

E.P. Meijering

## De interpretatie van teksten – in theologisch perspectief

Vanaf het allereerste begin speelde het citaat in de christelijke literatuur een belangrijke rol: De auteurs van de in het Nieuwe Testament overgeleverde geschriften citeren voortdurend uit het Oude Testament ter ondersteuning en als legitimatie van hun betoog. Na het apostolische tijdperk werden niet alleen de Nieuw Testamentische geschriften, en die van latere christelijke auteurs, maar ook die van heidenen geciteerd met de bedoeling de lezers van de waarheid van het geleverde betoog te overtuigen. In dit opstel zullen een voorbeeld van citeren uit een heidense auteur en een voorbeeld van citeren uit de bijbel en uit een vroegere christelijke auteur worden besproken. Het eerste voorbeeld is uit het einde van de tweede eeuw, het tweede uit het einde van de zeventiende eeuw genomen.

Als christenen uit heidense auteurs citeerden, dan gebeurde dat of om aan te tonen hoe verwerpelijk deze auteurs wel waren, of om tegenover de ketters in eigen kring te bewijzen dat zij het nog bonter konden maken dan de heidenen, doordat zij vaak waarheden loochenen waarvan de heidenen tot op zekere hoogte weet hebben gehad. Het was gebruikelijk om de ketterijen te herleiden tot de Griekse filosofie, in de zin dat de ketters hun theorieën aan de filosofen als aan hun aartsvaders hebben ontleend.<sup>1</sup> Als men nu kan bewijzen dat de filosofen soms waarheden beamen die de ketters ontkennen, dan heeft men tevens duidelijk gemaakt dat de ketters hun eigen bronnen verkeerd hebben begrepen. Hier heeft het citaat een duidelijk *persuasief* karakter: Als de heidenen een bepaalde waarheid al kennen, dan moeten de ketters wel erg dom of kwaadwillend zijn als zij ontkennen wat hun leermeesters beamen.

Hierbij kunnen uiteraard de volgende vragen worden gesteld: Hoe overtuigend zijn deze citaten, en voor wie zijn ze overtuigend? Zouden de ketters zich op grond hiervan gewonnen moeten geven? Zijn de auteurs zelf van mening dat ze een deugdelijk citaat ter ondersteuning van hun argumentatie bieden? Zouden de geciteerde auteurs zelf hebben ingestemd met de stelling die met behulp van het uit hen genomen citaat aannemelijk gemaakt moet worden? Ik wilde mijn betoog in eerste instantie op deze laatste vraag toespitsen aan de hand van een passage in het werk van Irenaeus, bisschop van Lyon, en in zekere zin de vader van de christelijke dogmatiek, levend in de tweede helft van de tweede eeuw. Irenaeus is belangrijk als bestrijder van de gnostici en Marcion. Marcion trad in de eerste helft van de tweede eeuw met de suggestieve leer op dat er in feite twee goden zijn: Een boze schepper, die

<sup>1</sup> Zie b.v. Tertullianus, *De anima* 3,1, vgl. J.H. Waszinks commentaar, p. 115.

een boze wereld heeft geschapen en op deze wereld als een onbarmhartige rechter optreedt, en een goede God, die voor Christus volkomen onbekend was, die zich in Christus als een liefdevolle God heeft geopenbaard en die de mensen niet straft, maar bevrijdt uit de macht van de schepper.<sup>2</sup> Tegenover Marcion bewijst Irenaeus dat er maar één God is, die en rechtvaardig is en dus kan straffen en goed is, en dus liefheeft.<sup>3</sup> Hij doet dit o.a. met een beroep op Plato, die wel degelijk gezien heeft dat de ene God en rechtvaardig en goed is, hiervoor citeert hij uit de Wetten de zin: 'God houdt het begin, einde en midden van alle bestaande dingen in handen... Hij volgt de natuurlijke omloop der dingen. Hem volgt steeds de rechtvaardigheid op de voet, om als wreekster de overtreders van de goddelijke wet te straffen.'<sup>4</sup> Hier is dus de rechtvaardigheid van God uitgedrukt. Het volgende citaat duidt op de goedheid van God, dit is een citaat uit de Timaeus waar van de schepper gezegd wordt: 'Hij was goed, en in wie goed is komt nooit enige afgunst op.'<sup>5</sup> Hieruit zou Marcion zijn conclusies moeten trekken, nl. dat de heiden Plato goed heeft gezien dat de ene God en rechtvaardig en goed is, en op grond hiervan zou hij zijn leer moeten intrekken.

Hoe overtuigend zijn deze citaten in dit verband? Sommige Platonisten zouden bij het lezen hiervan ongetwijfeld instemmend hebben kunnen knikken. De in de tweede eeuw na Chr. levende Platonist Atticus verdedigt tegenover Aristoteles en zijn volgelingen met kracht de leer van de schepping en de voorzienigheid, en hij doet dat met beroep op dezelfde twee citaten uit Plato die Irenaeus hier biedt.<sup>6</sup> Maar zou Plato zelf ook het gevoel hebben gehad dat hem hier recht werd gedaan? De passage uit de Timaeus waarin over de goedheid van de schepper wordt gesproken werd niet alleen vaak door Platonisten, maar ook door christenen geciteerd. De classicus Heinrich Dörrie heeft hiertegen het bezwaar gemaakt, dat de christenen of niet wisten of niet wilden weten, dat de schepper over wie in de Timaeus wordt gesproken niet de hoogste God is, maar dat hij alleen goed kan worden genoemd, omdat hij deel heeft aan de nog boven hem staande Idee van het Goede. Hier openbaart zich een hiërarchisch godsbegrip dat voor de orthodoxe christenen onaanvaardbaar was.<sup>7</sup> Tegen deze stelling van Dörrie kan wel worden ingebracht, dat weliswaar in het Neoplatonisme de schepper niet als de hoogste God wordt beschouwd, maar dat in het daaraan voorafgaande midden-platonisme het vrij gebruikelijk was de goede schepper van wie in

<sup>2</sup> De belangrijkste publicatie over de in veel opzichten raadselachtige figuur van Marcion is nog steeds het monumentale werk van A. von Harnack (de vrucht van een bestudering van de bronnen gedurende vijftig jaar), *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> *Adversus Haereses* 3, 41.

<sup>4</sup> Plato, *Leges* 715E.

<sup>5</sup> Plato, *Timaeus* 29E.

<sup>6</sup> Atticus, *Fragments de son oeuvre* (ed. J. Baudry), fr. 3,2.

<sup>7</sup> H. Dörrie, 'Was ist 'spätantiker Platonismus?' – Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, *Theologische Rundschau* N.F. 36 (1971), pp 294 vv.

de Timaeus wordt gesproken met de Idee van het Goede te identificeren.<sup>8</sup> – De graecus W.J. Verdenius heeft er in een artikel erop gewezen, dat de goedheid van de Demiurg waarover Plato in de Timaeus spreekt een heel andere goedheid is dan die de christenen in hun God belijden. In wezen heeft de schepper in de Timaeus zich zelf en zijn eigen werk lief, hij wil gewoon zijn werk zo goed mogelijk laten zijn, daarom scheidt hij een goede wereld.<sup>9</sup>

Naar aanleiding van dit betoog van Verdenius stelde de vrijzinnige katholiek Armstrong de vraag, of liefde tot jezelf per se onchristelijk moet worden genoemd.<sup>10</sup> Men kan hier wellicht ook nog een andere vraag stellen. In de Timaeus wordt gesteld dat de schepper goed was en geen enkele afgunst kende, daarom misgunde hij de chaotische materie die hij aantrof en niet zelf heeft geschapen een beter bestaan niet, maar vormde hij die om tot een schone kosmos. Voor afgunst is een objekt nodig, en dat objekt is er inderdaad, nl. de chaotische materie. Maar de christenen accentueerden altijd o.a. tegenover Plato dat God niet uit een chaotische materie, maar uit het niets heeft geschapen.<sup>11</sup>

Het is logisch om te zeggen dat de schepper de chaos een geordend bestaan niet misgunde, maar het is moeilijk in te zien hoe God het volstreekte niets wel of niet iets kan misgunnen. De door Irenaeus en vele andere christenen geciteerde zin uit de Timaeus is inderdaad geschikt om aan te tonen dat ook volgens Plato de schepper goed was, maar is in strijd met de leer van de schepping uit het niets en past alleen bij de door de christenen fel bestreden leer van de schepping uit een chaotische materie. Dit zal Irenaeus zich waarschijnlijk niet hebben gerealiseerd, want het ging hem erom tegenover Marcion te scoren. Het citaat wordt uit het verband gerukt om één iets te bewijzen: De Schepper is niet alleen rechtvaardig, maar ook goed, als een heiden deze waarheid al heeft gezien, dan mag een christen die zeker niet loochenen.

Als christenen uit de bijbel citeren, dan heeft het citaat geen persuasieve, maar een *normatieve* functie. De problemen die hier kunnen rijzen zou ik willen illustreren aan de hand van de uitleg die de calvinistische scholasticus Turretini<sup>12</sup> aan het scheppingsverhaal geeft. – De reformatoren ontzeggen de kerk het recht om zelf leerstellingen op te stellen, de kerk moet zich onderwerpen aan de enige norm, dat is het Woord van God, de bijbel. De bij-

<sup>8</sup> Zie b.v. Numenius, fr. 29 (ed. Leemans), Varro bij Augustinus, *De civitate Dei* 7, 28, Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, 1, 11, Albinus, *Epitome* 27, 1.

<sup>9</sup> W.J. Verdenius, Platon und das Christentum, *Ratio* (5) 1963, pp 23v.

<sup>10</sup> A.H. Armstrong, Platonic Love: a Reply to Professor Verdenius, *The Downside Review* 82, 1964, pp. 204 vv (= Plotinian and Christian Studies, London, 1979, ch. X).

<sup>11</sup> Zie b.v. Theophilus van Alexandrie, *Ad Autolyicum* 2,4, Irenaeus, *Adv. Haer.* 2, 10, 2, *Epideixis* 4, Tertullianus' geschrift *Adversus Hermogenem*, Athanasius, *Contra Gentes* 6 en *De Incarnatione Verbi* 2, – zie over dit onderwerp de belangrijke studie van G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin/New York, 1978.

<sup>12</sup> Predikant en hoogleraar te Genève, levend 1623–1687

bel is in zichzelf op alle belangrijke punten duidelijk en behoeft geen kerkelijk geautoriseerde uitleg, want de Heilige Geest legt de bijbel uit. De bijbel moet worden onderzocht op zijn eigenlijke, historische betekenis, allegorische uitleg is verwerpelijk, want de allegorische uitleg moet doorgaans niet bijbelse leerstellingen ondersteunen.<sup>13</sup>

Het scheppingsverhaal in de bijbel, dat zegt dat God in zes dagen de wereld heeft geschapen leverde altijd al de moeilijkheid op dat het niet goed voorstelbaar is dat de eeuwige God gedurende zes dagen aan het werk is geweest. Augustinus probeert deze moeilijkheid o.a. op te lossen door te zeggen dat de schepping in zes dagen een aanpassing is aan ons bevattingsvermogen, wij kunnen ons de schepping alleen in zo'n geschiedenis voorstellen, maar God heeft alles in een ondeelbaar ogenblik geschapen.<sup>14</sup>

Augustinus beweert niet dat Mozes dit zelf zo moet hebben bedoeld, maar wel dat dit soort uitleggingen dan waar zijn, als zij aan Mozes zouden worden toegelicht, en Mozes niet zou tegenspreken, maar zou erkennen dat dit legitieme konsekventies uit zijn verhaal zijn.<sup>15</sup>

Calvijn verwerpt deze uitleg van Augustinus en zegt dat het scheppingsverhaal letterlijk moet worden genomen: God heeft in een periode van zes dagen de wereld geschapen.<sup>16</sup>

De Protestantse Scholastiek in de zeventiende eeuw was weer veel speculatiever dan de theologie van de reformatoren en knoopte weer meer aan bij de middeleeuwse theologie en bij de speculatieve godsleer van de kerkvaders, maar zij wilde ook trouw blijven aan de reformatorische leer dat alleen de bijbel de norm is voor de theologie, en dat de bijbel letterlijk moet worden uitgelegd, omdat die juist naar hun mening ook letterlijk geïnspireerd is.

In zijn scheppingsleer zegt de theoloog Turretini (de laatste grote zuil in de zeventiende eeuw van de calvinistische scholastiek), volledig in overeenstemming met Calvijn, dat Augustinus ongelijk heeft met zijn leer dat God in werkelijkheid alles in een ondeelbaar ogenblik heeft geschapen. Tegenover Augustinus moet worden vastgesteld dat het scheppingsverhaal inderdaad van zes dagen spreekt en dat niet alles tegelijk is geschapen.<sup>17</sup> Maar: Er staat ook in de bijbel: 'God sprak en het stond er.' Hieruit moet de konklusie worden getrokken dat God niet telkens vierentwintig uur of een lichtdag lang aan het werk is geweest, maar dat Hij op iedere dag in een ondeelbaar ogenblik heeft geschapen, want de schepping is een wonder en alle wonderen worden in ondeelbare ogenblikken verricht.<sup>18</sup> Dit betekent dus: Volgens Augustinus heeft God op een ondeelbaar ogenblik gehandeld, en de schepping was er, volgens Turretini heeft God op de eerste dag op een ondeelbaar

<sup>13</sup> Zie b.v. Calvijns commentaar op II Cor. 3,6 (CR 78,41).

<sup>14</sup> Zie b.v. *Confessiones* 13, 29, 44.

<sup>15</sup> *Confessiones* 12, 18, 27 vv.

<sup>16</sup> *Institutio religionis christianae* I 14, 2 en 22.

<sup>17</sup> *Institutio theologiae elenchthicae*, Amsterdam/Utrecht 1696 (eerste druk 1679, tweede druk 1688), Locus V, qu. 5, th. 1-2.

<sup>18</sup> *Inst.* V 5, 5-6

ogenblik gehandeld, vervolgens vierentwintig uur gewacht en weer zo gehandeld, en dat vijf keer. Op de zesde dag doet zich een probleem voor. Op die dag doet God dingen die niet op een moment hebben kunnen gebeuren. Hij scheidt eerst Adam, doet hem daarna in slaap vallen en scheidt Eva uit zijn rib, dus op de zesde dag handelt God op een aantal ondeelbare ogenblikken.<sup>19</sup> Maar Turretini nuanceert dit verder. Hij werkt met de bekende onderscheiding tussen een punctum mathematicum, het begin van een lijn, een punctum physicum, het kleinste deelbare ogenblik, en het punctum metaphysicum, Gods eeuwige heden, dat alle tijden omvat.<sup>20</sup> Op de eerste dag handelt God op een punctum mathematicum, op de volgende dagen op puncta physica, maar al deze puncta vallen samen in Gods eigen punctum metaphysicum. En dit betekent dat Turretini feitelijk met dezelfde leer komt als de door hem besteden Augustinus: Het lijkt alleen maar zo of God in de tijd handelt, in werkelijkheid valt het handelen Gods dat zich voor ons gevoel in de tijd voltrekt samen in het ene eeuwige heden van God.

De bijbel is voor Turretini de absolute norm waaraan de kerk zich moet onderwerpen en die niet d.m.v. allegorische uitleg mag worden omgebogen naar kerkelijke leerstellingen, die na de tijd van profeten en apostelen zijn opgesteld.<sup>21</sup> Dat is de theorie, maar de praktijk is anders: Ook Turretini legt de bijbel zo uit dat die bevestigt wat hij zelf los van de bijbel al denkt. En wat hij los van de bijbel al denkt dat is hem voor een groot gedeelte aangereikt door de kerkelijke traditie, waarvan hij – zoals alle scholastici – een zeer gedegen kennis had.

Irenaeus citeert Plato zonder zich af te vragen of datzelfde citaat niet tegen zijn leer van de schepping uit het niets kan worden aangevoerd. Turretini wil de bijbel in bescherming nemen tegen de allegorische uitleg, die strijdig is met de bedoeling van de teksten, maar zijn eigen uitleg keert via een omweg terug naar de allegorische uitleg, die was gegeven omdat men de letterlijke betekenis als strijdig met het eigen godsbeeld ervoer. Dit betekent dat de door Irenaeus en Turretini geciteerde auteurs, Plato en Mozes, niets toevoegen aan wat ze niet al lang weten.

Deze twee voorbeelden zijn uit de tijd voor de Verlichting genomen. Zij openbaren een onhistorische manier van omgaan met de (bijbel)teksten. Een wetenschappelijk theoloog die zichzelf respecteert zal bij zijn interpretatie van de bijbel zeker een serieuze poging doen die *e mente auctoris* uit te leggen. Toch bevindt hij zich principieel niet in een andere situatie dan de twee genoemde auteurs (die representatief voor de christelijke traditie mogen worden genoemd). Wie de norm van de waarheid niet in zichzelf zoekt, maar zich gewonnen geeft aan het gezag van een ander, d.w.z. aan uiterlijk gezag

<sup>19</sup> *Inst.* V 5, 7

<sup>20</sup> *Inst.* V 5, 12 en III 10, 12, vgl. voor deze gangbare onderscheiding St. Chauvin, *Lexicon Philosophicum*, Leeuwarden 1713 (eerste druk 1692), fotomechanische herdruk Stern-Verlag Janssen & Co Düsseldorf 1967, s.v. punctum.

<sup>21</sup> Zie de Locus II De Scriptura.

(en dat is de praktijk van ieder geloof en iedere geloofsgemeenschap), dan is het een gegeven dat men bij het citeren van autoriteiten die in andere streken van de wereld en andere tijden leven of hebben geleefd, niet de mogelijkheid heeft die autoriteiten te vragen hun woorden toe te lichten. Toch preekt ook de modern wetenschappelijk gevormde theoloog over bijbelteksten of bijbelse verhalen. Indien hij daarbij historisch-kritische informatie over de bijbelse verhalen aan de gemeente doorgeeft, dan zal dat in het allergunstigste geval alleen ‘interessant’ worden gevonden, en in de meeste gevallen irrelevant. De prediker zal dus ‘meer’ moeten zeggen dan de bijbelse auteurs, om de bedoeling van bijbelse teksten aanvoelbaar te maken.<sup>22</sup> Als dit ‘meer’ evident strijdig is met de strekking van de teksten, dan kunnen die teksten beter niet als basis voor de prediking dienen, – maar indien men dan tot het mediteren over andere dan bijbelse gegevens overgaat, doet zich, indien dit materiaal niet door de spreker zelf is geconcipteerd, uiteraard exact hetzelfde probleem voor. Het standpunt van Augustinus blijft dan inderdaad het minst onbevredigende: de bijbelschrijver hoeft niet zelf de uitleg die later aan zijn woorden wordt gegeven te hebben bedoeld, maar hij zou, indien die uitleg aan hem werd toegelicht, de strekking ervan wel moeten beamen, d.w.z. als een legitieme konklusie uit of een legitiem doordenken op zijn woorden moeten beschouwen.

E.e.a. betekent dat het verschil tussen de voor en de na de Verlichting levende theoloog niet erg groot is. Laatstgenoemde zal hoogstens wat minder vragen aan de bijbelschrijver stellen, aangezien hij van een groot aantal vragen al vanuit zijn historisch-kritische bestudering van de bijbel zou weten dat die volledig buiten het referentiekader van de bijbelschrijvers vallen en dus wel niet door hen begrepen zullen worden. Het gaat hier om een legitieme herinterpretatie, die geen herhaling maar ook geen transformatie van de oorspronkelijke teksten betekent. Er moet worden vermeden dat de oorspronkelijke tekst aan de uitlegger voorschrijft wat hij moet zeggen en hem dus de kans ontnemt er iets aan toe te voegen, maar ook dat de uitlegger de bijbelteksten gebruikt als illustratie van een waarheid die los van de uit te leggen tekst al vaststaat, waarbij de tekst bovendien geweld wordt aangedaan, aangezien hij iets moet illustreren dat buiten het referentiekader van de uit te leggen auteur ligt. Maar hier blijft uiteraard veel onzeker en dus ook ruimte voor Gods Geest.

<sup>22</sup> Moderne dogmatici accentueren dat het niet de taak van de theoloog is bijbelse gegevens te herhalen, maar zelfstandig te spreken op basis van wat in de bijbel wordt gezegd, zie b.v. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I* 1, p. 15, Emil Brunner, *Dogmatik I*, p. 93, H. Berkhof, *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1973, pp. 101v.