



'n Oalen Griezen Hellendoorn

Johannes lezen – historisch, literair, liturgisch

Documenten
van de vijfde dagconferentie in Hellendoorn
maandag 13 maart 2023

Aan de deelnemers van de Hellendoorn Conferentie die gehouden werd op 13 maart 2023,

De titel van deze conferentie *'Johannes lezen - historisch, literair, liturgisch'* werd bedacht door prof. dr. Peter Tomson, die op de conferentie het voortouw zou nemen, - ware het niet dat hij en zijn familie enkele dagen eerder in rouw gedompeld werden door het overlijden van hun 16-jarige kleinzoon Eibert, die op de dag dat onze conferentie plaatsvond, begraven werd. We stuurden hen een getekende kaart met enkele woorden van Judith Herzberg waarmee ze een moeder- of vadervogel beschrijft, na het uitvliegen van een nest jonge vogels:

*Ik ben mijn jongen kwijt
goud gaf ik voor geritsel
mijn nest zit me te wijd.*

Juist door de oorzaak van zijn afwezigheid was Peter des te aanwezig op onze conferentie. Dat was niet alleen merkbaar tijdens het ochtendgebed in *'n Oalen Griezen*, dat door collega Hans van Dalen werd geleid, maar het kleurde de hele dag.

Een paar inleidende woorden van de dagvoorzitter Reinier Gosker

Johannes lezen - historisch, literair, liturgisch! Hoezo? Wat is het probleem? In een tijd dat er in de joods-christelijke dialoog grote stappen voorwaarts gezet worden - gezien ook de verklaringen van orthodox joodse zijde - worden de negatieve kwalificaties waarmee *'de joden'* in het Johannes-evangelie weggezet worden, door velen als pijnlijk ervaren. In 2021/2022 stond het Johannes-evangelie op het Gemeenschappelijk Leesrooster, en velen van ons hebben zitten *zwoegen en zuchten*¹ hoe met deze teksten om te gaan.

Wat mij betreft reikte collega Coen Constandse me een eyeopener aan, die mij toegang verschafte tot Johannes en zijn evangelie door deze *jongste-van-de-Vier-Gebroeders-*

¹ Coen Constandse, *'Ik ben Nicodemus. Eerste verkenningen om het Johannes-evangelie te verstaan'*, in: In de Waagschaal, mei 2021, pag. 4-7.

Evangelisten te beschouwen als - ik citeer: een bijna Jozef-achtige jongste zoon, een nakomertje, met het hoofd in de wolken en een veelkleurige jas².

Voor mij was dit een sleutel om de hoogdravende woorden van Johannes te duiden, zoals ik ook mijn reserves heb bij de hoogmoedige dromen van de dan nog jonge aartsvader Jozef. Maar eerlijk is eerlijk, met Jozef loopt het goed af. Waarom zou ik dan Johannes geen kans geven?

Ik deed het! Desalniettemin staan er uiterst pijnlijke teksten in het Johannes evangelie. Hoe gaan we daar mee om?

Het was prof. dr. Annette Merz die ons opmerkzaam maakte op een essay van Peter Tomson, waarmee hij kortgeleden de prijsvraag van het *Teylers Godgeleerd Genootschap* gewonnen had. Gevraagd werd: 'een kritische beschrijving en evaluatie van het onderzoek in de laatste vijftig jaar naar het uiteengaan van jodendom en christendom in de eerste eeuwen van onze jaartelling'.

Het essay werd bekroond met de *gouden penning* van het Teylers Godgeleerd Genootschap.

In dat essay gaat Peter in op de zgn. '*apo-sunagōgos-teksten*', de excommunicatie teksten in het Johannesevangelie, die hij beschouwt als seinpalen in de geschiedenis van joden en christenen die duiden op excommunicatie van christenen door rabbijnen.

Valt er nog iets meer over te zeggen? Bijvoorbeeld, hoe wij nú met zulke teksten omgaan in een tijd van toenadering tussen joden en christenen? Die vraag legden we voor aan Peter Tomson, die graag bereid was om naar Hellendoorn te komen. Zijn voordracht zou voorgelezen worden door collega Hennie Marsman.

Peter Tomson was tot 2013 emeritus hoogleraar Nieuwe Testament aan de Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid in Brussel en is sindsdien gastprofessor Bijbelwetenschappen aan de Katholieke Universiteit Leuven. Velen van ons kennen hem van zijn boek '*Als dit uit de Hemel is ...*', en anders wellicht van '*De zaak Jezus en de Joden*'. Minder bekend zijn zijn '*Studies on Jews and Christians in the First and Second Centuries*' dat in 2019 uitkwam, - bijna 850 pagina's en enigszins aan de prijs.

We vroegen dr. Marius Heemstra te willen reageren op de voordracht van Peter Tomson. Hij schetste vooral de impact die het Romeinse Rijk heeft gehad op de Parting of the Ways tussen joden en christenen. Als oud-historicus en Nieuwtestamenticus heeft hij een warme belangstelling voor de Grieks-Romeinse wereld, het jodendom en het vroege christendom. Maar wat voor ons minstens zo belangrijk is: hij schreef 14 jaar geleden een inmiddels vermaard proefschrift over de invloed van een specifieke belastingheffing in het Romeinse Rijk, nl. de *Ficus Judaicus*, en het hanteren ervan door keizer Domitianus en later ook keizer Nerva, met alle gevolgen vandien voor het scheiden van de wegen tussen joden en christenen.

2 *idem*

Na de beide voordrachten werd in zgn. bzzz-groups van gedachten gewisseld over twee vragen:

1) Als in jouw gemeente in de Paastijd uit Johannes voorgelezen wordt, hoe zou je daar dan mee willen omgaan? en 2) Hoe helpt het denkbeeld van een traume om het evangelie van Johannes in een ander licht te zien?

Een plenaire discussie o.l.v. collega Richard Vissinga volgde. Terwijl in het middagprogramma verschillende workshops op de agenda stonden. Naast de beide workshops waar de mogelijkheid geboden werd om over beide ochtend-referaten met elkaar door te praten, leidde prof. dr. Annette Merz een biblioloog over 'De genezing van de blinde man' (Joh. 9), collega Klaas Touwen ging aan het werk met enkele Johannes-liederen van Willem Barnard, en dr. Anne Marijke Spijkerboer besloot de dag met een korte beschouwing bij afbeeldingen van de blinde man in een deurpaneel van de Sankta Maria im Kapitol (Keulen) en in een Rembrandt-achtige prent uit het Museum Boijmans-van Beuningen.

In dit document zijn samengebracht:

- I. (pag. 4-11) Peter Tomson, 'Johannes lezen - historisch, literair, liturgisch'
- II. (pag. 12-19) Marius Heemstra, Reactie op de voordracht van Peter Tomson
- III. (pag. 20-24) Peter Tomson, 'Wanneer misleiden woorden', in: Tenachon nr. 49, maart 2021, pag.16-23

Separaat sturen wij u:

'Je gaat het pas zien als je het door hebt' Over het uiteengaan van jodendom en christendom in de eerste eeuwen van onze jaartelling en over bewijskracht in de wetenschap.

Door Peter Tomson waarvoor hij de gouden prijspenning ontving van het Teylers Godgeleerd Genootschap.

I. ***Johannes lezen: literair, historisch, liturgisch – Peter J. Tomson*** (gelezen door Hennie Marsman)

vooraf

Wat fijn dat iemand anders mijn tekst kan voorlezen, zodat ik bij de begrafenis van mijn kleinzoon kan zijn en naast mijn arme dochter en haar andere gezinsleden kan staan. Reinier schreef me troostrijke woorden met alle begrip voor mijn afwezigheid. Zoals hij ook aangaf kunnen wij op dit punt grote verwantschap voelen met de oude rabbijnen – juist de rabbijnen over wie ik straks nog andere dingen moet zeggen. In de Talmoed staat de regel: ‘Men onderbreekt de Tora-les voor een begrafenis of een bruiloft,’ en er wordt verteld dat Rabbi Jehoeda ben Ilai, als hij tijdens zijn lessen een begrafenisstoet voorbij hoorde komen, zijn leerlingen aankeek en zei: ‘Het doen (van de Tora) gaat boven het leren’ (Babylonische Talmoed, Megilla 29a, en Tractaat Semachot 11:7).

verschillende manieren van lezen

Er zijn vele manieren om een tekst te lezen, en het hangt ook af van het soort tekst, want er zijn verschillende soorten tekst. Een gedicht is een ander soort tekst dan een gebruiksaanwijzing. Een gebruiksaanwijzing moet ondubbelzinnig en helder zijn. Terwijl een gedicht om associaties draait en per definitie meerzinnig is. Om een gedicht te begrijpen moet je het op verschillende manieren kunnen lezen. Je moet dus kunnen onderscheiden wat voor tekst je voor je hebt. Bij de woorden ‘Niet bij open vuur gebruiken’ moet je geen exegetische vragen stellen, zoals in hoeverre een vuur ‘open’ kan zijn. Je moet je hersens gebruiken en brandgevaar vermijden.

Ook in de bijbel komen verschillende soorten tekst voor. In het Oude Testament vormen geboden een ander soort tekst dan verhalen. Toch kunnen die twee ook samengaan, bv in Exodus 20:8-12, waar het gebod van de sabbatsrust (‘Houd de sabbat in ere...’) verbonden wordt met het scheppingsverhaal in Genesis 2:1-3 (‘want in zes dagen heeft de Heer...’). Omgekeerd betekent het dat het verhaal in Genesis je doet denken aan het gebod in Exodus. De rabbijnen zeiden: je moet niet alleen aan de sabbat denken, maar hem ook doen.

In het Nieuwe Testament vormen de evangeliën een eigen soort tekst. Een evangelie is een gemeenschapstekst, dat wil zeggen een gebruikstekst gemaakt voor een gemeenschap, en een traditie-tekst ontstaan in die gemeenschap. Gemaakt voor een gemeenschap: de gemeenschap waar het om gaat vormt zich rondom deze tekst, waarin het leven en werk van Jezus de Christus wordt verteld. Door zondag aan zondag uit het evangelie te lezen, maakt een groep mensen het zich eigen, en wordt zo ‘gemeenschap van Christus’. Een evangelie is ook een traditie-tekst ontstaan in de gemeenschap: de tekst gebruikt de sleutelwoorden van deze gemeenschap en verwoordt het eigene ervan. Bovendien heeft de gemeenschap niet stilgestaan in de geschiedenis en zijn er tekenen sporen van opeenvolgende redactie en bewerking. Om dit alles te begrijpen moeten we ook zo’n evangelietekst op verschillende manieren leren lezen.

In de gemeenschap van Christus lezen we trouwens niet alleen de evangeliën maar ook de Tora en de Profeten (hoewel, als je het nakijkt, veel meer Profeten dan Tora). Door dat samenlezen ontstaat er een associatiespel tussen teksten dat men intertekstualiteit noemt. Het is des te sterker in zoverre de evangeliën zelf verwijzingen naar Tora en Profeten bevatten die mee-resoneren. In de Paascyclus is dat heel markant en zijn er opvallend veel verwijzingen naar de Tora. Niet toevallig, denk ik: in de Paastijd komt onze verworteling in het jodendom het sterkst tot uiting. Het samenlezen van teksten en dus de intertekstualiteit is eigen aan de praktijk van de liturgie. Het is wat ik elders 'liturgisch lezen' heb genoemd (Als dit uit de Hemel is, 9v). Het houdt in dat we niet alleen de evangeliëtekst zelf op verschillende manieren lezen, maar hem ook intertekstueel samen met andere teksten horen.

Er staan vier evangeliën in de bijbel, en daaruit komen tot op zekere hoogte vier verschillende tradities en vier soorten Christus-gemeenten naar voren. De eerste drie hebben veel gemeen en zijn daarom goed synoptisch naast elkaar af te drukken: ze delen de synoptische traditie. Het vierde evangelie verwoordt echter een heel andere traditie. Johannes heeft een totaal andere opbouw en een heel eigen woordkeus, en bovendien – wat weinig Nieuwtestamentici beseffen – een afwijkende datering van Jezus' laatste maaltijd, namelijk niet op de vooravond van Pesach maar een dag of wat eerder (Joh 13:1). Het draait om een verschil in liturgische kalender dat ongetwijfeld ingrijpend was en dat we terugzien in de binnen-kerkelijke strijd over de Paasdatum in de tweede en derde eeuw. In al deze aspecten vertolkt Johannes een eigen traditie. Het weerspiegelt dus ook een heel eigen gemeenschap. Met blijkbaar een eigen geschiedenis.

literaire kenmerken van Johannes

Ik noemde al even de aparte woordkeus van Johannes. Johanneïsche kernwoorden zijn bijvoorbeeld 'licht', 'waarheid' en 'liefde' – woorden die de wijdverspreide voorliefde voor dit evangelie kunnen verklaren. Maar er zijn ook tegenbegrippen zoals 'duisternis', 'leugen' en 'haat'. Bijgevolg moet iemand die Johannes meer liefheeft dan de andere evangeliën, ook een sterk dualisme voor lief nemen: 'Het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet gegrepen' (Joh 1:5). Wat we daarmee meestal doen is die 'licht-passages' voor het voetlicht halen en de 'duisternis-woorden' met rust laten. Dat is een begrijpelijke en niet onbelangrijke lees-strategie.

Johannes heeft een eigen opbouw, en, voeg ik er meteen aan toe, bevat eigen stof die je elders niet vindt. Terwijl de tempelreiniging in de synoptische evangeliën aan het eind komt, staat zij in Johannes voorop, en ze wordt voorafgegaan door de bruiloft in Kana, die je elders niet vindt. Typisch voor Johannes zijn ook de lange redevoeringen van Jezus, vooral aan het laatste avondmaal (Joh 13–17). Ook die bevatten het typisch johanneïsche taalgebruik dat je in de synoptische evangeliën niet vindt en dat de evangelist Jezus blijkbaar in de mond legt.

Je kunt ook wat analytischer naar Johannes kijken en bijvoorbeeld waarnemen dat er een aparte inleiding voorafgaat. Deze zogenaamde proloog bevat weer een eigen

woordenschat, terwijl hij overduidelijk toespelingen maakt op het evangelie dat volgt. 'In den beginne was het Woord' – het Woord, met een hoofdletter, komt verder nergens in het evangelie voor, evenmin als verder in het Nieuwe Testament. De Logos als goddelijke persona was wel bekend in de Grieks-sprekende wereld, waaronder vooral de joden in Alexandrië. Verder neemt de proloog een voorschot op het optreden en de woorden van Johannes de Doper: 'Hij is het over wie ik zei' – waarover het evangelie zelf pas verderop vertelt (Joh 1:15, 30). Daaruit blijkt dat de proloog later is toegevoegd.

Er zijn meer toevoegingen. Wie kritisch leest, ziet dat er twee afsluitingen zijn, aan het eind van hoofdstuk 20 en nogmaals aan het eind van hoofdstuk 21. Bovendien blijkt dat 'allerlaatste' hoofdstuk ook weer eigen stof en taalgebruik te bevatten, onder meer met betrekking tot Petrus. Uit deze waarnemingen blijkt dat Johannes een herhaaldelijk bewerkte tekst is. Evenals de andere evangeliën is het een tekst die met zijn gemeenschap en haar traditie is meegegroeid.

Tenslotte noem ik een van de opvallendste literaire kenmerken van Johannes: het veelvuldig gebruik van het woord loudaioi. Dat woord betekende destijds zowel 'Judeeërs' als 'joden'. Voor ons thema is dat verschil niet belangrijk; ik gebruik nu voor het gemak maar de traditionele vertaling 'joden'. Het is een hoogst opmerkelijk kenmerk. Er is mij geen andere tekst uit de oudheid bekend die zo vaak het woord 'joden' gebruikt. Vaak gaat het om wat aangeduid worden als feesten of gebruiken 'van de joden', zoals in de verhalen van Kana en de tempelreiniging (Joh 2:5, 13), kennelijk ter uitleg aan lezers die met die dingen niet vertrouwd zijn. Veel vaker nog spelen 'de joden' een vijandige rol tegenover Jezus en zijn volgelingen. Kenmerkend is met name de 'angst voor de joden' die het evangelie doortrekt (Joh 7:13; 9:22; 19:38; 20:19). Dit literaire aspect van Johannes nodigt uit om naar de geschiedenis van de bijbehorende gemeenschap te kijken. Literair lezen vraagt om historisch lezen.

de traumatische geschiedenis van Johannes

De Amerikaanse exegeet Louis Martyn publiceerde in 1968 een essay dat de exegese van Johannes grondig veranderde. Hij liet zien dat in dit hoog-theologische evangelie in de geschiedenis verworteld is. Verheven theologische uitspraken staan naast felle en, eerlijk gezegd, onaangename uitvallen tegen de joden, zoals waar Jezus tegen 'de joden die in hem geloofden' zegt: 'Jullie zullen de waarheid kennen, en de waarheid zal jullie vrijmaken', maar vervolgens uitvalt: 'Jullie hebben de duivel als vader' (Joh 8:31v, 44). Zulke uitvallen wijzen op een pijnlijk conflict – niet zozeer tussen Jezus en zijn joodse tijdgenoten, als wel tussen de auteurs van het evangelie en de joden van hun tijd. Typisch voor Johannes is deze vergevorderde polarisatie ten opzichte van 'de joden'.

Wat er gebeurd lijkt te zijn, schreef Martyn, is dat de dialogen die Jezus hield met mede-joden in Jeruzalem in het jaar 30 n. Chr. versmolten raakten met de disputaties tussen de johanneïsche gemeenschap en de joodse gemeente in Efese rond het jaar 100. (Ik neem nu even aan dat Johannes met Efese verbonden was.) Martyn stelde daarom een 'tweetrapslezing' voor, waarbij de gesprekken in Jeruzalem en Efese naast en na elkaar

gehoord worden, in plaats van tegelijk en door elkaar. Dat ligt anders in de andere evangeliën. Disputaties met joodse leiders komen bv. ook voor in Lucas, maar daar is geen sprake van zo'n polarisatie ten opzichte van de joden. De gemeente van Lucas heeft een andere geschiedenis doorgemaakt dan die van Johannes. In het geval van Johannes moeten we dus chronologisch onderscheidend leren lezen, met het oor zowel afgestemd op Jeruzalem anno 30 als op Efese rond 100.

De kernpassage voor Martyn is het verhaal waarin een blindgeboren man genezen is en de joden aan diens ouders vragen, wie dat gedaan heeft. Zij antwoorden: 'Vraag het hem zelf, hij is oud genoeg.' Op dat punt volgt een terzijde, een toelichting door de auteur: 'Dit zeiden zijn ouders, omdat zij bang waren voor de joden, want de joden waren reeds overeengekomen dat indien iemand zou belijden dat hij de Christus was, hij uit de gemeenschap zou worden gestoten' (Joh 9:22).

Een paar taalkundige verduidelijkingen. De uitdrukking 'zij waren reeds overeengekomen' duidt op een vaststaand en min of meer officieel besluit. En: de vertalingen hebben het allemaal over 'uit de synagoge' stoten, maar het Griekse woord synagogè betekent primair 'gemeenschap'. De auteur moet dit terzijde tegen het jaar 100 hebben toegevoegd. In Jezus' tijd was een dergelijke verbanning uit de gemeenschap of excommunicatie namelijk ondenkbaar. Zo'n twintig jaar na Jezus schreef Paulus nog dat hij van joodse gemeenten alles had wedervaren van stokslagen tot steniging, maar geen verbanning (2 Kor 11:24v).

De excommunicatie wordt in totaal driemaal genoemd in Johannes. De tweede maal lezen we dat vele leiders in Jezus geloofden, maar er 'vanwege de Farizeeën' niet voor uitkwamen 'om niet uit de gemeenschap gebannen te worden'. Ook dat is weer een terzijde van de auteurs. De derde keer klinkt het op veelbetekenende wijze uit Jezus' eigen mond: 'Jullie zullen uit de gemeenschap gezet worden; er komt zelfs een tijd dat ze jullie willen doden omdat ze denken dat ze daarmee God dienen' (Joh 12:42; 16:2). Wat Jezus hier aankondigt, heeft in de twee terzijdes reeds als een voldongen feit geklonken. De auteurs geven niet om chronologie en laten doorschemeren dat zij de gebeurtenissen van het jaar 100 laten versmelten met die van het jaar 30. Dit gegeven onderstreept de noodzaak van de tweetrapslezing. Bovendien lijken uitbarstingen van dodelijk geweld geïmpliceerd, van joden tegen christenen rond 100 n. Chr.

Zoals gezegd wordt de excommunicatie driemaal vermeld, en dat is een unicum in Johannes. De tweede keer worden trouwens niet 'de joden' als de verantwoordelijken genoemd zoals we hoorden, maar 'de Farizeeën'. Dat is een meer specifieke aanduiding en lijkt een vroeger stadium van de polarisatie te weerspiegelen. In elk geval moet het een ingrijpend en pijnlijk gebeuren zijn geweest, waarbij blijkbaar zelfs dodelijke slachtoffers gevallen zijn.

De drie excommunicatieteksten zijn als littekens in de tekst van het evangelie, die een pijnlijke ervaring van de johanneïsche gemeenschap documenteren: de uitstoting van

haar joodse leden uit de joodse gemeente. Martyn (p. 154–157) spreekt van een ‘traumatische’ geschiedenis. Alle reden voor hem om vervolgens op zoek te gaan naar een historische verklaring van de excommunicatie door de joodse leiders of ‘de Farizeeën’. Onder welke omstandigheden kan dat gebeurd zijn?

de excommunicatie door de rabbijnen

Vanaf nu volg ik de argumentatie van mijn Teylers-verhandeling over ‘Het uiteengaan van jodendom en christendom’. Martyn ging er, zoals de meesten, van uit dat de term ‘Farizeeën’ in Johannes staat voor de rabbijnen, de opvolgers van de Farizeeën die na de oorlog tegen Rome als joodse leiders naar voren kwamen. Rond het jaar 100 zouden zij onder leiding van Rabbi Gamaliël de Jongere, een kleinzoon van de Gamaliël uit Handelingen (5:34; 22:3), hebben besloten de christenen uit te bannen door middel van de zogenaamde ‘zegenspreuk van de ketters’. Dat is een onderdeel van het Achttiengebied dat in die tijd op initiatief van Gamaliël zou zijn geformuleerd als het verplichte dagelijkse joodse gebed. In de zegenspreuk, die eigenlijk een vervloeking is, wordt gebeden dat er ‘voor de ketters geen hoop’ mag zijn, en daarmee zouden ook de joodse christenen bedoeld worden. Zij zouden zichzelf daarmee vervloeken, en daarom was het voor hen onmogelijk om nog aan de synagoge-gebeden deel te nemen.

Deze verklaring ontleende Martyn onder meer aan joodse geleerden uit de negentiende eeuw. Zij was gebaseerd op berichten in de Talmoed en werd door vele andere exegeten aanvaard. De laatste tientallen jaren is zij echter steeds meer in twijfel getrokken. Als historische bron is de Talmoed allesbehalve betrouwbaar. Kunnen we die berichten voor waar aannemen? Feit is bovendien dat Johannes nergens melding maakt van een bepaald gebed dat christenen niet zouden kunnen uitspreken. Dit vinden we pas bij Justinus, die rond het jaar 160 herhaaldelijk vermeldt dat joden christenen vervloeken in hun gebeden. De genoemde kritiek haalde Martyns verklaring onderuit. Vele exegeten verbonden daar vervolgens de conclusie aan dat de excommunicatie vooral tussen de oren zat, of netjes gezegd: dat het een ‘literair thema’ is. Te snel geconcludeerd, volgens mij.

Het is erg onwaarschijnlijk dat een literair thema als de ‘angst voor de joden’ pure fictie was. Er wordt een gevoelde vijandigheid aangeduid, die duidelijk samenhangt met de herhaalde vermelding van de excommunicatie door de joodse leiders. Johannes documenteert zoals gezegd een traumatische ervaring, die we als zodanig serieus moeten nemen. We moeten dus op zoek naar andere verklaringen van het rabbijnse excommunicatiebesluit. Een werkprincipe dat we hierbij in acht moeten nemen is dat alles wat rond het jaar 100 tussen joden en christenen voorviel, gezien moet worden in het kader van het Romeinse bestuur. Zoals Marcel Simon het formuleerde: ‘Het verloop van de verhouding (tussen joden en christenen) stond nooit los van de houding van het Romeinse bestuur tegenover beide groepen.’

‘excommunicatie’ in Romeinse, joodse en christelijke bronnen

Er is hier maar een beperkt aantal geschikte bronnen. Daarom is het zaak een opstelling te kiezen die de informatie van Johannes effectief laat uitkomen. Drie bronnen dienen zich aan

die alle begin tweede eeuw opgeschreven of overgeleverd zijn. Twee geven het standpunt van het Romeinse bestuur weer, de derde is een relevante rabbijnse tekst, en samen bieden ze een verhelderende context voor de passage in Johannes.

Ten eerste is er het bericht van Tacitus over de brand die in het jaar 64 een groot deel van de stad Rome in de as legde (Annalen 15.44). Tacitus was lid van de senatoriale elite en voltooide zijn Annalen rond het jaar 115. In zijn relaas wordt keizer Nero ervan verdacht zelf de brand aangesticht te hebben, terwijl hij de christenen de schuld gaf en hen op gruwelijke wijze liet executeren. Tacitus' antipathie tegen Nero is duidelijk, maar hij deelde Nero's minachting voor de christenen, die volgens hem een 'verwerpelijke superstitio' aanhingen.

Eenzelfde oordeel over het christendom horen we bij Plinius de Jongere, die in 112 n. Chr. in een brief aan keizer Trajanus schrijft over christenen die hij als landvoogd voor zijn rechterstoel krijgt (Epistulae 10.96-97). Op zich fatsoenlijke mensen, schrijft hij, maar ze hangen een geloof van twijfelachtig karakter aan. Herriepen ze, dan liet hij ze gaan, maar als ze volhardden liet hij ze executeren. In zijn andere brieven komt Plinius naar voren als een minzaam mens. Maar als het puntje bij het paaltje kwam was ook voor hem het christendom een superstitio, een 'on-Romeinse' leer. Evenals Tacitus was hij lid van de elite. Het is daarom aannemelijk dat leidende kringen in Rome begin tweede eeuw het christendom als een in principe strafwaardige superstitio zagen.

Nu de rabbijnse bron. Tosefta Choellin 2:18–24 bevat vier gedeelten die tezamen impliceren dat men met christenen niets van doen mag hebben. Eerst worden regels opgesomd voor gedrag tegenover aanhangers van afgoderij en minim – ofwel 'kettters' die voor de rabbijnen buiten het jodendom staan. Dan wordt een grondhouding tegenover minim geformuleerd: '(De wijzen) hebben gezegd: ...men verkoopt niet aan ze, men koopt niet van ze, men onderhandelt niet met ze, men leert hun zonen geen ambacht, en men aanvaardt geen genezing door hun toedoen.' Vervolgens wordt verteld dat rabbi Elazar ben Dama door een slang gebeten was en zich door Jaäkov uit Kfar Sama wilde laten genezen 'in naam van Jesjoe ben Pantera' – wat gelukkig mislukte, want het was in strijd met het zojuist genoemde 'decreet van de wijzen'. Tenslotte wordt verteld dat rabbi Eliëzer ooit van een zekere Jaäkov uit Kfar Sachnin een interessante overlevering van Jesjoe ben Pantera gehoord had en jaren later aan de Romeinse landvoogd werd voorgeleid op verdenking bij de minim te horen. Hij werd van vervolging ontslagen, maar het zat hem dwars omdat ook hij 'het onderricht van de Tora' had overtreden. 'Jesjoe ben Pantera' staat duidelijk voor Jezus van Nazareth, met de beide Jaäkoks als zijn volgelingen. Kortom, beide rabbijnen overtraden het 'decreet van de wijzen' dat men met minim zoals christenen niets van doen mag hebben.

De Tosefta is pas anderhalve eeuw na Tacitus en Plinius op schrift gesteld. De rabbijnen die in deze en bijbehorende teksten optreden, behoren echter alle tot het begin van de tweede eeuw. Die informatie is gebaseerd op mondelinge overlevering, maar die is eenparig en mag als redelijk betrouwbaar gelden. Daarmee hebben we een acceptabel netwerk van bronnen waarbinnen Johannes 9 historisch geplaatst kan worden. Tweetraps

gelezen verhaalt deze passage dat de 'joden' of de 'Farizeeën', dat wil zeggen de rabbijnen, rond het jaar 100 besloten, christenen te excommuniceren. Qua datum en inhoud komt dit zowel overeen met het rabbijnse verbod op omgang met minim, als met de mening van de Romeinse elite dat het christendom een on-Romeinse strafwaardige superstitio is.

Het rabbijnse decreet moeten we zien in breder historisch perspectief. De oorlog met Rome leidde in 70 n. Chr. tot de verwoesting van Jeruzalem en de tempel en veroorzaakte danige schade aan de positie van het jodendom in het Romeinse rijk. De oude rechten als religieuze gemeenschap werden gehandhaafd, maar de jaarlijkse belasting voor de tempel in Jeruzalem werd van nu af besteed aan de tempel van Jupiter in Rome (daarover kan Marius Heemstra meer vertellen). Terwijl de heersende priesterelite haar macht had verloren, kwam een nieuwe leidende groepering voort uit de school van de Farizeeën. Zij benoemde erkende leraren tot 'rabbijn', en haar leider rond het jaar 100 was inderdaad Gamaliël de Jongere. Onder zijn leiding moet het decreet tot excommunicatie van christenen genomen zijn. Het bestempelen van christenen als verwerpelijke minim was blijkbaar een aanpassing aan de visie van de Romeinse elite die was ingegeven door deze penibele situatie.

opnieuw Johannes lezen

Johannes mag dan een gecompliceerd en getraumatiseerd evangelie zijn – het is óns gecompliceerde en getraumatiseerde evangelie. Johannes negeren, laat staan het uit de canon schrappen, is geen optie want het evangelie heeft een voorkeurspositie in de traditie en je komt het overal tegen. Veel beter is het, onderscheidend te lezen en empathisch om te gaan met de traumatische ervaring en de daaraan verbonden uitspraken.

Zo kunnen we erop gaan letten, welke aspecten in dit evangelie gaan opklinken wanneer het is ingebed in de liturgie en wordt ondersteund door lezingen uit Tora en Profeten.

We kunnen erop gaan letten, welke verschillende stemmen er klinken in het evangelie, en vanuit welke verschillende tijden die klinken. Die van Nicodemus bijvoorbeeld, een Farizeeër en leider van de joden, wat horen we hem eigenlijk zeggen? Is hij zonder meer onderdeel van het koor van 'de joden', of onderscheidt hij zich daarvan op een persoonlijke wijze? En kunnen we Johannes als geheel dan met wat afstand gaan bekijken als een product van een bepaalde tijd? Kunnen we de 'angst voor de joden' de plek geven die haar toekomt gezien de ervaring van de johanneïsche gemeenschap? Omdat wij die angst in onze tijd niet hoeven te delen? Ook niet gezien het decreet van de rabbijnen dat destijds jodendom en christendom twee principiële gescheiden gemeenschappen maakte?

De leer van de oude rabbijnen is ons immers zeer verwant en allerlei aspecten komen ons van nature als bekend voor. Zoals deze midrasj van rabbi Simlai: 'De Tora begint met het doen van barmhartigheid en eindigt met het doen van barmhartigheid. Want er staat aan het begin: "De Heer maakte voor de mens en zijn vrouw kleren van dierenvelen en trok ze die aan." En aan het eind: "En de Heer begroef Mozes in een dal van Moab".' (Bab. Talmoed Sota 14a, met Gen 3:21 en Deut 34:6)

bibliografie

Martyn, J. Louis, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968, herz. en uitgebr. ed. Nashville, Abingdon 1979

Tomson, Peter J., 'Als dit uit de Hemel is' – Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het jodendom, 3e druk Hilversum, Folkertsma Stichting 2001

Tomson, Peter J., 'Je gaat het pas zien als je het doorhebt' – Over het uiteengaan van jodendom en christendom in de eerste eeuwen van onze jaartelling en over bewijskracht in de wetenschap, met de gouden erepenning bekroonde inzending op de prijsvraag voor 2019 van Teylers Godgeleerd Genootschap, Haarlem, Teylers Stichting 2021

II. Reactie van Marius Heemstra op de voordracht van Peter Tomson 'Johannes lezen: literair, historisch, liturgisch'.

Hartelijk dank voor de uitnodiging aan mij om te reageren op het stuk van Peter Tomson.

Helaas moet dat onder vervelende omstandigheden voor Peter, maar onze gedachten zullen ook zijn bij hem en zijn familie in deze moeilijke tijd voor hen.

Ik kan in ieder geval stellen, dat ik onder de indruk ben van het standpunt dat Peter hier uitdraagt en dat hij uitgebreid heeft behandeld in zijn verhoog voor het Teylers genootschap, getiteld: "je gaat het pas zien als je het door hebt" over de studie naar het uiteengaan van jodendom en christendom in de afgelopen vijftig jaar. Mijn reactie zal ook zo nu en dan daar aan refereren.

Ik ben blij met dit onderzoek om verschillende redenen.

Allereerst omdat het onderwerp van het uiteengaan van jodendom en christendom al lange tijd mijn bijzondere belangstelling heeft en het een belangrijk onderdeel was van mijn promotie-onderzoek naar de *Fiscus Judaicus*, de Joodse belasting die de Romeinen instelden na de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem in het jaar 70. Deze kwam in de plaats van de Tempelbelasting en dit geld stroomde nu naar Rome in plaats van Jeruzalem. In mijn ogen zorgde deze belastingheffing ervoor, dat de Romeinen beter moesten definiëren wie als Jood gold en wie niet. Een en ander leidde tot een beter juridisch onderscheid tussen Joden en christenen vanaf het jaar 96 in mijn ogen. Joden moesten belasting betalen, christenen, waaronder op dat moment ook nog mensen die als Joden konden gelden, konden vanaf dat moment bloot komen te staan aan vervolging. Ik kom daar nog uitgebreid op terug.

In veel opzichten kon en kan ik mij niet vinden in het huidige paradigma ten aanzien van het uiteengaan van Joden en christenen, ook wel genoemd "The Parting of the Ways", wat soms een bijna-consensus lijkt. Ik kom zo ook terug op wat dat huidige paradigma inhoudt.

Daarnaast kan ik me nog heel goed herinneren hoezeer ik onder de indruk was van het boek van Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, dat ik in een ver verleden moest lezen voor het vak Theoretische Geschiedenis. Het verhaal over paradigma-wisselingen in de exacte wetenschap en hoe zij tot stand komen, heeft mij nooit meer losgelaten. Het feit, dat Peter Tomson ook een deel van zijn artikel voor het Teylers genootschap wijdt aan bewijskracht in de wetenschap, ook met betrekking tot de geesteswetenschappen, is uitermate intrigerend en geeft volgens mij aan hoezeer hij er zelf van overtuigd is, dat hij in zijn denken over dit onderwerp tot een radicaal nieuw inzicht is gekomen.

Peter Tomson is altijd zeer actief geweest in het benadrukken van de Joodse wortels van het christendom, wat hij onder meer heeft beschreven in zijn boek "*Als dit uit de Hemel is*" uit 1997, met als ondertitel: Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het Jodendom. Ook dat boek heeft een grote indruk op mij gemaakt en heeft

er mede toe geleid, dat ik op latere leeftijd nog theologie ben gaan studeren. Altijd met het oog op de Grieks-Romeinse wereld, de positie van Joden daarbinnen en het ontstaan en de ontwikkeling van het christendom in de eerste eeuwen.

Wat is het huidige paradigma of de bijna consensus omtrent het uiteengaan van jodendom en christendom, die we terugvinden in bundels met titels als “The Ways that Never Parted” of “The Ways that often Parted” of simpelweg “Partings”?

De scheiding der wegen tussen jodendom en christendom vond plaats op verschillende momenten op verschillende plaatsen op verschillende manieren. De scheiding was rommelig en was een veelzijdig fenomeen.

Deze omschrijving van de hypothese is in mijn ogen al een probleem op zich. Deze is zo alomvattend, dat het nietszeggend wordt. En misschien duidt alleen dat al op een crisis met betrekking tot dit vraagstuk. Omdat de termen scheiding der wegen en uiteengaan zo neutraal zijn, worden in deze discussie ook situaties betrokken waar er bijvoorbeeld nog contact was tussen Joodse en christelijke groepen of tussen afzonderlijke Joden en christenen.

Een belangrijke oorzaak van dit probleem is het feit, dat er sprake is van het ontbreken van een goede definitie van waar we naar op zoek zijn. In dat opzicht zouden we nog veel kunnen leren van de exacte wetenschappen.

De Amerikaanse wetenschapper Shaye Cohen heeft in een artikel getiteld “The Ways that Parted” wel een aantal belangrijke uitgangspunten neergelegd voor het onderzoek naar “The Parting of the Ways” met de bedoeling om tot duidelijkere conclusies te komen. Hij heeft dit vervolgens als een nieuw hoofdstuk ingevoegd in de derde druk van zijn standaardwerk “From the Maccabees to the Mishnah”. Hij stelt, dat we op zoek moeten gaan naar een breuk tussen mensen, niet tussen geloofssystemen. Daarnaast moet die breuk tussen Joden en Joden zijn, niet tussen Joden en niet-Joden. Bovendien stelt hij zeer duidelijk, dat we het in deze discussie niet moeten hebben over al dan niet blijvende contacten tussen al bestaande aparte groepen, dan heeft er namelijk al een scheiding plaatsgevonden.

Cohen is in dat opzicht tot op heden een vrij eenzame tegenstem. Op basis van dezelfde verhalen uit de Tosefta die Peter Tomson hier gebruikt, concludeert Cohen, dat de scheiding tussen jodendom en christendom ergens in de eerste helft van de tweede eeuw ligt. Hij komt dus tot een veel meer specifieke conclusie. Rabbijnen gingen christenen vooral mijden omdat ze anders voor een Romeinse rechter terecht konden komen.

De benadering van Peter Tomson gaat nog een spade dieper. Hij verbindt deze verhalen zowel met het evangelie van Johannes als met een aantal passages over christenen bij Romeinse geschiedschrijvers. Zijn uitkomst behelst een duidelijke breuk tussen Joden en Joden. Dat deze breuk pijnlijk en traumatisch was, is ook van belang voor het begrijpen van

het evangelie van Johannes. Het antwoord op de vraag wanneer en hoe Joden en christenen uiteen zijn gegaan, wordt hiermee ook een stuk concreter.

Wat mij daarin aanspreekt, is het feit dat hij op zoek gaat naar een interpretatie van bronnen met een verschillende achtergrond, die tot een overtuigende hypothese leiden. Ik denk dat hij daarin is geslaagd.

Wat Tomson waarneemt, is een vrije snelle omslag in de houding van Joden ten aanzien van Joodse christenen, als hij kijkt naar de situatie onder Gamaliël de Oude, die vervolging van de apostelen door Sadduceeën nog wilde voorkomen ("Als dit uit de Hemel is") én de situatie onder zijn kleinzoon Gamaliël de Jongere, wanneer Joden die lid zijn van christelijke gemeenschappen tot *minim* bestempeld worden en op deze wijze geëxcommuniceerd, buiten de Joodse samenleving worden gezet. Dit koppelt Tomson aan de *apostolische* passages in Johannes en zet dit geheel binnen een Romeinse context, waarbij in hun geloof volhardende christenen geëxecuteerd konden worden, blijkens de brief van Plinius aan Trajanus (ca. 112).

Romeinen maakten vanaf het begin van de tweede eeuw blijkbaar duidelijk onderscheid tussen Joden en christenen. Omdat christenen vervolgd konden worden door hen, deden Joodse gemeenschappen er wijs aan om zoveel mogelijk afstand te houden tot deze groep, waartoe ook Joden behoorden. Dat gold al in de tijd van Paulus, maar die noodzaak werd blijkbaar nog groter rond het jaar 100.

We hebben het bericht van de Romeinse geschiedschrijver Suetonius, dat keizer Claudius in het jaar 49 Joden uit Rome verbant, vanwege ongeregeldheden als gevolg van een zekere Chrestus. Dat dat wellicht al samenhangt met onenigheid rondom de positie van Jezus als Messias/Christus binnen de Joodse gemeenschap in Rome, vindt bevestiging in het feit, dat Prisca en Aquilla blijkbaar tot de Joden behoorden die Rome moesten verlaten. (Handelingen 18).

"Van de Joden heb ik vijfmaal de veertig min één zweepslagen ontvangen. Driemaal ben ik met de roede gegeseld, eenmaal ben ik gestenigd...", meldt Paulus ons in de tweede brief aan de Korinthiërs (1 Kor. 11:24)). Ook in Handelingen vinden we dit terug en als we zien welke ophef Paulus in Efeze veroorzaakt (een vuurtje opgestookt door de zilversmeden, die hun nering in gevaar zagen komen – Hand. 19:23-40). Je kunt je voorstellen, dat de plaatselijke Joodse gemeenschap zich hiervan afzijdig wilde houden, hoezeer de boodschap van Paulus (goden gemaakt door mensenhanden zijn geen goden) een Joodse was.

In Marcus en Matteüs waarschuwt Jezus zijn discipelen, dat ze gegeseld zullen worden in de synagoge (bij Matteüs zelfs "hun" synagoges). (Mc. 13:9 en Matt. 10:17)

Al deze vermeldingen gaan nog over de tijd, dat Joodse christenen door hun mede-Joden beschouwd werden als geloofsgenoten, die gestraft konden worden, als ze over de schreef gingen.

Dat maakt het contrast met Johannes des te groter: als we hier tot drie maal toe de term *apodynamogogos* vinden, is gestraft worden in een synagoge een gepasseerd station. Dit is een vorm van excommunicatie, die de christelijke gemeenschappen in feite in een kwetsbare positie brengt. Niet voor niets doet Johannes (of zoals Peter Tomson kan zeggen: de auteurs van het evangelie) het voor alsof de hele wereld tegen hen is.

Hoe kan de Fiscus Judaicus een beter licht werpen op deze materie?

Vóór het jaar 70 werd vanuit iedere Joodse gemeenschap de Tempelbelasting naar Jeruzalem gestuurd, vaak geïncasseerd door de plaatselijke synagoge (zelfs vanuit Babylon). (Halve sjekel = 2 Romeinse denarii of 2 Griekse drachmen of 4 Egyptische drachmen).

Dit leverde soms problemen op met de plaatselijke autoriteiten in de 1ste eeuw v. Chr. Er zijn gevallen bekend van confiscatie van het geld door Griekse stadsautoriteiten. Caesar, Augustus en Claudius bevestigden op dit punt de vrijheid van Joden om hun Joodse gebruiken na te leven.

Deze situatie verandert drastisch als de Joodse Opstand in het jaar 66 uitbreekt onder Nero. Generaal Vespasianus en diens zoon Titus breken de opstand en Jeruzalem wordt ingenomen in 70. De Tempel wordt verwoest en geplunderd. Door deze enorme oorlogsbuit geholpen, wordt de Flavische dynastie gevestigd: keizer Vespasianus en daarna zijn zoons en opvolgers Titus en Domitianus (69-96).

Munten met het opschrift *Iudaea Capta* werden geslagen, alsof er een nieuw gebiedsdeel was veroverd in plaats van een opstandige provincie tot de orde geroepen. Het Colosseum kon gebouwd worden, zowel met behulp van het geroofde goud en zilver als door middel van tot slaaf gemaakte Joden. En we kennen nog steeds de triomfboog van Titus, waarop de zevenarmige kandelaar staat afgebeeld, die de komende honderden jaren in Rome zou staan.

“Vespasianus legde aan de Joden een belasting op, waar ze ook woonden, en eiste van een ieder van hen om twee drachmes aan het Capitool af te dragen, zoals ze voorheen aan de Tempel te Jeruzalem betaalden” (Flavius Josephus rond het jaar 80)

“Aldus werd Jeruzalem op de dag van Saturnus verwoest, de dag die de Joden nog steeds het meest vereren. Vanaf dat moment werd bevolen dat Joden die hun voorvaderlijke gebruiken in ere hielden, een jaarlijkse belasting dienden te betalen van twee drachmen aan Jupiter Capitolinus.” Aldus Cassius Dio (ca. 220 na Chr.).

Deze belasting wordt in het jaar 71 ingesteld door Vespasianus. Het betreft hier belastingheffing van alle Joden in het Romeinse Rijk als een soort strafmaatregel. Het tarief is gelijk aan de eerdere Tempelbelasting, maar er lijkt een bredere groep belastingplichtig dan onder Joodse wet: ook Joodse vrouwen, kinderen en slaven (kortom de hele *familia*) moeten betalen, waar de eerdere heffing alleen voor mannen ouder dan 20 was. En dit alles

ten behoeve van de tempel van Jupiter op het Capitool, die eerst nog herbouwd moest worden, omdat deze in het Vierkeizerjaar 69 door brand was verwoest!

Er ontstaan al problemen met betrekking tot deze belasting onder Domitianus (85-96). Financiële problemen nopen hem de belastingheffing aan te scherpen, niet alleen van de Fiscus Iudaicus. Informanten kunnen mensen aangeven, als ze belastingontduiking vermoeden en krijgen dan zelf een deel van de “opbrengst”.

Twee aanklachten houden verband met de Joodse belasting volgens Suetonius, die een tijdgenoot was van Domitianus. Belastingontduiking door Joden en het leiden van een “Joods leven” door niet-Joden (“atheïsme”). Er worden twee strafmaten gehanteerd: confiscatie van eigendommen en voor de tweede groep ook nog een kans op executie. Omdat Suetonius beschrijft hoe hijzelf had meegemaakt hoe een man van 90 werd gecontroleerd of hij al dan niet besneden was tijdens een publiek proces, weten we dat besnijdenis gehanteerd werd als criterium, wat niet vreemd is als zowel Joden als niet-Joden konden worden aangegeven en er verschillende straffen golden.

Wie waren de slachtoffers van deze omstandigheden? Naast het feit, dat er hooggeplaatste Romeinen onder deze aanklacht werden geëxecuteerd (o.a. Flavius Clemens, een neef van Vespasianus), heb ik in mijn dissertatie aannemelijk proberen te maken, dat ook vroege christelijke gemeenschappen hier het slachtoffer van konden worden, met name ook de gemengde gemeenschappen van Joden en niet-Joden. Niet-Joodse christenen liepen ook het risico van executie vanwege de verdenking van “atheïsme”, een aanklacht waar latere christenen ook vaak mee te maken kregen. Tegenwoordig wordt wel eens getwijfeld aan de link tussen een christenvervolging onder Domitianus en het boek Openbaring, omdat er geen christenvervolging bekend is onder deze keizer, maar de misstanden rond de belastingheffing van de Fiscus Iudaicus zouden daar een grote rol gespeeld kunnen hebben.

Als Domitianus in het jaar 96 wordt vermoord wordt de relatief oude Nerva naar voren geschoven, die als een van zijn eerste daden een hervorming van de Fiscus Iudaicus doorvoert om de problemen op te lossen die ontstaan waren onder zijn voorganger. Een herdefinitie van de Joodse belastingbetaler van: “alle Joden”, naar: “die Joden die hun voorvaderlijke gebruiken trouw blijven” wordt dan aangenomen. Van de definitie die Flavius Iosephus gebruikt naar de nieuwe definitie in de tekst van Cassius Dio.

Aldus vindt er een juridische herdefinitie plaats van “Jood” onder Romeins recht. Joodse christenen worden daarmee uitgesloten en verliezen de juridische status van Jood. “Jood” is religieus gedefinieerd voortaan. (een conclusie van de Joodse historicus Martin Goodman, die dit echter niet in verband heeft gebracht met christelijke gemeenschappen en/of het Nieuwe Testament).

Het opmerkelijke is nu, dat het gebruik van het woord “Joden” in het vierde evangelie (wellicht in de laatste redactie) precies deze nieuwe Romeinse definitie lijkt te gebruiken: Joden als discipelen van Mozes (parallel aan die Joden die hun voorouderlijke gebruiken

trouw blijven), tegenover de discipelen van Jezus. Bij Johannes zien we bovendien voor het eerst een duidelijke hiërarchie: Jezus staat boven Mozes, Messias staat boven de Wet.

Vanaf dat moment hebben alle christenen binnen het Romeinse Rijk dezelfde status, of ze nu een Joodse of niet-Joodse achtergrond hebben doet niet meer ter zake. Ze betalen geen Joodse belasting, wat nog een soort van beschermde status zou hebben opgeleverd, maar lopen nu allen het risico om geëxecuteerd te worden, puur en alleen om het feit dat ze christen zijn. Dat leren we uit de brief van Plinius aan keizer Trajanus uit het jaar 112.

Andere fundamentele ontwikkelingen

Ik wil tot slot nog een paar andere fundamentele ontwikkelingen aanstippen, die zich in een korte tijdspanne van twee generaties hebben voorgedaan (zo tussen 50 en 100), voornamelijk te vinden in het NT, die evenwijdig lijken te lopen aan het verschil dat we kunnen constateren tussen de houding van Gamaliël de Oude en Gamaliël de Jongere met betrekking tot Joodse christenen vanuit Joods gezichtspunt.

Als een theoloog een bruikbaar uitgangspunt zoekt voor de verhouding tussen christendom en jodendom, zal hij snel uitkomen bij Romeinen 11, waar Paulus de zeer bekende beeldspraak gebruikt van de olijfboom (niet-Joodse christenen worden als wilde tak geënt). De latere teksten in Hebrreeën, bijvoorbeeld in hoofdstuk 8 waar het einde van het eerste verbond wordt voorspeld en de lastige tekst in Johannes waar Jezus tot de Joden (zoals Johannes dat woord gebruikt) zegt: "Jullie hebben de Duivel tot vader", leveren in dat verband een veel weerbarstiger verhaal op. Moeilijke teksten in de christelijke traditie na Auschwitz.

Ten aanzien van de houding tot de Romeinse overheid zien we het contrast tussen Romeinen 13, waar Paulus stelt dat het gezag van de overheid erkend moet worden en dat alleen wie slecht doet iets te vrezen heeft, én Openbaring 13, waar de Romeinse keizer als beest wordt neergezet en vervolging en verdrukking een grote rol spelen. Waarschijnlijk al een moment waarop christenen vanwege hun "atheïsme" kunnen worden gedood, terwijl Paulus en bijvoorbeeld ook de schrijver van 1 Petrus nog benadrukken, dat de overheid je niet zal straffen, als je geen misdaden begaat. Dat christen zijn zelf de misdaad kon worden, konden zij niet voorzien.

Vooraf deze ontwikkeling is volgens mij uitermate belangrijk. Wat waren de beweegredenen voor de Romeinen om christenen uiteindelijk als een misdadige groep aan te merken?

Volgens mij is dat volledig te wijten aan de bekering van niet-Joden en de boodschap die zij te horen kregen. Ze hoefden niet Joods te worden zoals Paulus op felle wijze duidelijk kon maken (bijvoorbeeld in zijn brief aan de Galaten), maar ze moesten zich wel bekeren tot de God van Israël. Hun oude religieuze gebruiken moesten ze overboord gooien. In de woorden van Paulus: "zoals u weet was u in de tijd dat u nog heidenen was volledig in de ban van

goden die taal noch teken geven” (1 Kor. 12:2), en “toen u God nog niet kende, was u onderworpen aan goden die helemaal geen goden zijn” (Gal. 4:8).

Misschien wel naïef en tegelijkertijd het meest explosief wordt dat beschreven in 1 Petrus. Terwijl de schrijver in zijn brief meldt, dat de lezers of toehoorders zich geen zorgen hoeven te maken over vervolging door magistraten, als men zich maar aan de wet houdt (geen diefstal, moord etc.), schrijft hij ook in de brief over gered zijn uit het zinloze leven dat de lezers/toehoorders van hun voorouders hebben geërfd en over verwerpelijke afgodendienst. Met andere woorden ze hebben hun voorouderlijke religieuze gebruiken afgezworen en moeten zich verre houden van afgoden. (1 Petr. 1:18; 4:3-4) Terwijl de voorouders en hun gebruiken in de Grieks-Romeinse samenleving in hoog aanzien stonden.

De schrijver was zich blijkbaar hier nog niet bewust van het feit, dat op een gegeven moment alleen dat al als misdaad gezien kon worden. Niet voor niets laat Plinius niet veel later de door hem in hechtenis genomen mensen offeren aan de goden en de keizer om zich vrij te pleiten. Weigering kon leiden tot de dood.

De Romeinse geschiedschrijver Tacitus meldt ook, dat bekering door Joden (maar dus ook door mensen als Paulus) in de regel leidde tot het verachten van de goden (*contemnere deos*) en op den duur is atheïsme dus ook de misdaad waarvan christenen worden verdacht en voor worden veroordeeld.

Nog even over de titel van het prijswinnende artikel van Peter Tomson: “Je gaat het pas zien als je het doorhebt”. Er zijn eerdere paradigma-wijzigingen aan te wijzen in de Nieuwtestamentische wetenschap en die hebben vooral te maken met het krijgen van meer inzicht in de Joodse achtergronden van het christendom.

Jezus beschouwen als Joods in een Joodse context zonder hem in contrast te tekenen met die context, is een benadering die niet meer weg te denken is, maar ooit was dat een baanbrekend nieuw inzicht.

Ook de “new perspective on Paul” en de “radical new perspective”, kunnen goed beschreven worden als een paradigma-wijziging. Ook Paulus kan tegenwoordig alleen begrepen worden in zijn Joodse context (mede onder invloed van Paula Fredriksen, van wie een boek in het programmaboekje wordt genoemd, dat overigens ook in het Engels is uitgebracht: *When Christians were Jews, the first generation*).

Er lijkt nog ruimte voor een verdere stap en dan met name met betrekking tot lastige documenten zoals het evangelie van Johannes, de brief aan de Hebreeën en het boek Openbaring. Als we de ontwikkeling van de positie van Joden en christenen in het Romeinse Rijk in de tweede helft van de eerste eeuw beter in beeld brengen, zullen we in mijn ogen een betere duiding kunnen geven aan zowel de Joodse achtergrond van deze schrijvers als aan de toenemende spanningen met de Romeinse overheid en **daarmee** ook met andere Joden. Het blijft een moeilijke exercitie om documenten goed te duiden, waarover de heersende mening is, dat deze geschreven zijn door Joden, maar tegelijkertijd anti-Joodse passages bevatten.

Kortom: ik ben heel blij met deze verhandeling van Peter en ik denk dat dit een belangrijke bijdrage is aan het debat over dit onderwerp.

De context van de bredere Grieks-Romeinse wereld waar Joden en christenen deel van uitmaakten is onmisbaar in dit geheel. Het onderzoek van Peter Tomson, dat Joodse, christelijke en Grieks-Romeinse bronnen combineert, is daarmee uitermate belangrijk. Dan kunnen we ook de vragen gaan behandelen, die Peter Tomson opsomt onder het kopje: **Johannes opnieuw lezen.**

Daarbij vooral zijn advies ter harte nemend om onderscheidend te lezen en empathisch om te gaan met de traumatische ervaring en daaraan verbonden uitspraken, in dit gecompliceerde en getraumatiseerde evangelie.

III. **Geachte deelnemer**

**aan de 5^e Hellendoorn Conferentie op maandag 13 maart 2023
over 'Johannes lezen – historisch, literair, liturgisch',**

Ter voorbereiding op de conferentie bieden wij je een artikel aan van de hand van prof. dr. Peter J. Tomson dat hij schreef voor het magazine 'Tenachon'. Voor het themanummer van maart 2021 (49) over 'Misleiden' schreef Tomson een mooi artikel met als titel: 'Wanneer misleiden woorden? Het Johannesevangelie in de liturgie'.

Het themanummer van Tenachon is gewijd aan 'het gemak waarmee complottheorieën worden omarmd. Een van de oorzaken daarvan zou kunnen liggen in het feit dat grote tech-bedrijven over zoveel data beschikken dat ze vaak meer over iemand weten dan de persoon zelf weet. Mensen kunnen hierdoor makkelijk 'gehackt' worden en zo ontstaat misleidende beeldvorming. Hoe gaan we met misleiding om?'

In een *Reflexie vanuit het Tweede Testament* behandelt Peter Tomson de vraag 'Wanneer misleiden woorden?' In zijn bijdrage laat hij zien hoe het in de Bijbel niet alleen gaat om 'wat er staat' en wat dat 'betekent', want ook de context spreekt en woordje mee, en niet alleen de literaire context, maar ook de sociale context. In dat kader pleit Tomson voor een liturgische lezing van het Johannesevangelie, die het mogelijk maakt om vorm te geven aan de empathie en distantie jegens het door Tomson zo genoemde 'johaneïsche trauma' uit het begin van de 2^e eeuw.

Tenachon nr. 49 pag. 16-23

REFLECTIE IN
HET TWEDE TESTAMENT

Wanneer misleiden woorden?

Het Johannesevangelie in de liturgie

Prof. dr. Peter Tomson

Het evangelie naar Johannes is een bijzonder boek. Het is even geliefd als verguisd, zowel bij vak-exegeten als bij 'gewone' bijbellezers. Dat zegt al veel over allerlei teksten en hun context in het evangelie, maar het zegt misschien nog meer over de sociale context waarin gelezen wordt. Willen we vat krijgen op Johannes, dan moeten we niet alleen kijken wat er staat, maar ook hoe dat evangelie gelezen wordt, door wie, en wanneer.

Als het om de Bijbel gaat, zijn we gewend te denken in termen van 'wat er staat' en wat dat 'betekent', en daar hoort de vraag bij of het wel goed wordt 'uitgelegd'. Dat is allemaal goed, maar niet genoeg. De betekenis van woorden staat immers niet vast, maar is veranderlijk. Anders zou er nooit iets nieuws gezegd worden. We moeten daarom ook kijken hoe de woorden waar het om gaat in de context gebruikt worden. Maar ook dan zijn we er nog niet. We kunnen tekst en context kennen, maar nog niet weten hoe die worden opgevat door de luisteraars of verdere sprekers. Het gaat niet alleen om de literaire

context, maar ook om de sociale context. Niet alleen om wat er staat en wat dat betekent, maar ook om wat daarmee gedaan wordt.

LEZEN IN DE LITURGIE

Hebben we het over de sociale context, dan hebben we het over de liturgie. Het woord 'liturgie' klinkt sommige protestanten misschien nogal 'katholiek' in de oren. Dat is terecht wat katholieken betreft, maar niet voor die protestanten. Ook met de karige ingrediënten van gezang, gebed, schriftlezing en preek - zonder wijwater, wierook en eucharistie - is de protestantse eredienst voluit 'liturgie'. Omgekeerd is 'exegese', het kijken wat er staat en dat zo goed mogelijk uitleggen, vaak gezien als een protestantse specialiteit. Aan beide kanten is er intussen veel verbeterd. Katholieken doen tegenwoordig aan exegese, protestanten hebben de liturgie herontdekt.

Zo kon in Nederland het Oecumenisch Leesrooster ontstaan dat de meeste parochies en gemeenten volgen. Het bestaat uit een driejarige cyclus. In een A-jaar worden de meeste evangelielezingen uit Matteüs gekozen, in een B-jaar uit Marcus en in een C-jaar uit Lucas. De meeste lezingen, want op hoogtijdagen komt Johannes aan bod. De gespreide aandacht voor Matteüs, Marcus en Lucas getuigt van inzicht in het belang van de exegese; de aandacht voor Johannes op hoogtijdagen van inzicht in het belang van de liturgie. Daarnaast is er nog het eenjarige lutherse rooster dat eigen accenten legt.

Zo komt het ook dat zowel katholieken als protestanten op Kerstmorgen het begin van het Johannesevangelie lezen. *De adem van het jaar*, een toonaangevend protestants studiewerk over liturgie en exegese, verklaarde dat als volgt:

Als Evangelie leest men de geweldige aanhef van Johannes: 'Het Woord is vlees geworden en het heeft onder ons gewoond'.

Ook voor Goede Vrijdag stemt het oecumenische rooster overeen met de keus van *De adem van het jaar*:

Evangelielezing klinkt op Goede Vrijdag naar oude gewoonte de passie uit Johannes (18 en 19).

Op Paasmorgen houdt het lutherse rooster vast aan de gewoonte om het slot van Marcus te lezen (16:1-7), maar het oecumenische rooster geeft Johannes 20:1-20 aan. Als het om de liturgie gaat, is Johannes dus het meest geliefde evangelie. Wat zegt dat over de exegese, die natuurlijk niet los staat van de liturgie?

Evangelieën zijn gemeenschapsteksten, ontstaan binnen en geschreven voor een gemeenschap. Ze scheppen ook gemeenschap, juist door de voorlezing in de liturgie. Op Kerstmorgen, Goede Vrijdag en Paasmorgen sluiten de kerkgangers zich in gedachten aan bij de gemeente van Johannes en horen zo steeds opnieuw dat het Woord 'vlees' geworden is, dat het - dat wil zeggen Jezus - werd verhoord door Pilatus, waarbij deze zich over hem verbaasde, en dat hij na zijn opstanding niet herkend werd door Maria Magdalena (Joh. 1:14; 18:28; 20:14). De kerkgangers krijgen op deze hoogtijdagen echter ook te horen:

'Hij kwam tot het zijne en de zijnen hebben hem niet aangenomen' (1:11, NBG), 'De joden zeiden: Wij hebben een wet die zegt dat hij moet sterven ...' 19:7) en: 'De leerlingen (...) hadden de deuren afgesloten omdat ze bang waren voor de joden' (20:19).

De kerkgangers horen dan dat er vervreemding, vijandschap en angst heerst tussen de joden en Jezus' leerlingen. Zo algemeen gesteld is dat misleiding.

STUREN MET VALSE INFORMATIE

Het gaat in dit nummer om 'misleidende woorden'. We moeten eerst afspreken wat we daarmee bedoelen. Wij mensen hebben woorden, wij praten. Misschien is dat wel het enige wezenlijke verschil met de (andere) dieren. Met woorden kunnen we de werkelijkheid uitbeelden en meedelen aan anderen. Dat kunnen we goed doen of fout, eerlijk of vals. We kunnen met onze woorden ook een valse werkelijkheid uitbeelden en aan anderen meedelen. Dat heet liegen of bedriegen.

We kunnen ook een stap verder gaan: een valse voorstelling van zaken geven om anderen daarmee te krijgen waar we ze willen hebben. Dat noemen we misleiden: mensen ergens heen leiden of sturen door middel van valse informatie.

Dat kan bewust zijn of onbewust. In het verhaal van Korach en zijn mannen, dat in Kring I besproken wordt, gaat het om bewuste misleiding. Korach geeft valse informatie over Mozes om daarmee de macht over zijn mede-Israëlieten te krijgen. Dit gedrag is van alle tijden en zie je nog steeds hier en daar in de politiek. Ook bij het lezen en uitleggen van Johannes kan sprake van misleiding zijn. Dat is het geval wanneer uit het evangelie wordt geconcludeerd dat alle joden principiële vijanden van Jezus zijn en dat het jodendom structureel tegenover het christendom staat. De vraag is of dat altijd bewust bedoeld is en of het gebaseerd is op valse informatie.

Johannes getuigt van een conflict met de joden dat met angst en haat gepaard gaat. De leerlingen waren vooral bang voor de joden vanwege hun besluit om degenen die hun vertrouwen in Jezus uitspraken uit de gemeenschap (sunagögë) te stoten (9:22, vgl. 20:19). Van begin tot eind worden de mensen van Jezus in dit evangelie geplaatst tegenover volksgenoten die allerlei verschillende posities en functies hebben, maar toch steeds worden samengevat onder het etiket 'de joden'. Er is sprake van een absolute kloof tussen de joden en Jezus' leerlingen.

De exegeten zijn verdeeld over de verklaring. Sommigen noemen het alleen een literair gegeven. Zij sluiten aan bij de opvatting dat Johannes in vergelijking met Marcus, Matteüs en Lucas een weinig betrouwbaar beeld van Jezus' leven geeft. Anderen stellen vast dat zo'n 'literair conflict' altijd stoelt op een reëel sociaal conflict. Een verklaring in die zin die enige tijd opgeld deed, is dat de rabbijnen de christenen hadden geëxcommuniceerd door middel van de birkat haminim, de 'zegenspreuk van de kettters' die eigenlijk een vervloeking is. Dit zou enige tijd na de verwoesting van Jeruzalem in 70 c.j. gebeurd zijn. Weer anderen wijzen er terecht op dat het bestaan van die zegenspreuk pas na de tijd van Johannes aanwijsbaar is. Daar is de discussie min of meer blijven steken.

Van mijn kant heb ik getracht aannemelijk te maken dat een excommunicatie-decreet van de vroege rabbijnen wel degelijk waarschijnlijk is omdat het ook weerspiegeld wordt in Tosefta Choellin 2:19-24. Daar wordt een reeks wetten tegen sociaal verkeer met minim

(ketter) in één adem genoemd met twee verhalen over volgelingen van Jezus, met de implicatie dat ook zij min of meer gemeden moeten worden. Weliswaar stamt de Tosefta uit later tijd, maar de rabbijnen die in verband met het decreet genoemd worden zijn allemaal actief aan het begin van de 2e eeuw. Qua datum komt dit ook overeen met Romeinse opinies over het christendom in diezelfde periode. Het rabbijnse minoet dat hier genoemd wordt, 'ketterij' of 'onjoods gedrag', is min of meer analoog aan het Romeinse superstitio, 'on-Romeins ritueel gedrag'. In het politieke klimaat na de joodse nederlaag tegen Rome kan dit gezien worden als een gedeeltelijke assimilatie aan de ideologie van de heersers, een verschijnsel dat we vaker zien. Dit alles komt overeen met de waarschijnlijke datum van de eindredactie van Johannes, ongeveer 110 c.j.

De gedachte dat het 'scheiden der wegen' van joden en christenen is begonnen bij een decreet van de rabbijnen kan sommigen tegen de borst stuiten. De bronnen nopen ons echter dit volstrekt serieus te overwegen. Vooralsnog lijken de verwijzingen in Johannes naar een conflict met de joden dat angst en haat oproept waarheidsgetrouw. De vraag is hoe dit gelezen moet worden.

REDACTIONELE LAGEN

We moeten dan allereerst vaststellen dat de tekst van Johannes oneffenheden bevat die suggereren dat hij niet in één keer opgeschreven is. Het evangelie wordt twee keer afgesloten, en het 'tweede slot' lijkt later te zijn toegevoegd (Joh. 20:30-31; 21:24-25). Ook lijkt de aanhef (1:1-18) een latere verfraaiing. De term 'woord' (logos) wordt daar gebruikt op een zeldzame manier die doet denken aan het hellenistisch-joodse spraakgebruik uit Alexandrië. Ook wordt er herinnerd aan een uitspraak van Johannes de Doper, die pas verderop in het hoofdstuk voorkomt (1:15, 26). Voorts wordt 'de wet' van Mozes gesteld tegenover 'de genade' die door Jezus Christus is gekomen (1:17). Ten slotte lijken de 'tekenen' die Jezus deed te worden geteld, maar wordt deze telling niet voortgezet (2:11; 4:54; vgl. 11:37 en 20:31). De tekst lijkt dus in etappes te zijn gegroeid.

Vervolgens valt daar een patroon in te herkennen. In enkele passages waarin Jezus 'met de zijnen' verkeert, is de tegenstelling tot 'de joden' minder geprononceerd en tonen sommige joden juist sympathie voor hem en zijn volgelingen (1:29-52; 4:1-54; 10:40- 11:44). Hiertegenover staan passages waarin bepaalde daden van 'Farizeeën' naderhand worden toegeschreven aan 'de joden' (9:22 en 12:42; 11:47 en 18:14; 18:3 en 18:12). Dit wijst op een verschuiving van een situatie met diverse, specifieke groepen naar een generaliseerd conflict.

Zo krijgen we de indruk dat de naderhand toegevoegde of bewerkte passages een meer toegespitste verhouding tot de joden weerspiegelen. Dit komt overeen met de aanwijzingen in andere bronnen, dat zich begin 2e eeuw een geprononceerde tegenstelling ging aftekenen tussen de joden en de volgelingen van Jezus, met name in Klein-Azië, waar ook het Johannesevangelie meestal geplaatst wordt (Ignatius, Aan de Magnesiërs 10:3; Aan de Filadelfiërs 6:1).

Een en ander kan bevredigend verklaard worden met een model van opeenvolgende redactionele lagen. Deze gemeenschapstekst, die door een heel eigen taalgebruik gekenmerkt wordt, zou dan oorspronkelijk in een joods-christelijke omgeving zijn ontstaan. Mettertijd raakte deze joods-christelijke gemeenschap in conflict met andere joden, wat hier

en daar in de herziene tekst terug te vinden is. Toen moet begin 2e eeuw het hierboven genoemde decreet van excommunicatie zijn gevolgd. Het gevoel van een totale breuk en de 'angst voor de joden' moet toen uitdrukking hebben gevonden in de nogmaals bewerkte tekst.

SOCIAAL BEWUST LEZEN

Nu gaat het erom onze kennis over 'wat er staat' te verbinden met een kritisch bewustzijn van de manier waarop gelezen wordt, door wie en wanneer. We moeten de lezing van het Johannesevangelie zogezegd 'sociaal bewust' leren doorzien. Uitgangspunt is ons inzicht dat deze geliefde tekst kerkgangers juist op hoogtijdagen oproept tot identificatie met de gemeenschap die eruit spreekt.

De johanneïsche gemeente, die we blijkbaar aan het begin van de 2e eeuw in Efese moeten plaatsen, is verwickeld in een dodelijk conflict met de joden ter plaatse (vgl. Joh. 16:2). Haar leden zijn geïntimideerd en angstig en ervaren zich als alleenstaand in 'de wereld' (15:19, ook zo'n typisch Johannes-woord). Traditioneel wordt dit een-op-een gelezen en uitgelegd als een passend sjabloon voor hedendaagse kerkgangers. Via de woorden van de tekst en hun context gaan ook zij zich dan een breuk met de joden verbeelden die angst en vijandschap oproept, en misschien ook het gevoel dat zij geïsoleerd in de wereld staan. Dit zou echter neerkomen op misleiding, zeker in een tijd als de onze, waarin wij heel andere kanten aan de verhouding tussen christenen en joden hebben ontdekt. Onbedoelde misleiding wellicht, gebaseerd op een onware interpretatie van de tekst: het Efese van 110 c.j. is immers niet het Ede of Boxtel van 2021.

Om niet in die traditionele val te trappen, is een gecombineerde houding nodig van distantie en empathie ten opzichte van de Johannesgemeente. Wat zij heeft meegemaakt kunnen we zien als een traumatische ervaring. Tegenwoordig weten we hoe sterk en langdurig zulke ervaringen kunnen doorwerken in mensenlevens, ook bij volgende generaties. Ook weten we dat het om het leven leefbaar te maken, nodig is dat de betrokkenen contact maken met hun traumatische verleden of dat van hun voorouders, dat zij daarover op de een of andere manier communiceren met anderen, en dat zij er zo een erkende plaats aan geven in hun leven en dat van hun omgeving. Alleen dan kunnen zij de pijnlijke ervaringen laten rusten, zodat ook andere aspecten van de geschiedenis naar voren kunnen komen.

Hoe geven we vorm aan die empathie en distantie jegens het 'Johanneïsche trauma'? Ongetwijfeld zal elke uitlegger dat weer anders willen doen. Onontbeerlijk lijkt in elk geval enige informatie over wat er tussen de gemeente van Johannes en de joden lijkt te zijn voorgevallen in de nadagen van de oorlog tegen Rome. Door het trauma in de tijd te plaatsen, kunnen we onze eigen situatie met haar heel andere verhouding tot de joden los daarnaast zetten. Sympathie met de Johannesgemeente houdt dan in dat we haar houding tegenover de joden voor háár rekening laten. Des te zuiverder kunnen we ons met haar blijven verwonderen over de komst van het licht in de wereld, over Jezus' verhoor door Pilatus, en over het oogverblindende opstandingsvisioen van Maria Magdalena.