1-15, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Matteüs:

Bruggen, Jacob van, *Matteüs. Het evangelie voor Israël*, Kampen: Kok, 1990.
France, Dick (R.T.), *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
Klaiber, Walter, *Das Matthäusevangelium*, 1 (1,1-16,20), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015.
Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, 2 (8-17), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1990.
Morris, Leon, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
Nielsen, Jan T., *Het evangelie naar Mattheüs*, II, Nijkerk: Callenbach, 1973.
Osborne, Grant R., *Matthew*, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
Turner, David L., *Matthew*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Marcus:

Bolkestein, Marinus H., *Het verborgen rijk. Het evangelie naar Marcus*, Nijkerk: Callenbach: 1954.

Edwards, James R., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus*, 1 (1-8,26), Zürich: Benzinger, 1978.

Klaiber, Walter, *Das Markusevangelium*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010.

Lane, William L., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Stein, Robert H., *Mark*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Lucas:

Bock, Darrell L. *Luke*, 1 (1:1-9:50), Grand Rapids: Baker Academic, 1994.

Bock, Darrell L. *Luke*, 2 (9:51-24:53), Grand Rapids: Baker Academic, 1996.

Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*, 1 (1,1-9,50), Zürich: Benzinger, 1989.

Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*, 2 (9,51-14,35), Zürich: Benzinger, 1996.

Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*, 4 (19,28-24,53), Zürich: Benzinger, 2009.

Bruggen, Jacob van, *Lucas. Het evangelie als voorgescheidenis*, Kampen: Kok, 1993.

Carroll, John T., *Luke. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.

Edwards, James R., *The Gospel According to Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

Green, Joel B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Klein, Hans, *Das Lukasevangelium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Nielsen, Jan T., *Het evangelie naar Lucas*, I, Nijkerk: Callenbach, 1979.

Nielsen, Jan T., *Het evangelie naar Lucas*, II, Nijkerk: Callenbach, 1983.

Nolland, John, *Luke 1-9:20, A*, Dallas: Word Books, 1989.

Nolland, John, *Luke 9:21-18:34, B*, Dallas: Word Books, 1993.

Nolland, John, *Luke 18:35-24:53, C*, Dallas: Word Books, 1993.

Spencer, F. Scott, *Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 2019.

Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Johannes:

Beasley-Murray, George R., *John*, Waco: Word Books, 1987.

Becker, Jürgen, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10*, Gütersloh: Mohn, 1979.

- Becker, Jürgen, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21*, Gütersloh: Mohn, 1981.
- Beutler, Johannes, *Das Johannesevangelium*, Freiburg: Herder, 2016².
- Boor, Werner de, *Das Evangelium des Johannes. 1. Teil*, Wuppertal: Brockhaus, 1968.
- Boor, Werner de, *Das Evangelium des Johannes. 2. Teil*, Wuppertal: Brockhaus, 1973.
- Borchert, Gerald L., *John 1-11*, Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Borchert, Gerald L., *John 12-21*, Nashville: Broadman & Holman, 2002.
- Brown, Raymond E., *The Gospel According to John. Volume 1 (i-xii)*, Garden City: Doubleday & Company, 1986 (1966).
- Brown, Raymond E., *The Gospel According to John. Volume 2 (xiii-xxi)*, Londen: Geoffrey Chapman, 1984 (1966).
- Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.
- Burge, Gary M., *John*, Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Carson, Donald A., *The Gospel According to John*, Leicester: Apollos, 1991.
- Dietzfelbinger, Christian, *Das Evangelium nach Johannes, Teilband 1: Johannes 1-12*, Zürich: Theologischer Verlag, 2001².
- Dietzfelbinger, Christian, *Das Evangelium nach Johannes, Teilband 2: Johannes 13-21*, Zürich: Theologischer Verlag, 2001².
- Edwards, Mark, *John*, Malden: Blackwell, 2004.
- Grosheide, Frederik W., *Het heilig Evangelie volgens Johannes, I*, Amsterdam: Bottenburg, 1950.
- Grosheide, Frederik W., *Het heilig Evangelie volgens Johannes, II*, Amsterdam: Bottenburg, 1950.
- Haenchen, Ernst, *A Commentary on the Gospel of John. Chapters 7-21*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Hendriksen, William, *Exposition of the Gospel According to John*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Houwelingen, Rob (P.H.R.) van, *Johannes. Het Evangelie van het Woord*, Kampen: Kok, 1997.
- Keener, Craig S., *The Gospel of John. A Commentary. Volume I*, Peabody: Hendrickson, 2005.
- Keener, Craig S., *The Gospel of John. A Commentary. Volume II*, Peabody: Hendrickson, 2005.
- Klaiber, Walter, *Das Johannesevangelium. Teilband 1: Joh 1,1-10,42*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Klaiber, Walter, *Das Johannesevangelium. Teilband 2: Joh 11,1-21,25*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Klink, Edward W. III, *John*, Grand Rapids: Zondervan, 2016.

- Köstenberger, Andreas J., *John*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Lincoln, Andrew T., *The Gospel According to Saint John*, Peabody: Hendrickson, 2005.
- Maier, Gerhard, *Johannes-Evangelium. 1. Teil*, Holzgerlingen: Hänssler, 2000.
- Maier, Gerhard, *Johannes-Evangelium. 2. Teil*, Holzgerlingen: Hänssler, 2000.
- Marsh, John, *Saint John*, Londen: SCM, 1977.
- McHugh, John F., *A Critical and Exegetical Commentary on John 1-4*, Londen: T&T Clark, 2009.
- Michaels, J. Ramsey, *John*, Peabody: Hendrickson, 1998.
- Michaels, J. Ramsey, *The Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Morris, Leon, *The Gospel According to John*, Londen: Marshall, Morgan & Scott, 1972.
- Neyrey, Jerome H., *The Gospel of John*, Cambridge: University Press, 2007.
- Ridderbos, Herman, *Het Evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegeese. I*, Kampen: Kok, 1987.
- Ridderbos, Herman, *Het Evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegeese. II*, Kampen: Kok, 1992.
- Schlatter, Adolf, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1960.
- Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1-4*, Freiburg: Herder, 1965.
- Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5-12*, Freiburg: Herder, 1971.
- Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21*, Freiburg: Herder, 1975.
- Schulz, Siegfried, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Smelik, Evert L., *Het Evangelie naar Johannes. De weg van het Woord.*, Nijkerk: Callenbach, 1965³.
- Strack, Hermann L. & Paul Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrash*, München: Beck, 1924 (1969).
- Thompson, Marianne Meye, *John. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2015.
- Thyen, Hartwig, *Das Johannesevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Vuyst, Jacobus de, *Het Evangelie naar Johannes. Een inleiding, vertaling en toelichting*, Kampen: Kok, 2000.
- Wahlde, Urban C. von, *The Gospel and Letters of John. Volume 1. Introduction, Analysis and Reference*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

- Wahlde, Urban C. von, *The Gospel and Letters of John. Volume 2. Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
- Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21*, Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Whitacre, Rodney A., *John*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- Wilckens, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Zumstein, Jean, *Das Johannesevangelium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

Handelingen:

- Bock, Darrell L., *Acts*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Eck, John van, *Handelingen. De wereld in het geding*, Kampen: Kok, 2003.
- Gebauer, Roland, *Die Apostelgeschichte, 1 (1-12)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014.
- Gebauer, Roland, *Die Apostelgeschichte, 2 (13-28)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2015.
- Haacker, Klaus, *Die Apostelgeschichte*, Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Holladay, Carl R., *Acts*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2016.
- Jervell, Jacob, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Keener, Craig S., *Acts. An Exegetical Commentary, 1*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Keener, Craig S., *Acts. An Exegetical Commentary, 2*, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Keener, Craig S., *Acts. An Exegetical Commentary, 3*, Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- Keener, Craig S., *Acts. An Exegetical Commentary, 4*, Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- Larkin, William J. jr., *Acts*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1995.
- Lindijer, Coerd H., *Handelingen van de Apostelen, I*, Nijkerk: Callenbach, 1975.
- Lindijer, Coerd H., *Handelingen van de Apostelen, II*, Nijkerk: Callenbach, 1979.
- Pesch, Rudolf, *Die Apostelgeschichte (1-12), 1*, Zürich: Einsiedeln, 1986.
- Pesch, Rudolf, *Die Apostelgeschichte (13-28), 2*, Zürich: Einsiedeln, 1986.
- Peterson, David G., *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Schnabel. Eckhard J., *Acts*, Grand Rapids: Zondervan, 2012.

Romeinen:

- Bruggen, Jacob van, *Romeinen. Christenen tussen stad en synagoge*, Kampen: Kok, 2006.
- Kruse, Colin G., *Paul's Letter to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Lekkerkerker, Arie F.N., *De Brief van Paulus aan de Romeinen, I*, Nijkerk: Callenbach, 1962.
- Lekkerkerker, Arie F.N., *De brief van Paulus aan de Romeinen, II*, Nijkerk: Callenbach, 1965.
- Lohse, Eduard, *Der Brief an die Römer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Longenecker, Richard N., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Moo, Douglas J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Schreiner, Thomas R., *Romans*, Grand Rapids: Baker Academic, 2018².
- Wolter, Michael, *Der Brief an die Römer, 1* (1-8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Wolter, Michael, *Der Brief an die Römer, 2* (9-16), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

1 Korintiërs:

- Andel, J. van, *Paulus' eerste brief aan de Corinthiërs: aan de gemeente uitgelegd*, Leiden: Donner, 1897.
- Anderson, R. Dean, *1 Korintiërs. Orde op zaken in een jonge stadskerk*, Kampen: Kok, 2008.
- Barrett, C Kingsley, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Londen: Black, 1968.
- Blomberg, Craig, *1 Corinthians*, Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Boor, Werner de, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal: Brockhaus, 1994².
- Ciampa, Roy E. & Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Conzelmann, Hans, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Fitzmyer, Joseph A., *First Corinthians*, Yale: University Press, 2008.
- Gardner, Paul, *1 Corinthians*, Grand Rapids: Zondervan, 2018.
- Garland, David E., *1 Corinthians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Grosheide, Frederik Willem, *De eerste brief van den apostel Paulus aan de kerk te Korinthe*, Amsterdam: Bottenburg, 1932.
- Hays, Richard B., *First Corinthians*, Louisville: John Knox Press, 1997.

- Kistemaker, Simon J., *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Baker Academic, 1993.
- Klaiber, Walter, *Der erste Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011.
- Krimmer, Heiko, *1. Korintherbrief*, Holzgerlingen: Hänssler, 2000².
- Lang, Friedrich, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Merklein, Helmut, *Der erste Brief an die Korinther*, Kapitel 1-4, Gütersloh: Mohn, 1992.
- Morris, Leon, *The First Epistle of Paul to the Corinthians: an Introduction and Commentary*, Leicester: Inter-Varsity, 1976⁸.
- Orr, William F. & James Arthur Walther, *I Corinthians: a new translation: introduction with a study of the life of Paul, notes, and commentary*, Garden City: Doubleday, 1976.
- Pop, François Jacobus, *De eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs*, Nijkerk: Callenbach, 1965.
- Schnabel, Eckhard J., *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal: Brockhaus, 2006.
- Schottroff, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2013.
- Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, 1. Teilband: 1Kor 1,1-6,11, Zürich: Benziger, 1991.
- Soards, Marion L., *1 Corinthians*, Peabody: Hendrickson, 1999.
- Strobel, August, *Der erste Brief an die Korinther*, Zürich: Theologischer Verlag, 1989.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians: a Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Witherington, Ben III, *Conflict and Community in Corinth. A Social-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Wolff, Christian, *Der Erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000.
- Zeller, Dieter, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- 2 Korintiërs:
- Barnett, Paul, *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Belleville, Linda L., *2 Corinthians*, Downers Grove: InterVarsity, 1996.
- Boor, Werner de, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal: Brockhaus, 1994².

- Bultmann, Rudolf, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Carrez, Maurice, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève: Labor et Fides, 1986.
- Furnish, Victor Paul, *II Corinthians: Translated with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City: Doubleday, 1984.
- Garland, David E., *2 Corinthians*, Nashville: Broadman & Holman, 1999.
- Gräßer, Erich, *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1-7,16*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Grosheide, Frederik Willem, *De tweede brief van den apostel Paulus aan de kerk te Korinthe*, Amsterdam: Bottenburg, 1939.
- Guthrie, George H., *2 Corinthians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- Hafemann, Scott J., *2 Corinthians*, Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Harris, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians: a Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Kistemaker, Simon J., *Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Baker Academic, 1997.
- Klaiber, Walter, *Der zweite Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2012.
- Krimmer, Heiko, *2. Korintherbrief*, Holzgerlingen: Hänssler, 2000.
- Matera, Frank J., *II Corinthians. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Martin, Ralph P., *2 Corinthians*, Waco: Word Books, 1986.
- Pop, François Jacobus, *De tweede brief van Paulus aan de Corinthiërs*, Nijkerk: Callenbach, 1962.
- Schmeller, Thomas, *Der zweite Brief an die Korinther*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010.
- Scott, James M., *2 Corinthians*, Peabody: Hendrickson, 1998.
- Seifrid, Mark A., *The Second Letter to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Spanje, Teunis E. van, *2 Korintiërs. Profiel van een evangeliedienaar*, Kampen: Kok, 2009.
- Thrall, Margaret E., *The Second Epistle to the Corinthians*, I, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Wolff, Christian, *Der Zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.

Galaten:

- Bruggen, Jakob van, *Galaten. Het goed recht van gelovige Kelten*, Kampen: Kok, 2004
- DeSilva, David, *The Letter to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Keener, Craig S., *Galatians*, Cambridge: University Press, 2018.
- Osten-Sacken, Peter von der, *Der Brief an die Gemeinden in Galatien*, Stuttgart: Kohlhammer, 2019.

Efeziërs:

- Arnold, Clinton E., *Ephesians*, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Barth, Markus, *Ephesians. Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3*, Garden City: Doubleday & Company, 1974.
- Best, Ernest, *Ephesians*, London: T&T Clark, 1998.
- Bruce, Frederick F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Floor, Lambert, *Efeziërs. Eén in Christus*, Kampen: Kok, 1995.
- Fowl, Stephen E., *Ephesians. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.
- Gese, Michael, *Der Epheserbrief*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2013.
- Gnilka, Joachim, *Der Epheserbrief*, Freiburg: Herder, 1971.
- Grosheide, Frederik W., *De Brief van Paulus aan de Efeziërs*, Kampen: Kok, 1960.
- Hendriksen, William, *Exposition of Ephesians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Hoehner, Harold W., *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Houlden, J. Leslie, *Paul's Letters from Prison*, London: SCM Press, 1977.
- Leeuwen, Jacobus A.C., *Paulus' zendbrieven aan Efeze, Colosse, Filémon en Thessalonika*, Amsterdam: Bottenburg, 1926.
- Liefeld, Walter L., *Ephesians*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.
- Lincoln, Andrew T., *Ephesians*, Dallas: Word Books, 1990.
- Lindemann, Andreas, *Der Epheserbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 1985.
- Mitton, C. Leslie, *Ephesians*, Londen: Oliphants, 1976.
- Muddiman, John, *A commentary on the Epistle to the Ephesians*, London: Continuum, 2001.
- Mußner, Franz, *Der Brief an die Epheser*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1982.
- O'Brien, Peter T., *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Patzia, Arthur G., *Ephesians, Colossians, Philemon*, Peabody: Hendrickson, 1990.
- Pokorný, Petr, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992.

Roon, Aart van, *De Brief van Paulus aan de Epheziërs*, Nijkerk: Callenbach, 1976.

Schlier, Heinrich, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf: Patmos, 1958.

Schnackenburg, Rudolf, *Der Brief an die Epheser*, Zürich: Benziger Verlag, 1982.

Sellin, Gerhard, *Der Brief an die Epheser*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Snodgrass, Klyne, *Ephesians*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Theobald, Michael, *Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche*, Würzburg: Echter, 2000.

Thielman, Frank, *Ephesians*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Witherington, Ben, III, *The Letters to Philemon, the Colossians and the Ephesians. A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Tessalonicenzen:

Fee, Gordon D., *The First and Second Letters to the Thessalonians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Green, Gene L., *The Letters to the Thessalonians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Holtz, Traugott, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich: Benzinger, 1986.

Hoppe, Rudolf, *Der erste Thessalonicherbrief*, Freiburg: Herder, 2016.

Houwelingen, Rob (P.H.R.) van, *Tessalonicenzen. Voortgezet Basisonderwijs*, Kampen: Kok, 2011³.

Johnson, Andy, *1 and 2 Thessalonians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Timoteüs:

Houwelingen, Rob (P.H.R.) van, *Timoteüs en Titus. Pastorale instructiebrieven*, Kampen: Kok, 2009.

Towner, Philip H., *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Yarbrough, Robert W., *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.

Hebreeën:

Cockerill, Gareth Lee, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

Gräßer, Erich, *An die Hebräer, 1* (Hebr 1-6), Zürich: Benzinger, 1990.

Kamp, Henk R. van de, *Hebreeën. Geloven is volhouden*, Utrecht: Kok, 2010.

Weiß, Hans-Friedrich, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Petrus:

- Baukhham, Richard J., *Jude, 2 Peter*, Waco: Word Books, 1983.
- Bolkestein, Marinus H., *De brieven van Petrus en Judas*, Nijkerk: Callenbach, 1963.
- Davids, Peter H., *The Letters of 2 Peter and Jude*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Donelson, Lewis R. *I & II Peter and Jude*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2010
- Frey, Jörg, *Der Brief des Judas, und der zweite Brief des Petrus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Green, Gene L., *Jude and 2 Peter*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Houwelingen, Rob (P.H.R.) van, *2 Petrus en Judas. Testament in tweevoud*, Kampen: Kok, 1993.
- Ostmeyer, Karl-Heinrich, *Die Briefe des Petrus und des Judas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Reese, Ruth Anne, *2 Peter & Jude*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Schreiner, Thomas R., *1, 2 Peter, Jude*, Nashville: Broadman & Holman, 2003.
- Vögtle, Anton, *Der Judasbrief / Der 2. Petrusbrief*, Solothurn: Benzinger, 1994.

1 Johannes:

- Akin, Daniel L., *1, 2, 3 John*, Nashville: Broadman & Holman, 2001.
- Boor, Werner de, *Die Briefe des Johannes*, Wuppertal: Brockhaus, 1974.
- Bonnard, Pierre, *Les épîtres Johanniques*, Genève: Labor et Fides, 1983.
- Brown, Raymond E., *The Epistles of John*, London: Chapman, 1983.
- Burge, Gary M., *The Letters of John*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Floor, Lambert, *De leer van Christus. Praktische commentaar bij de brieven van Johannes*, Heerenveen: Groen, 2002.
- Greijdanus, Seakle, *De brieven van de apostelen Petrus en Johannes, en de brief van Judas*, Amsterdam: Van Bottenburg, 1929.
- Houlden, J. Leslie, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London: Black, 2004.
- Jobes, Karen H., *1, 2, & 3 John*, Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- Johnson, Thomas F., *1, 2, and 3 John*, Peabody: Hendrickson, 1995.
- Jonge, Marinus de, *De brieven van Johannes*, Nijkerk: Callenbach, 1968.
- Kistemaker, Simon J., *Exposition of James, Epistles of John, Peter, and Jude*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Klauck, Hans-Josef, *Der erste Johannesbrief*, Zürich: Benzinger, 1991.
- Krimmer, Heiko, *1., 2. und 3. Johannesbrief*, Holzgerlinger: Hänssler, 2000.
- Kruse, Colin G., *The Letters of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Lalleman, Pieter J., *1, 2 en 3 Johannes. Brieven van een kroongetuige*, Kampen: Kok, 2011.

- Lieu, Judith M., *I, II, & III John*, London: Westminster John Knox Press, 2008.
- Marshall, I. Howard, *The Epistles of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Rusam, Dietrich, *Der erste, zweite und dritte Johannesbrief*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Schnackenburg, Rudolf, *Die Johannesbriefe*, Freiburg: Herder, 1975⁵.
- Schnelle, Udo, *Die Johannesbriefe*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- Schunack, Gerd, *Die Briefe des Johannes*, Zürich: Theologischer Verlag, 1982.
- Strecker, Georg, *Die Johannesbriefe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Thomas, John Christopher, *The Pentecostal Commentary on 1 John, 2 John, 3 John*, London: T&T Clark, 2004.
- Thompson, Marianne Meye, *1-3 John*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Wengst, Klaus, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, Gütersloh: Mohn, 1978.
- Yarbrough, Robert W., *1-3 John*, Grand Rapids: Baker Academics, 2008.

Index van auteurs

- Adai, Jacob 121, 125, 128, 332
Akin, Daniel L. 233, 234, 236, 370
Albertz, Rainer 244, 245, 246, 332
Alden, Robert L. 246, 359
Allen, Leslie C. 246, 360
Aloisi, John 202, 208, 211, 332
Andel, J. van 65, 67, 73, 74, 365
Anderson, R. Dean 64, 65, 67, 365
Angehrn, Emil 274, 332
Archer, Kenneth J. 44, 300, 332
Arnold, Clinton E. 118, 119, 120, 121, 122, 124, 129, 368
Arrington, French L. 44, 300, 332
Augustinus, Aurelius 332
Austin, John L. 309
Autry, Arden C. 41, 299, 332
Averbeck, Richard E. 22, 332
- Back, Frances 98, 104, 105, 333
Baker, William R. 99, 100, 333
Balz, Horst 333
Barnett, Paul 90, 93, 104, 106, 366
Barrett, C. Kingsley 64, 67, 76, 365
Barr, James 66, 68, 333
Barth, Karl 21, 24, 333
Barth, Markus 122, 123, 129, 130, 131, 368
Bartholomew, Craig G. 24, 333
Bauckham, Richard J. 258, 370
Baumann, Rolf 70, 76, 333
Bavinck, Herman 21, 22, 24, 333
Beasley-Murray, George R. 144, 151, 172, 186, 187, 189, 191, 195, 196, 200, 202, 205, 207, 209, 212, 216, 361
Becker, Jürgen 135, 136, 151, 167, 171, 188, 202, 204, 212, 333, 361, 362
Behm, Johannes 94, 125, 173, 174, 175, 176, 183, 333
Behrens, Achim 24, 333
Belleville, Linda L. 90, 99, 100, 101, 104, 105, 107, 112, 141, 142, 143, 333, 366
Belt, Hendrik van den 23, 333
Bennema, Cornelis 142, 143, 152, 158, 159, 162, 165, 166, 171, 175, 176, 185, 187, 191, 195, 202, 207, 211, 213, 216, 220, 225, 333
Bergman, Jan 247, 248, 334
Bergmeier, Roland 144, 334
Berkhof, Hendrikus 21, 24, 334
Bertram, Georg 104, 334
Best, Ernest 120, 122, 123, 124, 125, 128, 130, 253, 368
Bette, Hans (J.C.) 33, 296, 334
Betz, Otto 175, 176, 202, 205, 334
Beutler, Johannes 136, 138, 139, 161, 187, 194, 195, 196, 204, 216, 334, 362
Bieringer, Reimund 48, 214, 217, 218, 301, 334
Billerbeck, Paul 136, 138, 363
Black, David Alan 24, 239, 334, 365
Blischke, Mareike Verena 245, 246, 334
Bloesch, Donald G. 22, 29, 287, 295, 334
Blomberg, Craig 78, 365
Böcher, Otto 142, 334

- Bochet, Isabelle 109, 334
- Bock, Darrell L. 250, 252, 253, 255, 256, 259, 260, 262, 334, 361, 364
- Bolkestein, Marinus H. 252, 257, 258, 361, 370
- Bonnard, Pierre 233, 234, 236, 370
- Booij, Thijs 246, 360
- Boor, Werner de 73, 76, 101, 143, 162, 171, 187, 191, 195, 198, 200, 205, 209, 220, 233, 235, 236, 362, 365, 366, 370
- Borchert, Gerald L. 135, 142, 160, 172, 175, 184, 187, 195, 216, 221, 362
- Boring, Günther 179, 214, 334
- Bornkamm, Günther 175, 179, 180, 334, 335
- Botterweck, G. Johannes 247, 248, 334
- Boucher, Pierre M. 139, 335
- Bovon, François 252, 255, 256, 361
- Brakel, Wilhelmus à 28, 335
- Breck, John R. 173, 197, 213, 236, 239, 335
- Briggs, Richard S. 309, 335
- Brink, Gijsbert van den 22, 271, 335
- Brown, Raymond E. 180, 183, 194, 195, 200, 205, 211, 212, 220, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 335, 362, 370
- Brown, Tricia Gates 142, 159, 162, 167, 171, 173, 175, 177, 178, 180, 181, 183, 185, 187, 189, 198, 202, 208, 220, 222, 236, 335
- Bruce, Frederick F. 120, 122, 368
- Bruggen, Jacob van 25, 41, 252, 253, 255, 256, 257, 299, 335, 360, 361, 365, 368
- Bruijne, Ad L. Th. 41, 82, 299, 335
- Bruner, Frederick Dale 261, 335
- Buch-Hansen, Gitte 142, 144, 148, 152, 336
- Büchsel, Friedrich 203, 336
- Bultmann, Rudolf 96, 105, 136, 144, 149, 159, 171, 175, 180, 183, 186, 187, 191, 198, 202, 204, 209, 215, 216, 220, 274, 362, 367
- Burge, Gary M. 136, 144, 166, 175, 177, 180, 191, 202, 204, 214, 220, 226, 229, 233, 236, 336, 362, 370
- Burger, Hans 41, 159, 172, 188, 299, 336
- Cameron, Michael 109, 336
- Carrez, Maurice 99, 367
- Carroll, John T. 253, 255, 256, 361
- Carson, Donald A. 136, 142, 143, 152, 159, 161, 162, 167, 172, 187, 192, 195, 198, 200, 202, 204, 207, 208, 211, 214, 220, 221, 252, 253, 336, 362
- Casurella, Anthony 174, 336
- Ciampa, Roy E. 64, 65, 67, 82, 365
- Clayton, Charles 38, 68, 228, 298, 346
- Clines, David J.A. 246, 359
- Cockerill, Gareth Lee 257, 369
- Congar, Yves 185, 336
- Connell, Martin F. 236, 336
- Conzelmann, Hans 66, 365
- Courthial, Pierre 153, 336
- Couture, Paul 239, 336
- Dahl, Nils 118, 119, 129, 336
- Dahood, Mitchell 246, 360
- Darr, John A. 305, 336
- Davids, Peter H. 258, 370
- Davies, Margaret 305, 336
- Davis, James A. 71, 73, 337
- Declaissé-Walford, Nancy 246, 360
- Delling, Gerhard 131, 337
- DeSilva, David 257, 368
- DeYoung, James 29, 238, 295, 337
- Dibelius, Martin 105, 106, 337
- Dietzfelbinger, Christian 144, 151, 159, 161, 162, 167, 171, 175, 180, 188, 191, 195, 198, 202, 205, 211, 216, 337, 362

- Dilthey, Wilhelm 274
 Dockery, David S. 24, 29, 295, 334, 337
 Donelson, Lewis R. 258, 370
 Dorman, Theodore M. 279, 337
 Douma, Jos R. 51, 302, 337
 Dreytza, Manfred 244, 245, 337
 Duff, Paul B. 88, 90, 92, 93, 98, 100, 104, 106, 108, 337
 Dumbrell, William J. 90, 95, 100, 101, 103, 105, 337
 Dunn, James D.G. 96, 103, 104, 122, 144, 337, 338
- Eckert, Jost 38, 100, 115, 298, 338
 Eckhart, Meister 53
 Eck, John van 250, 252, 259, 260, 364
 Eco, Umberto 305, 306
 Edwards, James R. 252, 253, 255, 256, 361
 Edwards, Mark 144, 362
 Ellis, Earle E. 79, 338
 Erickson, Millard J. 24, 25, 35, 36, 37, 112, 172, 185, 297, 298, 338
 Ernst, Josef 233
 Estrada, Rodolfo G. 196, 338
- Fabry, Heinz-Josef 244, 245, 246, 354
 Fackre, Gabriel 41, 299, 338
 Fee, Gordon D. 64, 65, 96, 104, 105, 120, 122, 257, 338, 369
 Ferda, Tucker S. 122, 338
 Filtvedt, Ole Jakob 148, 151, 338
 Fischer, Georg 246, 359
 Fish, Stanley 305, 306
 Fitzmyer, Joseph A. 62, 65, 365
 Floor, Lambert 122, 128, 131, 184, 233, 234, 236, 239, 253, 338, 368, 370
 Foster, Robert L. 129, 338
 Foster, Timothy D. 142, 338
- Fountain, Andrew M. 25, 338
 Fowl, Stephen E. 44, 120, 122, 123, 125, 128, 130, 262, 300, 339, 368
 France, Dick (R.T.) 252, 255, 360
 Franck, Eskil 172, 175, 177, 179, 185, 191, 196, 197, 211, 226, 339
 Frederiksen, Paula 109, 339
 Fredricks, Cathi J. 246, 359
 Fretheim, Terrence E. 247, 248, 339
 Frey, Jörg 258, 339, 370
 Frid, Bo 65, 339
 Fuchs, Rüdiger 118, 119, 339
 Fuller, Daniel P. 33, 34, 36, 78, 296, 297, 298, 339
 Furnish, Victor Paul 95, 104, 367
- Gadamer, Hans-Georg 274
 Gaffin, Richard B. jr 35, 79, 297, 339
 Gardner, Paul 65, 72, 75, 82, 250, 365
 Garland, David E. 63, 65, 66, 79, 101, 105, 256, 365, 367
 Garrett, Duane A. 90, 100, 104, 105, 339
 Gärtner, Bertil E. 71, 146, 236, 339
 Gebauer, Roland 250, 259, 260, 364
 Genderen, Jan van 21, 22, 23, 24, 198, 236, 238, 339
 Gertz, Jan Christian 246, 359
 Gese, Michael 118, 121, 125, 128, 130, 368
 Gillespie, Thomas W. 69, 72, 339
 Gispen, Willem Hendrik 246, 359
 Gnilka, Joachim 120, 121, 128, 130, 131, 252, 343, 361, 368
 Godsworthy, Graeme 25, 340
 Goldingay, John 24, 246, 288, 340, 359, 360
 Görgemanns, Herwig 27, 109, 340
 Görg, Manfred 147, 340
 Graafland, Kees (C.) 28, 340
 Gräßer, Erich 96, 112, 257, 367, 369

- Grayston, Kenneth 173, 177, 340
 Green, Gene L. 257, 258, 369, 370
 Green, Joel B. 256, 361
 Green, Roger P.H. 27, 340
 Greijdanus, Seakle 28, 234, 236, 239, 241, 340, 370
 Grenz, Stanley J. 22, 48, 301, 340
 Grindheim, Sigurd 65, 96, 340
 Grosheide, Frederik Willem 28, 64, 65, 72, 73, 76, 96, 99, 105, 122, 123, 128, 130, 136, 161, 165, 167, 171, 185, 186, 187, 216, 221, 340, 362, 365, 367, 368
 Grundmann, Walter 78, 233, 235, 340
 Gutbrod, Walter 160, 340
 Guthrie, George H. 91, 92, 96, 100, 104, 367
- Haacker, Klaus 250, 259, 260, 364
 Haberer, Jack 127, 340
 Habets, Myk 41, 299, 341
 Haenchen, Ernst 171, 187, 214, 362
 Hafemann, Scott J. 92, 96, 97, 100, 101, 104, 105, 110, 112, 341, 367
 Hagen, Kenneth 109, 341
 Hahn, Ferdinand 188, 226, 341
 Harris, Murray J. 90, 91, 104, 367
 Hartley, John E. 246, 359
 Hasitschka, Martin 173, 184, 202, 220, 341
 Hays, Richard B. 82, 88, 92, 93, 100, 110, 115, 341, 365
 Healy, Mary 24, 341
 Heath, Jane 99, 341
 Hegermann, Harald 94, 123, 341
 Heidegger, Martin 274
 Hendriks, Aryjan N. 184, 186, 213, 221, 341
 Hendriksen, William 118, 119, 123, 128, 130, 136, 144, 171, 175, 187, 200, 205, 211, 213, 216, 362, 368
- Hertog, Gerard C. den 51, 287, 302, 341
 Hiebert, David E. 233, 234, 236, 238, 239, 341
 Hiëronymus 31
 Hodges, Zane C. 141, 142, 341
 Hoehner, Harold W. 118, 120, 122, 123, 125, 130, 131, 253, 368
 Hofius, Otfried 94, 96, 98, 100, 104, 105, 106, 135, 137, 138, 140, 149, 152, 341, 342
 Hofman, Teunis M. 90, 342
 Holladay, Carl R. 259, 260, 364
 Holtz, Traugott 68, 257, 342, 369
 Holwerda, David E. 171, 176, 179, 187, 202, 205, 207, 209, 211, 342
 Hooker, Morna D. 92, 104, 105, 112, 342
 Hoppe, Rudolf 257, 369
 Horsley, Richard A. 61, 342
 Horton, Michael 22, 23, 342
 Hossfeld, Frank-Lothar 246, 360
 Houlden, J. Leslie 125, 128, 129, 238, 368, 370
 Houwelingen, Rob (P.H.R.) van 19, 41, 136, 139, 144, 152, 159, 161, 162, 167, 168, 172, 175, 184, 185, 186, 188, 191, 198, 200, 202, 205, 212, 216, 228, 252, 253, 257, 258, 299, 342, 362, 369, 370
 Hübner, Hans 66, 95, 131, 342
 Huijgen, Arnold 51, 52, 53, 54, 287, 302, 303, 342
 Hunt, Allen R. 63, 69, 342
 Hurty, Sarah L. 29, 295, 337
- Inkelaar, Harm-Jan 64, 77, 342
 Iser, Wolfgang 305, 306
- Jacob, Benno 246, 359
 Jacobson, Rolf A. 246, 360
 Jauss, Hans Robert 305, 306

- Jeanrond, Werner G. 19, 27, 28, 342, 343
 Jervell, Jacob 260, 364
 Jobes, Karen H. 232, 234, 370
 Johnson, Andy 257, 369
 Johnson, Thomas F. 234, 236, 238, 241, 370
 Johnston, George 172, 175, 176, 343
 Jonge, Marinus de 135, 139, 234, 236, 343, 370
- Kaiser, Walter C. jr. 19, 33, 67, 74, 172, 221, 228, 245, 246, 296, 343, 348
 Kamlah, Ehrhard 96, 104, 105, 343
 Kammler, Hans-Christian 62, 63, 64, 65, 71, 72, 79, 80, 81, 171, 173, 183, 185, 186, 187, 190, 191, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 205, 212, 220, 343
 Kamp, Henk R. van de 257, 369
 Kamphuis, Barend 23, 41, 67, 236, 299, 343
 Karakolis, Christos 129, 130, 343
 Karpp, Heinrich 27, 109, 340
 Käsemann, Ernst 41, 60, 70, 76, 343
 Kasper, Walter 41, 299, 343
 Keener, Craig S. 45, 46, 47, 65, 75, 79, 81, 112, 135, 136, 152, 160, 172, 187, 193, 196, 200, 202, 207, 220, 221, 250, 252, 257, 259, 260, 288, 300, 301, 344, 362, 364, 368
 Kennard, Douglas 57, 172, 192, 228, 344
 Kertelge, Karl 96, 101, 115, 210, 344
 Kim, David C.N. 38, 298, 344
 Kim, Jie-Chul 63, 65, 70, 81, 82, 85, 344
 Kim, Jie-Chul 67
 Kistemaker, Simon J. 72, 101, 104, 112, 233, 234, 236, 239, 241, 366, 367, 370
 Kittel, Gerhard 105, 344
 Klaiber, Walter 62, 63, 65, 75, 95, 101, 104, 105, 136, 139, 161, 162, 167, 177, 186, 194, 195, 200, 202, 204, 216, 252, 360, 361, 362, 366, 367
 Klauck, Hans-Josef 233, 234, 235, 236, 238, 370
 Klein, Hans 173, 175, 183, 184, 194, 253, 255, 344, 361
 Klink, Edward W. 135, 136, 142, 149, 151, 152, 161, 162, 180, 191, 208, 216, 362
 Klooster, Fred H. 33, 296, 344
 Koch, Dietrich Alex 64, 103, 104, 105, 115, 344
 Kooi, Cornelis van der 19, 22, 271, 335, 344
 Kooten, Geurt H. van 90, 98, 101, 108, 118, 119, 344
 Körtner, Ulrich H.J. 51, 294, 295, 305, 306, 307, 308, 309, 316, 318, 329, 344, 345
 Köstenberger, Andreas J. 135, 136, 142, 167, 171, 172, 175, 187, 189, 205, 211, 216, 252, 363
 Kraus, Hans-Joachim 246, 360
 Kremer, Jacob 41, 96, 105, 109, 110, 111, 194, 212, 220, 244, 299, 345
 Krimmer, Heiko 65, 71, 72, 79, 101, 233, 236, 366, 367, 370
 Kruse, Colin G. 234, 236, 239, 252, 253, 365, 370
 Kuhli, Horst 160, 345
 Kuhn, Heinz-Wolfgang 60, 345
- Lalleman, Pieter J. 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 370
 Lambrecht, Jan 345
 Lane, William L. 252, 361
 Lang, Friedrich 63, 72, 109, 366
 Larkin, William J. jr. 33, 260, 296, 345, 364
 LaSor, William S. 29, 295, 345

- Lategan, Bernard C. 305, 345
 Leaney, Alfred R.C. 176, 345
 Lebourlier, Jean 105, 345
 Leeuwen, Jacobus A.C. van 28, 30, 119, 120, 121, 368
 Légasse, Simon 104, 345
 Lekkerkerker, Arie F.N. 252, 253, 365
 Liefeld, Walter 123, 368
 Lieu, Judith M. 236, 371
 Lincoln, Andrew T. 120, 122, 123, 128, 130, 131, 135, 136, 139, 152, 160, 161, 162, 167, 172, 176, 187, 191, 195, 198, 202, 205, 363, 368
 Lindemann, Andreas 101, 104, 105, 115, 123, 346, 368
 Lindijer, Coerd H. 250, 252, 260, 364
 Litwa, Eberhard 106, 346
 Loader, James Alfred 248, 360
 Locher, Gottfried W. 197, 205, 212, 346
 Lohse, Eberhard 144, 159, 346
 Lohse, Eduard 252, 253, 257, 365
 Longenecker, Richard N. 257, 365
 Loonstra, Bert 22, 41, 96, 105, 299, 346
 Lopes, Augustus Nicodemus 60, 65, 66, 79, 346
 Lubac, Henri de 29, 31, 295, 346
 Lucas, Ernest C. 248, 360
 Luther, Maarten 285
 Luz, Ulrich 24, 252, 255, 346, 360
 Maier, Gerhard 19, 38, 39, 136, 142, 151, 162, 167, 175, 195, 196, 198, 211, 216, 287, 298, 346, 363
 Marguerat, Daniel 262, 346
 Marshall, I. Howard 25, 41, 233, 234, 236, 239, 287, 299, 346, 371
 Marsh, John 162, 166, 195, 209, 220, 363
 Martin, Ralph P. 90, 91, 367
 Matera, Fank J. 97, 100, 101, 103, 105, 367
 Matthews, Kenneth A. 246, 359
 Mays, James Luther 246, 360
 McCabe, Robert V. 142, 143, 346
 McCartney, Dan 38, 68, 228, 298, 346
 McDonald, Ian (J.I.H.) 274, 346
 McHugh, John F. 152, 363
 Menken, Maarten J.J. 139, 159, 346, 347
 Merklein, Helmut 62, 63, 64, 65, 70, 75, 76, 79, 80, 135, 250, 347, 366
 Metzger, Bruce M. 217, 347
 Michaels, J. Ramsey 136, 139, 149, 151, 159, 160, 161, 166, 171, 180, 183, 184, 187, 189, 193, 194, 195, 198, 202, 205, 216, 253, 363
 Michl, Johann 236, 240, 241, 347
 Miller, Donald G. 139, 347
 Miller, Gene 64, 347
 Minto, Andrew L. 29, 295, 347
 Mitchell, Margaret M. 62, 88, 109, 341, 347
 Mitton, C. Leslie 122, 128, 130, 368
 Moo, Douglas J. 252, 257, 365
 Morris, Leon 65, 74, 80, 136, 151, 160, 167, 172, 175, 183, 187, 191, 200, 202, 216, 252, 360, 363, 366
 Mowinckel, Sigmund O.P. 175, 176, 347
 Muddiman, John 119, 368
 Mühlenberg, Ekkehard 27, 109, 347
 Müller, Ulrich B. 179, 180, 185, 191, 347
 Murphy-O'Connor, Jerome 92
 Murphy-O'Connor, Jerome 108, 347
 Mußner, Franz 121, 130, 180, 185, 212, 347, 368
 Neyrey, Jerome H. 154, 166, 191, 202, 208, 347, 363
 Nielsen, Jan T. 252, 253, 255, 256, 360, 361
 Noel, Bradley T. 25, 44, 300, 347

- Nolland, John 253, 255, 256, 361
 Noordegraaf, Albert 41, 288, 299, 347
- O'Brien, Peter T. 123
 O'Brien, Peter T. 120, 122, 128, 129, 130, 257, 368
 O'Collins, Gerald G. 29, 295, 347
 Oeming, Manfred 24, 348
 Oepke, Albrecht 68, 348
 Omanson, Roger L.A. 218, 348
 Origenes 27, 31, 109, 340
 Orr, William F. 62, 72, 76, 80, 366
 Ortlund, Dane C. 100, 106, 348
 Osborne, Grant R. 19, 25, 255, 274, 305, 309, 348, 360
 Osten-Sacken, Peter von der 104, 257, 348, 368
 Ostmeyer, Karl-Heinrich 257, 370
 Ouweneel, Willem J. 22, 348
 Owen, John 28, 348
- Pamment, John I. 142, 348
 Parry, Robin 305, 348
 Pastorelli, David 173, 177, 180, 183, 191, 193, 194, 205, 211, 213, 348
 Patzia, Arthur G. 121, 125, 128, 130, 131, 368
 Peels, Eric (H.G.L.) 19, 20, 25, 27, 28, 41, 288, 299, 348
 Pelt, Miles V. van 245, 246, 348
 Pereira-Delgado, Álvaro 70, 349
 Pesch, Rudolf 135, 250, 252, 260, 349, 364
 Peterson, David G. 252, 260, 364
 Petzke, Gerd 78, 349
 Philemon, Leulseged 45, 300, 349, 368
 Philonenko, Marc 64, 349
 Pinnock, Clark 25, 48, 272, 288, 301, 349
- Plöger, Otto 248, 360
 Pokorný, Petr 119, 122, 123, 368
 Pop, Francis Jacobus 80, 104, 250, 366, 367
 Popp, Thomas 136, 144, 146, 152, 156, 159, 165, 349
 Porsch, Felix 135, 144, 165, 167, 172, 175, 176, 179, 186, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 202, 203, 205, 212, 213, 220, 236, 349
 Porter, Stanley E. 24, 349
 Potgieter, Annette 147, 349
 Potterie, Ignace de la 29, 30, 31, 121, 175, 176, 179, 184, 185, 189, 191, 194, 195, 197, 202, 205, 212, 221, 235, 236, 239, 295, 349, 350
 Prigent, Pierre 64, 350
 Provence, Thomas E. 96, 350
- Quesnel, Michel 105, 350
- Rad, Gerhard von 246, 359
 Rambach, Johann Jacob 28, 350
 Ramm, Bernard 23, 236, 238, 350
 Reese, Ruth Anne 257, 370
 Reiling, Jannes 22, 62, 64, 65, 76, 287, 350
 Reinmuth, Eckart 25, 350
 Reynolds, Benjamin E. 152, 350
 Reynolds, Trevor 45, 65, 104, 175, 192, 202, 213, 236, 239, 300, 350
 Richardson, Peter 115, 350
 Richter, Georg 141, 350
 Ridderbos, herman 212
 Ridderbos, Herman 135, 136, 144, 151, 161, 162, 164, 167, 175, 181, 183, 192, 197, 198, 202, 216, 220, 221, 252, 253, 363
 Ridderbos, Jan 246, 360
 Riesenfeld, Harald 175, 350

- Roon, Aart van 65, 67, 119, 124, 130, 253, 350, 369
- Rosner, Brian S. 64, 65, 67, 82, 365
- Ross, Allen 246, 360
- Runia, KLaas 27, 350
- Rusam, Dietrich 231, 232, 234, 236, 238, 371
- Sand, Alexander 125, 163, 351
- Sandness, Karl O. 146, 351
- Sarna, Nahum M. 246, 359
- Schenke, Ludger 166, 351
- Schenk, Wolfgang 19, 112, 351
- Schlatter, Adolf 151, 161, 363
- Schleiermacher, Friedrich 22, 274
- Schlier, Heinrich 124, 125, 129, 131, 164, 171, 184, 187, 351, 369
- Schmeller, Thomas 90, 99, 100, 101, 104, 105, 367
- Schmidt, Karl L. 112, 351
- Schmidt, Martin A. 112, 351
- Schmithals, Walter 351
- Schnabel, Eckhard J. 62, 63, 65, 75, 80, 250, 259, 260, 364, 366
- Schnackenburg, Rudolf 122, 124, 128, 130, 135, 151, 161, 162, 166, 172, 177, 180, 186, 191, 193, 195, 198, 200, 202, 207, 214, 216, 220, 221, 225, 233, 235, 236, 253, 351, 363, 369, 371
- Schneider, Dieter 142, 167, 176, 184, 212, 236, 351
- Schneiders, Sandra M. 138, 142, 351
- Schnelle, Udo 24, 144, 186, 191, 202, 212, 233, 234, 238, 351, 352, 371
- Schniewind, Julius 64, 352
- Schottroff, Luise 64, 366
- Schottroff, Willy 247, 352
- Schrage, Wolfgang 61, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 72, 79, 80, 112, 250, 352, 366
- Schram, Terry L. 160, 352
- Schreiner, Thomas R. 252, 253, 257, 365, 370
- Schrijver, Jacob H. 38, 298, 352
- Schröter, Julian 107, 352
- Schultheiß, Jochen 27, 352
- Schulz, Siegfried 136, 138, 151, 171, 172, 188, 191, 195, 198, 202, 204, 212, 220, 363
- Schunack, Gerd 234, 236, 238, 371
- Schwarz, Günther 147, 352
- Schweizer, Eduard 163, 352
- Scott, James M. 75, 92, 203, 216, 367
- Seaman, Michael X. 25, 38, 122, 196, 221, 298, 352
- Searle, John R. 309
- Seifrid, Mark A. 88, 92, 96, 100, 367
- Sellin, Gerhard 118, 121, 129, 369
- Selms, Adrianus van 246, 359, 360
- Sevrin, Jean M. 64, 352
- Shelfer, Lochlan 173, 174, 176, 179, 351
- Shillington, V. George 24, 352
- Sikkel, Johannes Cornelis 28, 352
- Silva, Moisés 19, 33, 296, 343
- Sloan, Robert B. 93, 105, 352
- Smalley, Stephen S. 183, 352
- Smelik, Evert L. 143, 167, 200, 363
- Snodgrass, Klyne 119, 122, 128, 131, 369
- Soards, Marion L. 64, 366
- Söding, Thomas 19, 144, 352, 353
- Spanje, Teunis E. van 90, 95, 96, 97, 100, 101, 105, 367
- Spawn, Kevin 51, 302, 353
- Speiser, Ephraim A. 246, 359
- Spencer, F. Scott 256, 361
- Spijker, Willem van 't 172, 185, 186, 188, 193, 202, 212, 221, 353
- Stalder, Kurt 65, 72, 74, 75, 80, 353
- Starnitzke, Dierk 103, 353

- Stefan, Crinisor 214, 220, 353
 Stegemann, Ekkehard W. 88, 353
 Stein, Robert H. 33, 252, 288, 296, 361
 Stenger, Werner 205, 207, 353
 Sterling, Gregory E. 60, 77, 133, 353
 Stimpfle, Alois 110, 353
 Strack, Herman L. 138
 Strack, Hermann L. 136, 363
 Strathmann, Hermann 196, 353
 Strauss, Gerhard 109, 353
 Strecker, Georg 233, 234, 236, 371
 Strobel, August 64, 366
 Stuhlmacher, Peter 19, 27, 28, 41, 42, 43, 62, 64, 72, 75, 79, 225, 287, 299, 300, 307, 353, 354
 Suggit, John N. 136
- Tanner, Beth Laneel 246, 360
 Tengström, Sven 244, 245, 246, 354
 Theis, Joachim 60, 62, 65, 70, 76, 77, 354
 Theissen, Gerd 62, 64, 76, 103, 105, 354
 Theobald, Michael 124, 129, 369
 Thielman, Frank 118, 123, 253, 369
 Thiselton, Anthony 19, 60, 63, 64, 65, 70, 71, 75, 77, 79, 80, 272, 274, 305, 309, 354, 366
 Thomas, John Christopher 45, 234, 236, 354, 371
 Thomas, John Christopher 45, 300
 Thomas, John D. 147, 355
 Thompson, Marianne Meye 142, 152, 167, 172, 187, 202, 216, 233, 236, 238, 363, 371
 Thrall, Margaret E. 90, 91, 92, 96, 98, 101, 103, 104, 105, 106, 367
 Thyen, Hartwig 135, 142, 152, 159, 162, 166, 172, 187, 202, 216, 355, 363
- Tops, Thomas 190, 191, 202, 214, 218, 220, 355
 Towner, Philip H. 257, 369
 Treier, Daniel J. 25, 355
 Trimp, Kees (C.) 22, 355
 Tuckett, Christopher 24, 355
 Tuinstra, Evert W. 248, 360
 Tuppurainen, Riku P. 177, 181, 202, 206, 209, 210, 211, 213, 214, 216, 355
 Turner, David L. 252, 360
 Turner, Max 261, 355
 Tzetkova-Glaser, Anna 27, 355
- Unnik, Willem C. van 100, 105, 355
- Vanhoozer, Kevin J. 22, 23, 24, 51, 294, 295, 305, 311, 312, 313, 315, 316, 318, 329, 355, 356
 Veenhof, Jan 21, 22, 48, 49, 50, 111, 175, 180, 191, 192, 225, 226, 287, 288, 301, 356
 Velema, Willem H. 21, 22, 24, 339
 Venema, Cornelis P. 41, 299, 356
 Versteeg, Jan P. 77, 88, 92, 100, 101, 103, 104, 105, 111, 356
 Visser, Gerard 53
 Vögtle, Anton 258, 370
 Voss, Florian 60, 62, 63, 64, 70, 71, 74, 77, 80, 356
 Vriezen, Theodorus Christiaan 244, 245, 246, 249, 356
 Vuyst, Jacobus de 94, 144, 151, 152, 161, 168, 191, 202, 205, 211, 356, 363
- Wagner, Falk 22, 24, 357
 Wahlde, Urban C. von 136, 142, 195, 236, 357, 363, 364
 Walker, William O. jr. 62, 357
 Wallace, Daniel B. 41, 236, 299, 357

- Wallace, Ronald S. 25
- Walther, James Arthur 62, 72, 76, 80, 366
- Waltke, Bruce K. 246, 248, 359, 360
- Watt, Jan G. van der 152, 357
- Webster, John 24, 35, 297, 357
- Weißer, Artur 246, 360
- Weiß, Hans Friedrich 257, 369
- Wengst, Klaus 136, 139, 161, 162, 166, 191, 198, 213, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 253, 364, 371
- Wenham, Gordon J. 246, 359
- Westermann, Claus 244, 245, 246, 332, 359
- Whitacre, Rodney A. 172, 175, 187, 191, 200, 202, 212, 216, 220, 221, 364
- Whitlock, Jonathan 62, 63, 64, 65, 70, 71, 75, 81, 98, 100, 357
- Widmann, Martin 62, 357
- Wilckens, Ulrich 60, 62, 63, 64, 67, 70, 72, 76, 77, 80, 135, 136, 137, 144, 166, 167, 180, 183, 202, 204, 205, 209, 212, 216, 220, 357, 364
- Williams, H.H. Drake 64, 81, 357
- Williford, Don 142, 357
- Willis, Wendell 62, 82, 357
- Willker, Wieland 218, 254, 357
- Wilson, Lindsay 246, 360
- Windisch, Hans 175, 190, 194, 214, 220, 357
- Winter, Martin 60, 62, 76, 358
- Witherington, Ben 78, 118, 119, 128, 142, 358, 366, 369
- Wittgenstein, Ludwig 309
- Wolff, Christian 62, 64, 65, 72, 75, 96, 105, 366, 367
- Wolter, Michael 252, 253, 255, 256, 257, 361, 365
- Woodcock, Eldon 122, 358
- Wright, Archie T. 51, 236, 302, 358
- Wright, ARchie T. 353
- Wright, Christopher J.H. 244, 245, 246, 358
- Wright, Christophor J.H. 246
- Wright, Tom (N.T.) 48, 105, 106, 118, 301, 358
- Wyckoff, John W. 51, 302, 358
- Yarbrough, Robert W. 232, 236, 257, 369, 371
- Yong, Amos 44, 300, 358
- Zeller, Dieter 67, 366
- Zenger, Erich 246, 360
- Zimmerli, Walther 244, 358
- Zimmerman, Jens 25, 358
- Zuber, Kevin D. 22, 23, 24, 65, 69, 85, 175, 176, 185, 202, 212, 221, 236, 358
- Zuck, Roy B. 33, 78, 296, 359
- Zumstein, Jean 135, 136, 144, 146, 150, 152, 159, 162, 165, 166, 167, 171, 180, 183, 188, 191, 194, 195, 202, 213, 216, 220, 252, 253, 364
- Zuntz, Günther 65, 359
- Zwiep, Arie 19, 20, 21, 24, 27, 28, 109, 274, 277, 279, 305, 309, 359

Summary and conclusions

In this summary I briefly describe the steps I take in the various chapters to arrive at an answer to my research question. The emphasis is on the conclusions that emerge from the details of the research.

Chapter 1 – Introduction

This research is about the role of the Holy Spirit in understanding the Bible. Opinions on the hermeneutical significance of the illumination by the Spirit differ. This is caused by a different assessment of particularly two factors: the importance of the illumination for understanding the Bible and the possibility to apply this work of the Spirit in a hermeneutical method. The challenging question is: can justice be done in a hermeneutical method to the New Testament speaking about the illuminating work of the Spirit? And if so, how?

From a biblical scholarly perspective, I want to advance the discussion about the role of the Spirit in the interpretation of the Bible. This will be accomplished by examining the hermeneutical implications of the New Testament speaking about the illumination by the Spirit.

Chapter 2 – Orientation

In chapter 2 I provide an inventory of the relevant literature from the past half century. The views of more than 60 authors are grouped in the following eight lines of thought:

- 1) The illumination by the Spirit brings the reader/hearer to the spiritual sense/ *sensus plenior* of a Bible text.
- 2) The illumination by the Spirit acts upon the will of the readers/hearers.
- 3) The illumination by the Spirit opens the mind of the readers/hearers.
- 4) The Spirit-inspired Bible asks for Spirit-illuminated (=born again) readers/hearers for proper understanding.
- 5) The illumination by the Spirit calls for an attitude of trust and consent.

- 6) Reading from the perspective of the Pentecostal experience of the then and now active presence of the Spirit.
- 7) The illumination by the Spirit is a form of progressive revelation.
- 8) Interacting with the Bible brings one into the sphere of the Spirit.

This inventory not only offers an introduction to the existing visions but also advances my research in two ways. In the first place, it helps to arrive at adequate questions for discussing the New Testament data. In the second place, it assists in the selection of the relevant texts for exegesis.

Chapter 3 – 1 Corinthians 2:10-16

In this chapter an exegesis is offered of 1 Corinthians 2:10-16, where Paul writes about the Spirit who gives insight into what God has revealed through his Spirit. The following conclusions are drawn:

- 1) From man there is no access to God's wisdom. The Spirit does have this access and reveals it to people (2:10-11). The fact that Paul, together with the other apostles, has a special place in the revealing work of God (inspiration) is not the scopus of this section.
- 2) The Spirit brings a new understanding in which the wisdom of God, expressed in the crucified Jesus Christ, becomes the new perspective from which everything is judged (2:12.15).
- 3) The speaking that takes place among believers is guided by the Spirit in such a way that it leads to growth in the knowledge of God's wisdom (2:13).
- 4) For those who are not illuminated by the Spirit, it is impossible to see the things of the Spirit in the perspective of God's wisdom, with the result that they are rejected as foolishness (2:14).
- 5) Whatever vistas in God's wisdom the Spirit reveals, they will always be determined by who Jesus Christ is and what He has done (2:16).

Chapter 4 – 2 Corinthians 2:14-4:6

The discussion of 2 Corinthians 2:14-4:6 about the opposition between letter and Spirit and the unveiled reading of Scripture leads to the following conclusions:

- 1) It is the Spirit who inwardly convinces people of the gospel. The message that reaches people from outside when the old covenant is read, remains closed to them as long as the Spirit does not make them receptive to it (3:3,6,14-17).

- 2) In the illuminating work of the Spirit, Old Testament prophecies are fulfilled. From now on God approaches people in a new way, not in the way of the letter, but with his Spirit (3:3,6,17-18).
- 3) Because Paul knows about the inner work of God's Spirit, he has confidence and boldness to carry out the message (3:4,12; 4:1). He sees his proclamation as "writing" (3:3) and as "light bearing" (4:4,6), which the Spirit uses to bring the gospel to people.

Chapter 5 – Ephesians 1:17-18 and 3:16-19

In this chapter an exegesis is offered of Ephesians 1:17-18 about the Spirit-opened eyes of the heart and of Ephesians 3:16-19 about the strengthening of the inner man by the power of the Spirit. From these texts I draw the following conclusions:

- 1) The Spirit gives access to knowing God and God's mystery of salvation, which manifests itself in particular in the Christ-given unity of Jews and non-Jews.
- 2) The Spirit leads believers to know and experience more and more deeply in their lives what they have together in Christ. This work of the Spirit does not yield knowledge of which no one previously knew, but leads to the discovery of what was not yet known, or only to a limited extent. Believers may perceive this knowledge as new.
- 3) The Spirit's work is described from two angles. On the one hand the Spirit is at work in displaying God's wisdom, on the other hand in illuminating the eyes of the hearts of the believers.
- 4) Believers will only be able to comprehend the dimensions of God's mystery of salvation, if the strengthening work of the Spirit manifests itself in their lives in an increasingly Christ-filled inner conviction and outer attitude.

Chapter 6 – John 3:1-12

In John 3:1-12 Jesus tells Nicodemus that the Kingdom of God can only be seen by those who are born again from above by the Spirit. I draw the following conclusions from the exegesis:

- 1) Comprehending what God does, is only possible if one receives from the Spirit a new capacity for understanding (3:3,5). Without this activity of the Spirit, one is able to discern something of God's action (3:2), but not to interpret it in the right way.

- 2) The renewed faculty of knowledge is part of God's work of salvation in a person. Only where the Spirit works is one able to discern the work of the Spirit. This may be called the perspective of the Spirit (3:3,5-8).
- 3) To describe this work of the Spirit, Jesus uses the metaphors of a birth (3:3,5-7) and of the wind (3:8). It is through the encounter with Jesus that the Spirit causes people to be born into God's Kingdom. This is not an automatism or an event that can be influenced by people.

Chapter 7 – John 6:63

This chapter deals with John 6:63, where Jesus says that his words are Spirit and life. Based on the exegesis, I draw the following conclusions:

- 1) The illuminating work of the Spirit consists in breaking through the limitation of the flesh. This means that the Spirit leads people to understand Jesus and his message not from their own perspective, but from the perspective given by Jesus himself.
- 2) In the words of Jesus, people receive through the Spirit a knowledge of God that is of a category that transcends the flesh. Metaphorically expressed: the high voltage of the knowledge of God is transformed by the Spirit through the words of Jesus to the low voltage of the thinking and knowing of people.

Chapter 8 – The Paraclete

In his farewell discourse, Jesus tells of the coming of the Paraclete (John 14:16-17; 14:26; 15:26; 16:7-15). The exegesis leads to the following conclusions:

- 1) The task of the Spirit as παράκλητος is to ensure a lasting connection between Jesus' followers and their glorified Lord. The illuminating work can be seen as an aspect of this mission of the Paraclete.
- 2) After Jesus' departure, his followers do not have to rely on their own memories of Jesus' words and deeds alone. The Spirit will ensure that who Jesus was and what He did, will continue to speak and will be of significance in ever new situations. This promise also applies to later followers of Jesus: the Spirit will give them the correct view on the testimony about Jesus as passed on by the first disciples.
- 3) The way in which the Spirit will perform this illuminating work is described as a "learning" and "remembering" of what Jesus said (14:26), as a "showing the way into the full truth" (16:13a) and as a "reporting" of what the Spirit will hear

from Jesus (16:13b-14). The work of the Spirit connects believers to Jesus and ensures that they remain imbued with Jesus' constant guidance.

Chapter 9 – “Chrisma” in 1 John 2:20,27

In 1 John 2:20,27 we read about the anointing which instructs believers. The following conclusions can be drawn from these verses for my research:

- 1) There are good reasons to believe that the “anointing” refers to the Spirit.
- 2) The teaching of the Spirit confirms to the believers the truth of what has been heard.
- 3) The Spirit accompanies the proclamation to make people receptive to the truth of the message so that they recognize it.
- 4) The Spirit teaches the truth and keeps believers in the truth. When that truth is violated by human teachings, believers have the task to stand for the truth that the Spirit teaches them.
- 5) The Spirit's teaching of all things takes place within the framework of the truth that Jesus is the Christ.

Chapter 10 – Biblical-theological Context

In this chapter, I examine to what extent the New Testament testimony about the illumination by the Spirit corresponds to what the broader context of the Bible describes about this theme. As for the Old Testament, texts are examined which speak of the Spirit of God and a brief description is offered regarding the Old Testament testimony about knowing God. Texts in the New Testament which speak of the necessity of receiving insight without mentioning the Spirit are examined. I also pay attention to passages that speak of people who come to believe through the work of the Spirit, though it is not detailed what this means for their knowing and understanding. Furthermore, I will discuss what 2 Peter 1,20-21 says about the Scriptures that allow no private interpretation and what the book of Acts writes about the connection between the fulfilling of the Spirit and the opening of the Scriptures.

This examination of Biblical-theological parallels leads to the conclusion that the passages examined in my exegetical chapters align well with what can be found in the wider context of the Bible about the work of the Spirit.

Chapter 11 - Hermeneutical Significance of the Illumination by the Spirit

In this chapter I make three steps to transpose the New Testament speaking about the illumination by the Holy Spirit into its meaning for the hermeneutical practice of reading the Bible.

First I give a Biblical-theological summary of the exegetical result. Despite all the contextual differences, there is sufficient agreement to articulate the illumination of the Spirit in the following eight key lines:

- 1) The Spirit unveils God's acting and speaking.
- 2) The Spirit leads people into a new way of knowing and understanding.
- 3) The Spirit brings people to Jesus Christ as the new perspective for understanding.
- 4) The illumination by the Spirit incites faith and new obedience.
- 5) The Spirit works where people come into contact with God's acting and speaking.
- 6) The illuminated understanding given to one reader/hearer is used by the Spirit to enrich the understanding of others.
- 7) The Spirit makes Jesus' words resound permanently.
- 8) The illumination by the Spirit is received upon prayer.

Second, I make an inventory of the hermeneutical implications of the illuminating work of the Spirit. There are four dimensions in this section.

- 1) The illumination by the Spirit provides an understanding of the real meaning of God's acting and speaking narrated in the Bible. This is because God's deeds and words are approached from a Spirit-given perspective. This perspective of understanding can impose itself on readers/hearers regardless of whether they are open to it, simply because they enter the sphere of the Spirit' working when they are dealing with the Bible. At the same time, faith provides a favorable framework for understanding the Bible, because it shows receptivity to the work of the Spirit. The latter does not mean, however, that the understanding of believers is illuminated as a matter of course. The tension that may be experienced between these aspects finds its explanation in the freedom of the Spirit. Receptivity to the work of the Spirit does not automatically mean that one's understanding of the Bible is illuminated by the Spirit; closedness to the work of the Spirit does not automatically mean that the illumination by the Spirit is blocked when one is dealing with the Bible.

- 2) One can speak of a hermeneutical circle of the Spirit. On the one hand, this involves an interaction between the Spirit and the Bible: the illumination needed for understanding the Bible is given by the Spirit who comes along with that Bible. On the other hand, the Spirit-given circle of understanding provides an interaction between the acting and speaking of God narrated by the Bible and the readers/hearers of today. The Spirit does not pass on timeless propositional truths, but ensures that the words of the past are current and relevant for people today. This implies that the context of the readers/hearers, through the work of the Spirit, is also of significance in the understanding process of the Bible.
- 3) The illumination by the Spirit provides multiple understandings of the Bible. The different contexts of the readers/hearers can be seen as the very different addresses where the Spirit wants to be active. Different accents in the interpretation of the Bible are to be regarded as specific applications by the Spirit that give the message of the Bible meaning in distinct contexts, however different they may be. A change of context will affect the way the Spirit helps people understand the Bible. By consequence, this means that development is to be expected in the Spirit-given understanding of the Bible.

The discovery that the illumination by the Spirit leads to multiple understandings requires readers/hearers not to absolutize their own understanding, but to relate openly to the divergent interpretations of others. Despite differences in context, the illuminated understanding of others can complement, sharpen, or correct one's own understanding. This means that the illumination leads to a personal understanding of the Bible, but not to an individualistic understanding.

- 4) Those who have received the understanding perspective of the Spirit, will understand the Bible from and in view of Jesus Christ. This Spirit-given Christ-perspective works in two directions. At the level of the text of the Bible, the illumination sheds light on the meaning of the narrated acting and speaking of God when understood in connection with the person and work of Jesus Christ. At the level of the readers/hearers, this Christ-perspective ensures that the text is given meaning by the Spirit in the own context of those readers/hearers, in such a way that it leads them to faith in Jesus Christ and to obedience as his followers.

Does this mean that a Spirit-illuminated reading of the Bible always encounters Jesus Christ? Yes, but not in the sense that in the Bible it is only and all about Him. The Spirit shows that God's wisdom and truth are fully manifested in Jesus Christ. Anyone who reads the Bible from this perspective will also see something of Jesus Christ in places where He is not directly mentioned or meant.

In the third step, I explain how justice can be done to the aforementioned implications in hermeneutical practice. Two principles are important when formulating a hermeneutical approach in which the illumination by the Spirit is given a place. 1) Minimizing the possibility of the Spirit being described as a human-deployable tool; 2) maximizing human receptivity to the illuminating work of the Spirit.

On the basis of the New Testament data it can be stated that the Spirit provides several “light circles” where He carries out His activity. Readers are not able to control the illumination by the Spirit, but they can position themselves where the illumination is to be expected, namely in those light circles. There are eight “circles of light of the Spirit” or “attitudes” in which Bible readers can place themselves:

- 1) Interaction with the Bible.
- 2) Prayer for illumination by the Spirit.
- 3) Faith and obedience.
- 4) Curiosity about the understanding of others and modesty about one’s own understanding.
- 5) Reading the Bible from and in view of Jesus Christ.
- 6) Openness to a contextual appeal.
- 7) Recognition of the value of collectives of understanding.
- 8) Openness to new directions from the Spirit.

Can it be determined whether readings of Scripture are illuminated by the Spirit? On the one hand, answering the question is simply beyond the scope of hermeneutics. It is not up to humans to define whether a reading is illuminated or not. On the other hand, the described hermeneutical implications offer reason to say more. Lectures illuminated by the Spirit will convince by their obviousness. They will prove tenable even under critical examination and reflection, because they do justice to the Bible, testify of Jesus Christ and incite faith and obedience. The obviousness of Spirit-illuminated readings can manifest itself on both a personal and a collective level. On the personal level, the meaning of a Bible passage will be experienced in an unexpected and convincing way. At the collective level, the perceived relevance of the interpretations will be experienced by a wider circle than the reader’s own sphere of life. In the latter case, such interpretations will be convincing to so many people that they will be adopted by existing collectives of understanding or lead to the emergence of new collectives. Such readings may in faith be said to present themselves as received in the light of the Spirit.

Chapter 12 – Receptivity as a hermeneutical condition

This chapter offers three elaborations of the previous one. In the first place, I review the lines of thought in which I summarized the relevant literature in Chapter 2. The condition of receptivity to the illumination of the Spirit is reflected in some way in all eight lines of thought. The differences between the lines of thought can be explained by a certain accentuation of one of the circles of light that I have formulated. Where such emphasis becomes more or less one-sided, it appears to limit the freedom of the Spirit. Apparently it is not easy to describe the hermeneutical significance of the illumination while safeguarding the freedom of the Spirit. The evaluation thus confirms the importance of receptivity as a hermeneutical condition, including the concretization in the eight circles of light of the Spirit.

In the second place, I discuss two concrete attempts to accommodate the illuminating work of the Spirit within the framework of a scientifically recognized hermeneutical method. It concerns Ulrich Körtner's reader response criticism approach and Kevin Vanhoozer's speech-act theory approach. Both approaches exhibit that justice can be done hermeneutically to the illuminating activity of the Spirit without the illumination being methodically controlled by humans. Both Körtner and Vanhoozer link what the Spirit does to make people understand to the power of expression of the Bible. In this way their proposals agree with the hermeneutical conclusions I draw from the New Testament data.

Finally, I defend that it is possible and meaningful to give the condition of receptivity to the illumination of the Holy Spirit a place in the hermeneutical reflection on the Bible. Taking this work of the Spirit into account is a matter of hermeneutical respect for what the Bible itself indicates in the New Testament as necessary for understanding. As for the application of the condition of receptivity in the hermeneutical reflection, it is important to pay attention to all eight circles of light of the Spirit. For each circle of light, this means at least the following:

- 1) *Interaction with the Bible.* The Bible should be read and studied with all available and appropriate instruments, but in any case with the intention of doing justice to this book.
- 2) *Prayer for illumination by the Spirit.* Understanding the Bible is not possible without a good understanding method, but it is ultimately something that must be given to the reader. Understanding therefore requires a consciously receptive attitude.
- 3) *Faith and obedience.* Those who want to be addressed by the Bible will be careful not to read their own presuppositions and expectations into the Bible.

- 4) *Curiosity about the understanding of others and modesty about one's own understanding.* Every understanding of the Bible takes place in a specific context and is colored by that context. This requires a critical attitude towards the possibly one-sided interpretation of one's own understanding and a curiosity about the understanding of others.
- 5) *Reading the Bible from and in view of Jesus Christ.* The Bible presents itself as a collection of writings. Seen from the New Testament point of view, the unity of the whole is given in the style of God's acting and speaking, which is ultimately fully manifested in Jesus Christ.
- 6) *Openness to a contextual appeal.* The Bible has power of expression in every context. Understanding the Bible is therefore not possible without the question of what its meaning is for the readers here and now. This requires space for diversity in understanding.
- 7) *Recognition of the value of collectives of understanding.* Understanding the Bible from a perspective shared with others is of value, provided one is accountable for it. Openness to critical assessment by others, from within and outside one's own collective of understanding, benefits interpretation.
- 8) *Openness to new ways that the Spirit shows.* Because of the constant changing of the context of the readers, it remains necessary to explain the Bible. Often old interpretations will be confirmed in new times. Sometimes new interpretations will present themselves. Originality in interpreting the Bible is welcome, but requires assessment.

The New Testament testimony about the illumination by the Spirit makes it clear that this work of the Spirit is essential for understanding the acting and speaking of God. For a Biblical hermeneutics this means that it must provide space for the condition of receptivity to this activity. Reading the Bible will then, also in an academic setting, lead to the discovery of its lasting power of expression. The discovery of that power of expression is the discovery of one who reads in the light of the Spirit.

Curriculum vitae

Bastiaan Aart Theodoor Witzier, roepnaam Arjan, werd op 25 mei 1971 geboren te 's-Gravendeel. Hij behaalde in 1989 zijn diploma middelbare school aan het Christelijk Gymnasium Sorghvliet in Den Haag. Vervolgens studeerde hij aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Apeldoorn. In februari 1994 legde hij daar het kandidaatsexamen af en in september 1996 het doctoraal examen met als hoofdvak Nieuwe Testament en als bijvakken Oude Testament en Dogmageschiedenis.

Van 1996 tot 2010 was hij predikant van de Igreja Evangélica Reformada de Carambeí-Colônia in Brazilië. Sinds 2011 is hij als predikant verbonden aan de Christelijke Gereformeerde Barnabaskerk van Apeldoorn-Centrum.

Hij is in 2002 getrouwd met Eliana Witzier-Verschoor. Samen ontvingen zij vijf kinderen: Emma, Paola (†), Prisca, Dominic en Madelon.

