

De bijbelkritiek van het Nieuwe Testament



Pag. 122: "Een ieder, die van dit water drinkt, zal weer dorst krijgen; maar wie gedronken heeft van het water, dat Ik hem zal geven, zal geen dorst krijgen in eeuwigheid, maar het water, dat Ik hem zal geven, zal in hem worden tot een fontein van water, dat springt ten eeuwigen leven." (Johannes 4:13,14)

Rechts: Het eeuwige leven dat Jezus geeft, is het leven dat Hij Zelf ontving bij Zijn opstanding uit de dood. Hier een rotsgraf uit de eerste eeuw na Christus, een gang met een aantal nissen die afgesloten kon worden met een grote, ronde steen. Hoewel het Nieuwe Testament de voornaamste bron is van kennis over Jezus Christus, zijn er ook enkele buitenbijbelse bronnen die Zijn bestaan vermelden.

Dit hoofdstuk sluit uiteraard onmiddellijk op het vorige aan. Veel van de problemen, de historische ontwikkeling, de filosofische achtergrond en de discussie van de standpunten der critici is in de oud- en de nieuwtestamentische kritiek hetzelfde. Toch zijn er uiteraard ook grote verschillen. Het Nieuwe Testament is een veel jonger werk dan het Oude, is in een heel andere tijd en omgeving ontstaan en heeft een veel bredere kring van geadresseerden gehad. En kon men bij de Pentateuch nog beweren dat die pas zo'n achthonderd jaar nadat de erin beschreven gebeurtenissen hadden plaatsgevonden (zo al . . .), op schrift gesteld was, bij de nieuwtestamentische Evangelien kan er geen twijfel over zijn dat zij binnen zes decennia na de beschreven gebeurtenissen ontstonden – en volgens sommigen (ook critici) zelfs binnen vier decennia (vgl. hoofdstuk 5). Men zou wel menen dat er in zo'n korte spanne tijds voor *Formgeschichte* („vormkritiek”, zie hoofdstuk 7) weinig te beleven viel – maar we zullen zien dat deze theologische richting minstens zo krachtig gebloeid heeft in de nieuw- als in de oudtestamentische kritiek!

Eerste geschiedenis van de nieuwtestamentische kritiek

We kunnen hier globaal dezelfde lijn volgen als voor de oudtestamentische kritiek. Naast de Reformatie zien wij het *humanisme* opkomen, met zijn nadruk op de autoriteit van de mens. Deze richting miskent de goddelijke openbaring en wil de bijbelboeken slechts verklaren als menselijke literatuur, liefst in samenhang met heidense culturen en godsdiensten. Zo zoekt men voor het Nieuwe Testament parallellen in de joodse (*J. Lightfoot*, ± 1670) of



De aard van de bijbelkritiek wordt vaak bepaald door de filosofische opvatting die de bijbelcriticus huldigt. Zo beïnvloedde het denken van de filosoof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831, zie afbeelding) niet slechts het denken van Karl Marx; ook F.C. Baur (zie pag. 116) werd erdoor beïnvloed.

klassieke literatuur (*H. de Groot*, ± 1645) of beide (*J. J. Wettstein*, 1652). Deze benadering kon niet anders dan tot kritiek op delen van de canon leiden; zo maakte Hugo de Groot bezwaar tegen 2 Petrus en 2 Johannes. Deze tendens zien we vervolgens vooral bij het (Engelse) *deïsme*. Zo onderscheidt *J. Locke* (1695) tussen de wezenlijke leer van Jezus en de apostelen en de niet-wezenlijke leer (de vormgeving) van de brieven. Anderen leren dat Jezus slechts een eenvoudige zedeprediker was wie het om zijn leer te doen was, terwijl de latere Evangelieën een theologie rondom zijn persoon hebben opgebouwd en zijn persoon meer benadrukken dan zijn leer.

In de 18e eeuw verplaatst het toneel zich van Engeland naar Duitsland (periode van de *Aufklärung* of Verlichting), maar het heersen van het verstand over het Woord van God blijft hetzelfde. Grote invloed hadden de opvattingen van *H. S. Reimarus* (1778), die wonderen wegedeneerde, Jezus een idealiserende jood noemde zonder toekomst-aspiraties en de discipelen immoreel noemde omdat zij Jezus' lichaam gestolen hadden en voor hun eigen belangen de opstanding zijn gaan prediken! Even radicaal maar even invloedrijk was *J. S. Semler* (1775), die wel de essentiële delen van de christelijke godsdienst wilde handhaven, maar daartoe een scheiding maakte tussen de goddelijke inhoud („Woord van God”) en de menselijke vorm (de Schrift); zo kon ook hij hele delen van de canon voor „onecht” verklaren. De derde toonaangevende theoloog in die dagen was *J. Ph. Gabler* (1787) die in de historische kritiek het begrip *mythe* invoerde, een verhaal waarin de mens zijn geloof in een hogere werkelijkheid weergeeft met behulp van elementen en symbolen uit de zichtbare werkelijkheid; zo ging het met de „Urgeschichte” (oergeschiedenis in Genesis 1-3). *G. L. Bauer* (1800) werkte dit uit voor het Nieuwe Testament. Zo zien we ook hier niet in de eerste plaats de vruchten van objectief-wetenschappelijke arbeid, maar van bepaalde typen van wijsgerig denken waar men reeds bij voorbaat van de gedachte uitgaat dat er geen goddelijke openbaring is of kan zijn. Ook in de 19e eeuw zien we die nauwe verwevenheid met de filosofie. Zo was *J. G. Eichhorn* (1812) behalve door Semler en Gabler vooral door Herders *romantiek* beïnvloed; hij verklaarde de drie pastorale brieven voor „onecht” (d.w.z. niet van Paulus maar later geschreven) en meende ook in de boeken te kunnen schiften tussen de oorspronkelijke delen en latere toevoegingen. In dezelfde invloedssfeer was *W. M. L. de Wette* bezig, die de echtheid van 2 Thessalonicenzen en Efeziërs betwijfelde. Daarnaast zien we de invloed van Hegels *idealisme* en *dialectiek*, vooral in de „nieuwe Tübinger school” van *F. C. Baur* (1873). Deze ging uit van Semlers opvatting over een tegenstelling tussen joods- en heiden-christelijk in de eerste kerk en paste daarop Hegels dialectische idee van de „evolutie der geschiedenis” toe: via de these (het joodse christendom, bijv. de Openbaring) en de antithese (het heiden-christendom) kwam het tot de synthese (het katholieke christendom, vgl. de Handelingen). Uitgaande van deze schets meende hij dan te kunnen bepalen welke delen in Paulus' brieven „echt” waren en welke niet. Deze arbeid, in de eerste helft van de 19e eeuw aan de brieven begonnen, werd in de tweede helft aan de Evangelieën voortgezet, die nu volop in de belangstelling der critici kwamen te staan.

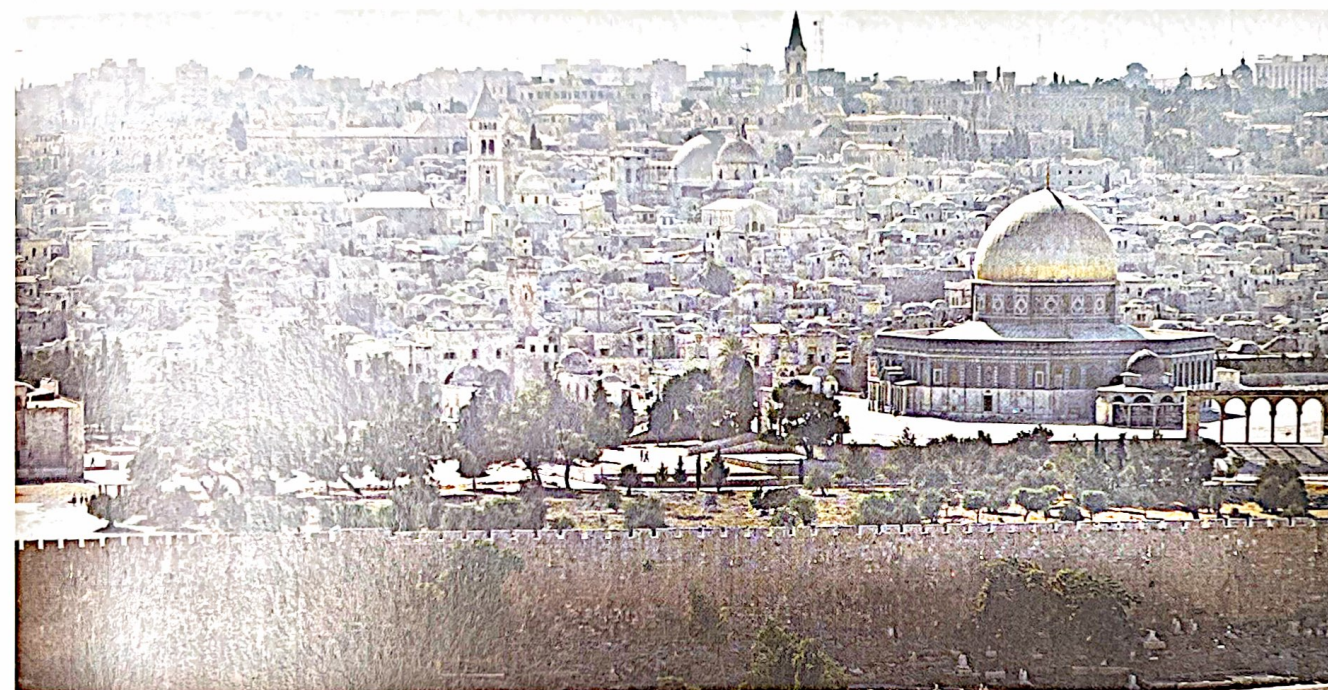
Het „synoptische probleem”

Zoals de kritiek van het Oude Testament zich vooral op de Pentateuch richt, zo geeft de nieuwtestamentische kritiek haar aandacht vooral aan de Evangelieën. Dat is ook begrijpelijk, want de brieven laten zich nu eenmaal heel wat moeilijker in „bronnen” en „overleveringen” splitsen dan de historische boeken van het Nieuwe Testament. Nu was het al vroeg opgevallen dat de eerste drie van de vier Evangelieën, Matthéüs, Marcus en Lucas (die „synoptisch” genoemd worden omdat zij een overeenkomstig beeld van het leven van Christus geven), zo sterk op elkaar lijken (soms zelfs bijna woordelijk overeenstemmen; zie bijv. Matthéüs 8: 1-4; Marcus 1: 40-45; Lucas 5: 12-16) dat zij, ondanks dat zij elk een eigen karakter hebben, moeilijk totaal onafhankelijk van elkaar kunnen zijn geweest wat betreft oorsprong en opbouw.

Het „synoptische probleem” is nu hoe groot en van welke aard die wederzijdse afhankelijkheid is geweest.

In de laatste drie eeuwen zijn er heel wat oplossingen voor dit probleem geopperd; de voornaamste daarvan moeten we in vogelvlucht behandelen: (1) **Oerevangelie-theorie.** *G. E. Lessing* (1778) en *J. G. Eichhorn* (1812) meenden dat de Evangelieën bewerkingen of samenvattingen zijn van een oud Aramees *Evangelie der Nazoreeërs*, terwijl *F. Schleiermacher* (1825) meer aan oorspronkelijke materiaal-verzamelingen naar genre dacht (collecties van wonderverhalen, of van uitspraken van Jezus, of lijdensverhalen, enz.) die aan de drie Evangelieën ten grondslag zouden liggen.

(2) **Mondelinge-traditie-theorie**, vooral van *J. K. L. Gieseler* (1818) en later van *B. F. Westcott* (1851), maar in feite al teruggaande op theorieën van



Jeruzalem, de plaats waar Abraham bereid was zijn zoon Isaäc te offeren (Genesis 22:1-19) is ook de plaats waar God Zijn Zoon daadwerkelijk geofferd heeft. Het Nieuwe Testament vertelt van Zijn lijden en sterven in de vier evangeliën: Matthéüs, Marcus, Lucas en Johannes. Sommige van de schrijvers waren ooggetuige.

kerkvaders, zoals Papias en Irenaeus (2e eeuw). De grondgedachte is dat uit de prediking van de apostelen een soort mondeling oerevangelie ontstond, dat door voortdurende herhaling steeds vastere vorm kreeg, totdat de drie Evangelisten het elk op hun eigen wijze in schrift vastlegden, mogelijk met behulp van al bestaande aantekeningen. Marcus (de kortste en eenvoudigste) zou daarbij het dichtst bij dit oerevangelie staan, maar het bezwaar is gerezen waarom Marcus zoveel van Christus' onderwijs weglaat dat de andere twee wel noemen. Ook om andere redenen meenden veel critici dat het waarschijnlijker was dat de „Synoptici” (de drie Evangelisten) van geschreven bronnen gebruik maakten.

(3) **Benuttingstheorie.** Verschillende critici probeerden de oplossing te vinden door ervan uit te gaan dat de Evangelieën van elkáár afhankelijk zijn, d.w.z. dat één of twee van de Evangelisten gebruik gemaakt hebben van de (het) andere Evangelie(n). *J. J. Griesbach* (1789) (in navolging van Augustinus) meende dat Marcus gebruik gemaakt had van Matthéüs en Lucas (volgorde: Mt/Lc - Mc), maar Baur en later *H. G. Jameson* (1922) meenden dat de volgorde was: Mt - Mc - Lc. *K. Lachmann* (1835) hield het echter op: Mc - Mt - Lc, *W. Lockton* (1922) daarentegen op: Lc - Mc - Mt. Allesbehalve eenstemmigheid dus, en de theorie is ook reeds lang verworpen, maar wel had de gedachte veld gewonnen dat Marcus aan de basis lag en bereidde de theorie de weg tot de bronnentheorie die we vervolgens noemen.

(4) **Bronnentheorie.** Rond het midden van de 19e eeuw kreeg de opvatting over de „prioriteit van Marcus” steeds meer invloed en werd bijna een dogma. Nu ontstond de theorie dat de overeenkomsten én verschillen tussen

de drie Evangelieën het beste verklaard konden worden door twee geschreven „bronnen” aan te nemen: (a) Marcus of een vroegere geschreven vorm ervan (oer-Marcus), en (b) een Q-document (Q van *Quelle*, ook wel *Logia*, „woorden”, genoemd, omdat het document hoofdzakelijk woorden van Christus zou bevatten) waaruit Mattheüs en Lucas op verschillende wijzen geciteerd zouden hebben. Deze *tweebronnen-theorie* werd vooral door *H. J. Holtzmann* (1863) uitgewerkt, nadat *C. H. Weisse* in 1838 de Logia-bron geopperd had en zo in feite ook de oerevangelie-theorie in een nieuwe vorm deed herleven. Later werd de bronnentheorie door *B. H. Streeter* (1924) uitgebouwd tot een *vierbronnen-theorie* waarbij hij uitging van de volgende bronnen:

- a. Marcus, het van karakter Romeinse Evangelie,
- b. Q (beperkt tot dat materiaal dat we zowel bij Mattheüs als Lucas maar niet bij Marcus vinden), vermoedelijk ontstaan in of rond Antiochië,
- c. M, een „woorden”-document uit Jeruzalem, waaruit Mattheüs het materiaal putte dat alleen hij vermeldt,
- d. L, de Caesareaanse traditie, waarschijnlijk mondeling overgeleverd (door velen dan ook niet als bron erkend), waaruit alleen Lucas putte.

Ondanks het sterk speculatieve karakter van deze theorie (de prioriteit van Marcus kan niet bewezen worden, en Q, M en L zijn in wezen slechts slagen in de lucht), is zij in de Angelsaksische wereld zeer populair geworden, hoewel in later tijd gedeeltelijk overvleugeld door de school van de vormcritici.

(5) **Vormkritiek (Formgeschichte).** Zoals we al in hoofdstuk 7 zagen, wilde de vormkritische of vormhistorische school vooral nagaan hoe de geschreven bronnen zelf vanuit de mondelinge overlevering op schrift waren gesteld. Zij zocht daarbij naar de oorspronkelijke literaire „vormen” waarin de overleveringen over Jezus waren vastgelegd, en wel door de Evangelieën te classificeren naar zulke „vormen”. Zij ziet de Evangelieën dus als kunstmatige verzamelingen van afzonderlijke overleverings-eenheden („pericopen”) en gaat er bovendien van uit dat de eigen literaire „vormen” van deze eenheden elk ontstonden in een heel bepaalde sociale situatie (ze hebben een eigen *Sitz im Leben*) en meer het geloof en de behoeften van de eerste christenen (de „vormgevende” gemeenschap) weergeven dan de historische Jezus. Hierbij stuiten wij op een centraal probleem, dat wij nu ook eerst weer enigermate in de historie willen nagaan, vóór wij deze theorie nader bespreken.

Het probleem van de „historische Jezus”

Naast het probleem van de ontstaansgeschiedenis van de boeken van het Nieuwe Testament onderscheiden we in de nieuwtestamentische kritiek het probleem van de reconstructie van de oudste christelijke geschiedenis, namelijk die van Christus en van de eerste christengemeenten. Al spoedig waren de critici tot de opvatting gekomen dat de Evangelieën ons een vertekend beeld van de historische Jezus geven. Onder sterke invloed van Reimarus' rationalisme en Gablers mythe-begrip was het vooral *D. F. Strauss* (1836) in zijn geruchtmakende boek „*Das Leben Jesu*” (Het leven van Jezus) die beweerde dat men het Nieuwe Testament mythisch moest lezen. De Evangelieën zouden alleen maar de neerslag zijn, na Christus' dood ontstaan, van het mythische geloof dat de discipelen rondom Jezus weefden, vooral toen zij Hem gingen zien als de „vervulling” van het Oude Testament. Wat voor ons alleen waarde heeft, is de „idee” die in deze mythe verborgen zit, dat de mensheid als zodanig zich ervan bewust mag zijn een „vleesgeworden god” te zijn. Strauss gaf de impuls tot een heel nieuwe gedachtenontwikkeling. Daarbij verkondigde Baur dat het Johannes-Evangelie al helemaal onhistorisch is en alleen maar de „idee” van Christus beschrijft. De critici konden dus alleen hopen in de synoptische Evangelieën iets van de historische Jezus terug te vinden. De opkomst van de hierboven beschreven literaire kritiek gaf nog een verdere impuls aan de historische kritiek, en nu kon *W. Wrede* (1901), anders dan Strauss, zelfs met de opvatting komen dat Jezus Zichzelf helemaal niet als Messias zou hebben gezien; ook de Messias-idee zou een uitvinding van de



Tekening van Rembrandt, ca. 1636, Teylers Museum, Haarlem. De verloren zoon, die alles verkeerd gedaan heeft wat hij maar verkeerd kon doen, komt thuis bij zijn vader.

vroege christelijke kerk zijn, en daarom zou Marcus een Evangelie hebben moeten schrijven waarin „verklaard” wordt hoe Jezus achteraf Messias kon zijn zonder dat Hij dit Zelf ooit gepredikt had. Dit zou dan „verklaard” worden doordat Jezus Zich wel als Messias gezien had maar anderen verbood dit door te geven (vgl. Marcus 1:34,44; 3:12; 5:43; 7:36; 8:26,30; 9:9). Evenzo beweerde ook Wellhausen (1905) dat Jezus gewoon een joodse leraar was die Zichzelf wel „Zoon des mensen” noemde maar dan in de simpele betekenis: „Ik, de mens”.

In deze zelfde tijd rond de eeuwwisseling kwam, zoals we zagen, ook de godsdiensthistorische studie op gang, die parallellen zocht in de cultuur en de religie van de Grieken en Romeinen (*P. Wendland*, 1907), de Perzen en de Egyptenaren (*R. Reitzenstein*, 1921). *W. Bousset* (1906) begon de Openbaring godsdiensthistorisch te verklaren, en anderen trachtten doop en avondmaal en de structuur van de vroeg-christelijke kerk in het licht van heidense riten en verenigingen uit te leggen (zie *C. Clemen*, 1924). Op grond van zulke studies trachtte men nu het leven van Jezus en van de eerste gemeenten te reconstrueren. Zo wilde de „consequent-eschatologische school” (*J. Weiss*, 1892; *A. Schweitzer*, 1906) de figuur van Jezus geheel „verklaren” uit de joodse apocalyptiek (visionaire toekomstverwachting). De voorspellingen van Jezus zouden niet zijn uitgekomen, en dit zou voor Hem het kruis en voor de jonge kerk de frustratie van het niet-wederkomen van Jezus hebben opgeleverd. Op soortgelijke wijze „reconstrueert” Bousset (1913) de geleidelijke groei van de leer aangaande Christus in de eerste christengemeenten. De Palestijnse oergemeente zou Jezus zijn gaan belijden als „Zoon des mensen”, een

begrip uit de joodse apocalyptiek. Vervolgens zou de Grieks-heidense gemeente Jezus voor het eerst als Heer (Kurios) die in de eredienst (cultus) aanwezig is, zijn gaan vereren zoals men dat voorheen gewend was van de heidense cultus-goden. Paulus zou beide verwerkt hebben tot een bovennatuurlijke verlossingsleer waarvan Jezus het middelpunt is, terwijl Johannes onder Griekse invloed het christendom tot een intens-mystieke leer verheft. In deze joods-heidense vermenging zou de oer-kern niets anders zijn dan de simpele prediking van Jezus over de genadige God die zonden vergeeft. Zo is er van het eigenlijke leven en werk van Christus praktisch niets overgebleven. De „historische Jezus” is niet of nauwelijks meer te reconstrueren, zodat de critici zich voortaan principieel alleen nog maar bezighouden met de vraag hoe de oudchristelijke kerk Jezus *beleden* heeft (deze verkondiging is



Pag. 128: Grieks-orthodox klooster op Patmos, het eiland waarop de apostel Johannes zijn openbaring ontving (Openbaring 1:9). De boeken van het Nieuwe Testament zijn niet de neerslag van het theologisch denken van de vroeg-christelijke kerk.

het *kerygma*). In de 20e eeuw tracht men daarbij vooral ook verband te leggen met Qumran en de Essenen die we in hoofdstuk 3 vermeldten (o.a. A. Dupont-Sommer, 1961) en nog meer met een veronderstelde vroege joodse gnostiek (een mystieke kennisleer) (o.a. E. Käsemann en R. Bultmann). Hun aandacht richt zich vooral op Johannes, die volgens hen gebruik gemaakt zou hebben van de mythe van de neerdalende „openbaarder” die door zijn loutere neerdalen en opstijgen de verlossende kennis (*gnosis*) aan de mensheid brengt. Anderen (C. H. Dodd, 1946) zien meer invloeden van Plato's ideeënleer, maar allen zijn het er in ieder geval over eens dat Johannes' Evangelie geen historisch verslag is of bedoelt te zijn van het leven van Jezus. Het slot van dit korte overzicht brengt ons ook weer tot het slot van de vorige paragraaf, want het zijn dezelfde theologen (bovenal Rudolf Bultmann) die zowel van de historische Jezus niets overgelaten hebben als de vormhistorische methode gepropageerd hebben. Nú begrijpen we het verband: de Evangelien geven ons volgens deze theologen niet de historische Jezus maar de mythische Jezus zoals de vroege kerk Hem beleden heeft! Daarom worden de Evangelien opnieuw interessant, niet om daaruit iets over de geschiedenis van Jezus te weten te komen (dat kan niet meer), maar over de geschiedenis van deze vroege kerk. De verschillende literaire „vormen” hebben elk hun eigen *Sitz im Leben* („levenssituatie”) in de omstandigheden en behoeften van de eerste gemeenten. De „Formgeschichte” ziet het als haar taak deze literaire vormen op te sporen en hun *Sitz im Leben* vast te stellen. Het is ónze taak deze methode en de ermee verbonden historische kritiek thans kritisch onder de loep te nemen (zij het uiterst summier).

Het ontstaan van de vormhistorische school

Mede uit het bovenstaande kan men opmerken dat er vier belangrijke oorzaken waren die leidden tot het ontstaan van de vormhistorische methode, kort na de eerste wereldoorlog:

(1) Met name op grond van het werk dat J. Wellhausen en H. Gunkel over het Oude Testament gedaan hadden, ontstond de wens ook in de Evangelien (en later in het boek de Handelingen) verschillende literaire vormen te onderscheiden en deze te localiseren in hun oorspronkelijke situatie of *Sitz im Leben*, waarbij de godsdiensthistorische methode de achtergrond van het vroege gemeentelven moest verschaffen. Deze speculatieve arbeid ging dus vanaf het begin uit van de onbewezen stelling dat de geloofsovertuigingen van de eerste gemeenten niet zozeer steunden op de historische feiten van het leven en werk van Christus als wel op hun eigen behoeften en zelf gecreëerde voorstellingen.

(2) Nauw daarmee samen hing een ontevredenheid over de resultaten van de bronnentheorie. Men kan er verschillend over denken hoe plausibel de opvatting is dat de synoptische Evangelien hoofdzakelijk teruggaan op twee bronnen: Marcus (of oer-Marcus) en Q – maar daarmee was voor de vormcritici nog niet de vraag beantwoord hoe deze bronnen zélf ontstaan waren. Zij wilden tot áchter de bronnen doorstoten en de vraag trachten te beantwoorden hoe de overlevering zich ontwikkelde in de decennia tussen de dood van Jezus en het ontstaan van de eerste geschreven bronnen. Hoewel dit onderzoek als „wetenschappelijk” werd gepresenteerd, kon zij echter wegens het ontbreken van objectieve criteria en objectieve historische informatie over deze decennia praktisch alleen uit de verbeelding putten (zie onder).

(3) De derde impuls was de historische kritiek op de bronnen, met name op Marcus. De weg hiertoe was gebaad door W. Wrede met zijn theorie van het „Messiasgeheim” in Marcus (zie boven). Wellhausen (1903) sloot zich hierbij aan met de mening dat de oorspronkelijke overlevering in Marcus verhuuld was in redactionele toevoegingen die ontsproten waren aan de eigen opvattingen van de vroege gemeenten. Deze visies hadden een enorme invloed op de vormhistorische pioniers zoals K. L. Schmidt en R. Bultmann, zonder dat zij het anti-christelijke karakter van het rationalistische vooroordeel waaruit deze visies voortgekomen waren, wilden erkennen.

(4) Integendeel, het „moderne natuurwetenschappelijke wereldbeeld” (wat dat dan ook moge wezen en hoezeer ook door veel moderne wetenschappers verworpen) noopte de eerste vormcritici de Evangelien te *ontmythologiseren*, d.i. de mythische 1e-eeuwse elementen die de toets der „moderne wetenschap” niet kunnen doorstaan, eraf te pellen en zo de wezenlijke kern van het Evangelie, verborgen in de literaire „vormen” (bijv. wonderverhalen), bloot te leggen. Zo zagen de vormcritici dus hun taak: (a) het onderscheiden van de verschillende literaire „vormen” (gelijkenissen, wonderverhalen, toespraken, legenden, mythen, lijdensverhalen), (b) het vaststellen van hun *Sitz im Leben*, dus van de bijbehorende „vormgevende” gemeenschap, (c) het bepalen van hun historische waarde.

Vormhistorische theorieën

Uitgaande van de genoemde vooronderstellingen en overwegingen gingen de vormcritici nu aan het werk en bouwden hun verschillende theoretische stelsels op waarvan we de belangrijkste kort de revue laten passeren:

(1) K. L. Schmidt (1919) bouwde voort op Wrede en Wellhausen, bestudeerde de opbouw van Marcus zorgvuldiger en onderscheidde tussen de „traditie” (de afzonderlijke overleverings-eenheden of „pericopen”) en de „redacties” (de verbindingen tussen de eenheden, dus de toevoegingen van de Evangelist). Hij concludeerde dat de chronologie en de geografie van het Evangelie onbetrouwbaar zijn en dat de „redacties” aanwijzingen gaven voor Marcus' persoonlijke theologische opvattingen. Daarmee stimuleerde Schmidt het verdere vormhistorische werk sterk.

(2) M. Dibelius (1919) ging ervan uit dat de traditie in de eerste gemeenten

ontstond door de missionaire behoeften van die gemeenten: zij bouwden materiaal op dat steeds weer gebruikt werd bij de prediking en zo een vaste vorm kreeg. Daarnaast ontwikkelden zich door andere behoeften nieuwe vormen: (a) *paradigma's* (korte verhalen met een „toepassing”, ontwikkeld door predikers), (b) *novellen* (wonderverhalen, ontwikkeld door verhaalvertellers), (c) verzamelingen van „*woorden*” (uitspraken, gebundeld voor het godsdienstonderwijs), (d) *legenden* (stichtelijke verhalen, bijv. over de jeugd van Jezus), (e) *mythen* (bijv. de verzoeking in de woestijn, de verheerlijking op de berg) en (f) *lijdensverhalen*. Zonder historische bewijzen verzoonde Dibelius dus de volgende christelijke arbeiders die elk hun eigen overleveringen ontwikkelden: predikers, vertellers en onderwijzers.

(3) R. Bultmann (± 1919) ontkende in tegenstelling tot Dibelius de wezenlijke

De eenzaamheid heeft in Jezus' leven een belangrijke rol gespeeld. Vanaf de verzoeking in de woestijn (Matthéüs 4:1-11) tot aan de absolute verlatenheid van God en mensen aan het kruis (Matthéüs 27:45 en 46).

Pag. 131: "De drie kruisen", ets van Rembrandt, 1653 (Rijksprentenkabinet, Amsterdam).

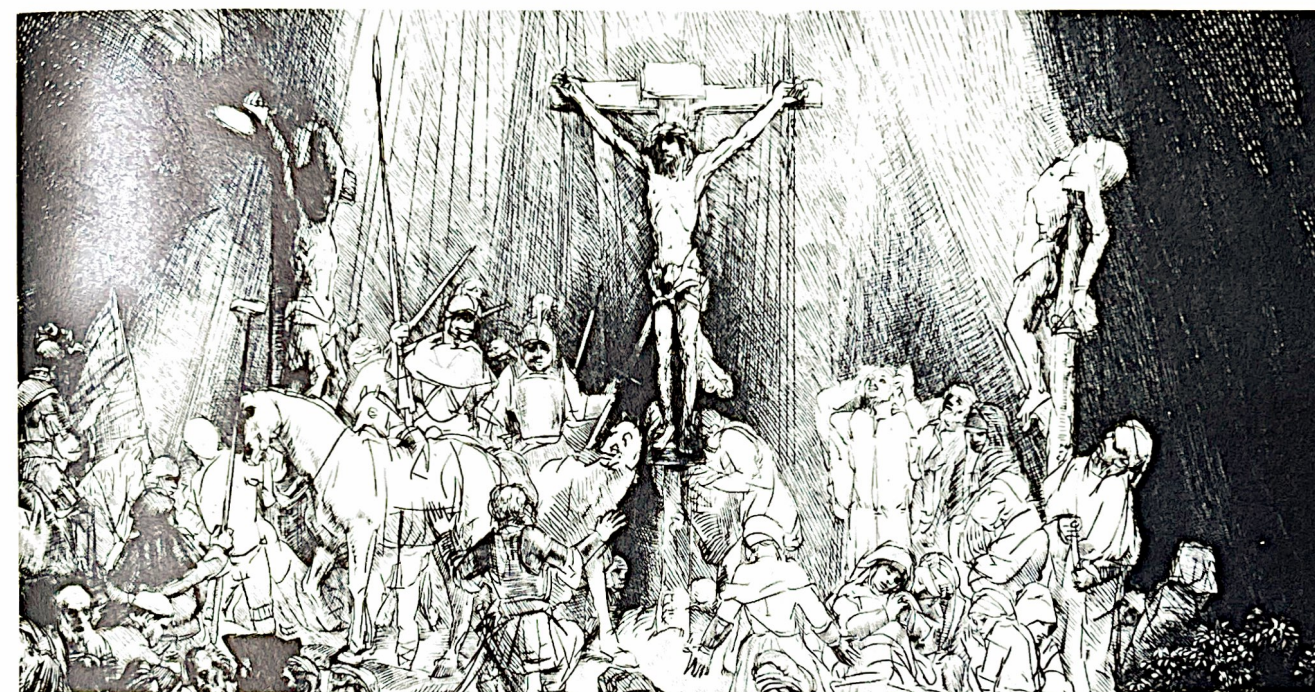


historiciteit van de overlevering (op die van een aantal „woorden” na) en schreef haar geheel toe aan de bedenksels van de vroege christengemeenten. Van de historische kritiek (A. Harnack), het existentialisme (M. Heidegger) en de vergelijkende godsdienstwetenschap (R. Reitzenstein, W. Bousset) stamden zijn diepgewortelde vooroordelen die het hem volslagen onmogelijk maakten de Evangelieën ook maar enigszins historisch serieus te nemen; hij kan ze slechts zien als de producten van een fantasierijke *Gemeindetheologie*. De vormen die hij onderscheidt zijn: (a) *apophthegma's* (ongeveer identiek met Dibelius' paradigma's), (b) *wonderverhalen*, (c) *legenden* (waartoe hij ook de mythen rekent), en (d) „*woorden*”, die hij verdeelt in wijsheidswoorden (spreuken), „Ik”-woorden (door de gemeente bedachte uitspraken van Jezus over Zichzelf), profetische en apocalyptische uitspraken, wetten en voorschriften, en tenslotte gelijkenissen, alle grotendeels eveneens als „onrecht” beschouwd. Het enige wat Bultmann nog als authentiek aanmerkt, zijn ongeveer veertig „woorden” en het *Dass* van Jezus' leven en kruisdood (d.w.z. het feit dat Jezus geleefd heeft en op het kruis gestorven is); al het overige is door de gemeente bewerkt of bedacht. Dit moge schokkend lijken, maar voor Bultmann is het dat niet omdat hij op grond van zijn filosofische vooroordelen allang een verbinding tussen historie en geloof heeft verworpen; hij gelooft enerzijds dat de historische Jezus (wie Hij ook geweest moge zijn) al ruim 1900 jaren dood is en predikt anderzijds dat de essentie van het christendom de „existentiële ontmoeting met Christus” is. Wat hij intussen niet verklaart is hoe de vroege gemeente zó haar fantasie heeft kunnen laten werken (a) in zo'n uiterst korte tijd (d.i. tot op de eerste geschreven bronnen),

(b) tegenover zoveel kritisch toelusterende ooggetuigen van Jezus' leven en sterven die in die tijd nog in leven waren, (c) ondanks de aandacht van de eerste christenen voor de feiten, de grote geleerdheid van velen van hen (Paulus!) en hun hoge integriteit en morele levensstandaard (zie onder).

(4) E. Käsemann (o.a. 1954) begon een nieuwe beweging als reactie op Bultmanns diepe historische scepticisme, samen met o.a. G. Bornkamm (1956), E. Fuchs (1957) en J. M. Robinson (1959). Zij gingen weer op zoek naar historische uitspraken en daden van Jezus in de Evangelieën, maar slaagden er niet meer in het verband te vinden tussen de historische Jezus en het *kerygma* (de prediking van Christus) van de eerste christengemeenten.

(5) B. S. Easton (1928), V. Taylor (1935) en E. B. Redlich (1939), Engelse vormcritici, bestudeerden eveneens literaire vormen in de Evangelieën, maar



verwierpen het historische scepticisme van Bultmann en beperkten zich liever tot een zuiver literaire kritiek. Zij stelden terecht dat de loutere studie van vormen geen enkele uitspraak kan doen over historische betrouwbaarheid. Taylor en Redlich verwierpen dan ook classificaties als „legenden” en „mythen”, omdat die onderscheidingen niet berustten op literaire vorm maar op inhoud.

Recentere ontwikkelingen

(1) Het spreekt vanzelf dat wat voor de synoptische Evangelieën begonnen was, allengs ook werd uitgebreid tot het hele Nieuwe Testament. M. Dibelius (1956) en E. Haenchen (1961) pasten de vormkritiek toe op de Handelingen en anderen zochten naar literaire vormen (brokjes oude kerkelijke belijdenis en oude liturgische formules) in de brieven en de Openbaring en trachtten ook daarvoor de *Sitz im Leben* vast te stellen. E. Lohmeyer (1956) stimuleerde dit onderzoek door te menen achter Filippienzen 2 een „Christus-hymne” ontdekt te hebben.

(2) Na de nadruk van de vormcritici op de *Gemeindetheologie* ontstond belangstelling voor de theologische opvattingen van de Evangelisten zelf. Na de vormhistorische ontstond zo de redactie-historische school (*Redaktionsgeschichte*), en wel met het werk van H. Conzelmann over Lucas en W. Marxsen (1959) over Marcus. Naast de *Sitz im Leben* in het leven van Jezus Zelf en de *Sitz im Leben* in de vroege gemeenten, onderscheidt men nu ook de *Sitz im Leben* bij de eigenlijke Evangelisten, die met heel eigen (van de gemeente-theologie onderscheiden) bedoelingen en behoeften het materiaal

redigeerden en samenvoegden. Overigens kan men deze laatste *Sitz im Leben* alleen leren kennen via wat men heeft „ontdekt” over de *Sitz im Leben* in de eerste gemeenten en de voortgaande heilsgeschiedenis. Zo zou Marcus degenen zijn die Jezus' komst onmiddellijk verwachtte en daarom zijn Evangelie schreef (in Galilese omgeving bij het uitbreken van de joodse oorlog) als een soort preek om de gemeente in Judea te waarschuwen naar Galilea te vluchten en daar de wederkomst van Christus af te wachten (Marxsen). Daarentegen zou Lucas (die o.a. het materiaal van Marcus op heel eigen wijze verwerkte) zijn Evangelie geschreven hebben in een periode dat de onmiddellijke verwachting van Christus' wederkomst voorbij was en de gemeente zich moest gaan instellen op een taak en roeping hier op aarde (Conzelmann). Op soortgelijke wijze benaderden G. Bornkamm, G. Barth en H. J. Held (1960) en P. Bonnard (1963) Matthéüs en E. Haenchen (1961) Handelingen. Wat het geheel ons oplevert zijn de oude bezwaren tegen de vormkritiek, plus nog eens naast een „gemeentetheologie” een individuele theologie van de nieuwtestamentische schrijvers, wat ons nog verder van de oorspronkelijke historische gebeurtenissen verwijderd . . .

(3) In de 20e eeuw is de theologie van het Nieuwe Testament zo verweven met de historisch-kritische „resultaten”, dat ook haar kijk op het Nieuwe Testament als geheel thans historisch-kritisch bepaald is. Naast de redactie-historische vraag hoe elk afzonderlijk boek zijn vorm gekregen heeft, rijst nu de vraag welke factoren in de voortgaande heilsgeschiedenis de samenstelling van het hele Nieuwe Testament bepaald hebben. Welke verbindende principes, welke tendenzen kan men in dit samenstellingsproces (eigenlijk een soort „macro-redactie-geschiedenis”) ontdekken? R. Bultmann (1953) en O. Cullmann (1946, 1965) hebben in dit opzicht toonaangevend werk verricht, Bultmann vooral door toepassing van Heideggers existentialisme. Ook ontwikkelde hij analoog met wat voor het Oude Testament gebeurde (hoofdstuk 7) een nieuw soort nieuwtestamentische hermeneutiek (uitlegkunde), sterk gekleurd door de nieuwe filosofische „inzichten”; in de jaren zestig zijn met name E. Fuchs en G. Ebeling met deze arbeid verder gegaan.

Algemene bezwaren tegen de nieuwtestamentische kritiek

Tegen de nieuwtestamentische kritiek zijn gedeeltelijk dezelfde fundamentele bezwaren aan te voeren als tegen die van het Oude Testament (vgl. onder hoofdstuk 7), zoals:

(1) *Westerse pretentie*: de stelligheid waarmee men zich een oordeel aanmatig over vermeende „literaire vormen” in geschriften uit een andere tijd en een andere cultuur.

(2) *Geen objectieve bewijzen*. Er bestaat niet het minste bewijs voor een oer-Marcus of bronnen zoals Q, M en L (zie boven), laat staan voor „pericopen” die het product zijn van *Gemeindetheologie* maar nauwelijks iets te maken zouden hebben met de historische Jezus; integendeel, wáár iets uit de overlevering over het ontstaan der Evangelieën bekend is, worden zulke gegevens eenvoudig terzijde geschoven.

(3) *Desintegrerende benadering*. Er is geen oog voor de miraculeuze eenheid van elk der Evangelieën; men wil wel beweren dat het uniforme taalgebruik van Johannes het gebruik van bronnen uitsluit, maar men past die regel niet toe op de synoptische Evangelieën.

(4) *Cirkelredeneringen*. Deze vindt men (a) in de behandeling van het hele Nieuwe Testament: op grond van enkele (volgens subjectieve criteria) geselecteerde bijbelboeken ontwerpt men een beeld van de oudste kerkgeschiedenis, waarna men de overige nieuwtestamentische boeken op grond van dit beeld als niet-historisch verwerpt; (b) in de behandeling van elk afzonderlijk boek: volgens eveneens subjectieve criteria verklaart men bepaalde fragmenten (naar de gehanteerde vooroordelen „traditie-elementen” genoemd) als „ouder”, waarna men de overige passages op grond van dit beeld als representanten van „latere theologische opvattingen” bestempelt! Hoe terecht dit bezwaar is, blijkt uit de willekeur waarmee men dit soort cirkelgan-

gen maakt, naar eigen smaak en voorkeur. Zo worden de Evangelieën afwisselend gebruikt om elkáars onbetrouwbaarheid aan te tonen, of gebruikt men Galáten om de historische onbetrouwbaarheid van Handelingen en Handelingen om die van Galáten aan te tonen. Dat dit kan gebeuren vloeit eenvoudig voort uit *het ontbreken van objectieve* (dus van de onderzoeker onafhankelijke) *criteria*. Daarom is de kritische methodiek door en door onwetenschappelijk. Was zij wetenschappelijk, dan zouden verschillende onderzoekers die aan de hand van objectieve criteria hetzelfde materiaal bestuderen, tot wezenlijk dezelfde resultaten moeten komen; nu echter zijn er zoveel meningen en tegenstrijdige resultaten als onderzoekers.

(5) *Archeologie*. Tegen het argument van de vormcritici dat de eerste christenen (en ook de nieuwtestamentische schrijvers) in wezen niet in de histori-

De Dode-Zeerollen, die in de grotten van Qumran zijn gevonden, maken niet alleen duidelijk dat de tekst van het Oude Testament betrouwbaar overgeleverd is, maar ook dat Jezus noch Johannes de Doper tot de sekte der Essenen heeft kunnen behoren.



citeit van de christelijke geloofsfundamenten geïnteresseerd waren, zijn veel archeologische bezwaren gerezen. Zo heeft de archeologie de buitengewoon grote zorgvuldigheid van Lucas als historicus (in zijn Evangelie en in Handelingen) aangetoond en daarmee bewezen hoezeer Lucas wél in de historische betrouwbaarheid van wat hij beschreef, geïnteresseerd was. Verder hebben de Dode-Zeerollen (hoofdstuk 3) en de Chenoboskion-papyri duidelijk aangetoond dat het christendom onmogelijk een product van het gnostische denken (zie boven) geweest kan zijn – iets wat in feite al uit de geschriften der kerkvaders was gebleken, maar daar hadden de critici niet áán gewild.

(6) *Filosofische achtergrond*. Ook hier is het van de grootste betekenis te onderkennen dat de bijbelkritiek in wezen niet wortelt in objectieve methoden en wetenschappelijke resultaten, maar in bepaalde filosofische vooroordelen, die voor velen misschien wel *geloofwaardig* lijken maar daarom nog niet *waar* zijn. Zo sluit het rationalistische vooroordeel bij voorbaat de mogelijkheid van bovennatuurlijke wonderen en van goddelijke openbaring en inspiratie uit. Zo maakt het „moderne natuurwetenschappelijke wereldbeeld” (in wezen een wetenschappelijk aanvechtbare natuurfilosofische beschouwingwijze van de wereld) bij voorbaat een geloof in de maagdelijke geboorte en de lichamelijke opstanding van Christus onmogelijk. En zo kan Bultmann op grond van het existentialisme waarmee hij is opgevoed, bij voorbaat al een verbinding tussen historie en geloof als niet bestaand en niet ter zake doende verwerpen!

Specifieke bezwaren tegen de vormkritiek

De vormhistorische methode is de spil van de nieuwtestamentische kritiek doordat zij enerzijds diepte heeft gegeven aan de vroegere bronnentheorie en anderzijds de ondergrond vormt van de latere redactie-historische methode. Vandaar dat we nu met name de vormkritiek summier onder de loep willen nemen. E. B. Redlich (1939) heeft de uitgangspunten van de radicale vormcritici als volgt samengevat:

- (1) Vóór de Evangeliën geschreven werden, was er een *periode van mondelinge overlevering*.
- (2) Tijdens deze periode circuleerden de verhalen en „woorden” (behalve het lijdensverhaal) als afzonderlijke, complete eenheden, „*pericopen*” genoemd.



Jezus zegt: „Ik ben de goede herder. De goede herder zet zijn leven in voor zijn schapen.” (Johannes 10:11)

- (3) Het materiaal in de Evangeliën kan *geclassificeerd* worden volgens de *literaire vorm*.
 - (4) De vitale *factoren* die deze vormen produceerden en bewaarden, dienen gevonden te worden in de *praktische belangen van de christelijke gemeenschap*.
 - (5) Deze gemeenschap had geen biografische interesse, zodat de Evangeliën *geen biografische, chronologische of geografische waarde* hebben.
 - (6) De oorspronkelijke vorm van de overleveringen kan gereconstrueerd worden door de *wetmatigheden van de overlevering* te bestuderen.
- We willen nu in dezelfde volgorde van elk uitgangspunt kort aantonen dat het ongeldig of slechts beperkt geldig is:
- (1) a. Ongetwijfeld was er tussen het begin van de gemeente en het neerschrijven van de Evangeliën een periode van „mondelinge overlevering”; maar die duurde waarschijnlijk niet langer dan 15 à 20 jaar, dus minder dan één generatie! Het is absurd om op grond van wat er over verscheidene eeuwen met volksverhalen gebeurt, aan te nemen dat de „overlevering” aangaande Jezus in die korte tijd even onbetrouwbaar is geworden.
 - b. In die twintig jaar waren er nog duizenden ooggetuigen van Jezus' leven en sterven in leven. De critici negeren deze ooggetuigen volkomen! Maar het waren juist dezen die, als zij christenen waren, de nauwkeurigheid van de overlevering garandeerden en die, als zij vijanden van het christendom waren, klaar gestaan zouden hebben om elke afwijking van de werkelijke feiten weg te hopen.
 - c. Handelingen laat zien hoe de eerste christenen en vooral de apostelen met

zorg de woorden en daden van Christus bewaarden en zich er zelfs dikwijls op beriepen ooggetuigen geweest te zijn. Het waren joden die als zodanig getraind waren in zorgvuldige overlevering en in het zelfs woordelijk onthouden van het onderwijs van hun rabbi's, en zij zullen de woorden van Christus ook steeds weer tijdens hun samenkomsten herhaald hebben.

d. De critici vergeten niet alleen de korte duur van de mondelinge fase, of de rol van de vele ooggetuigen, of de rol van de gezaghebbende apostelen, ze vergeten bovenal de „rol” van de Heilige Geest door wie de gemeente gevormd was.

(2) De Evangeliën zouden nooit erkend of zelfs maar ontstaan zijn, als de „pericopen” niet vanaf het begin erkend waren als elementen van een *samenhangend* verhaal; er is geen reden om aan te nemen dat wel de „perico-



„Maar voor u die Mijn naam vreest, zal de zon der gerechtigheid opgaan.” (Maleachi 4:2)

pen” maar niet de orde en samenhang van de gebeurtenissen (zoals met name in Marcus weergegeven) getrouw zouden zijn overgeleverd. De Evangeliën maken dan ook bepaald niet de indruk losse verzamelingen van fragmenten te zijn; hun opmerkelijke eenheid en samenhang, zonder innerlijke tegenstrijdigheden, geeft precies het omgekeerde beeld.

(3) a. Natuurlijk is een classificatie naar „literaire vormen” in zulke veelzijdige werken als de Evangeliën in principe altijd mogelijk; maar deze mogelijkheid is geen *bewijs* dat er *dus* oorspronkelijk verschillende categorieën van overlevering bestaan hebben. De vele problemen die bij de classificatie opgetreden zijn, wijzen er eerder op dat dit juist níet het geval is.

b. Elke criticus hanteert zijn eigen indelingssysteem en zijn eigen soorten van „vormen”; bovendien bekritisieren zij elkaars resultaten sterk. Hieruit blijkt dat zij niet van objectieve criteria uitgaan.

c. Nog erger is dat de critici uit de „vorm” van een „pericoop” conclusies trekken over de historische waarde ervan! Niet alleen hebben zij geen recht daartoe of grond daarvoor, maar bovendien is hun methode een cirkelredenering omdat zij elke „pericoop” zelf zijn „vorm” hebben opgelegd, vaak met zulke bevooroordeelde betitelingen als „legenden” en „mythen”.

(4) a. Het is onbegrijpelijk dat men meent dat in 20 jaar tijds de werkelijke feiten rond Jezus' leven en werken regelrecht *vervangen* waren door de bedenksels van de zogenaamde „vormgevende” gemeente; en dat ondanks de hoge moraal van de eerste christenen, de aanwezigheid van talloze ooggetuigen en het gezag van de apostelen; door deze laatste elementen had de gemeente eenvoudig nimmer de ruimte voor eigen bedenksels en was het

Woord van God in geen enkele fase ondergeschikt aan de gemeente.

b. Scheppingskracht vinden we nooit bij een massa maar alleen bij individuele personen die boven de massa uitsteken; daarom dragen vorm en inhoud van de overlevering het stempel van Christus (de Leraar), niet dat van de gemeente (de leerling). Geen discipel zou trouwens in staat geweest zijn de „woorden van Jezus” zelf te bedenken of diens leven en karakter te verzinnen zoals die in de Evangelieën beschreven worden (vgl. hoofdstuk 1). De eenheid van de Evangelieën berust dus op het unieke van de Persoon van Jezus Christus, niet op dat van de gemeente. De vroege christenen zouden trouwens ook niet bereid geweest zijn te sterven voor de producten van hun eigen verbeelding; dat zij wél bereid waren te sterven voor hun boodschap, was omdat zij wisten dat die authentiek was. Het is eigenlijk wonderlijk dat de vormcritici zoveel meer toeschrijven aan de scheppingskracht van de gemeente dan aan die van Hem die nota bene de gemeente schiep . . .

c. Aan de ene kant dragen de sobere, niet geromantiseerde geschiedenissen in de Evangelieën het stempel van authentieke geschiedschrijving, niet van literaire kunstproducten of van een achteraf „hineininterpretieren”. Aan de andere kant geven de Evangelieën ons helemaal geen aanwijzingen over de interne problemen van de eerste gemeenten (zoals de vormcritici willen). Als er iemand over die interne problemen geschreven heeft, was het Paulus, die zijn brieven al geschreven had vóór het eerste Evangelie verscheen; toch wordt géén van zijn uitspraken Jezus in de mond gelegd in de Evangelieën! Integendeel, bepaalde elementen uit de Evangelieën (bijv. gelijkenissen) komen juist weer nooit in de brieven voor.

d. De eerste gemeente was niet een gezelschap van simpele, ongeschoolde lieden die te goeder trouw maar onkritisch een soort folklore opbouwden (zoals de vormcritici het voorstellen), maar kende zulke bekwame mannen als Filippus, Stéfanus, Barnabas, Jacobus, Marcus, Lucas en Paulus.

e. De eerste christenen waren niet zo vervuld van Christus' aanstaande wederkomst dat zij niet rationeel en historisch konden denken (zoals de vormcritici het voorstellen); volgens Handelingen en de brieven leidden zij normale, arbeidzame levens en werden zij daartoe ook extra vermaand.

f. Alles bijeengenomen: als het christelijk geloof de „historische feiten rond Jezus” creëerde, wát creëerde dan wel het christelijk geloof?

(5) a. Als de eerste generatie van christenen niet geïnteresseerd was in bio- en geografische en chronologische bijzonderheden, waarom vroeg de tweede generatie dan wél om een doorlopend verhaal van Christus (dus óók om dit soort bijzonderheden), zoals wij dat in de Evangelieën hebben?

b. Het feit dat de Evangelisten geen strikte biografieën geschreven hebben (omdat zij een ander doel nastreefden), betekent nog niet dat zij niet in biografische bijzonderheden geïnteresseerd of historisch onbetrouwbaar waren. Zij beschikten over enorm veel van dit soort informatie (zie Johannes 21:25) en bliezen dan ook niet enkele feitjes op tot een fantasierijk kunstproduct maar (omgekeerd!) selecteerden juist uit de veelheid van herinneringen om elk een bepááld (historisch betrouwbaar) beeld van Christus te geven.

c. Waarom zouden de eerste christenen er voortdurend de nadruk op gelegd hebben dat zij ooggetuigen van Jezus' leven en werken waren, als zij geen biografische en chronologische interesse in Zijn Persoon hadden? Lucas (1:1-4) doet juist een uitdrukkelijk beroep op ooggetuigen en zijn verlangen juist dít soort informatie betrouwbaar door te geven. De archeologie (zie boven) heeft in talloze opzichten aangetoond hoe voortreffelijk hij hierin geslaagd is.

d. Marcus vermeldt in zijn Evangelie veel geo- en biografische en chronologische bijzonderheden die in de gang van zijn verhaal niet te verklaren zouden zijn tenzij zij inderdaad op betrouwbare overleveringen teruggaan.

e. Dat Matthéüs en Lucas menigmaal opzettelijk het materiaal van Marcus in een andere volgorde geven, is niet omdat zij een andere historische opvatting dan Marcus hadden, maar eenvoudig omdat een bepááld rangschikking naar onderwerp het doel dat zij elk specifiek hadden, beter diende.

(6) In tegenstelling tot wat de vormcritici beweren laten onderzoekingen over herinneringsprocessen en geruchtverspreiding zien, dat de algemene vorm van een verhaal intact blijft maar dat het verhaal steeds korter wordt en steeds meer details verliest. De vele kleine details in de Evangelieën wijzen erop dat zij vergelijkbaar zijn met ooggetuigeverslagen, dus met „informatie uit de eerste hand”.

Conclusie

Er is in de wereldgeschiedenis geen historische figuur die zo is aangevallen (niet in het minst op zijn „historicitéit”) als Jezus van Nazareth. Men kan moeilijk volhouden dat het niettemin geheel onpartijdig is gebeurd; de vormcritici hebben al te vaak hun methoden vermengd met hun eigen persoonlijke

De steniging van Stéfanus, miniatuur uit de Martelarenkalender van Basilius II, 11e eeuw, Vaticaanse bibliotheek. Saulus, later Paulus, is te zien in de linkerhoek. De christenhaters Saulus wordt later een getuige van dezelfde Jezus waar Stéfanus zijn leven voor gaf, en één van de bijbelschrijvers die zelf, naar alle waarschijnlijkheid, zijn leven als martelaar gaf (Handelingen 6 en 7).



mening over de historische waarde van een verhaal of uitspraak in de Evangelieën. De moderne bijbelkritiek heeft bewezen niet het product te zijn van gelovige onderzoekers die een beter begrip wilden hebben van de Bijbel als het gezaghebbende, geïnspireerde Woord van God tegen zijn historische achtergrond, maar van rationalisten die al bij voorbaat deze eigen uitdrukkelijke pretentie van de Bijbel verwierpen en hem op grond van hun vooroordelen al niet anders meer konden zien dan als een feilbaar mensengeschrift. Daarbij doet zich het verbazingwekkende feit voor dat hun methodische uitgangspunten reeds puur rationeel gezien ongeldig of onacceptabel zijn (zoals we zojuist betoogden), en ten tweede dat de critici niet de simpele consequentie trekken het christendom dan maar geheel vaarwel te zeggen maar de Bijbel tegelijk als een boek willen zien waarin op één of andere manier toch ook God spreekt! Daarom zijn hun beweringen niet alleen wetenschappelijk verwerpelijk (dat is nog niet eens het belangrijkste), maar hebben zij binnen de christenheid door hun misleidende dubbele-bodem-geloof enorm veel kwaad gesticht. Vandaar de uiterst dringende noodzaak de christenen opnieuw onder ogen te brengen dat er ook vandaag geen reden is (nee, integendeel!) te twifelen aan de betrouwbaarheid van de Schriften. Wij hebben vandaag meer grond dan ooit om eraan te blijven vasthouden dat de Bijbel niet alleen met gezag over ons heil spreekt, maar in nauwe samenhang daarmee ook met goddelijk gezag spreekt over de natuur en de geschiedenis. Er is geen effectievere methode het eerste (het spreken over het heil) irrelevant te maken dan het laatste te ontkennen . . .