

Het evangelie naar Johannes, een omstreden evangelie

Ter inleiding

Het kan wat pretentief overkomen om een eerste lezing voor de TSB meteen aan het evangelie naar Johannes te wijden. Dit evangelie staat immers bekend om de vele historische en theologische vragen die ermee verbonden zijn (een goede inleiding in deze materie is te vinden bij Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, Leicester 1990⁴, 248-350). De aanleiding om er toch aan te beginnen was de constatering waarmee drs. H. de Jong zijn TSB-lezing over *de drie synoptische evangelies in verhouding tot elkaar* besloot (zie Studiemap J-11, april 1996). Hij signaleerde een gangbare tendens in de theologie van vandaag ‘die erop uit is Johannes van de andere drie te isoleren en zelfs buiten spel te zetten’. Omdat hierin de aanzet lag om mij met het evangelie naar Johannes bezig te houden, citeer ik het slot van zijn lezing: ‘Het vierde evangelie is weinig geliefd vandaag. Geen wonder in een tijd van *Deus sive historia!* Men wil tegenwoordig alleen maar weten van *mens en geschiedenis*; van *God en boventijdelijkheid* heeft men niet terug. We doen daarom goed de synoptici en het vierde evangelie zo dicht mogelijk bij elkaar te houden. Anders gaan ook wij, argeloos als we kunnen zijn vanwege onze grote belangstelling voor de heilshistorische aanpak, Matteüs, Markus en Lukas nog lezen in die gesekulariseerd historische zin waarin de moderne theologie dat doorgaans doet. “God in het vlees” betekent ook de eeuwigheid in de tijd.’

Om niet direct bij een eerste lezing al in mijn eigen onderwerp te verdrinken heb ik bewust voor een wat bescheiden aanpak gekozen. Het recente boek van P.H.R. van Houwelingen (*Johannes. Het evangelie van het Woord*, Kampen 1997) gebruik ik als uitgangspunt om mijn eigen gedachten over het vierde evangelie vorm te geven. Het is wellicht overbodig te zeggen dat ik in deze lezing selectief te werk ga en geen volledigheid nastreef.

Het selectief karakter van het vierde evangelie

Met dat laatste weet ik mij echter in goed gezelschap. Immers ook de vierde evangelist zelf presenteert zijn evangelie-verhaal als een selectie zonder volledigheidspretentie. Hoewel ook de synoptici natuurlijk selectief te werk zijn gegaan, komt de vierde evangelist hier openlijk voor uit. In 20,30-31 maakt hij duidelijk dat zijn behandeling van de stof erop gericht is dat ook zijn lezers geloven dat Jezus de Christus is, de Zoon van God en opdat zij leven hebben in zijn naam. De evangelist heeft dus niet de bedoeling gehad om een complete biografie van het leven van Jezus te schrijven (dit wordt ook door Van Houwelingen geconstateerd, blz. 402). Het is zelfs opvallend aan hoeveel gegevens uit het leven van Jezus hij zonder meer voorbijgaat en ook hoeveel gegevens hij bij zijn lezers eenvoudig bekend veronderstelt.

Wat de verhouding tot de synoptische evangelies betreft benadrukt Van Houwelingen terecht dat het vierde evangelie een zelfstandig, afgerond geheel is (blz. 28). Het staat immers niet vast dat de vierde evangelist het werk van zijn drie voorgangers als bron heeft gebruikt en in die zin van hen afhankelijk is. Toch blijkt de evangelist niet onbekend te zijn met de inhoud van de synoptische traditie en veronderstelt hij ook bij zijn lezers enige kennis hiervan. Het klinkt mij dan ook wat te stellig als Van Houwelingen stelt dat het vierde evangelie zonder verdere voorkennis gelezen kan worden. Want dat vraag ik mij af. Het vierde evangelie wekt niet de indruk een evangelie voor beginners te zijn, maar zijn lezers veeleer tot een dieper verstaan van de persoon en het werk van Jezus te willen brengen. Het verdient daarom ook aanbeveling om in 20,31 niet een aoristus *pisteusète* te lezen, zoals de meerderheid van de handschriften doet, maar een praesens *pisteuète* waarvoor belangrijke tekstgetuigen zijn. De betekenis is dan niet ingressief ‘opdat gij gaat geloven’, maar meer duratief ‘opdat gij blijft geloven’. Het vierde evangelie is meer op de versterking van het bij de lezers al aanwezige

geloof gericht. Daarom legt het ook herhaaldelijk nadruk op het blijven in Jezus (6,56; 15,4-7), in zijn woord (8,31) en in zijn liefde (15,9-10).

Dat het vierde evangelie niet geheel zonder voorkennis gelezen kan worden blijkt uit wat de evangelist bij zijn lezers bekend veronderstelt. Ik geef een paar voorbeelden:

- a. In de bekende proloog van het evangelie wordt de persoon van Jezus op een wat Melchizedek-achtige wijze bij ons geïntroduceerd. Jezus is het vleesgeworden Woord, maar een geboortegeschiedenis ontbreekt. De evangelist stelt Jezus aan zijn lezers voor ‘zonder vader, zonder moeder, zonder geslachtsregister, zonder begin van dagen of einde des levens’ (zie Hebr. 7,3). Toch verschijnen Jezus’ familieleden in het vervolg van het evangelie heel vanzelfsprekend op het toneel (de moeder van Jezus in 2,1; Jezus’ broeders in 2,12; zelfs Jozef in 1,46 en in 6,42 waar de mensen zich verwonderd afvragen: ‘Is dit niet Jezus, de zoon van Jozef, wiens vader en moeder wij kennen?’). De evangelist veronderstelt blijkbaar dat ook zijn lezers al sinds lang van hun bestaan op de hoogte zijn.
- b. Het feit dat Jezus een vaste kring van twaalf discipelen om zich heen verzameld had, een soort kernploeg, wordt in het vierde evangelie zonder meer bekend verondersteld. Zonder dat ze ooit als twaalfstal aan de lezers zijn voorgesteld komen ze in het evangelie ter sprake (zie 6,67-71 en 20,24). Er is veel voor te zeggen dat de evangelist zelfs in 2,2.11-12 bij het meer algemene spreken over Jezus’ discipelen het bekende twaalfstal bedoelt.
- c. Ook een aantal gebeurtenissen die we uit de synoptische evangeliën kennen wordt bekend verondersteld. Bijvoorbeeld de doop van Jezus en de daarbij gehoorde stem uit de hemel in 1,32-34, het feit dat Jezus overal waar Hij kwam wonderen verrichte in 2,23, en de zalving door Maria in 11,2 (door de evangelist later verteld in 12,1-11, maar hier reeds bij zijn lezers als bekend verondersteld).
- d. Ik noem ten slotte ook een paar mogelijke zinspelingen op bekende gegevens uit de synoptische traditie: Jezus’ davidische afkomst en geboorte in Bethlehem (7,42), en de worsteling van Jezus in de hof van Getsemané (12,27 en 18,11).

Vanwege dit selectief karakter van het vierde evangelie en het bekend veronderstellen van belangrijke gegevens, wordt het vierde evangelie over het algemeen later gedateerd dan de drie synoptische evangeliën. Zo ook door Van Houwelingen die zich aansluit bij de kerkelijke traditie volgens welke de evangelist Johannes het vierde evangelie in zijn ouderdom vanuit Efeze heeft geschreven.

Recentelijk heeft de Duitse Nieuwtestamenticus Klaus Berger echter een boek geschreven waarin hij een radicale herdatering van het vierde evangelie bepleit. Johannes zou niet het laatste maar zelfs het eerste van de vier evangeliën zijn (Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997). Deze verrassende studie is van betekenis omdat het de vier evangeliën dichter bij elkaar brengt (Berger spreekt van een ‘ökumenische Komplementarität’) en het allerlei gegevens aandraagt waarom het vierde evangelie voor het verkrijgen van een betrouwbaar beeld van Jezus niet bij voorbaat mag worden uitgesloten. Toch komt de vroege datering mij wel wat geforceerd over. Ik hou vast aan de gangbare datering van Johannes als laatste in de rij, een datering die past bij het gegeven dat dit evangelie wat persoon en optreden van Jezus betreft een meer reflecterend en evaluerend karakter draagt dan dat van de synoptische evangeliën. Het vierde evangelie draagt meer het karakter van een getuigenis over Jezus dan van een chronologisch verslag.

De persoon van Jezus

Het is algemeen bekend dat het vierde evangelie zijn eigen accenten legt wat de persoon van Jezus betreft. Drs. H. de Jong heeft het verschil met de drie synoptische evangelies mooi onder woorden gebracht: ‘Hebben de eerste drie het over de mens Jezus Christus met het geheim dat Hij de Zoon van God is, Johannes is in zijn evangelie bezig met de Zoon van God en diens geheim dat Hij de mens geworden is. Is de Here Jezus bij Matteüs, Markus en Lukas een mens op wiens aardse levenstijd de grootste nadruk ligt, al heeft Hij dan ook een vóór en na bij de Vader (getuige vooral zijn opstanding en hemelvaart), bij Johannes heeft deze prae- en postexistentie veel meer nadruk en is de aardse levenstijd van Jezus meer een fase die tussen dat vóór en na ingeklemd ligt. Jezus is daardoor bij de vierde evangelist, vergeleken bij de anderen, meer hemels dan aards.’ En: ‘De vierde evangelist is een soort vierde dimensie die je nodig hebt om het beeld van de Here Jezus – nee, niet sluitend, maar wel volledig te krijgen’.

Juist op dit punt is het belangrijk om de vier evangelies zo dicht mogelijk bij elkaar te houden. Ik vind dit ook een sterk punt van de commentaar van Van Houwelingen. Hij is fel gekant tegen het construeren van allerlei theologische verschillen tussen de synoptische evangelies enerzijds en Johannes anderzijds. Straks zal ik laten zien dat Van Houwelingen hierin m.i. te ver doorschiet, maar eerst wil ik dit nadrukkelijk bijhouden van de vier evangelies positief waarderen. Want ook al zijn de verschillen tussen het vierde evangelie en de synoptische evangelies wat de persoon van Jezus betreft onmiskenbaar, het kan niet de bedoeling zijn om ze tegen elkaar uit te spelen. Maak er geen onoverbrugbare tegenstellingen van. Het God-zijn van Jezus komt in het vierde evangelie meer expliciet en daardoor duidelijker naar voren. Maar wat in het vierde evangelie vaak expliciet gezegd wordt, komt ook tot uitdrukking in Jezus’ optreden waarvan de drie synoptische evangelies ons berichten. Ik noem de goddelijke aanspraak die blijkt uit Jezus’ bevoegdheid om zonden te vergeven, want wie kan zonden vergeven dan God alleen (Mc. 2,5-7). Denk ook aan de vervloeking van de vijgeboom in een tijd dat er geen vruchten te verwachten zijn (Mc. 11,14). Ook door zichzelf te laten zalven met terzijdestelling van de armen maakt Jezus aanspraak op een goddelijk gezag (Mc. 14,7). En wat te denken van het gezaghebbende onderwijs dat Jezus in de bergrede geeft (Mt. 5-7) en van woorden waarin Jezus een alles te bovengaande liefde voor zichzelf opeist (Mt. 10,37)? Eerlijk is eerlijk: Wat Jezus’ goddelijke aanspraken betreft zijn de eerste drie evangelies niet minder aanstootgevend dan het vierde.

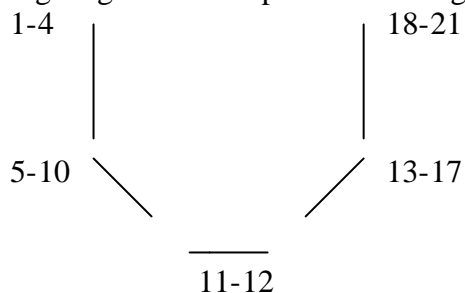
Maar het blijft opmerkelijk dat de vierde evangelist meer dan zijn collegae aandacht geeft aan de vraag naar Jezus’ herkomst. Dat de evangelist het antwoord op deze vraag belangrijk vindt, blijkt reeds zonneklaar uit de hoge inzet van de proloog en uit het grote aantal plaatsen waar Jezus zichzelf aanduidt als de Gezondene van de Vader, die eenmaal weer naar de Vader zal terugkeren. Op allerlei manieren laat de evangelist dit motief ook door het evangelieverhaal zelf heenspelen. Telkens weer wordt door mensen de vraag naar Jezus’ herkomst gesteld. Van Natanaël aan het begin van het evangelie (‘Kan uit Nazareth iets goeds komen?’, 1,47) tot Pilatus aan het eind ervan (‘Waar zijt gij vandaan?’, 19,9). Iemand als Nicodemus erkent dat Jezus van God gekomen is als leraar (3,2), maar hij moet er nog oog voor krijgen dat Jezus de Zoon des mensen is, die uit de hemel is neergedaald (3,13). Ook in Jezus’ preek over het brood des levens blijkt hoe de vraag naar Jezus’ herkomst de gemoederen bezighoudt. De Joden stoten zich eraan dat Jezus gezegd heeft dat Hij het brood is dat uit de hemel is neergedaald, ‘en zij zeiden: Is dit niet Jezus, de zoon van Jozef, wiens vader en moeder wij kennen? Hoe zegt Hij nu: Ik ben uit de hemel nedergedaald?’ (6,42) Op het Loofhuttenfeest breken ook de Jeruzalemmers zich het hoofd over deze vraag. Zij kunnen zich namelijk niet voorstellen dat Jezus de Christus is, want ‘van deze weten wij, vanwaar Hij is, maar wanneer de Christus komt, weet niemand, vanwaar Hij is.’ (7,27) En enkele mensen uit de schare

voegen hier aan toe: 'De Christus komt toch niet uit Galilea? Zegt de Schrift niet, dat de Christus komt uit het geslacht van David en van het dorp Bethlehem, waar David was?' (7,41-42) Ook tegen de Farizeeën zegt Jezus dat zij niet weten vanwaar Hij komt of waar Hij heengaat (8,14), hoewel Hij er in het vierde evangelie nooit een geheim van maakt dat Hij van boven is en niet van deze wereld (8,23). Maar op de een of andere manier past dat niet in hun denkraam (9,16) en houden ze vol dat zij niet goed weten vanwaar Jezus komt (9,29).

Deze aandacht van het vierde evangelie voor Jezus' goddelijke afkomst, heeft tegelijkertijd de menselijke kanten van zijn persoon min of meer naar de achtergrond gedrukt. Dit blijkt het duidelijkst op al die momenten dat Jezus over absoluut goddelijke kennis blijkt te beschikken. Van Houwelingen spreekt in dit verband over Jezus' alwetendheid en over zijn goddelijke mensenkennis. Jezus blijkt niet alleen op de hoogte te zijn van iemands uiterlijke omstandigheden (1,49; 4,18; 5,6; 11,11), maar Hij weet zelfs wat in de mensen is (1,48; 2,25; 5,41; 6,15; 6,61.64; 13,11). Ook de weg die Jezus zelf heeft te gaan kent voor Hem geen geheimen. Jezus wist wat over Hem komen zou (3,14-16; 7,28; 8,28; 10,17-18; 12,27-33; 13,1; 18,4; 19,28). Weliswaar verzwijgt de evangelist niet dat ook Jezus vermoeid kon zijn (4,6), dat Hij weende bij het graf van Lazarus (11,35), dat Jezus zeer geëmotioneerd was toen het moment van Judas' verraad was aangebroken (13,21; vgl. 12,27) en dat Hij dorst had op het moment van zijn sterven (19,28), maar ook bij deze gebeurtenissen is de soevereiniteit die de Heiland uitstraalt overheersend en houdt Jezus zelf de regie in handen. Voor alles wil het vierde evangelie blijkbaar getuigen dat Jezus de Zoon van God is die wist waar Hij vandaan kwam en die wist waarvoor Hij kwam (zie hierover ook H. de Jong, '*Jezus, wetende...*' in Opbouw 26 februari en 12 maart 1993).

De structuur van het evangelie

Positieve waardering heb ik ook voor de manier waarop Van Houwelingen het belangrijke gegeven van Jezus' herkomst laat uitkomen in zijn visie op de structuur van het evangelie. Van Houwelingen stelt de verhaallijn van het vierde evangelie schematisch voor als een U-vorm. Van de Vader gaat Jezus weer tot de Vader (vgl. 16,28): 'Een neerwaartse beweging (hemel-aarde) wordt omgebogen tot een opwaartse beweging (aarde-hemel).'



Wat mij betreft is dit een bruikbare indeling van de inhoud van het bijbelboek. Het doet ook recht aan het unieke gegeven dat het lijden en sterven van Jezus in het vierde evangelie niet als het moment van zijn vernedering, maar als het moment van zijn verhoging (3,14; 8,28; 12,32-33) en als het begin van zijn verheerlijking (12,23; 13,31-32; vgl. 7,39; 12,16; 17,1) wordt gezien.

Vaak wordt het evangelie in twee delen verdeeld (1-12; 13-21), maar terecht is opgemerkt dat de terugkeer van Jezus naar de plaats waar Johannes doopte (10,40-42) de hoofdstukken 1-10 omraamt, terwijl de lezer in 11-12 al wordt voorbereid op de dood en opstanding van Jezus waarvan in het vervolg verteld wordt. Bij het vierde evangelie is het echter niet mogelijk de grenzen erg scherp te trekken. Typierend voor de stijl van de evangelist is namelijk dat hij allerlei woorden, thema's en motieven steeds weer laat terugkeren. Denk aan woorden als 'licht', 'leven' en 'waarheid' en aan spreken over het naderende 'uur' van Jezus. Als verbindingsdraden lopen ze door heel het evangelie heen, zodat je dit evangelie

eigenlijk niet zonder concordantie kunt lezen (zie voor een recent overzicht van de vele structuurvisies op het vierde evangelie het proefschrift van Ype Bekker, *Zoon van God – Messias – Mensenzoon. De structuur van het Evangelie naar Johannes*, Kampen 1997, die er zelf overigens een nogal speculatieve visie aan toevoegt).

Is Johannes ook onder de theologen?

Mijn voornaamste kritiek op het boek van Van Houwelingen heeft te maken met zijn huiver om Johannes als de theoloog onder de evangelisten te waarderen. Van Houwelingen presenteert zijn boek min of meer als de noodzakelijke pendant van het werk van H.N. Ridderbos (*Het evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegese*, Kampen 1987-1992). Hij stelt zich ten doel het evangelie naar Johannes te behandelen in zijn historische context. Deze doelstelling impliceert dat Ridderbos daar te weinig of onvoldoende oog voor heeft gehad. Dit brengt mij bij één van de kernvragen waarvoor de bestudering van het vierde evangelie ons stelt. Van Houwelingen is er nogal huiverig voor om de evangelist Johannes onder de theologen te rekenen. Hij erkent het eigen karakter van zijn evangelie, maar stelt nadrukkelijk: 'Uit het gegeven dat Johannes een specifieke doelstelling had met zijn evangelie mag men echter niet concluderen dat hij een geheel eigen theologie heeft ontwikkeld.' (blz. 13; zie ook blz. 17) In het spoor van J. van Bruggen (*Christus op aarde*, Kampen 1987) hecht ook Van Houwelingen er sterk aan om het vierde evangelie te aanvaarden als het verslag van een ooggetuige. Mijn vraag is echter of deze twee standpunten elkaar per definitie bijten en dus onverenigbaar zijn.

De achtergrond van deze huiver bij Van Houwelingen om van een eigen theologie in het evangelie naar Johannes te spreken begrijp ik wel. In de praktijk van het onderzoek heeft men er vaak een bepaald waardeoordeel over de inhoud van dit evangelie mee verbonden. Terwijl de kerkvaders het evangelie naar Johannes nog als belangrijkste evangelie waardeerden (Clemens, Augustinus, Luther, Calvijn), is het vooral sinds de 19^e eeuw (D. Strauss, 1835) een omstreden evangelie geworden. Het spreken over de eigen theologie van dit evangelie staat vaak gelijk met de conclusie 'dus historisch onbetrouwbaar'. Deze ondertoon is zeker aanwezig wanneer de theologie van dit evangelie wat laatdunkend wordt aangeduid als 'gemeente-theologie'. De oorspronkelijke boodschap van de Here Jezus zou in het evangelie naar Johannes ten prooi zijn gevallen aan een proces van 'verkerkelijking'. Dit proces zou het duidelijkst zichtbaar zijn in de 'ophemeling' van de persoon van Jezus (in het nieuwste boek van H.M. Kuitert, *Jezus. Nalatenschap van het christendom*, Baarn 1998, proef ik dezelfde kort-door-de-bocht redenering 'hoe meer theologie, hoe minder historisch betrouwbaar', zie blz. 74).

Zoals gezegd, ik begrijp de huiver om de evangelist Johannes onder de theologen te rekenen. Terecht wijst Van Houwelingen de gedachte aan 'een theologisch exposé door Johannes of door zijn gemeente' af (blz. 17). Wie het evangelie namelijk als 'een theologisch exposé' of als 'een theologisch traktaat' (deze laatste kwalificatie is van Kuitert, blz. 76, 79) beschouwt, ontnemt het zijn goede-boodschap-karakter. Het evangelie dat ons geloof in Jezus wil versterken en dat ons in Hem de weg naar het leven wijst, wordt dan een uiteenzetting of verhandeling die eerder aanleiding geeft tot discussie *over* Jezus dan tot geloof *in* Jezus. Het evangelie *naar* Johannes wordt het evangelie *van* Johannes, een persoonlijke opvatting van de evangelist die je niet hoeft te delen. Je kunt zijn visie bestrijden of naast je neerleggen. Met Johannes gebeurt dat ook (vgl. C.J. den Heyer in *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen 1997, blz. 113: 'Christologisch gezien speelde Johannes hoog spel. Het was bij hem alles of niets. Nuanceringen bracht hij niet aan en ruimte voor andere gedachten creëerde hij niet. Eeuwenlang was zijn evangelie een bron van inspiratie voor een kerk die niet alleen de wijsheid, maar ook de waarheid in pacht meende te hebben.' Anders dan Johannes wenst Den Heyer zich echter 'genuanceerd en

tolerant op te stellen tegenover aanhangers van andere godsdiensten en geloofsovertuigingen', blz. 106).

Mijn bezwaar geldt echter meer de typering van het evangelie als 'exposé' of 'traktaat' dan de kwalificatie 'theologisch' die ik zeker bij het evangelie naar Johannes bruikbaar acht. Het gevaar bestaat namelijk dat orthodoxe exegeten overhellen naar een ander uiterste. Dan zien zij de historische betrouwbaarheid en het normatief gezag van het evangelie naar Johannes slechts gewaarborgd door het evangelie op te vatten als een historisch verslag. Hoewel ik veel waardering heb voor de aanpak van Van Houwelingen waarbij hij in zijn exegetische de historische context steeds zoveel mogelijk verdisconteert, benadert ook hij het vierde evangelie toch teveel als een dagboek-achtig verslag (voorbeelden zie beneden). Ook bij de synoptici kun je al een zekere theologische reflectie constateren (denk bijvoorbeeld aan het accent dat Matteüs op de proskynese legt in vergelijking tot Marcus: vgl. Mt. 8,2 met Mc. 1,40; Mt. 9,18 met Mc. 5,22; Mt. 14,33 met Mc. 6,51-52; Mt. 15,25 met Mc. 7,25; Mt. 20,20 met Mc. 10,35), maar zeker bij Johannes is deze theologische reflectie op het optreden en de persoon van Jezus volop aanwezig. Niet voor niets wordt een groot deel van het evangelie door gesprekken in beslag genomen.

Misschien dat een vergelijking met het boek Kronieken behulpzaam kan zijn. Het evangelie naar Johannes doet volgens mij iets soortgelijks met Jezus, als het boek Kronieken indertijd met David heeft gedaan. Het is algemeen bekend dat het boek Kronieken in zijn weergave van de geschiedenis een theologische reflectie biedt op het leven van koning David en zijn huis, met bijzondere aandacht voor de tempel. Het boek Kronieken bevat eerder een evaluatie van de geschiedenis dan een verslag van de geschiedenis. Bepaalde elementen uit het leven van David worden weggelaten, andere worden vanuit het geheel van Davids leven opnieuw geïnterpreteerd om David des te sterker als de man naar Gods hart naar voren te laten komen. Al met al gaat het boek Kronieken dus wat vrijer met zijn stof om dan het boek Koningen (hoewel ook Koningen al meer is dan verslag!). Kronieken draagt veel sterker een paraenetisch karakter. Door bij Adam te beginnen zet het boek Kronieken ook hoger in dan het boek Koningen: Het plaatst de geschiedenis van David in het kader van de geschiedenis van de mensheid als geheel. Ook het vierde evangelie draagt een meer paraenetisch karakter dan de synoptische evangelies en het zet zelfs nog hoger in dan Kronieken: In den beginne toen het Woord bij God was. Daarmee plaatst de evangelist de geschiedenis van Jezus in het kader van de eeuwigheid.

Het vierde evangelie als getuigenis

Ik ben het met Van Houwelingen eens dat het vierde evangelie op tal van plaatsen duidelijk maakt dat we in de persoon van de evangelist met een ooggetuige te maken hebben (vgl. 1,14; 19,35; 21,24-25) en dat de apostel Johannes hier de beste kandidaat voor is. De steeds weer oploeiende discussie over de vraag wie de anoniem blijvende geliefde discipel is laat ik hier voor wat ze is. Wat mij betreft heeft Johannes nog steeds de beste papieren en is de geliefde discipel dezelfde als de auteur van het evangelie. Zijn intieme relatie tot Jezus garandeert de integriteit van zijn evangelie. Toch wil zijn evangelie méér zijn dan het verslag van een ooggetuige. Het wil vooral een getuigenis zijn. Een wervend getuigenis van de heerlijkheid die in de persoon en het optreden van Jezus openbaar is geworden.

Dat het verslag van een ooggetuige nog niet hetzelfde is als een getuigenis, wil ik duidelijk maken aan de manier waarop het vierde evangelie over het zien van Jezus' werken spreekt. Jezus heeft vele tekenen gedaan voor de ogen van zijn discipelen (20,30). Maar deze tekenen konden op nogal uiteenlopende manieren 'gezien' worden. Niet iedereen die Jezus' tekenen zag, heeft ook Jezus' heerlijkheid gezien. Daar moeten je ogen voor geopend worden. Zo kon Jezus in 6,26 tot de mensen zeggen dat zij Hem niet zochten omdat zij tekenen gezien hadden, maar omdat zij van de broden gegeten hadden en verzadigd waren. Dat klinkt wat

merkwaardig als aan het begin van datzelfde hoofdstuk nog gezegd is dat de schare Jezus volgde 'omdat zij zijn tekenen zagen, die Hij aan zieken verrichtte' (6,2). Maar zien en zien is kennelijk twee. Ook al zijn al deze mensen ooggetuigen geweest van Jezus' tekenen, in feite zegt Jezus dat zij zijn tekenen niet hebben gezien. Namelijk niet als openbaring van Jezus' heerlijkheid. Ze zijn bij de uiterlijke tekenen blijven staan. Als iemand uit deze schare een evangelie-verhaal had geschreven, dan had dit een ooggetuigen-verslag kunnen worden dat in historisch opzicht kloppend is, terwijl toch geen recht was gedaan aan de werkelijkheid. Er is blijkbaar meer voor nodig om de Zoon te aanschouwen (6,40). Het aanschouwen van de Zoon impliceert immers de erkenning dat God de Vader Hem gezonden heeft. Het aanschouwen van de Zoon is in het vierde evangelie dan ook nauw verbonden met het aanschouwen van de Vader die Hem gezonden heeft (12,45; vgl. 14,9). Daarom kan ook niet iedere ooggetuige een getuige van de waarheid zijn. Zien en zien is namelijk twee. In het samenvattende slot van hoofdstuk 12 wordt dit met nadruk geconstateerd: 'En hoewel Hij zovele tekenen voor hun ogen gedaan had, geloofden zij niet in Hem...' (12,37). Zowel hier (12,40) als elders wordt dit met een geestelijke verblinding in verband gebracht. Vooral de geschiedenis van de blindgeborene (9,39-40) is hiervoor illustratief.

Nu wordt ook duidelijk waarom Johannes niet van wonderen spreekt, maar zo graag het woord 'teken' gebruikt. Jezus' wonderen waren immers niet bedoeld om te laten zien wat Hij allemaal kon, maar om te laten zien wie Hij was. Ze functioneerden als een soort legitimatiebewijs voor Jezus, net als de tekenen in Egypte indertijd voor Mozes een soort legitimatiebewijs waren geweest. Een legitimatiebewijs van zijn zending. Het zal dan ook wel geen toeval zijn dat Johannes er precies zeven vertelt, waarbij het teken op de bruiloft te Kana nadrukkelijk vooropstaat. Jezus redt de bruiloft als teken van levensherstel. Het water dat wijn wordt symboliseert de vreugde van de heilstijd die met Jezus gekomen is. Dit teken te Kana was het veelbelovende begin van Jezus' tekenen dat uiteindelijk zal uitlopen op de opwekking van Lazarus als het zevende en laatste teken waarbij Jezus zichzelf presenteert als de Opstanding en het Leven. Gelezen tegen de achtergrond van Jesaja 25,6-8 krijgt deze opbouw van zeven tekenen, waarbij de wijn aan het begin staat en de opstanding aan het eind, een prachtige betekenis. In Kana heeft Jezus de toon gezet voor Gods nieuwe toekomst die uiteindelijk zal uitlopen op de vernietiging van de dood en de afwissing van alle tranen. Doelbewust heeft de evangelist dus zeven tekenen van Jezus geselecteerd waarin hij Jezus' heerlijkheid heeft aanschouwd. Niet toevallig komt deze heerlijkheid juist bij het eerste en bij het laatste teken ook expliciet ter sprake. Na het eerste teken te Kana constateert de evangelist dat Jezus zijn heerlijkheid heeft geopenbaard (2,11). Bij het laatste teken van de opwekking van Lazarus zegt Jezus zelf dat deze gebeurtenis tot eer van God zal zijn, 'opdat de Zoon van God erdoor verheerlijkt worde' (11,4) en de heerlijkheid van God gezien zal worden (11,40). (Opvallend is ook dat Jezus zowel bij het eerste als bij het laatste teken het moment van zijn optreden nadrukkelijk niet door anderen laat bepalen, bij de openbaring van zijn heerlijkheid heeft Jezus zelf de regie in handen; vgl. het herhaalde spreken over het uur van Jezus in 2,4; 7,6-8.30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1).

Als de evangelist zichzelf direct aan het begin van zijn evangelie presenteert als iemand die Jezus' heerlijkheid heeft aanschouwd (1,14), dan impliceert dit dat zijn evangelie meer is dan het verslag van zomaar een ooggetuige (al is de evangelist dit laatste ook!). Het wil vooral een getuigenis van Jezus' heerlijkheid zijn. Geleid door de Geest der waarheid heeft de evangelist meer gezien dan wat voor ogen is. Hij heeft Jezus' heerlijkheid aanschouwd, 'een heerlijkheid als van de eniggeborene des Vaders, vol van genade en waarheid' en hij weet zich geroepen om hiervan te getuigen (vgl. 15,27).

Dat Johannes met zijn evangelie een getuigenis wil geven (vgl. de typering van het vierde evangelie als 'getuigenis' in 21,24), blijkt onder andere uit de prominente plaats die de

evangelist aan het getuigenis van Johannes de Doper heeft gegeven. Het evangelieverhaal begint na de proloog in 1,19 wel niet toevallig met de woorden 'En dit was het getuigenis van Johannes...' En als de Doper in 1,34 zegt 'Ik heb gezien en getuigd, dat deze de Zoon van God is', dan is het duidelijk dat de evangelist zijn eigen getuigenis op één en dezelfde lijn met dat van de Doper wil zien (vgl. 20,31). Ook van de evangelist mag gezegd worden dat hij heeft gezien en getuigd dat Jezus de Zoon van God is. Het zal ook niet toevallig zijn dat onmiddellijk na dit voor het vierde evangelie typerende getuigenis van de Doper, sprake is van twee van zijn leerlingen onder wie de evangelist Johannes zelf zich bevindt. Met zijn evangelie beoogt de laatste immers het getuigenis van zijn oude leermeester Johannes de Doper verder uit te dragen.

Maar ook het getuigenis van zijn nieuwe leermeester Jezus Christus mag hij met zijn evangelie verder uitdragen. Het is namelijk opmerkelijk dat ook het getuigenis van Jezus zelf in dit vierde evangelie nadrukkelijk met zijn 'zien' (en horen) verbonden wordt. Jezus heeft getuigd van wat Hij bij de Vader gezien heeft (3,32). De meervoudsvorm die Jezus in 3,11 gebruikt impliceert dat de evangelist zijn eigen getuigenis en dat van zijn beide leermeesters in dezelfde lijn ziet liggen: 'wij spreken van wat wij weten en wij getuigen van wat wij gezien hebben'. Aan het slot van de proloog wordt gezegd dat Jezus de enige is die God ooit gezien heeft (1,18). Van de mensen kan dat niet gezegd worden (5,37). Maar het getuigenis van het vierde evangelie is erop gericht dat de weg naar het zien van de Vader nu ook voor de mensen geopend wordt. Hierbij is 'zien' meer dan een visueel zien. Zien is kennen! Omdat Jezus de enige is die de Vader kent (7,29; 8,19.55) gaat in het zien, resp. kennen van Jezus ook voor de mensen de weg naar het kennen van de Vader open (14,7.9; 17,3).

Het motief van de verstaanskloof

Het vierde evangelie benadrukt niet alleen dat zien en horen twee is. Ook als twee hetzelfde horen, horen ze nog niet hetzelfde. In de gesprekken waarvan het vierde evangelie ons 'verslag' doet, valt het telkens weer op dat ook de woorden van Jezus op zoveel onbegrip stuiten bij de mensen:

- a. De eerste keer komt dit naar voren in het bericht over de tempelreiniging. Jezus spreekt over afbreken en het binnen drie dagen doen herrijzen van de tempel en de Joden reageren: 'Zesenveertig jaren is over deze tempel gebouwd en Gij zult hem binnen drie dagen doen herrijzen?' (2,20)
- b. In zijn gesprek met Nikodemus zegt Jezus dat niemand het Koninkrijk Gods kan zien, tenzij hij 'van boven' geboren wordt en Nikodemus vraagt: 'Hoe kan een mens geboren worden, als hij oud is? Kan hij dan voor de tweede maal in de moederschoot ingaan en geboren worden?' (3,4)
- c. In het gesprek met de Samaritaanse vrouw blijkt de verstaanskloof zowel bij de vrouw als bij Jezus' eigen leerlingen. Jezus spreekt over levend water dat Hij kan geven en de vrouw merkt op dat Jezus toch geen emmer heeft (4,11). En als Jezus zegt dat iemand die van het levende water gedronken heeft geen dorst meer zal krijgen, merkt ze op dat ze dan niet meer naar de bron hoeft te gaan om te putten (4,15). Na de komst van de discipelen vertelt Jezus hun van de spijs die Hij te eten heeft, waarvan zij niet weten. Dit leidt bij de discipelen tot de verbaasde vraag of iemand anders Hem soms eten heeft gebracht (4,33).
- d. Bij de geschiedenis van de broodvermenigvuldiging lijkt Jezus bewust het onbegrip van zijn discipelen op te roepen met de vraag 'Waar zullen wij broden kopen, dat dezen kunnen eten?' Filippus tuint erin en probeert Jezus van de onmogelijkheid van zijn vraag te overtuigen: 'Tweehonderd schellingen brood is voor dezen niet genoeg, als ieder een kleine hoeveelheid zal krijgen.' (6,7). En als Jezus even later spreekt over het brood van God, dat uit de hemel neerdaalt,

- reageren de mensen op een soortgelijke manier als de Samaritaanse vrouw had gedaan: ‘Here, geef ons altijd dit brood’ (6,34). Maar als Jezus vervolgens zichzelf aanduidt als het brood uit de hemel, dan kunnen zij dit niet plaatsen omdat zij de vader en moeder van Jezus toch wel kennen (6,42). De verstaanskloof wordt in de loop van dit gesprek alleen maar groter als Jezus het brood zijn vlees noemt dat Hij zal geven voor het leven der wereld. ‘Hoe kan deze ons zijn vlees te eten geven?’ (6,52)
- e. Op het loofhuttenfeest zegt Jezus tegen de Joden dat Hij nog maar een korte tijd bij hen zal zijn. Zij zullen Hem straks zoeken, maar niet vinden. Eerst denken de Joden dat Jezus van plan is naar de Griekse verstrooiing te gaan (7,35), later zelfs dat Hij zelfmoord zal plegen (8,22).
 - f. Ook het scherpste twistgesprek in het vierde evangelie, in hoofdstuk 8, staat bol van de misverstanden. Het gesprek zet in met de echte vrijheid die Jezus geeft en leidt tot een scherpe twist over de vraag wiens kinderen de Jezus’ vijandige Joden zijn. De verstaanskloof wordt onder andere zichtbaar in de volgende vragen: ‘Wij zijn Abrahams nageslacht en zijn nooit iemands slaven geweest; hoe zegt Gij dan: gij zult vrij worden?’ (8,33); ‘Wij zijn niet uit hoerij geboren, wij hebben één Vader, God.’ (8,41); ‘Nu weten wij dat Gij bezeten zijt. Abraham is gestorven en ook de profeten, en Gij zegt: indien iemand mijn woord bewaard heeft, zal hij de dood in eeuwigheid niet smaken.’ (8,52); ‘Gij zijt nog geen vijftig jaar en hebt Gij Abraham gezien?’ (8,57)
 - g. In de geschiedenis van de opwekking van Lazarus komt de verstaanskloof opnieuw duidelijk naar voren. De discipelen begrijpen niet waarom Jezus Lazarus uit zijn slaap zou willen wekken (11,12) en Marta begrijpt niet goed wat Jezus bedoelt als Hij zegt dat Lazarus zal opstaan en zij denkt aan de jongste dag (11,24).
 - h. Ook het spreken over de verhoging van de Zoon des mensen roept vragen op, omdat de Christus tot in eeuwigheid zou blijven (12,34).
 - i. Bij de geschiedenis van de voetwassing is het Petrus die Jezus’ woorden over het wassen van de voeten niet begrijpt en zich helemaal door Jezus wil laten wassen (13,9). Ook de woorden waarmee Jezus Judas op pad stuurt worden niet begrepen (13,29). Als Jezus over zijn heengaan en de weg naar de Vader begint te spreken, wordt de verstaanskloof opnieuw in allerlei variaties tot uitdrukking gebracht (13,37; 14,4; 14,8; 16,17-18).
 - j. Eenmaal vóór Pilatus gebracht, begrijpt deze Jezus’ spreken over zijn Koninkrijk niet (18,37).

Het zal wel niet toevallig zijn dat het vierde evangelie zo vaak en op zoveel manieren deze verstaanskloof tussen Jezus en de mensen benadrukt. In tegenstelling tot Van Houwelingen zie ik deze keer op keer gestelde vragen als een bewust gekozen stijlmiddel van de evangelist. Deze stilering hoeft geen afbreuk te doen aan het historisch gehalte van de verhaalde gesprekken. De evangelist maakt niet van een dergelijk stijlmiddel gebruik om de werkelijkheid geweld aan te doen. Eerder het omgekeerde: Om de volle werkelijkheid van wat er zich tussen Jezus en de mensen afspeelde tot zijn recht te laten komen. De aldus gestileerde gesprekken illustreren dat er geloof nodig is om aan de persoon van Jezus en aan zijn woorden recht te doen. Of anders gezegd, de Heilige Geest is nodig om het geheim van de persoon van Jezus en de draagwijdte van zijn woorden te verstaan. ‘De Geest is het, die levend maakt, het vlees doet geen nut; de woorden die Ik tot u gesproken heb, zijn geest en zijn leven.’ (6,63; vgl. 1 Kor. 2,10-16)

In geen enkel ander evangelie wordt zoveel aandacht aan de persoon van de Geest gegeven. Met name in de afscheidsgesprekken is de Geest prominent aanwezig. De Geest der

waarheid zal de discipelen straks immers de weg moeten wijzen tot de volle waarheid (vgl. 15,26-27 en 16,13). De evangelist zelf heeft deze leiding van de Geest der waarheid ontvangen om het getuigenis van Jezus te kunnen doorgeven op een manier die recht doet aan de werkelijkheid. Ik vind dat het boek van Ridderbos meer recht doet aan het theologisch karakter van Johannes' getuigenis dan het boek van Van Houwelingen die er de noodzakelijke, want meer op de historische context lettende pendant van zou zijn. Ridderbos zelf brengt het verschil wat omstandig, maar toch duidelijk onder woorden als hij juist met het oog op de verhaalde gesprekken van Jezus zegt dat de evangelist duidelijk 'niet slechts de rol speelt van rapporteur en verslaggever. Hij treedt ook zelf als getuige op, in de zin van een, die mede opgenomen is in de zending van de Gezondene, die deelt in "het weten" van zijn Zender aangaande Zichzelf, en daaraan ook de opdracht en de macht ontleent, om dit getuigenis in haar voortgaande betekenis te toonzetten en vorm te geven ten dienst van de gelovige gemeente in háár kritische situatie; die deze taak vervult als een, die zich daarin niet slechts geleid en gebonden weet door wat hij zelf als ooggetuige gezien en gehoord en van anderen vernomen had, maar mede door de bijstand en de uitleg van de Geest, die Jezus had toegezegd aan degene, die "van den beginne met Hem geweest waren", om mèt hen aangaande Hem te getuigen.' (*Het evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegese*, deel 1, Kampen 1987, blz. 378)

Historische betrouwbaarheid en chronologische volgorde

In de school van Van Bruggen wordt veel waarde gehecht aan de historische betrouwbaarheid van het vierde evangelie. Mijns inziens is dat terecht. Het is niet goed om het vierde evangelie in dit opzicht van de synoptische evangelies te isoleren. De vraag is echter wel in hoeverre ook het chronologisch kader waarbinnen Johannes zijn evangelie vertelt bedoeld is om ons exacte historische informatie te verschaffen. De evangelist maakt er immers veel meer werk van om het zakelijk (of: theologisch) verband tussen bepaalde gebeurtenissen aan te geven, dan om alles ook chronologisch nauwkeurig met elkaar te verbinden.

Opvallend is de vaak gebruikte, maar toch wel vage verbindingsformule 'daarna' (*meta touto* of *meta tauta*) aan het begin van een nieuwe episode: 2,12; 3,22; 5,1; 6,1; 7,1; 19,28.38; 21,1. Het gaat mij te ver om de hele structuur van het evangelie aan het gebruik van deze formule op te hangen (zo Ype Bekker in zijn proefschrift), maar ik vind het niet ondenkbaar dat deze formule in het evangelie meer stilistisch dan chronologisch gewicht toekomt.

Hetzelfde geldt voor de in het eerste hoofdstuk terugkerende formule 'de volgende dag'. Ik heb geen behoefte om de in dit hoofdstuk door Johannes vermelde roeping van Jezus' eerste discipelen te harmoniseren met wat de synoptische evangelies ons berichten. Waarom zou ik? Als de Heilige Geest dat belangrijk vond had Hij ons wel een harmonie in plaats van vier verschillende evangelies gegeven. Het vierde evangelie wil op zijn eigen waarde beoordeeld worden. Daarbij ga ik er zonder meer vanuit dat Johannes in de wijze waarop hij ons het evangelie vertelt recht doet aan de geschiedenis. Deze ontspannen houding kan je bevrijden van een bepaalde krampachtigheid die de exegese van Van Houwelingen soms kenmerkt wanneer hij zich genoodzaakt voelt om het evangelie in chronologisch opzicht kloppend te krijgen.

Ik geef een paar voorbeelden:

1. Bij Joh. 1,19 – 2,11 veronderstelt Van Houwelingen dat de evangelist uit zijn dagboek een preciese weergave heeft gegeven van Jezus' eerste werkweek. Het is inderdaad opmerkelijk hoe de evangelist hier een aantal gebeurtenissen per dag aaneenrijgt. Maar gaat het niet wat ver om hier precies een week van zeven dagen uit te reconstrueren, waarbij alleen de zesde dag niet beschreven wordt, omdat dit een zou sabbat kunnen zijn?

Het komt natuurlijk mooi uit dat de bruiloft te Kana dan op de eerste dag van de week valt als het begin van een nieuwe periode in Gods geschiedenis met zijn volk. Maar om aan een getal van zeven dagen te komen, moet er nog een nieuwe dag (de vierde) in 1,41 gevonden worden. Deze veronderstelling is op zich niet onmogelijk (evenmin noodzakelijk), maar het niet expliciet vermelden ervan maakt het wel onaannemelijk dat Johannes hier precies een zevendaagse week heeft bedoelen weer te geven. In plaats van het optellen van alle genoemde (en ongenoemde) dagen levert het zoeken van een inhoudelijk verband tussen de genoemde dagen meer vrucht op voor de exegese. Met name geldt dit voor de expliciete vermelding van de derde dag in 2,1. In de dagboektheorie van Van Houwelingen had hier het beste van de zevende dag gesproken kunnen worden, maar door te spreken over de derde dag legt de evangelist slechts een verbinding met de dag waarop Filippus en Natanaël volgelingen van Jezus werden. En deze verbinding heeft zowel een chronologische betekenis (zie reeds de vermelding van Galilea in 1,44) als ook een inhoudelijke: Natanaël geloofde niet dat er iets goeds uit Nazaret zou kunnen komen en op de bruiloft te Kana (in het zelfde verachte Galilea als Nazaret) zal een onverdachte getuige vaststellen wat voor goeds er in de persoon van Jezus geschonken wordt (2,10). Als een rode draad blijft de vraag naar Jezus' herkomst door heel het evangelie heen lopen.

2. Ook bij de uitleg van Joh 8,12vv doet Van Houwelingen zijn uiterste best om het chronologisch verband met het voorafgaande kloppend te krijgen. Van Houwelingen gaat er vanuit dat de scene met de overspelige vrouw (7,53 – 8,11) ook oorspronkelijk in het evangelie thuishoort (wat zowel tekstkritisch als inhoudelijk overigens zeer de vraag is: het ontbreekt in de beste handschriften en de combinatie van schriftgeleerden en Farizeeën is kenmerkend voor de synoptici, maar niet voor het vierde evangelie!). De genante vertoning was geëindigd met het weglopen van Jezus' aanklagers, de schriftgeleerden en de Farizeeën, te beginnen met de oudsten (8,9). Opvallend is dan de vermelding van de Farizeeën in 8,13. Zijn ze plotseling op hun schreden teruggekeerd? Dat is niet erg aannemelijk. Net zo min als de veronderstelling van Van Houwelingen dat er ook een aantal Farizeeën nog niet was weggelopen ('Nadat hun actie om Hem te compromitteren was mislukt, waren zij kritisch met de volksmenigte gaan meeluisteren.') Los van de vraag of 7,53 – 8,11 oorspronkelijk in het evangelie thuishoort, ontvangt het vermoeden dat Johannes niet al te strikt chronologisch te werk gaat in 8,12ev een duidelijke bevestiging.
3. Enigszins geforceerd wil Van Houwelingen ook Jezus' woorden in Joh 15-17 chronologisch in de directe context verankeren. Volgens hem zijn deze woorden allen gesproken tijdens de lange stadswandeling die na het opstaan van de maaltijd (14,31) moet hebben plaatsgevonden. De minder duidelijke structuur van deze gesprekken verklaart hij uit de veronderstelde wandeling. Zo maakt hij van de nood een deugd. Ik vind het echter aannemelijker dat de inhoudelijke (theologische) samenhang van Jezus' woorden bij de evangelist voorop heeft gestaan. In dit verband vind ik het opmerkelijk dat Van Houwelingen er bij 12,44-50 wel zonder meer vanuit gaat dat Jezus' woorden in chronologisch opzicht niet op de juiste plaats staan, omdat in 12,36 afsluitend gezegd was dat Jezus zich terugtrok en afscheid nam van de tempel. Veel ruimte om af te wijken van de chronologische orde krijgt de evangelist echter niet, want volgens Van Houwelingen moet Jezus deze woorden wel eerder op diezelfde dag nog gesproken hebben. Wie zal het zeggen? Maar als dit bij 12,44-50 het geval kan zijn, na het verlaten van de tempel (12,36), waarom kan dit dan bij 15-17 niet evenzo het geval zijn, na het verlaten van de eetzaal (14,31)?!

4. Een krampachtige oplossing van een chronologisch probleem vind ik ook de veronderstelling van twee tempelreinigingen. Van Houwelingen sluit zich hierin volledig aan bij Van Bruggen. Zoals bekend situeren de synoptische evangeliën de tempelreiniging in Jezus' laatste week, onmiddellijk na de intocht in Jeruzalem (Mat. 21,12-17; Marc. 11,15-19; Luc. 19,45-48). Het vierde evangelie verhaalt deze gebeurtenis echter helemaal aan het begin, na Jezus' eerste teken op de bruiloft te Kana (2,13-25). Van Bruggen vindt het 'een werkelijke ontwrichting van de geschiedenis' als een evangelist de geschiedenis van de tempelreiniging zomaar naar een andere context verplaatst zou hebben (zie 'Tempelreiniging als testcase' in J. van Bruggen, *Wie maakte de bijbel? Over afsluiting en gezag van het Oude en Nieuwe Testament*, Kampen 1986, blz. 106-111 en *Christus op aarde. Zijn levensbeschrijving door leerlingen en tijdgenoten*, Kampen 1987, blz. 116-117). Hij maakt vervolgens een nogal gekunsteld onderscheid tussen het tempelteken van Joh. 2 en het tempeloptreden waarvan de synoptici berichten. Er zijn inderdaad opvallende verschillen aan te wijzen in beide beschrijvingen, maar niet minder opvallend zijn de grote overeenkomsten. Een tempelreiniging is in profetisch opzicht zo'n volstrekt unieke gebeurtenis dat een herhaling ervan historisch gezien niet erg waarschijnlijk is. Jezus' tempelreiniging is even profetisch en onherhaalbaar als zijn intocht in Jeruzalem en de voetwassing van zijn discipelen. Meestal wordt ervan uitgegaan dat de situering van de tempelreiniging na de intocht het meest geloofwaardig is en dat dus Johannes deze geschiedenis bewust naar voren heeft gehaald. Opmerkelijk genoeg pleit Ridderbos echter voor een situering aan het begin van Jezus' optreden. Ik denk dat er echter een goede verklaring gegeven kan worden voor Johannes' beslissing om de tempelreiniging juist hier reeds te vertellen. Als een rode draad loopt door heel het evangelie heen de confrontatie van Jezus met de Joden die zich steeds verder verscherpen zal. Direct aan het begin van zijn evangelie wil de evangelist zijn lezers laten zien waarop deze confrontatie uit zal lopen (vgl. Jezus' woord over het afbreken en weer opbouwen van de tempel).

Anti-joods?

Het is mij opgevallen dat Van Houwelingen niet of nauwelijks ingaat (of heb ik het gemist?) op het vaak gehoorde verwijt dat het vierde evangelie geen recht doet aan het Jodendom in Jezus' dagen. Het zou zelfs anti-joodse trekken hebben. De wijze waarop het evangelie over Jezus' tegenstanders als 'de Joden' spreekt en met name de uiterst scherpe bewoordingen in hoofdstuk 8 ('Gij hebt de duivel tot vader', 8,44) hebben het vierde evangelie ook op dit punt omstreden gemaakt. Den Heyer bijvoorbeeld is van mening dat het vierde evangelie geen recht doet aan het Jodendom in Jezus' dagen. Hij vermoedt dat de evangelist er belang bij had om de Joden zo zwart af te schilderen. De wijze van formuleren laat duidelijk zien dat Den Heyer het niet erg met Johannes kan vinden: 'Zijn collega Matteüs waagde nog een poging andersdenkenden over de streep te trekken. De vierde evangelist acht het niet meer zinnig zich daarvoor nog in te spannen. Hij getuigt van zijn gelijk en wie dat niet wenst te accepteren, wordt voorgoed afgeschreven.' (*Verzoening*, blz. 100)

Het is echter belangrijk om te zien dat niet elke keer wanneer Johannes over de Joden spreekt dit een negatieve klank heeft (zie o.a. 2,6; 2,13), sterker nog: Het vierde evangelie is naar mijn stellige overtuiging niet alleen door een Jood geschreven, maar het is ook het enige evangelie waarin Jezus zelf nadrukkelijk een Jood wordt genoemd (4,9)! Bovendien wordt openlijk gezegd dat het heil uit de Joden is (4,22). Wanneer met 'de Joden' de tegenstanders van Jezus worden aangeduid zijn steeds de Joodse leiders bedoeld die een negatief getuigenis onder woorden brengen ('Deze mens komt niet van God', 9,16). Tegelijk wordt in het evangelie steeds duidelijker dat zij het op Jezus' leven gemunt hebben. Wat de scherpe uitspraak in hoofdstuk 8 betreft, is het belangrijk om deze te verstaan vanuit de context. Dan

is er geen misverstand over mogelijk dat Jezus in de confrontatie met zijn tegenstanders uitgaat van het principe dat je de boom aan zijn vruchten leert kennen. Ook Jezus zelf wil uit zijn werken gekend worden als de Gezondene van de Vader. Het feit dat Jezus' tegenstanders zijn dood wensen kan Jezus echter niet met Abraham in verband brengen, dat heeft meer iets met de duivel te maken. Je kunt de uitspraak van Jezus vergelijken met die van Johannes de Doper in Mt. 3, waar hij de Joodse leiders als 'adderengebroid' aanspreekt in een context waarin zowel het kindschap van Abraham ter sprake komt als de goede boom die goede vruchten moet voortbrengen (zie Mt. 3,7-10; in Mt. 12,34 en 23,33 wordt de benaming 'adderengebroid' door Jezus van zijn profetische voorganger overgenomen). Klaus Berger hekelt in zijn boek de genoemde bezwaren tegen het anti-joodse karakter van het vierde evangelie en laat zien hoe deze bezwaren vaak verbonden zijn met de bezwaren tegen de christologie van Johannes: Wat als anti-joods wordt aangeduid is iets wat de liberale exegeten zelf graag zouden kwijtraken, namelijk de confrontatie met de absolute aanspraak van Jezus dat Hij de Heiland der wereld zou zijn (*Im Anfang war Johannes*, blz. 79-83).

Ten slotte

Ik ben me ervan bewust dat ik heel veel zaken uit en rond het evangelie van Johannes heb laten liggen. Dat kan ook haast niet anders bij een evangelie waarover meer studies verschijnen dan ik lezen kan. Daar lig ik ook niet wakker van. Het gevaar bestaat namelijk dat je dan aan het lezen van dit evangelie zelf niet meer toekomt, terwijl het juist een verrijkende ervaring is om het vierde evangelie eens een paar maal achtereen onbevangen door te lezen. En wanneer je er ook uit preken gaat heb je met het boek van Van Houwelingen zeker een waardevolle gids in handen die je bij de preekvoorbereiding van dienst zal zijn. Zelf zou ik het boek van Ridderbos er dan als theologische pendant naast gebruiken.

Excurs: het gebruik van de meerderheidstekst

In navolging van J. van Bruggen geeft ook Van Houwelingen bij het vaststellen van de meest oorspronkelijke Griekse tekst vaak de voorkeur aan de zgn. meerderheidstekst die in zijn lezing herhaaldelijk gesteund wordt door de Codex Alexandrinus. Deze meerderheidstekst staat voor een grote hoeveelheid minuskel-handschriften die voornamelijk het Byzantijnse teksttype vertegenwoordigen, een teksttype dat meestal met een latere revisie in verband werd gebracht (het Alexandrijnse teksttype wordt algemeen als ouder en meer oorspronkelijk gezien). Terecht wordt er soms op gewezen dat de vele jonge minuskel-handschriften oude lezingen kunnen bevatten, maar het is iets anders om hier zonder meer vanuit te gaan. Wat de Codex Alexandrinus betreft: het is bekend dat deze Codex juist in de evangelies verwantschap vertoont met het Byzantijnse teksttype. Aan de hand van een paar voorbeelden wil ik laten zien dat de meerderheidstekst in het evangelie naar Johannes vaak de indruk wekt de oorspronkelijke tekst taalkundig te hebben gladgestreken of inhoudelijk te hebben geharmoniseerd met de synoptische evangelies:

- a. In 1,18 staan de moeilijke woorden (*ho monogenès theos* (de eniggeboren God). De meerderheidstekst leest echter *ho monogenès huios* (de eniggeboren Zoon) wat meer in overeenstemming is met 3,16.18 (zie ook 1 Joh. 4,9) en de tekst bovendien ook minder stroef maakt (Zoon past beter bij de volgende appositie waarin van de boezem van de Vader sprake is). Toch is het ook denkbaar dat de evangelist met het opmerkelijke *theos* bewust het begin van zijn proloog in herinnering heeft willen roepen. De meerderheidstekst biedt hier in elk geval een meer 'gladgestreken' tekst.

- b. In 1,41 (NBG 1,42) leest de meerderheidstekst niet *prooton*, maar *prootos*: *heuriskei houtos prootos ton adelphon ton idion Simoona*. De betekenis is dan: Andreas vond ‘als eerste’ (i.p.v. eerst) zijn broeder Simon. Deze lezing verschilt maar één letter van de oorspronkelijke, maar impliceert dat Andreas’ anonieme metgezel (Johannes) even later ook *zijn* broeder, namelijk Jacobus, gevonden heeft. De in het vierde evangelie opmerkelijke afwezigheid van Jacobus (volgens de synoptici toch één van Jezus’ intimi!), wordt zo handig ‘opgelost’.
- c. Volgens 6,69 luidt de belijdenis van Petrus: ‘Gij zijt de Heilige Gods’. De meerderheidstekst heeft deze belijdenis van Petrus’ te Kafarnaüm met zijn bekende belijdenis te Caesarea Filippi (zie Mat. 16,16) in overeenstemming gebracht: ‘Gij zijt de Christus, de Zoon van de levende God.’
- d. In 8,59 lezen we: ‘Zij namen dan stenen op om naar Hem te werpen; maar Jezus verborg zich en verliet de tempel.’ De meerderheidstekst heeft hier een toevoeging die aan Luc. 4,30 ontleend lijkt te zijn: *dialthoon dia mesou autoon kai parègen houtoos*. Van Houwelingen veronderstelt dat deze zinsnede in de belangrijkste handschriften is weggelaten, omdat het niet met het aanvankelijke ‘verbergen’ te rijmen zou zijn. Veel waarschijnlijker echter is met deze zinsnede gepoogd om de hoofdstukken 8 en 9 chronologisch nauwer met elkaar te verbinden. Het begin van 9,1 (het verhaal van de blindgeborene) luidt namelijk: *kai parègoon eiden anthroopon ...*
- e. De vertaling van Joh. 12,7 levert een moeilijk probleem voor de uitleg op. In reactie op zijn zalving door Maria zegt Jezus: ‘Laat haar begaan en het bewaren voor de dag mijner begrafenis.’ (NBG) Deze vertaling bevat een innerlijke tegenstrijdigheid, want wat valt er nog te bewaren als Maria haar Heiland zo overvloedig gezalfd heeft? Van de noodzaak om iets te bewaren is bovendien geen sprake in de versie van Marcus. Daar zegt Jezus: ‘Zij heeft gedaan, wat zij kon; van tevoren heeft zij mijn lichaam gezalfd voor de begrafenis.’ (Marc. 14,8) De meerderheidstekst heeft dit probleem gladgestreken door *hina* weg te laten en een perfectum *tetèrèken* te lezen: ‘Zij heeft het bewaard voor de dag van mijn begrafenis.’
- f. Ook in 16,16 heeft de meerderheidstekst een harmoniserende toevoeging die aan het volgende vers ontleend moet zijn: *hoti hupagoo pros ton patera*.
- g. Tenslotte: het ‘amen’ waarmee het vierde evangelie in 21,25 volgens de meerderheidstekst wordt afgesloten, bevestigt het vermoeden dat we met een latere bewerking te maken hebben.

Nijverdal, 7 januari 1999
 Drs. Jaap Dekker