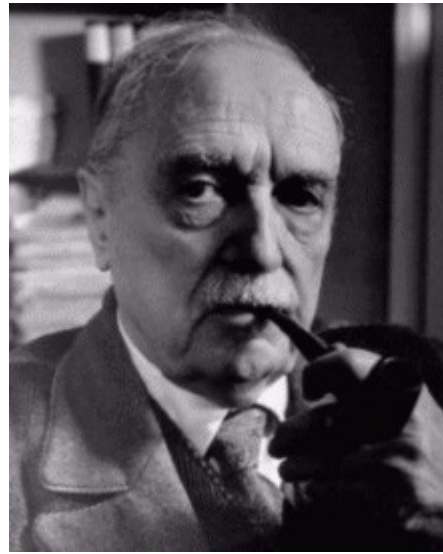


Goddelijk, al te Goddelijk

**Een vergelijking tussen de
hermeneutiek van
Baruch Spinoza en Rudolf Bultmann**



**Bachelorscriptie
Aangeboden aan: Dr. E. Ottenheijm**

**Departement Filosofie en
Religiewetenschap
Universiteit Utrecht**

**Martijn Jansen
3539105**

April 2014

Inhoudsopgave:

Hoofdstuk één: Inleiding, probleemstelling en vraagstelling.....	5
§ 1. 1. De vraag naar de rol van de rede.....	5
§ 1.2. Een vergelijking tussen de hermeneutiek van Spinoza en Bultmann.....	5
§ 1.3. Goddelijk, al te goddelijk.....	6
§ 1.4. Onderzoeksmethode en literatuurverantwoording.....	7
§ 1.5. Opbouw van het onderzoek.....	7
Hoofdstuk twee: Spinoza; De rede als norm en grens.....	9
§ 2. 1. Drie soorten van kennis.....	9
§ 2.2. Spinoza's onderscheid tussen profetie en profeet.....	10
§ 2.3. De traditie als obstakel: ad fontes.....	11
§ 2.4. De traditie buitenspel gezet: Sola Scriptura.	12
§ 2.5. De wisselwerking tussen concepten en de Schrift.	12
§ 2.6. Boedelscheiding: filosofie en theologie.....	13
§ 2.7. De Bijbel: een complex boek en een simpel boek.....	13
Hoofdstuk drie: Bultmann; Het Nieuwe Testament onder kritiek van de rede.....	16
§ 3.1. Het neo- kantianisme: Kant, maar dan zonder de buitenwereld.....	16
§ 3.2. Objectiveren: de universele epistemologische structuur van de mens.	17
§ 3.3. De mythe als antithese van de Moderniteit.....	18
§ 3.4. De Denkweise in het Nieuwe Testament.....	18
§ 3.5. Bestaan is niet kennen maar angst.....	19
§ 3.6. De mythe: van verklaring naar ervaring.....	20
§ 3.7. Conclusie.	20
Hoofdstuk vier: Spinoza: De schrift als autonome bron van de goddelijke wet.....	22
§ 4. 1. Mathematische zekerheid en morele zekerheid.....	22
§ 4.2. De Schrift en het Woord Gods.....	23
§ 4.3. Opnieuw de boedelscheiding.....	23
§ 4.4. Christus communiceerde met God van ziel tot ziel.....	24
§ 4.5. Christus: het Verbum Dei.	24
§ 4.6. Het onderscheid tussen profeet en leraar: Adam en Mozes tegenover Salomo en Christus.....	25
§ 4.7. Spinoza's pragmatisme.....	26
§ 4.8. Spinoza's God.....	27
§ 4.9. Spinoza en de Λογός.....	28
§ 4.10. De betekenis van de Schrift is een ethische praktijk.....	28
§ 4.11. Het jodendom als bron.....	29
§ 4.12. Spinoza's pluralistische neiging.....	29
§ 4.13. Afronding.....	30
Hoofdstuk vijf: Bultmann: De rede onder kritiek van het Nieuwe Testament.....	32
§ 5.1. Het Nieuwe Testament drukt de existentiële situatie van de (moderne) mens uit.	32
§ 5.2. Theologische argumenten.....	32
§ 5.3. Disputare de Deo: het objectiverende spreken over God.....	33
§ 5.4. De vraag naar de waarheid van de werkelijkheid.	33
§ 5.5. Sola Fide: rechtvaardiging door het geloof alleen.....	34
§ 5.7. Het Christusgeschehen.	35
§ 5.8. De λογός του σταυρού van het Nieuwe Testament maakt het kwalitatieve onderscheid tussen het Nieuwe- en Oude Testament.....	36
§ 5.9. De ware Λογός is het σχάνδαλον voor de mens.....	36

§ 5.10. De historische betekenis van de Λογός en Bultmann's hermeneutische agenda.....	37
§ 5.11. Bultmann's boedelscheiding: het onderscheid tussen Historie en Geschichte.....	39
§ 5.12. Het geëxpliciteerde begrippenapparaat van de nieuwtestamentische exegese.....	40
§ 5.13. Afronding.....	41
Hoofdstuk zes: een vergelijking tussen de hermeneutiek van Spinoza en Bultmann.....	43
§ 6.1. Inleiding.	43
§ 6.2. De hermeneutische ideeën van Spinoza en Bultmann en hun traditie(s).	43
§ 6.3. Religieus exclusivisme en religieus pluralisme.....	44
§ 6.4. De wisselwerking tussen de Schrift en zijn lezer.....	44
§ 6.5. De rede tegenover de verbeelding en de mythe.....	45
§ 6.6. De rede tegenover het geloof.....	45
§ 6.7. De verkondiging van Jezus en de verkondigde Christus.....	46
§ 6.8. De waarheid van de werkelijkheid.....	46
§ 6.9. De zin van het Woord.....	47
§ 6.10. Het menselijk tekort: van Λογός naar Λογός τού σταυρού.....	47
§ 6.11. Één discours.....	49
§ 6.12. Slotconclusie.....	50
Bibliografie.....	51

Hoofdstuk één:

Inleiding, probleemstelling en vraagstelling.

Hoofdstuk één: Inleiding, probleemstelling en vraagstelling.

§ 1. 1. De vraag naar de rol van de rede.

De filosoof Friedrich Nietzsche schrijft in paragraaf 92 van zijn boek *Morgenröte* (1881) dat een morele uitleg van het christelijk geloof het begin van het einde daarvan is. De titel van dit aforisme heet dan ook toepasselijk ‘Am Sterbebette des Christenthums’¹. Nietzsche bedoelt hiermee dat de god van het christendom door die morele uitleg zodanig tot menselijke proporties is teruggebracht dat men niet meer van een god kan spreken. God sterft op deze manier een zachte dood. Anders gezegd, Nietzsche constateert dat de menselijke, al te menselijke god van het christendom door de mens redelijkerwijs gekend en begrepen kan worden². Dat is waar deze bachelorscriptie ten diepste over gaat : over de vraag naar de rol van de rede in de godsdienst en hoe die zich verhoudt tot de openbaring . De spanning tussen deze twee polen is in de gehele geschiedenis van de Westerse theologie aanwezig. Het is een spanning die ook verwoordt kan worden als de spanning tussen theologie en filosofie, of als de spanning tussen geloof en kennis. De vraag die in die geschiedenis steeds opnieuw beantwoord is- en zal worden beantwoord, is welke van de twee het primaat heeft. Paul Juffermans, Spinoza- kenner, schrijft hierover:

“Waar de menselijke rede ofwel het natuurlijk kennispotentieel van de mens (om filosofische en/of theologische redenen) in staat werd geacht en de ruimte werd geboden [de] waarheidsvraag te thematiseren met betrekking tot de godsvraag, daar kon het project van de natuurlijke theologie[...] zich ontplooiën als een respectabele onderneming. Maar waar diezelfde menselijke rede niet in staat werd geacht of de ruimte werd geboden tot een dergelijk project[...], daar leek juist het geloof aan speelruimte te winnen...”³

§ 1.2. Een vergelijking tussen de hermeneutiek van Spinoza en Bultmann.

Een verkenning van deze altijd aanwezige spanning is om deze reden relevant. Omdat deze spanning als geheel veel te omvattend is om te bestuderen, is een meer afgebakende verkenning daarvan noodzakelijk. De eerste afbakening die ik maak is dat ik dit onderzoek zal richten op een vergelijking tussen de ideeën van twee personen uit de geschiedenis van de Westerse theologie die ieder één pool van de dichotomie als de dominante beschouwen. De eerste persoon is de filosoof Baruch (Latijn: Benedictus) Spinoza (1632- 1677). De tweede is de theoloog Rudolf Bultmann (1884- 1976). De tweede afbakening die ik maak is dat ik mij in dit onderzoek zal richten op hun bijbelse hermeneutiek. In de bijbelse hermeneutiek gaat het volgens Zwiep om datgene wat te maken heeft ‘met het overbruggen van een kloof tussen twee werelden, de wereld van de tekst en de wereld van de lezer.’⁴. Hermeneutiek gaat dus niet enkel over exegese van bijbelteksten, maar ook over de manier waarop de interpreter omgaat met de kloof tussen de achterliggende wereld van de tekst en zijn eigen wereld. Aangezien dit geen vanzelfsprekende en uitgemaakte zaak is, impliceert de (bijbelse) hermeneutiek tegelijkertijd een probleemstelling: *hoe* gaat een interpreter hiermee om en hoe bewust is hij zich hiervan?

¹ Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe. Electronic edition: <http://pm.nlx.com.proxy.library.uu.nl/xtf/search?browse-collections=true> (13-01-2014).

² Zie voor deze interpretatie van paragraaf 92: Smith, John H., *Dialogues between faith and reason, the death and return of God in modern German thought*, London, 2011. Pagina 156.

³ Juffermans, P., *Drie perspectieven op religie in het denken van Spinoza*, Budel, 2003. Pagina 13.

⁴ Zwiep, A., *Tussen tekst en lezer*, Amsterdam, 2009. Pagina 4.

Op deze manier kom ik tot de volgende vraagstelling voor dit onderzoek:

Wat zijn de overeenkomsten en verschillen tussen Spinoza en Bultmann wat betreft hun omgang met de joodse- en christelijke canonieke geschriften?

De vraag naar de omgang met deze geschriften en de problematisering daarvan krijgen zowel in de hermeneutiek van Spinoza als van Bultmann uitgebreid vorm en inhoud. Alle relevante facetten daarvan, zoals godsidee, kennisleer, antropologie, ethiek, kijk op de geschiedenis, zal ik in dit onderzoek behandelen. Op deze manier kan ik een zo volledig mogelijk beeld schetsen van de hermeneutiek van Spinoza en Bultmann en dus ook een zo volledig mogelijke vergelijking hiertussen maken.

§ 1.3. Goddelijk, al te goddelijk.

Bultmann constateert met Nietzsche een ontgoddelijking van God. Maar daar waar Nietzsche de mens als uitgangspunt neemt en zo concludeert tot een vermenselijkte God, daar neemt Bultmann de (in zijn ogen ware) transcendente god als uitgangspunt en concludeert dat de mens, die door die transcendentie van God volledig ongelijk is daaraan, zichzelf tot die god heeft gemaakt. We zouden kunnen stellen dat de vergoddelijking van de mens (en dus de ontgoddelijking van God) die door Bultmann wordt geconstateerd bij Spinoza zijn aanvang heeft gehad, omdat Spinoza gezien kan worden als de filosoof die aan het begin van de Moderniteit staat⁵ en de menselijke rede vanaf de Moderniteit een steeds autonomere rol is gaan vervullen in de (christelijke) godsdienst⁶. De titel van deze scriptie, *Goddelijk, al te Goddelijk*⁷, verwijst naar het door Spinoza geïnitieerde begin daarvan en het door Bultmann geïnitieerde eind daarvan. Spinoza wijst namelijk met zijn volledig antropocentrische en ethische omgang met de Bijbel elke vorm van een goddelijke autoriteit buiten de mens om af. Daarom wijst hij de bijbelse Openbaring als zodanig ook af. De mens is volgens Spinoza principieel in staat om zijn leven zelf sturing te geven; hij heeft aan zichzelf genoeg daarvoor en kan als *Goddelijk* worden beschouwd. Bultmann maakt ruim 200 jaar na de dood van Spinoza de balans van de Moderniteit voor de theologie op: natuurlijke theologie, zoals bedreven door Spinoza, kan nooit als kennisbron van God gelden. De mens heeft zichzelf hiermee tot God gemaakt en is daardoor *al te Goddelijk* geworden. Volgens Bultmann kan alleen in een leven in geloof God ‘gekend’ worden. Dat betekent dus dat Bultmann aan de ene kant het antropologische centrisme zoals Spinoza dat ziet verwerpt, er is geen redelijke weg naar God, maar aan de andere kant houdt hij hier aan vast, alleen vanuit de mens die gelooft kan God ‘gekend’ worden. Daarbij wijst hij evenals Spinoza de bijbelse Openbaring als zodanig af. De Schrift (voor Bultmann is dit het Nieuwe Testament) moet volgens hem eerst ontmythologiseerd worden.

Doordat beiden een antropocentrisch uitgangspunt hanteren en tegelijkertijd elkaars tegenpool zijn wat betreft de tegenstelling tussen rede en openbaring, is het uiterst zinvol om de spanning hiertussen te onderzoeken. Op deze manier kan immers de hierboven beschreven abstracte dichotomie concreter gemaakt worden.

⁵ Zie voor de invloed van Spinoza en het idee dat hij aan het begin van de Moderniteit staat: Israel, J. I., *Radical enlightenment*, Oxford, 2002.

⁶ Zie bijvoorbeeld: Muller, R., *Post- Reformation Reformed Dogmatics; vol1: Prolegomena to theology*, 2003. Muller laat hierin zien dat de rede vanaf de 17^e eeuw (onder invloed van Wolff en Leibniz) een steeds autonomere rol binnen het protestantse denken krijgt.

⁷ Ik verwijs hiermee naar een boektitel van Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*.

Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe. Electronic edition:

<http://pm.nlx.com.proxy.library.uu.nl/xtf/search?browse-collections=true> (13-01-2014).

§ 1.4. Onderzoeksmethode en literatuurverantwoording.

De methode van onderzoek die ik zal hanteren om deze vraagstelling te beantwoorden is een literatuuronderzoek. De primaire literatuur die ik zal gebruiken voor het onderzoek naar Spinoza is met name zijn *Tractatus theologico politicus*⁸. In dit destijds anoniem uitgegeven werk (1670) zet hij uitgebreid zijn visie uiteen op de bijbel. Daarnaast zal ik ter ondersteuning gebruik maken van de *Ethica*⁹, het postuum uitgegeven *magnum opus* van Spinoza (1678)¹⁰. Ook zal ik een paar keer gebruik maken van brieven uit correspondenties die Spinoza onderhield met andere intellectuelen.

De primaire literatuur die ik zal gebruiken voor het onderzoek naar Bultmann zal voornamelijk bestaan uit academische artikelen. Deze artikelen zijn onder andere gebundeld in de serie *Glauben und Verstehen*. Ik zal hiervan het eerste- en tweede deel gebruiken¹¹. Een belangrijk artikel waar ik in dit onderzoek gebruik van zal maken dat daarin is opgenomen is het artikel *Das Problem der Hermeneutiek* (1950). Dit is voor dit onderzoek een relevant artikel omdat Bultmann hierin zijn visie op de (bijbelse) hermeneutiek uiteenzet. Een ander belangrijk artikel waar ik in dit onderzoek gebruik van zal maken is *Neues Testament und mythologie* (1941)¹². Dit is relevant voor dit onderzoek omdat Bultmann hierin zijn visie op de betekenis van het Nieuwe Testament voor de moderne mens uiteenzet. Daarnaast zal ik ter ondersteuning gebruik maken van twee boeken van Bultmann. Te weten *Das Evangelium Johannes* (1941) en *Theologie des Neuen Testaments* (1958).

Een belangrijke secundaire bron die ik voor het onderzoek naar Bultmann zal gebruiken is het boek *The origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the theology of Rudolf Bultmann* van Roger Johnson. Dit is een uiterst bruikbaar boek omdat Johnson nauwgezet laat zien welke invloeden Bultmann's programma van ontmythologisering gemaakt hebben tot wat het is.

Een belangrijke secundaire bron die ik voor het onderzoek naar Spinoza zal gebruiken is het boek *Drie perspectieven op religie in het denken van Spinoza* van Paul Juffermans. Juffermans betoogt hierin dat in het werk van Spinoza verschillende visies op religie zijn te onderscheiden. Een belangrijk aspect van dit onderscheid is dat tussen de kritiek die Spinoza op religie heeft en de positieve waardering die hij er aan geeft.

§ 1.5. Opbouw van het onderzoek.

Dit onderscheid heb ik voor dit onderzoek ook als leidraad gebruikt. Dat wil zeggen dat het onderzoek zo is opgebouwd dat ik de kritiek die Spinoza en Bultmann op de traditionele theologie van hun tijd hebben respectievelijk in hoofdstuk twee en drie zal onderzoeken. De positieve waardering die Spinoza en Bultmann aan de Schrift geven zal ik respectievelijk behandelen in hoofdstuk vier en vijf. In het zesde hoofdstuk zal ik dan vervolgens de in de voorgige vier hoofdstukken behandelde zaken vergelijken en daar vervolgens een slotconclusie aan verbinden, waarmee de vraagstelling van dit onderzoek wordt beantwoord.

⁸ Ik zal met name gebruik maken van de volgende uitgave: *Theologisch-politieke verhandeling*, vertaald door Wim Klever, Delft, 2010. Ik zal echter af en toe ook verwijzen naar de uitgave van Akkerman: Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, vertaald door Akkerman, F., Amsterdam, 2010. Dit omdat Klever niet het gehele boek vertaald heeft. Bovendien gebruik ik beide vertalingen een keer om de vertaling uit het Latijn met elkaar te vergelijken.

⁹ Volledige titel: *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*; Internetbron: <http://www.arsfloreat.nl/documents/Ethica.pdf> (12-10-2013).

¹⁰ Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, Amsterdam, 2009. Pagina 348. Zwiep schrijft hier ook dat dit werk in 1663 'deels al circuleerde in intellectuele kringen waarin [Spinoza] verkeerde...'

¹¹ Bultmann, R., *Glauben und Verstehen; Erster Band*, Tübingen, 1954; Bultmann, R., *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, Tübingen, 1952.

¹² Artikel in: Bultmann, R. et al., *Kerygma und Mythologie, ein theologisches Gespräch*, 1951, Hamburg.

Hoofdstuk twee:

Spinoza

De rede als norm en grens.

Hoofdstuk twee: Spinoza; De rede als norm en grens.

§ 2. 1. Drie soorten van kennis.

Spinoza onderscheidt in de *Ethica* drie vormen van kennis. Dit onderscheid is een element dat op de achtergrond in zijn schriftkritiek, zoals hij die in de *Tractatus theologico-politicus* uiteenzet, een belangrijke rol speelt¹³. Alvorens te laten zien op welke manier dit het geval is, zal ik eerst deze drie vormen van kennis bespreken.

De eerste vorm van kennis die Spinoza noemt is die van de verbeelding (*imaginatio*) of de mening (*opinio*). Het is zintuiglijke kennis; een in de buitenwereld waargenomen stand van zaken; of kennis die door middel van gesproken woorden of teksten tot ons komt. Deze zintuiglijke kennis komt vervolgens in een mening of een verbeelding tot uiting. Het is in principe ware kennis, maar door de zintuiglijke waarnemingsprocessen wordt deze zodanig gemodificeerd dat hij ‘onvolledig en verward’¹⁴ in de mening of de verbeelding tot uiting komt. Wil men volgens Spinoza tot betere kennis komen, dat wil zeggen tot een adequate weerspiegeling van de zaken die men in de buitenwereld waarneemt, dan zal men gebruik moeten maken van de rede, de tweede vorm van kennis. Redelijke kennis ontstaat volgens Spinoza door vanuit ‘gemeenschappelijke begrippen (*notiones communes*)’¹⁵ noodzakelijke waarheden te deduceren. Deze gemeenschappelijke begrippen zijn voor ieder mens op dezelfde adequate manier kenbaar omdat zij onbemiddeld (niet- zintuiglijk) en dus direct in een mens aanwezig zijn. Mensen kunnen direct zonder de storende ruis van de zintuigen over deze gemeenschappelijke begrippen beschikken. Dat wil ook zeggen dat elk mens exact dezelfde voorstelling van deze gemeenschappelijke begrippen heeft. De derde vorm van kennis die Spinoza noemt is de ‘aanschouwelijke wetenschap’¹⁶, de *scientia intuitiva*. Het verschil tussen de tweede en derde vorm zit hem met name in de onmiddellijkheid waarmee men de waarheid van een propositie als zodanig herkent. Is er bij de tweede soort nog een deductieve weg nodig (uit A volgt B etc.), bij de derde vorm gebeurt alles in één mentale handeling en kent men instantaan een bepaalde waarheid.

De manier waarop Spinoza het onderscheid tussen de kennisvormen maakt, is geen neutrale beschrijving, maar bevat een hiërarchie en een tegenstelling. Dat wil zeggen dat de verbeeldingskennis de laagste vorm van kennis is en dat de twee redelijke vormen de hogere vormen van kennis zijn. Spinoza noemt de verbeeldingskennis daarom ‘de enige oorzaak van dwaling’¹⁷. De twee redelijke kennisvormen typeert hij als ‘noodzakelijk waar’¹⁸. Het onderscheid tussen de tweede- en de derde kennisvorm kan verder worden uitgediept, maar voor het onderwerp van deze scriptie is dit niet relevant. Waar het hier in de beschrijving van de drie kennisvormen om gaat is dat Spinoza een tegenstelling beschrijft tussen de inwendige noodzakelijk ware, redelijke wetenschap en de door de zintuigen bemiddelde, onredelijke, verbeelding.

De tegenstelling tussen rede en verbeelding speelt in de schriftkritiek zoals gezegd op de achtergrond een belangrijke rol. De Schrift is namelijk een uiting van verbeeldingskennis, maar dan wel van een bijzondere soort en is om die reden slechts op de achtergrond aanwezig. Dit komt omdat het ‘in tegenstelling tot de ‘gewone’ menselijke verbeelding [gaat] om een

¹³ Aldus Juffermans in: Juffermans, P., *Drie perspectieven op religie in het denken van Spinoza*, Damon B.V., 2003. Pagina 295. Voortaan afgekort als *Drie perspectieven*.

¹⁴ Spinoza, *Ethica*, Boek II; stelling XLI. Pagina 143. Internetbron: <http://www.arsfloreat.nl/documents/Ethica.pdf> (12-10-2013).

¹⁵ Scruton, *Spinoza*, vertaald door H. Daalder, Rotterdam, 2003. Pagina 82.

¹⁶ Spinoza, *Ethica*, Boek II; stelling XL, aanmerking II. Pagina 142.

¹⁷ Spinoza, *Ethica*, Boek II; stelling XLI. Pagina 143.

¹⁸ Spinoza, *Ethica*, Boek II; stelling XLI. Pagina 143.

speciaal en onverklaard soort verbeelding¹⁹. Er is in de bijbelse geschriften sprake van oncontroleerbare unieke, persoonlijke, tijd- en plaatsgebonden profetieën. Men kan vanuit de alledaagse verbeelding nog komen tot universele begrippen zoals mens, paard, hond etc., maar vanwege de uniciteit van de bijbelse profetieën is dit niet mogelijk.

De grond van Spinoza's schriftkritiek is in de *Tractatus* gelegen in dit onderscheid tussen rede en verbeelding. Op welke manier dit onderscheidt hierin doorwerkt wil ik laten zien aan de hand van de beschrijving die Spinoza geeft van het fenomeen profetie zoals dat in de Schrift voorkomt.

§ 2.2. Spinoza's onderscheid tussen profetie en profeet.

Spinoza definieert de concepten *profetie* en *profeet* als volgt:

“Profetie of openbaring (*prophetia sive revelatio*) is zekere kennis van een of andere zaak, door God aan mensen geopenbaard.

Een profeet of waarzegger (*propheta*) is iemand die Gods openbaringen interpreteert voor hen, die van geopenbaarde zaken geen zekere kennis kunnen hebben en die de openbaringen derhalve alleen maar in geloof kunnen omhelzen.”²⁰

Met deze twee definities maakt Spinoza een onderscheid tussen een openbaring van ‘zekere kennis’, en dus van immanente, redelijke kennis, en een door een profeet gemedieerde openbaring. In deze definities is dus sprake van drie percepties van waaruit een openbaring kan worden ontvangen: vanuit een onmiddellijke intrinsieke perceptie; vanuit de perceptie van een profeet; vanuit de perceptie van de toehoorder van de profeet. De eerstgenoemde- en laatstgenoemde perceptie zijn duidelijk elkaars tegenpolen. Een profetie of openbaring is immers ‘zekere kennis’, terwijl degene die de openbaring van de profeet aanhoort deze slechts ‘in geloof kan omhelzen’. Aangezien alleen de verbeelding voor deze onzekerheid kan zorgen, is de toehoorder overgeleverd aan zijn verbeelding. Volgens Spinoza geldt dit ook voor de profeet zelf. Dit kan niet opgemaakt worden uit bovenstaande definities, maar verderop in hetzelfde hoofdstuk gaat hij uitgebreid in op het kenvermogen van de profeet. Spinoza doet dit door de verschillen tussen de verschillende openbaringen te categoriseren. Hij onderscheidt namelijk drie categorieën die het verschil tussen de openbaringen aan de bijbelse profeten maken. De eerste categorie die Spinoza noemt is de aard van de ‘lichamelijke constitutie (*temperamenti corporis*)’²¹ van de profeet. Spinoza geeft hierbij onder andere het voorbeeld van de profeet Elisa die pas na het bespelen van de citer ‘verheugende ontwikkelingen’²² aan de koning wist te voorspellen. Spinoza komt hierdoor tot de conclusie dat de profeten ‘naargelang de toestand van hun lichaam [zij] nu eens meer tot deze, dan weer meer tot die orakels(revelationes) [waren] geneigd.’²³

De tweede categorie die Spinoza noemt is de ‘gesteldheid van de verbeelding’²⁴ van de profeet. De oudtestamentische profeten verschilden immers in sociale en culturele afkomst. Dit komt volgens Spinoza tot uitdrukking in de taal die zij hanteerden. Zo is de taal die de landman Amos hanteert lang niet zo elegant als die van de hoveling Jesaja²⁵. Spinoza concludeert hieruit ‘dat God geen specifieke preekstijl (*stylum dicendi*) heeft maar in zo verre

¹⁹ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 296.

²⁰ Spinoza, *Theologisch-politieke verhandeling*, vertaald door Wim Klever, Delft, 2010. Pagina 85. Voortaan afgekort als *Tractatus*.

²¹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 102.

²² Spinoza, *Tractatus*, pagina 104.

²³ Spinoza, *Tractatus*, pagina 104.

²⁴ Spinoza, *Tractatus*, pagina 102.

²⁵ Spinoza, *Tractatus*, pagina 104 e.v.

beschaafd, beknopt, streng, ruw, langdradig of duister is als dit overeenkomt met de eruditie (eruditione) en begaafdheid (capacitate) van de profeet.²⁶

De derde categorie die Spinoza noemt is de verhouding van de gedane profetie ‘tot de opinies die zij tevoren waren toegedaan’²⁷. De profeten bezaten opinies die in hun profetische visie doorschemerde. Daarnaast verraadt de Schrift ook een polemische manier van geschiedschrijving. In het hoofdstuk van de *Tractatus* dat Spinoza geheel aan wonderen besteedt gebeurt het volgens Spinoza ‘zeer zelden [...] dat mensen een gebeurtenis simpelweg naar waarheid weergeven en dat zij geen persoonlijke beoordeling met het verhaal vermengen’²⁸. Het boek Jozua, waarin Jozua de zon en de maan beveelt stil te staan, is volgens Spinoza een goed voorbeeld hiervan. Hierin wordt niet gewoonweg verteld dat de dag wat langer duurde, maar dat de auteur vanuit zijn geocentrische wereldbeeld voorstelde dat de zon en de maan hun beweging onderbroken. Hij had hiermee een empirisch bewijs in handen om de heidenen, die de zon aanbaden, te laten zien dat er een grotere macht was die hem kon stoppen.²⁹

Volgens Spinoza is dus ook de profetie aan de profeet door zijn unieke, particuliere en cultureel gebonden karakter een product van de verbeelding. De twee hierboven gegeven definities drukken op deze manier de tegenstelling uit tussen redelijke kennis en religieuze verbeeldingskennis. Dit betekent dat de manier waarop Spinoza profetie of openbaring definieert niet verwijst naar de manier waarop de bijbelse profeten geprofeteerd hebben. Een openbaring geschiedt volgens Spinoza, zijn definitie volgend, door de rede. Aangezien de redelijke kennis voortkomt uit de ‘gemeenschappelijke begrippen’ die voor ieder mens op dezelfde adequate manier gekend worden, is openbaring een zaak voor het individu. De onderliggende gedachte van Spinoza is hier dat de mens een deel van God is en dat God zichzelf via de rede die ieder mens bezit, openbaart; omdat de mens een deel van God is, kan hij God, tot zo ver zijn eigen lichamelijke dat toelaat, God kennen.

§ 2.3. De traditie als obstakel: ad fontes.

Het probleem dat Spinoza ziet wordt steeds duidelijker : door de aard van de Schrift hebben we te maken met een fenomeen waarvan de betekenis verre van evident is. Er is immers geen mogelijkheid om de bijbelse profetie (die door de definitie van Spinoza feitelijk geen profetie is) te doorgronden. Elke profetie is een unieke, eenmalige, particuliere ervaring waarvan de oorzaken niet gekend kunnen worden. De exegese die door de joodse- en christelijke traditie door de eeuwen heen is toegepast heeft hier nooit rekenschap van gegeven. Volgens Spinoza zijn de ‘theologen meestal druk in de weer geweest om hun verzinsels en dogma’s (*sua figmenta & placita*) aan de heilige boeken te ontwringen (*extorquere*) en met goddelijk gezag te staven’³⁰. Spinoza’s kritiek op de traditie kan generaliserend onderverdeeld worden in twee opponenten. De eerste is de opponent die beweert dat de Schrift in zijn huidige gedaante ‘een brief van God’³¹ is. De Heilige Geest is volgens deze gedachte de auteur van de Schrift en vanuit de Schrift kunnen dogma’s zoals die van de Triniteit en de predestinatieleer worden gedestilleerd³². De tweede opponent ziet Spinoza in de theologen en filosofen die de ‘speculaties van Aristotelici en Platonisten’³³ in de Schrift hebben geprojecteerd en daardoor de Schrift zelf nooit aan het woord hebben gelaten.

²⁶ Spinoza, *Tractatus*, pagina 105.

²⁷ Spinoza, *Tractatus*, pagina 102.

²⁸ Spinoza, *Tractatus*, pagina 187 en 188.

²⁹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 188.

³⁰ Spinoza, *Tractatus*, pagina 85.

³¹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 234.

³² Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 306.

³³ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 307.

Buiten dat de traditie de aard van de Schrift nog nooit op de juiste manier heeft geduid heeft de traditie van exegese (zowel de joodse als de christelijke) volgens Spinoza weinig of geen rekening heeft gehouden met de cultuurhistorische context waarin de Schrift is ontstaan en heeft zij enkel haar eigen draai aan de Schrift gegeven. Op deze manier heeft de traditie ervoor gezorgd dat de Bijbel niet meer op een onbevangen, niet door dogma's en filosofische speculaties beïnvloede manier gelezen kan worden. De traditie is zo haar eigen obstakel om tot een juiste Bijbelexegese te komen. Daar komt bij dat er een hoeveelheid aan interpretaties naast elkaar bestaan die elkaar veelal uitsluiten.

Uit bovenstaande kan de kritiek die Spinoza heeft op de bijbelexegese zoals die tot nu toe is beoefend als volgt worden samengevat: doordat men de aard van de Schrift heeft miskend, heeft men in de exegese nooit de betekenis van de Schrift kunnen vaststellen.

§ 2.4. De traditie buitenspel gezet: Sola Scriptura.

De oplossing die Spinoza voor dit probleem heeft, kan gekenmerkt worden door de *ad fontes*-gedachte. De door de traditie opgeworpen obstakels om de Schrift onbevangen en onbevooroordeeld te lezen kunnen zo ontweken worden. Volgens Spinoza behoort de Schrift de enige bron te zijn van waaruit de goddelijke essentie moeten worden opgediept. De methode om de Bijbel te onderzoeken is hierbij niet anders dan die van de natuurwetenschap. Spinoza schrijft hierover:

“Want zoals de methode van natuurverklaring vooral hierin bestaat, namelijk in het opstellen van een getrouw overzicht van de natuurverschijnselen, waaruit wij, als zekere gegevens, de definities van de natuurlijke dingen opmaken, zo ook is het voor de schriftverklaring noodzakelijk om ons eerst te voorzien (*adornare*) van een correct overzicht (*sinceram historiam*) van de in de Schrift aanwezige opvattingen en daaruit dan, als uit zekere gegevens en beginselen de bedoeling van de schrijvers der Schrift via logische gevolgtrekking af te leiden.”³⁴

Spinoza's idee dat de Schrift door de Schrift moet worden verklaard betekent daarom niet dat de interpretet zichzelf buitenspel zet. Integendeel, de Schrift moet door zijn ontoegankelijke aard net als de natuur bevraagd worden vanuit een bepaald concept of hypothese. De natuur levert een mens in aanvang tenslotte ook geen kennis op. Men zou blijven steken in een inhoudsloze waarneming. Het onderzoek zal dus noodzakelijk moeten beginnen bij de interpretet die een bepaalde vraag heeft over zijn onderzoeksobject, in het geval van Spinoza de Schrift.

³⁴ Spinoza, *Tractatus*, pagina 199.

§ 2.5. De wisselwerking tussen concepten en de Schrift.

Het *sola scriptura*- beginsel van Spinoza en de onderzoeksmethode die hij op de Bijbel toepast heeft tot gevolg dat de interpreter de Schrift zal moeten benaderen met gerichte vragen en/of met bepaalde ‘oogmerken’³⁵. Op deze manier kan hij immers zijn systematische onderzoek in gang zetten. Het is de eerste noodzakelijke stap om tot kennis van de Schrift te komen. De daarop volgende stap is om tot een begripsverheldering te komen van de zaak die men in de vraag aan de orde stelt. De Schrift zelf levert tenslotte ‘geen definities van de dingen waarover zij handelt’³⁶ en dus zal men de definities moeten ‘destileren (*eliciendae*) uit de verschillende verhalen (*narrationibus*) die over iedere zaak in de bijbel voorkomen’³⁷. Er is op deze manier een wisselwerking tussen de onderzoeker en zijn object. Aan de ene kant roept de Schrift vanuit zichzelf bij de onderzoeker bepaalde vragen op. Aan de andere kant worden deze vragen door de onderzoeker verhelderd door middel van concepten. Spinoza onderzoekt in de *Tractatus* volgens deze manier allerlei onderwerpen die in de Bijbel aan de orde komen. Zoals wonderen, uitverkiezing en de profetie.

We kunnen daarom concluderen dat er in het bijbelonderzoek van Spinoza een wisselwerking plaatsvindt tussen aan de ene kant de vragen en ideeën van de onderzoeker over de Schrift en aan de andere kant de Schrift zelf. De Schrift is volgens Spinoza een zodanige particuliere uiting van verbeeldingskennis dat zij in zichzelf een zinloos object is. Wanneer men dit gegeven veronachtzaamt is dwaling inzake de betekenis van bijbelpassages een noodzakelijk gevolg. De joodse- en christelijke traditie van schriftexegese maakt dit duidelijk. De bijbelonderzoeker ontkomt er dus niet aan om gerichte vragen en hypothesen op te stellen en die vervolgens door de Schrift zelf te laten beantwoorden.

§ 2.6. Boedelscheiding: filosofie en theologie.

Juffermans typeert de *Tractatus* als het resultaat van een botsing tussen twee boeken die elk hun eigen betekenis- en taaluniversum bezitten³⁸. Het ene boek is filosofisch, de *Ethica*, het andere boek is theologisch, de Bijbel. En dat is ook wat bovenstaande impliceert. Er is een spanning tussen theologie en filosofie. Aan de ene kant is er de taal van de verbeelding en aan de andere kant is er de taal van de filosofie, uitgedrukt in concepten en definities. Er is in Spinoza’s onderzoek daarmee ook een wisselwerking tussen verbeelding en rede: de verbeelding is het onderzoeksobject van de rede. Omdat zij principieel van elkaar verschillen is het volgens Spinoza nodig om deze twee als autonome domeinen naast elkaar te laten bestaan. Het zijn twee domeinen met elk een eigen doel. Het doel van de theologie is om de betekenis van een bepaalde bijbeltekst op te sporen, terwijl het doel van de rede, die zich uit in de filosofie, is om de waarheid van een bepaalde bijbeltekst te bepalen.

³⁵ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 288.

³⁶ Spinoza, *Tractatus*, pagina, 201.

³⁷ Spinoza, *Tractatus*, pagina 201.

³⁸ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 290.

§ 2.7. De Bijbel: een complex boek en een simpel boek.

De schrift is volgens Spinoza door zijn grotendeels onkenbare en complexe ontstaansfactoren een moeilijk te begrijpen boek. Tegelijkertijd is de Bijbel voor Spinoza helder over de zaak waarover zij werkelijk gaat. Dat wil zeggen dat Spinoza's kritiek die we tot nu toe hebben besproken slechts betrekking heeft op de toevallige en concrete betekenislaag van de Schrift. De tijdloze en universele betekenislaag, waarin de goddelijkheid van de Schrift ligt besloten, bevat een simpele boodschap die 'zelfs door de traagsten te bevatten is'³⁹. Deze boodschap is van morele aard. In het volgende hoofdstuk over Spinoza's hermeneutiek zal ik hier verder onderzoek naar doen.

³⁹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 242.

Hoofdstuk drie:

Bultmann

**Het Nieuwe Testament onder
kritiek van de rede.**

Hoofdstuk drie: Bultmann; Het Nieuwe Testament onder kritiek van de rede.

§ 3.1. Het neo- kantianisme: Kant, maar dan zonder de buitenwereld.

Het neo- kantianisme speelt in de schriftkritiek van Bultmann een belangrijke rol. Alvorens te beschrijven hoe dit het geval is zal ik een beschrijving geven van het neo- kantianisme. Het neo- kantianisme is volgens Johnson te verdelen in twee scholen. De Marburgse en de Badense⁴⁰. Deze scholen bestonden aan het eind van de 19^e- en het begin van de 20e eeuw in Duitsland⁴¹. Het verschil tussen deze scholen is te vinden in de manier waarop zij de werkelijkheid benaderden: de Badense school had als uitgangspunt de sociale en historische wetenschappen, terwijl de Marburgse school de werkelijkheid bezag vanuit de wiskunde en de fysica⁴². Met betrekking tot de invloed van het neo- kantianisme op Bultmann is volgens Johnson alleen de Marburgse school van belang⁴³. Om die reden zal de term neo- kantianisme hier verder slechts verwijzen naar de Marburgse variant daarvan⁴⁴. Het neo-kantianisme neemt de epistemologische visie van Immanuel Kant als uitgangspunt zoals hij die uiteengezet heeft in zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781). De twee doelstellingen die hij in dit werk heeft, is om te beantwoorden hoe synthetisch apriorische kennis mogelijk is⁴⁵. En ten tweede wil hij laten zien dat de mogelijkheid van kennis van het ‘‘ Ding an sich’’ voor de mens niet bestaat⁴⁶. Volgens Kant is synthetisch apriorische kennis mogelijk doordat er een synthese plaatsvindt tussen een zintuiglijke prikkeling vanuit de buitenwereld en een conceptualisering daarvan door het verstand⁴⁷.

Een object zoals een mens dat kent is volgens Kant dus *uiteindelijk* een product van het verstand. Het neo- kantianisme neemt dit idee van Kant over, maar weerspreekt het idee dat er losstaand van het denken sprake zou zijn van een object in de buitenwereld. Dat wil niet zeggen dat de neo- kantianen het bestaan van de buitenwereld ontkennen, er vindt wel degelijk zintuiglijke prikkeling vanuit de buitenwereld plaats⁴⁸, maar een object is een zodanige schepping van het denken dat die niet door iets anders dan het denken zelf geconstitueerd kan worden. De visie van het neo- kantianisme op wat een object is, betekent dat zij Kant's idee van het *Ding an sich* ook verwierpen. Er is door de manier waarop de mens

⁴⁰ Johnson, R. A , *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the theology of Rudolf Bultmann*, 1974. Pagina 38. Voortaan afgekort als *Origins*.

⁴¹ Johnson, *Origins*, pagina 32.

⁴² Johnson, *Origins*, pagina 38.

⁴³ Zoals zal blijken zal Bultmann's denken consistent zijn met het Marburgse neo- kantianisme, maar heeft het 'no peculiar affinity to other forms of Neo- Kantianism' (Johnson, *Origins*, Pagina 32).

⁴⁴ Johnson beperkt zich voornamelijk tot drie personen die van belang zijn geweest voor Bultmann's theologie: 'Hermann Cohen who taught philosophy at Marburg from 1876- 1912; Wilhelm Hermann who taught theology at Marburg from 1879- 1922; Paul Natorp who taught philosophy at Marburg from 1885- 1922.'

Johnson, *Origins*, pagina 39.

⁴⁵ Scruton, Roger, *Kant*, 2004. Vertaald uit het Engels: 1982; Oxford University Press. Pagina 33.

⁴⁶ Scruton, *Kant*, pagina 33.

⁴⁷ Kant schrijft hierover:

‘‘Als we de *receptiviteit* van onze geest, het vermogen voorstellingen te ontvangen voorzover hij op enigerlei wijze wordt geprikkeld, zintuiglijkheid noemen, dan is het *verstand* het vermogen om zelf voorstellingen voort te brengen, ofwel de spontaniteit van de kennis. Onze natuur is van dien aard, dat de *aanschouwing* alleen *zintuiglijk* kan zijn, d.w.z. alleen het vermogen heeft door objecten te worden geprikkeld. Het vermogen echter om het object van de zintuiglijke aanschouwing te *denken*, is het *verstand*. Geen van deze eigenschappen is belangrijker dan de andere. Zonder zintuiglijkheid zou ons geen object gegeven worden, en zonder verstand zou er geen object worden gedacht. Gedachten zonder inhoud zijn leeg, aanschouwingen zonder begrippen zijn blind. [...] Het verstand kan niets aanschouwen en zintuigen kunnen niets denken. Alleen uit hun vereniging kan kennis ontstaan’’ Kant, I., *Kritiek van de zuivere rede*. Vertaald door J. Veenbaas en W. Visser, Boom Amsterdam, 2004. Pagina 148 (A51;B75,76).

⁴⁸ Zo schrijft Natorp: ‘‘ Objects are not ‘given’; conscious forms them, out of given materials to be sure, but according to its own laws of form’’; geciteerd in Johnson, *Origins*, pagina 47.

de wereld kent immers geen op zichzelf staand ‘buiten’⁴⁹. Het idee van *object* vervangt in het neo- kantianisme dan ook het idee van het *Ding an sich*. Hierdoor maakte men in de artikelen en boeken veelvuldig gebruik van het werkwoord *objectiveren*, het adjectief *objectiverend* en het zelfstandig naamwoord *Objectivering*⁵⁰. Denken is op deze manier het scheppende proces van objectiveren.

Het neo- kantianisme ziet de wiskunde en de abstracte, niet- empirische manier waarop die in haar tijd werd toegepast in de fysica als het paradigma voor haar epistemologie. Deze praktijk van natuurkunde was niet primair empirisch gefundeerd maar vond haar validiteit in een corpus van logische en wiskundige wetten; in een gesloten systeem dat primair apriori is. De analogie met de neo- kantiaanse epistemologie is evident: ook een *object* is niet het gevolg van zintuiglijke informatie, maar ontstaat binnen een door logische wetten geregeld gesloten systeem. Deze logische wetten moeten echter niet enkel als wiskundige wetten worden beschouwd. Het gaat om de vorm van het systeem⁵¹. De inhoud van een wet hangt af van de zaak die aan de orde is, maar de verbinding tussen ‘object’ en ‘wet’ is analoog aan de manier waarop de wiskunde haar waarheid valideert. Elke door zijn wet bevestigde zaak kan op deze manier als kennis worden gedefinieerd.

§ 3.2. Objectiveren: de universele epistemologische structuur van de mens.

Op deze manier is de buitenwereld en het oordeel van de mens daarover door het neo- kantianisme volledig verinnerlijkt en is een zinvol, dat wil zeggen een mogelijk waarheidsoordeel, mogelijk door een systeem dat uitgaat van een mathematisch vormprincipe. Bultmann nu neemt dit mathematische vormprincipe van object en wet van het neo- kantianisme over⁵² en extrapoleert dit naar de geschiedenis van het denken. In zijn essay *Religion und Kultur*⁵³ (1920) maakt Bultmann een onderscheid tussen twee perioden van het menselijk denken. De eerste en vroegste periode is volgens Bultmann de periode van de primitieve religie. De tweede opvolgende periode is die van het Griekse- en het Moderne denken. De overeenkomst tussen beide perioden is dat de wereld zich voor de mens in zijn innerlijke creatieve geestesproces ontvouwt. Dat is ook het axioma waarmee Bultmann zijn onderscheid kan maken: de essentie van alle cultuur is te vinden in het *objectiveren*. Het verschil tussen beide perioden is de mate van rationaliteit waarmee dit *objectiveren* gepaard

⁴⁹ Nogmaals, Empfindung vanuit de buitenwereld bestaat wel, maar kan niet als een gedeelde grond van het kenvermogen bestaan. Johnson citeert Cohen in dit verband: ”Empfindung finally can be nothing else but a question mark” (pagina 45).

⁵⁰ Johnson, *Origins*, pagina 47. Johnson geeft tevens aan dat de term Object in eerste instantie voor de neo- kantianen had afgedaan omdat deze teveel de connotatie had met het idee van een object dat bestaat in de buitenwereld. Maar als ‘the stated goal of end of thought’ (pagina 47) krijgt het zijn betekenis: “Even when the noun form of Object is used in neo- kantianism, it must be understood within this verbal epistemological and ontological perspective. For it is finally this verbal formulation of objectifying that comes to replace the “old ontology” of Kant’s “thing” “ (pagina 47).

⁵¹ Delfgaauw schrijft hierover: “Wetenschappelijk is alle kennis waaraan a priori geldigheid toekomt. Deze is a priori geldig wanneer zij uit het systeem van onze categorieën kan worden gegenereerd. Wat strijdig is met het systeem wordt uitgesloten. Cohen brengt in dit systeem niet alleen de wetenschap, maar ook de ethiek en de esthetica onder. Gemeenschappelijk aan deze drie gebieden van de filosofie is volgens Cohen de wetmatigheid, die als een transcendentiaal a priori geldt. Ook bijvoorbeeld de ethiek wordt immers geformuleerd in de vorm van wetten; wat de inhoud van haar wetten betreft blijft de ethiek echter zelfstandig.” Delfgaauw, B., et al., *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte*, Kampen, 2001. Pagina 199.

⁵² Johnson, *Origins*, pagina 52 e.v.

⁵³ Volgens Johnson is in dit essay de neo- kantiaanse oorsprong van Bultmann’s ideeën over de kenstructuur van de mens het meest duidelijk aanwezig. Bultmann’s denken zal in de loop van de tijd ook andere filosofische en theologische invloeden ondergaan, maar desalniettemin bestaat er een continuïteit met het neo- kantianisme in Bultmann’s latere geschriften. (Johnson, *Origins*, pagina 50, 51); dit is ook kenbaar door het gebruik van het werkwoord *objectivering* en alle afleidingen daarvan ‘throughout the body of his writings’ (Johnson, *Origins*, pagina 52).

gaat. In de periode van de primitieve religie was deze redelijkheid nog heel schaars aanwezig en werd het *objectiveren* gedomineerd door ‘religieuze fantasie’⁵⁴ en ‘persoonlijke-emotionele factoren’⁵⁵. Hiermee staat het in oppositie tot de periode van het Griekse- en Moderne denken, waarin er een verbinding bestaat tussen het *objectiveren* en de wetmatigheid daarvan. Met andere woorden: in de tweede periode heeft de rede zichzelf verzelfstandigd door zich te zuiveren van de religieuze fantasie en de persoonlijke-emotionele factoren.

We hebben hierboven gezien dat Bultmann in zijn hermeneutiek van de geschiedenis van het denken, schatplichtig is aan het neo-kantianisme. We hebben daarmee ook gezien dat voor hem in die geschiedenis het wel of niet verbonden zijn van de menselijke waarneming met de rede de scheidslijn is tussen die twee perioden.

Deze onderscheidende factor is voor Bultmann het uitgangspunt van zijn schriftkritiek. De moderne mens is met zijn redelijke, wetenschappelijke wereldbeeld het startpunt voor Bultmann. Dat betekent dat veel zaken die in de Schrift staan voor de moderne mens door zijn moderne-zijn niet meer aanvaard kunnen worden. Hoe Bultmann dit beargumenteert wil ik laten zien aan de hand van één van zijn opvattingen over de aard van de mythe⁵⁶.

§ 3.3. De mythe als antithese van de Moderniteit.

In de mythe wordt volgens Bultmann een bepaalde *Denkweise*⁵⁷ uitgedrukt. Deze manier van denken kan op twee manieren worden opgevat⁵⁸. In de ene betekenis wordt in de mythe een verklaring van de werking van de wereld uitgedrukt. Deze werking wordt verklaard vanuit de door religieuze en individuele passies gedomineerde mens. De tweede betekenis waarin Bultmann deze term gebruikt is dat deze door religieuze en individuele passies gedomineerde mens zichzelf verstaat als een wezen dat in zijn spirituele leven beïnvloed wordt door allerlei externe goddelijke machten. De mythe is op deze manier dus een reflectie van de door Bultmann gecategoriseerde vroegste periode van de geschiedenis van het denken. Er ontstaat hiermee een conflict tussen de *Denkweise* van de mythe en de *Denkweise* van de moderne mens. De verklaringsmodellen van de natuur gaan immers uit van noodzakelijke mechanismen en niet van arbitrair goddelijk handelen. Evenzo verstaat de moderne mens zichzelf als een autonoom zelfstandig handelend wezen dat daardoor niet door externe goddelijke machten kan worden beïnvloed.

§ 3.4. De *Denkweise* in het Nieuwe Testament.

Uit bovenstaande wordt duidelijk dat er voor Bultmann een conflict bestaat tussen de natuurkundige- en antropologische theorieën⁵⁹ uit de periode van de mythe en die van de moderne mens. Er is een conflict tussen twee wereldbeelden. Dit betekent voor Bultmann niet dat de moderne mens zijn voorkeur voor een bepaald wereldbeeld kan uitspreken. Het

⁵⁴ Johnson, *Origins*, pagina 54.

⁵⁵ Johnson, *Origins*, pagina 54.

⁵⁶ Bultmann gebruikt in zijn gehele oeuvre het begrip mythe op drie verschillende manieren (Johnson, *Origins*, pagina 87 en passim). Voor de schriftkritiek die in dit hoofdstuk centraal staat is slechts één van deze drie van belang, omdat hij vanuit deze definiëring het Nieuwe Testament bekritiseert en zo wil laten zien wat deze geschriften niet betekenen.

⁵⁷ Johnson, *Origins*, pagina 144.

⁵⁸ Johnson, *Origins*, pagina 144.

⁵⁹ Ik gebruik hier bewust het woord theorie omdat de mythe door Bultmann hier wordt opgevat als een verklaringmodel. In deze zin bestaat er dus een continuïteit tussen de mythe en het moderne wereldbeeld. Ook is in dit gebruik van het begrip mythe continuïteit te vinden met Bultmann's neo-kantiaanse ideeën: in tegenstelling tot de moderniteit is er in de mythe geen verbinding tussen object en wet.

mythische wereldbeeld is zodanig vervreemdend voor de moderne mens dat hij niet achter zijn eigen moderne wereldbeeld terug *kan*⁶⁰.

Voor de nieuwtestamentische exegese betekent dit een probleem. Het Nieuwe Testament is immers een uitstekend voorbeeld van de *Denkweise* die de mythe uitdrukt. De prangende vraag is voor Bultmann dan ook op welke manier de christelijke theologie en het geloof dat zij verkondigt voor de moderne mens van betekenis kan zijn. Met zijn programma van ontmythologisering probeert hij hier op een adequate wijze een antwoord op te geven. Bultmann heeft dit programma voor het eerst voorgesteld in 1941 in een lezing voor pastors van de 'Bekennende Kirche' in Frankfurt⁶¹. Het artikel *Neues Testament und mythologie* (1941) is hier een schriftelijke weerslag van. Al in de eerste regel stelt Bultmann hierin dat het wereldbeeld van het Nieuwe Testament een mythisch wereldbeeld is⁶². De wereld wordt gezien als de verdieping tussen de hemel en de hel. In de hemel woont God met zijn engelen en in de hel woont de Satan met zijn demonen. Zowel God als Satan kunnen met hun volgelingen de alledaagsheid van de wereld beïnvloeden. Ook de mens kan in zijn handelen door hen worden beïnvloed.

De kosmologie en de antropologie van het Nieuwe Testament drukken dus een *Denkweise* uit die in contrast staat met de moderne ideeën daarover. Volgens Bultmann is dit wereldbeeld ook geen christelijk wereldbeeld, maar een in de tijd van het Nieuwe Testament algemeen gedeeld wereldbeeld. Daarom is het mythologische wereldbeeld geen specifiek onderdeel van het christelijk geloof. Dat betekent dat veel zaken waarover in het Nieuwe Testament wordt verhaald door hun mythische aard als zodanig moeten worden verworpen.

Bovenstaande impliceert dat de eigenlijke vraag voor Bultmann is wat wel en wat niet als christelijk kan worden beschouwd in het Nieuwe Testament.

Alvorens ik de positieve hermeneutiek van Bultmann ga onderzoeken, dat wil zeggen de vraag naar het wezenlijk christelijke, wil ik eerst dieper ingaan op het probleem dat Bultmann met de mythe heeft. Het is namelijk niet enkel het conflict tussen mythe en moderniteit dat Bultmann problematiseert. Ook het geestesproces van het objectiveren zelf problematiseert hij.

§ 3.5. Bestaan is niet kennen maar angst.

Dat Bultmann dit geestesproces in de eerste periode van de geschiedenis van het denken bekritiseert is hierboven duidelijk geworden. De oorzaak van de dwalingen in de verklaringsmodellen van de wereld en het eigen wezen ontstonden door dit proces te vermengen met religieuze fantasieën. Maar dat neemt niet weg dat het verklaringsmodellen zijn. In dit opzicht is er geen verschil met het wereldbeeld van de moderniteit. Het wereldbeeld van het Nieuwe Testament en het wereldbeeld van de Moderniteit bezitten dezelfde onderliggende denkstructuur, namelijk de denkstructuur van het objectiveren. Dat wil zeggen dat de mens in beide gevallen zichzelf of de wereld als een object beschouwt

⁶⁰ Zo schrijft Bultmann: "Gewiß kann man sagen, daß es heute Menschen gibt, deren Vertrauen in das überkommene wissenschaftliche Weltbild erschüttert ist, und auch solche, deren Primitivität sie für eine Zeit mythologischen Denkens qualifiziert. Gewiß gibt es allerhand Aberglauben. Aber der zum Aberglauben herabgesunkene Geister- und Wunderglaube ist etwas völlig anderes, als was er als Glaube einst war. Es kommt gar nicht darauf an, von welchen Einfällen und Spekulationen hier und dort labile Existenzen bewegt werden, auch nicht darauf, wie weit unter der Herrschaft von Schlagworten eine antiwissenschaftliche Stimmung verbreitet ist, sondern darauf, in Weltbild die Menschen faktisch leben. Dieses ist aber durch die Wissenschaft bestimmt; und es beherrscht die Menschen vermoge der Schule, der Presse, des Radio, des Kino und überhaupt der Technik." (Bultmann, *Neues Testament und mythologie*, pagina 18. Uit: Bultmann, R. et al., *Kerygma und Mythologie, ein theologisches Gespräch*, 1951, Hamburg.

⁶¹ Johnson, R., Rudolf Bultmann interpreting faith for the modern era, Minneapolis, 1991. Pagina 288.

⁶² Bultmann, *Neues Testament und mythologie*, pagina 15.

waarvan de werking verklaard moet worden. De manier waarop dit gebeurt is om het even. Dit kan de moderne mens zijn die zichzelf bijvoorbeeld verklaart als het 'höchstes Wirbeltier und Vettern des Affen'⁶³, maar ook de primitieve mens die de wereld bestuurt ziet door goden. De rede dat de mens dit doet is dat hij op deze manier zijn bestaan onder controle probeert te krijgen. Door zichzelf, God en de wereld te categoriseren probeert hij grip te krijgen op de werkelijkheid.

In beide gevallen wordt er volgens Bultmann aan de werkelijke existentie van de mens voorbij gegaan: men ontwijkt door de objectivering de onzekerheid en de daaruit voortvloeiende angst van het eigen bestaan. Het wezenlijke van de mens is daarom niet het *kennen* van zijn omgeving en zichzelf, maar de onuitwisbare onzekerheid en angst om zijn bestaan.

§ 3.6. De mythe: van verklaring naar ervaring.

De moderne mens staat er dus niet veel beter voor dan zijn primitieve voorganger. Slechts de inhoud van hun pogingen om hun bestaan onder controle te krijgen verschillen. Hiermee wordt nog duidelijker op welke manier Bultmann het mythologische Nieuwe Testament bekritiseert: de mythe is als uiting van een objectivering door de mens van zichzelf, God en de wereld betekenisloos. Tegelijkertijd komen we hiermee op het spoor van de betekenis van het Nieuwe Testament voor de moderne mens. De werkelijke betekenis van de mythe is namelijk niet dat hij een verklaring geeft, maar dat hij een ervaring uitdrukt:

“ Im mythos findet der Glaube Ausdruck, daß die bekannte und verfügbare Welt, in der der Mensch lebt, Grund und Ziel nicht in sich selber hat, daß vielmehr ihr Grund und ihre Grenze außerhalb des Bekannten und Verfügbaren liegen, und daß diese Bekannte und Verfügbare ständig von den unheimlichen Mächten, die ihm Grund und Grenze sind, durchwaltet und bedroht ist.”⁶⁴

De kritiek die Bultmann op de mythe heeft ligt dus besloten in het Nieuwe Testament zelf⁶⁵. Er wordt immers in uitgedrukt dat de mens de grond waarin hij zichzelf kan verankeren buiten zichzelf ligt. Het Nieuwe Testament drukt op deze manier een mensbeeld uit dat in overeenstemming is met de manier waarop de mens bestaat.

§ 3.7. Conclusie.

We hebben hierboven gezien dat de diepste problematiek voor de mens volgens Bultmann gelegen is in zijn omgang met zijn door zijn louter bestaan gegeven onzekerheid en angst. Het objectiveren van zichzelf, God en de wereld kan deze existentiële nood niet raken. Het Nieuwe Testament raakt door hetgeen daarin wordt uitgedrukt die nood wel. De waarheid van het Nieuwe Testament voor de moderne mens is daarom daarin gelegen: als een oproep om zijn existentiële nood in te zien en te grondvesten in het geloof. Hoe Bultmann dit theologisch uiteenzet, als 'positieve' uitwerking van zijn programma van ontmythologisering, zal ik in het volgende hoofdstuk over Bultmann uiteenzetten.

⁶³ Bultmann, R., Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?; Pdf- bestand, pagina 31.: <http://www.uni-marburg.de/fb05/studium/studiengaenge/master/rudolfbultmann> (01- 11- 2013).

⁶⁴ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 22.

⁶⁵ 'Im Mythos selbst ist also das Motiv zur kritik seiner selbst, d.h. seiner objectiverenden Vorstellungen enthalten'; aldus Bultmann. (Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 23).

Hoofdstuk vier:

Spinoza

De Schrift als autonome bron van de goddelijke wet.

Hoofdstuk vier: Spinoza: De schrift als autonome bron van de goddelijke wet.

In dit hoofdstuk zal ik onderzoeken wat de betekenisinhoud van de Schrift voor Spinoza is.

§ 4. 1. Mathematische zekerheid en morele zekerheid.

In het vorige hoofdstuk over Spinoza hebben we gezien dat de Schrift voor hem vaak een raadselachtig karakter heeft en dat men daardoor vaak de ware betekenis van een tekst niet kan achterhalen. Maar om de ware essentie van de Schrift te kennen is dit onbegrip geen obstakel. Spinoza maakt namelijk een onderscheid tussen *res perceptibiles* en *res imperceptibiles*, tussen begrijpelijke- en onbegrijpelijke zaken. De laatst genoemde zijn de ‘rebusen (*hieroglyphia*) en geschiedenissen die ongelooflijk zijn’⁶⁶. De verhalen waarvan wij niet ‘zonder verwondering kennis kunnen nemen’⁶⁷. Dat wil zeggen: onbegrijpelijk voor het begrensd menselijk kenvermogen. De wonderlijke gebeurtenis op zich is volgens Spinoza verlopen volgens de eeuwige en noodzakelijke natuurwetten. Het onderscheid tussen de religieuze verbeeldingskennis en alledaagse verbeeldingskennis, zoals die beschreven is in het vorige hoofdstuk over Spinoza, wordt door het onderscheid tussen begrijpelijke- en onbegrijpelijke zaken nog duidelijker. Het onbegrijpelijke aan de Schrift zijn juist die zaken die voortkomen uit de religieuze verbeeldingskennis. De openbaringen aan de profeten, de wonderen etc. De gebeurtenissen waarvan de oorzaken voorgoed liggen verborgen in het verleden. Hiertegenover staat de toegankelijke, alledaagse verbeelding die in de Schrift wordt uitgedrukt. Die kan dan weliswaar niet met wiskundige strengheid worden gededuceerd uit evidente proposities, maar dat neemt niet weg dat men ook van daaruit kan komen tot universele begrippen. Anders gezegd: hierin gaat het over zaken die ‘ons gewone geloof niet te boven gaan en wij ze dus zonder verwondering plegen te aanvaarden, ook al zijn ze niet rationeel te bewijzen’⁶⁸. Spinoza rekent vooral de ‘zeden’⁶⁹ van de Schrift tot de ‘heldere of begrijpelijke zaken’⁷⁰. Daarom kan Spinoza schrijven dat hij onder begrijpelijke zaken niet alleen verstaat dat ‘wat wetmatig (*legitime*) kan worden bewezen maar ook die dingen die wij met morele zekerheid plegen te omhelzen en zonder verbazing aanhoren, ook al kunnen die niet in strikte zin worden bewezen (*demonstrari*).’⁷¹

Mathematische zekerheid en morele zekerheid worden door Spinoza dus beiden gecategoriseerd tot bevattelijke, toegankelijke kennis. Beide vormen van zekerheid zijn ook even gemakkelijk te begrijpen volgens Spinoza. Dat betekent dat de toevallige en concrete betekenislaag van de Schrift, die in het vorige hoofdstuk over Spinoza is onderzocht, voor deze zekerheid niet relevant is. Spinoza trekt in dit verband een parallel met het verstaan van de klassiek- Griekse wiskundige Euclides:

“Euclides, die alleen uiterst eenvoudige en maximaal begrijpelijke dingen beschreven heeft, wordt door iedereen gemakkelijk vanuit elke vertaling verklaard. Om zijn bedoeling te achterhalen en zekerheid te verkrijgen over de ware betekenis van zijn uitspraken, is het niet nodig om volledige kennis te hebben van de taal waarin hij schreef maar volstaat een elementaire en bijna kinderlijke vertrouwdheid daarmee. We hoeven niet op de hoogte te zijn van leven, doelstelling en zeden van de auteur, noch te weten in welke taal, voor wie of wanneer hij schreef, ook is het niet van belang om historische lotgevallen van zijn boek en de

⁶⁶ Spinoza, *Tractatus*, pagina 218.

⁶⁷ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 353.

⁶⁸ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 351.

⁶⁹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 218.

⁷⁰ Spinoza, *Tractatus*, pagina 218.

⁷¹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 218.

verschillende lezingen daarvan te weten en hoe of door welk concilie het werd geaccepteerd.”⁷²

§ 4.2. De Schrift en het Woord Gods.

Zo zien we dat het Spinoza erom gaat dat mensen vanuit hun *eigen* morele capaciteit aansluiting kunnen vinden bij- en kunnen instemmen met de morele boodschappen die in de Schrift te vinden zijn. De religieuze verbeelding van de profeten is daarom in morele zin ook volledig te vertrouwen:

“Omdat wij zien, dat de profeten boven alles naastenliefde en rechtvaardigheid aanbevelen[sic] en niets anders beoogden, maken we daaruit op, dat zij niet met slechte bedoelingen maar eerlijk en oprecht hebben onderwezen dat mensen door gehoorzaamheid en geloof zalig worden. En omdat zij dit bovendien met tekenen hebben bevestigd, zijn wij daardoor overtuigd, dat zij geen loze beweringen hebben gedaan noch in delirium verkeerden, toen zij profeteerden. In die opvatting worden wij nog meer versterkt, wanneer wij bemerken dat hun morele leer volledig overeenkomt met die van de rede.”⁷³

We zijn nu in staat om de ware aard van de Schrift te onderscheiden van de daarin ook opgetekende religieuze verbeelding; om de tijdloze en universele betekenislaag te onderscheiden van de toevallige en concrete betekenislaag. Spinoza maakt in dit verband een onderscheid tussen de Schrift en het *Verbum Dei* (Woord Gods). Het *Verbum Dei* in de Schrift is volgens Spinoza gelijkgesteld aan de door de rede kenbare *lex divina universalis*⁷⁴, de universele goddelijke wet. Zowel het *Verbum Dei* als de *lex divina universalis* kunnen daarom worden samengevat als ‘God boven alles beminnen en de naaste als zichzelf’⁷⁵. Zowel de rede als de openbaring proclameren dus dit woord of deze goddelijke wet.

§ 4.3. Opnieuw de boedelscheiding.

Dit Woord Gods is volgens Spinoza de inhoud van de door de profeten gepredikte gehoorzaamheid en geloof: zij roepen op om te gehoorzamen aan die boodschap en te geloven dat hij waarheid bevat. Dit wil niet zeggen dat men de profetische boodschap blind aanvaardt. Mensen zijn immers in het bezit van een moreel besef waarmee zij die boodschap als waar kunnen waarderen. Echter, de profetische boodschap vraagt in de eerste plaats om gehoorzaamheid en geloof omdat hij niet mathematisch, deductief *begrepen* kan worden. Er zal dus noodzakelijk altijd een mate van onzekerheid blijven over de juistheid daarvan. Zo zien we dat de boedelscheiding tussen theologie en filosofie ook hier overeind blijft. Dat wil zeggen dat er twee wegen bestaan om de *lex divina universalis* in de praktijk te brengen. De eerste weg is die van de filosoof die door middel van de rede, door middel van begrip kan *weten* (vanuit proposities) dat het de juiste weg is om God en zijn naaste lief te hebben; en de tweede weg voor de niet- filosofen die kunnen volstaan met een gehoorzaam geloof. Volgens Spinoza is deze laatste groep overduidelijk het grootst aangezien er ‘vergeleken met het hele menselijke geslacht’⁷⁶ maar weinig mensen zijn die ‘de habitus van de deugd enkel onder leiding van de rede kunnen verwerven’⁷⁷. De functie van de Schrift is volgens Spinoza daarom

⁷² Spinoza, *Tractatus*, pagina 217-18.

⁷³ Spinoza, *Tractatus*, pagina 266- 67.

⁷⁴ Spinoza, *Tractatus*, pagina 238.

⁷⁵ Spinoza, *Tractatus*, pagina 238- 39; Volgens Spinoza is deze boodschap ‘geen vervalsing’ of geschreven door ‘een te haastige pen’, omdat het het fundament van de religie is. ‘Indien de Schrift ooit iets anders had geleerd, zou zij noodzakelijk ook al het overige anders hebben moeten voorhouden’. (Spinoza, *Tractatus*, pagina 267).

⁷⁶ Spinoza, *Tractatus*, pagina 269.

⁷⁷ Spinoza, *Tractatus*, pagina 269.

van onschatbare (maatschappelijke) waarde⁷⁸. Vanuit de Schrift kan men de juiste moraal onderwijzen en appelleren aan de menselijke morele dispositie die de juistheid van dat onderwijs kan bevestigen.

Zo zien we dat de Schrift met zijn goddelijke gebod voor Spinoza een autonome, niet verder reduceerbare positie inneemt in het menselijk bestaan.

§ 4.4. Christus communiceerde met God van ziel tot ziel.

Een idee van Spinoza dat tot nu toe nog niet expliciet is gemaakt, is dat volgens hem de openbaring door middel van de verbeelding bij de profeten een geaccommodeerde vorm van het ‘spreken’ van God is geweest. Dat wil zeggen dat God zich in zijn openbaringen heeft aangepast aan het voorstellingsvermogen van de betreffende profeten. Om die reden konden zij hun openbaring niet als ‘eeuwige waarheid’⁷⁹ op een adequate manier *begrijpen*. Anders is dit volgens hem bij Christus. God heeft zich namelijk in zijn openbaring aan Christus, in tegenstelling tot zijn openbaring aan de profeten, niet door de lokale en culturele historische woorden heen gesproken, maar tot hem gesproken van ‘ziel tot ziel’⁸⁰. Anders gezegd, God heeft zijn openbaring aan Christus niet door middel van de verbeelding gecommuniceerd, en heeft zich dus niet aangepast aan zijn voorstellingsvermogen, maar heeft zich door middel van de rede, dus op een onmiddellijke manier, aan hem geopenbaard. Daarom kon Christus in tegenstelling tot de profeten ‘waarachtig en adequaat’⁸¹ *begrijpen* wat hem werd geopenbaard.

§ 4.5. Christus: het Verbum Dei.

Christus wordt door Spinoza daarom niet als profeet voorgesteld, maar als de *os Dei*, de mond van God⁸². Christus is zo in staat geweest om het *Verbum Dei* adequaat, ontdaan van elke menselijke passie, te begrijpen. In deze betekenis is Christus voor Spinoza ook het Woord van God:

“En toch is dit het hoogste wat Christus van zichzelf gezegd heeft, namelijk dat hij de tempel Gods is, natuurlijk daarom[...] omdat God zich het meest in Christus heeft gemanifesteerd, hetgeen Johannes nog treffender deed zeggen: Het Woord is vlees geworden.”⁸³

Zonder de omslachtige communicatie van de verbeelding is de openbaring van het *Verbum Dei*, dus van de *lex divina universalis*, in zijn zuivere vorm *in* de persoon van Christus aanwezig geweest en *door* hem verkondigd⁸⁴. Om die reden is de historische Jezus voor Spinoza niet van belang: alleen de door hem verkondigde boodschap van naastenliefde en liefde tot God is relevant. Spinoza schrijft hierover:

⁷⁸ Hieruit blijkt ook Spinoza’s politieke doel om de Schrift uit te leggen zoals hij doet. Zo schrijft hij bijvoorbeeld dat uit zijn morele bijbelegese ‘een niet gering nut ontspruit voor de staat’ (Spinoza, *Tractatus*, pagina 267).

⁷⁹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 150.

⁸⁰ Spinoza, *Tractatus*, pagina 91.

⁸¹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 153.

⁸² Spinoza, *Tractatus*, pagina 151; Ik wijk hier af van de vertaling die Klever hierin geeft. Hij vertaalt het Latijnse woord *os* als *woord*. Ik denk dat *mond* een adequatere vertaling is. Zie hiervoor Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 367 en de vertaling van Akkerman, pagina 163, die *os* beiden met *mond* vertalen.

⁸³ Spinoza in een brief aan Henry Oldenburg; geciteerd in Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 369.

⁸⁴ Volgens Juffermans is Christus hierdoor het toonbeeld van de mens die de doelstelling van Spinoza’s *Ethica* volbracht heeft. Dit doel kan namelijk omschreven worden als het bereiken van een zuivere geest; een geest die is ‘ontdaan van passies en inadequate ideeën’, waardoor ‘de verstandelijke kennis en liefde van God (*amor Dei intellectualis*) [...] tot wasdom is gekomen’. Zie Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 368-69.

“Ik verklaar dat het voor ons heil absoluut niet noodzakelijk is om Christus naar het vlees te kennen. Maar over die eeuwige zoon Gods, namelijk Gods eeuwige wijsheid, die zich in alle dingen en vooral in de menselijke ziel en allermeeft in Jezus Christus heeft gemanifesteerd, daarover valt heel anders te denken.”⁸⁵

Het gaat Spinoza dus niet om de persoon Jezus uit Nazareth en zijn goede daden op zich, maar om datgene wat die goede daden heeft gestuurd, door Spinoza onder andere verwoord als ‘Gods eeuwige wijsheid’. Om dit idee van Spinoza nog verder te onderzoeken is het zinvol om zijn visie te onderzoeken op degenen die deze wijsheid, dan wel door de verbeelding dan wel door de rede, hebben verkondigd.

§ 4.6. Het onderscheid tussen profeet en leraar: Adam en Mozes tegenover Salomo en Christus.

Christus heeft voor Spinoza door zijn communicatie van ‘ziel tot ziel’ met God een kwalitatief onderscheidende positie ten opzichte van de oudtestamentische profeten. Hoewel ook in de Tenach dezelfde boodschap van naastenliefde en liefde tot God wordt gepredikt, is het verschil volgens Spinoza echter dat de profeten uit de Tenach deze boodschap verkondigd hebben als een door een wetgever (God) uitgevaardigde wet. Spinoza noemt in dit verband Adam en Mozes. Adam heeft volgens Spinoza niet kunnen *begrijpen* waarom hij niet van de ‘boom der kennis van goed en kwaad zou eten’⁸⁶. Had hij dit wel gedaan dan had hij daar nooit van *kunnen* eten. En dus heeft Adam ‘die openbaring niet als een eeuwige en noodzakelijke waarheid [...] opgevat, maar als een wet, dat wil zeggen als een inzetting dat er voordeel of schade volgt, niet uit de noodzakelijkheid en de natuur van de bedreven daad, maar alleen uit de arbitraire wens en de absolute macht van een of andere vorst. Daarom was die openbaring alleen met betrekking tot Adam en alleen vanwege het tekortschieten van zijn kennis een wet, en [in die zelfde zin] was God als een wetgever of vorst’⁸⁷. Hetzelfde geldt volgens Spinoza voor Mozes, ook hij heeft God (voor zichzelf en aan het volk) voorgesteld als een wetgever of vorst:

“...ook van Mozes geldt dat hij uit de openbaring of uit aan hem geopenbaarde grondslagen wel begrepen heeft op welke wijze het Israëlitische volk in een bepaalde streek van de wereld het best verenigd kon worden en in een gemeenschap één geheel kon vormen[...] en vervolgens ook op welke wijze dat volk het best gebracht kon worden tot gehoorzaamheid, maar dat hij niet begrepen heeft en dat hem niet geopenbaard is dat die wijze het beste was, noch ook dat uit de algemene gehoorzaamheid van het volk in die en die streek van de wereld noodzakelijkerwijs het doel zou volgen waarop zij het oog gericht hielden. Daardoor heeft hij dit alles niet als eeuwige waarheden maar als voorschriften en inzettingen begrepen, en heeft hij deze als wetten van God opgelegd. Hierdoor is het gekomen dat hij zich God als bestuurder, wetgever en koning, als barmhartig, rechtvaardig enz. ging verbeelden, terwijl dit alles toch niet meer dan attributen van de menselijke natuur zijn, die van de goddelijke natuur geheel verre gehouden moeten worden”⁸⁸

⁸⁵ Geciteerd door Klever in het nawoord van de *Tractatus*, pagina 377-378. Spinoza wijkt hiermee ook af van de christelijke dogmatiek van de tweenaaturenleer. In dezelfde brief schrijft hij verderop: “Wat bepaalde kerken hier nu aan toevoegen [aan Spinoza’s visie op Christus], zoals dat God de menselijke natuur heeft aangenomen, daarover heb ik uitdrukkelijk vermeld dat de zin daarvan mij ontgaat. Ja om eerlijk te zijn moet ik bekennen dat mij dat niet minder absurd voorkomt als wanneer iemand zou beweren dat een cirkel de natuur van een vierkant heeft aangenomen...”;

⁸⁶ Spinoza, *Tractatus*, pagina 162 (in de uitgave van Akkerman).

⁸⁷ Spinoza, *Tractatus*, pagina 162 (in de uitgave van Akkerman).

⁸⁸ Spinoza, *Tractatus*, pagina 162 (in de uitgave van Akkerman).

De oudtestamentische profeten hebben, vanuit hun verbeelding, God voorgesteld als een menselijke en lokale wetgever⁸⁹. Zo wordt nog duidelijker waarom Christus door Spinoza niet als profeet wordt gezien: hij heeft God ‘s wet immers niet als lokale wet verkondigd, maar als universele regel.

Voor Spinoza is de tegenstelling tussen verbeelding en rede omgekeerd evenredig⁹⁰. Daar waar de rede is, is de verbeelding niet en daar waar de verbeelding is daar is de rede niet. De oudtestamentische profeten *konden* door hun verbeeldende aard dus geen redelijke godskennis ontvangen. Toch is er naast Christus nog één bijbelse, oudtestamentische figuur die niet vanuit de verbeelding, maar vanuit de rede over God heeft gesproken: Salomo:

“Niemand heeft volgens het oude testament [sic.] verstandiger over God gesproken dan Salomo, wiens natuurlijke licht dat van alle tijdgenoten overtrof. Daarom meende hij zich ook boven de wet te kunnen stellen omdat die slechts gegeven is voor degenen die de leer van de rede en het natuurlijke verstand missen.”⁹¹

§ 4.7. Spinoza’s pragmatisme.

Christus en Salomo zijn voor Spinoza dan ook de ‘kroongetuigen’⁹² van de natuurlijke rede en de natuurlijke goddelijke wet. Vanwege hun redelijke aard kunnen zij ook niet als profeet aangemerkt worden, maar moeten zij volgens Spinoza als leraar gezien worden. Als niet-profetische wijzen; als filosofen. Dat neemt niet weg dat Spinoza Christus in de *Tractatus* veel uitgebreider behandelt dan Salomo. Volgens Juffermans heeft Spinoza hiervoor een pragmatische reden gehad:

“Zou Spinoza alleen de figuur van Salomo als bijbelse kroongetuige voor de zaak van de natuurlijke kennis hebben opgeroepen, dan zou zijn plaatsing van deze kennis ten opzichte van de profetische openbaring voor [zijn] christelijke lezerspubliek, dat geloofde in de superioriteit van het Nieuwe Testament boven het Oude Testament, niet overtuigend zijn geweest. Hij moest dus een eigen christologie schetsen ter verdediging van zijn zaak.”⁹³

⁸⁹ Het is interessant om hier de kritiek van de in hoofdstuk twee genoemde neo- kantiaan Herman Cohen (1842-1918) op Spinoza te vermelden. Zijn kritiek op Spinoza richt zich o.a op het beeld dat hij in de *Tractatus* geeft van het Jodendom, als een religie met een antropomorf godsbeeld en met een lokale en particuliere wetgeving (Zie: Beate Ulrike la Sala, *Hermann Cohens Spinoza-Rezeption*, Freiburg, 2012.) Terwijl Cohen de Tora juist zag als ‘the concrete expression of the rational will.’ (Johnson, *Origins*, pagina 62). Met andere woorden: hij zag de Tora als de geldende wet voor de ethiek.

⁹⁰ Spinoza schrijft hierover: “...zij die heel sterk zijn in hun verbeelding, zijn minder geschikt om dingen zuiver verstandelijk te vatten, en omgekeerd: zij die veel verstand hebben en dat maximaal cultiveren, hebben hun verbeeldingskracht gematigd en meer onder controle en als het ware in de teugels om haar niet te laten fuseren met het verstand.” (Spinoza, *Tractatus*, pagina 98).

⁹¹ Spinoza, *Tractatus*, pagina 113.

⁹² Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 373.

⁹³ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 366.

§ 4.8. Spinoza's God.

Dit verandert echter niet dat volgens Spinoza zowel Salomo als Christus de menselijke potentie van het kennen en liefhebben van God naar maximaal vermogen hebben geactualiseerd. Het beeld dat Spinoza van hen schetst, gecombineerd met het idee van Spinoza dat de werkelijkheid waarin mensen leven, voor hen gedeeltelijk, maar niettemin principieel kenbaar is en dat het kennen van die logisch geordende werkelijkheid leidt tot de *amor Dei intellectualis*⁹⁴, veronderstelt het godsidea van Spinoza. God valt volgens Spinoza namelijk samen met de werkelijkheid. Zo is voor hem 'Gods heerschappij'⁹⁵ gelijk aan de 'vaste en onveranderlijke orde van de natuur, ofwel de aaneenschakeling der natuurlijke dingen'⁹⁶. En in de *Ethica* stelt Spinoza dat 'al wat is, is in God, en niets kan zonder God zijn noch gedacht worden'⁹⁷. Dat de god van de Schrift voor Spinoza een immanente god is, verdedigt hij door zich te beroepen op Paulus, 'alle antieke filosofen'⁹⁸ en 'alle oude Hebreeën'⁹⁹. Ook hier heeft Spinoza zich dus niet enkel door de christelijke en antieke (Griekse en Romeinse) filosofie laten beïnvloeden, maar ook door de hebreeuwse- filosofie en theologie. Volgens Montag¹⁰⁰ benadert het immanente godsidea van Spinoza het hebreeuwse concept van *Shekhinah*, waarmee wordt uitgedrukt dat een immanente god de oorzaak is van alles wat bestaat¹⁰¹. Dit idee heeft Spinoza volgens Montag als slijpsteen gebruikt voor zijn eigen concept van een immanente god¹⁰². Dit (neoplatoons geïnspireerde¹⁰³) kabbalistische godsidea, stelt de veelvoudige werkelijkheid, die bestaat uit *Sefirot*, voor als voortkomend, emanerend, uit een eenvoudige, eeuwig bestaande en oneindige bron, de *Ensof*. Volgens Montag is een belangrijk doel van de kabbalistische *Shekhinah*- denkers om (evenals in het Neoplatonisme) een oneindig kwalitatief onderscheid aan te brengen tussen de *Ensof* en de *Sefirot*, zodat God (de *Ensof*) nooit kan samenvallen met de natuur (de *Sefirot*)¹⁰⁴. Maar dat dit het geval is blijkt niet duidelijk uit de kabbalistische teksten. Montag schrijft dan ook dat 'defense against a repressed 'immanentism' internal [is] to Kabbalistic speculation'¹⁰⁵. Met andere woorden, de kabbalistische *Shekhinah*- teksten bevatten een zodanige ambivalentie op dit punt dat zij niet zonder meer beweren wat zij zich tot doel hebben gesteld om te beweren. Omdat Spinoza evident het kwalitatieve onderscheid tussen God en de Natuur niet op zijn agenda heeft staan, heeft hij dit 'element bevrijd en vrij spel gegeven'¹⁰⁶. Dit heeft volgens Montag tot gevolg gehad dat:

“In opposition to the hierarchy organized according to the degree of distance from God, the *Ensof*, or the One of Neoplatonism, Spinoza's immanent cause is, as Gilles Deleuze has argued, “equally present in all things”, equally immanent and never removed, separated or distant. [This] leads [...] to a rehabilitation of the material and the corporeal, once thought to be external to and unworthy of the divine nature, and to the realization of a “horizontal”

⁹⁴ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 368. Zie ook voetnoot 82 en § 4.5. Christus: het *Verbum Dei*.

⁹⁵ Spinoza, *Tractatus*, pagina 120.

⁹⁶ Spinoza, *Tractatus*, pagina 120.

⁹⁷ Spinoza, *Ethica*, Boek I, stelling VX, pagina 21.

⁹⁸ Spinoza in een brief aan Henry Oldenburg. Geciteerd in Klever in het nawoord van de *Tractatus*, pagina 377.

⁹⁹ Spinoza in een brief aan Henry Oldenburg. Geciteerd in Klever in het nawoord van de *Tractatus*, pagina 377.

¹⁰⁰ Montag, W., *That Hebrew Word, Spinoza and the concept of the Shekhinah*. Artikel in: Ravven, M., H., et. al., *Jewish themes in Spinoza's philosophy*, New York, 2002.

¹⁰¹ Montag noemt met name de kabbalistische interpretaties van Abraham Cohen de Herrera (1570- 1635) en Moses Cordovero (1522- 1570) die Spinoza als bron gebruikt zou hebben. (Montag, *That Hebrew Word*, pagina 135-140).

¹⁰² Montag, *That Hebrew Word*, pagina 136- 137.

¹⁰³ Montag, *That Hebrew Word*, pagina 137 en passim.

¹⁰⁴ Montag, *That Hebrew Word*, pagina 141.

¹⁰⁵ Montag, *That Hebrew Word*, pagina 141.

¹⁰⁶ “Spinoza liberates this element and gives it free play” (Montag, *That Hebrew Word*, pagina 141).

diversity that can no longer be conceived in the form of a vertical hierarchy of substances: soul/ body, spirit/matter, heaven/ earth, infinite/finite, one/many, unity/diversity, potential/ actual. Substance consists of or is its attributes. They express substance, but substance does not preexist those expressions.”¹⁰⁷

Daar komt bij dat volgens Harvey Spinoza’s immanente gods idee én het idee van de *amor Dei intellectualis* heel sterk beïnvloed is door de semantische en grammaticale ideeën van Ibn Ezra (1089-1164) en Maimonides (1135-1204)¹⁰⁸ hierover. Hij concludeert daar dan ook uit dat deze ideeën veronderstellen dat voor Spinoza ‘ancient Hebrew somehow contained the highest philosophic truths’¹⁰⁹

§ 4.9. Spinoza en de Λογός.

Ook met het idee dat een mens (potentieel) in staat is om met zijn rede de werkelijkheid (die voor Spinoza gelijk staat aan God) te kennen en daarmee de wijsheid op te doen die ‘leert ‘wat waar en onwaar, wat goed en kwaad is’¹¹⁰ - staat Spinoza in een lange theologische en filosofische traditie. Zo kent dit idee van Spinoza naast het hierboven beschreven *Shekinah*-idee, o.a. stoïcijns invloeden¹¹¹. Volgens de Stoa is alles wat er bestaat ‘onderworpen aan een logisch geordend beginsel, de *logos* genoemd’¹¹². Belangrijk voor de vraagstelling van dit onderzoek is hierbij dat hieruit het idee volgt dat mensen evenals de hun omringende werkelijkheid dit ordenende beginsel in zich dragen en de mens principiële overeenstemming met de *logos* kan bereiken. Evenals bij Spinoza is deze overeenstemming voor de Stoa een ethische aangelegenheid: wie leeft in overeenstemming met de *logos*, die het hoogste goed is, leeft een deugzaam leven¹¹³.

§ 4.10. De betekenis van de Schrift is een ethische praktijk.

Zo kunnen we nu concluderen dat er voor Spinoza een principiële kenbare zin in de materiële werkelijkheid bestaat en dat deze zin inhoudelijk bestaat uit een ethische praxis. Salomo en Christus worden door Spinoza hiervan als kroongetuigen aangevoerd. Zij hebben die zin, die door de gehele Schrift heen beschreven wordt, begrepen en (met name Christus) verkondigd door hun gedrag. Daar komt bij dat Spinoza de heldere, *kenbare* zaken van de Schrift, die zaken zijn die de ‘zeden’¹¹⁴ betreffen. De zin waar Spinoza over spreekt heeft dus geen betrekking op oorsprongsvragen¹¹⁵.

¹⁰⁷ Montag, *That Hebrew Word*, pagina 141.

¹⁰⁸ Harvey, W., Z., *Spinoza’s Metaphysical Hebraism*, pagina 110-111. Artikel in: Ravven, M., H., et. al., *Jewish themes in Spinoza’s philosophy*, New York, 2002.

¹⁰⁹ Harvey, *Spinoza’s Metaphysical Hebraism*, pagina 111.

¹¹⁰ Spinoza in een brief aan Henry Oldenburg. Geciteerd in Klever in het nawoord van de *Tractatus*, pagina 377.

¹¹¹ Zie bijvoorbeeld: Inwood, B. et. al., *The Cambridge companion to the Stoics*, online versie:

<http://universitypublishingonline.org.proxy.library.uu.nl/cambridge/companions/ebook.jsf?bid=CBO9780511998874> (8-01-2014); of: Jong, De, K. H. E., *Spinoza en de Stoa*, Leiden, 1939; Brink, Van

Den, G., *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer, 2007. Pagina 69.

¹¹² Van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, pagina 69.

¹¹³ Van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, pagina 66-68.

¹¹⁴ Spinoza. *Tractatus*, pagina 218.

¹¹⁵ Dit is ook de analyse van Steven Nadler: “In Spinoza we have a very nice analytical distinction between questions about the meaning of life and questions about the origins of life and the purpose of life. For Spinoza you don’t need to answer questions about the origin of life or the purpose of life to answer questions about the meaning of life.” Steven Nadler in een lezing over Spinoza; http://www.youtube.com/watch?v=O_wLDXI9cIs; 5-1-2014

§ 4.11. Het jodendom als bron.

Verder kunnen we concluderen dat het onderscheid tussen het Oude- en Nieuwe Testament voor Spinoza geen principieel onderscheid is. In beide testamente wordt immers dezelfde boodschap verkondigd en in beide testamente is er sprake van personen die de goddelijke deugd vanuit de rede hebben kunnen praktiseren. Daar komt bij dat Spinoza in zijn concept van een immanente god en het idee van de verstandelijke liefde tot God niet enkel gebruik heeft gemaakt van christelijke, Griekse en Romeinse bronnen, maar ook heel duidelijk van Hebreeuwse bronnen. Tegelijkertijd kan niet gesteld worden dat Spinoza daarom in essentie een joodse filosoof en/of theoloog zou zijn geweest. Daarvoor zijn zijn ideeën te afwijkend en maakt hij teveel gebruik van niet- joodse bronnen. Daarbij spreekt uit de geschriften van Spinoza een onafhankelijkheid die zo'n exacte categorisering geenszins toelaat. Maar dat kan niet wegnemen dat er in de hermeneutiek van Spinoza zich wortels bevinden die oorspronkelijk voeding uit een joodse oorsprong in zich opnamen. En dit verbeeldt denk ik wat Spinoza voor ogen had: hij wilde datgene wat het jodendom voor hem aan levensvatbare zaken te bieden had, levend houden door middel van een transplantatie daarvan in zijn eigen systeem en ze zo voeden met zijn 'spinozistische' voeding. Goodman is deze mening ook toegedaan:

“Treasured up from the vastness of an ancient heritage, these[Jewish] elements do not dictate the contents of Spinoza's philosophy. On the contrary, his philosophy shows him what he can save, what he can deem universal and how he may interpret its key elements.”¹¹⁶

Deze gedachte over de invloed van het jodendom op Spinoza kunnen we extrapoleren naar alle andere tradities waarvan Spinoza gebruik heeft gemaakt. Dat wil zeggen dat hij ook daarin heeft gezocht naar 'the Universal' en bedacht heeft hoe hij de sleutelementen van die tradities kan interpreteren.

§ 4.12. Spinoza's pluralistische neiging.

Er resoneert in de hermeneutiek van Spinoza dus meer dan één traditie. Dat is ook wat Spinoza zelf toegeeft. Zo hebben we bijvoorbeeld gezien dat hij zijn immanente godsidee eveneens is tegengekomen bij Paulus, 'alle antieke filosofen'¹¹⁷ en 'alle oude Hebreeën'¹¹⁸. Om die reden bevindt Spinoza zich in het spectrum tussen religieus exclusivisme en religieus pluralisme meer in de buurt van het pluralisme dan het exclusivisme. Voor Spinoza is immers in meer dan één traditie wijsheid en waarheid te vinden¹¹⁹.

¹¹⁶ Goodman, L., E., *What does Spinoza's Ethics contribute to Jewish philosophy?*, pagina 78. Artikel in: Ravven, M., H., et. al., *Jewish themes in Spinoza's philosophy*, New York, 2002.

¹¹⁷ Spinoza in een brief aan Henry Oldenburg. Geciteerd in Klever in het nawoord van de *Tractatus*, pagina 377.

¹¹⁸ Spinoza in een brief aan Henry Oldenburg. Geciteerd in Klever in het nawoord van de *Tractatus*, pagina 377.

¹¹⁹ Dat wil dus niet zeggen dat Spinoza geclassificeerd kan worden als een pluralist. John Hick (1922-2012) is een belangrijke verdediger geweest van het religieuze pluralisme. Voor hem is elke authentieke religieuze uiting een subjectieve ervaring van 'The Real'. 'The Real' als zodanig is volgens hem voor mensen onkenbaar. Voor Spinoza is dit evident niet het geval. Dat neemt niet weg dat ook voor Spinoza in alle door hem genoemde tradities sporen van God te vinden zijn. (Zie voor een duidelijk voorbeeld hiervan in Spinoza's *Ethica*: boek II, stelling VII, pagina 86. Spinoza stelt hierin dat materie en geest ongescheiden zijn. Dit is iets dat volgens Spinoza ook 'sommige Hebreeën als door eenen nevel schijnen gezien te hebben'). (Zie voor de de religieus pluralistische positie (van Hick): Peterson, M., et. al., *Reason and Religious Belief, an introduction to the philosophy of religion*, Oxford, 2009. Pagina 296-301).

§ 4.13. Afronding.

Het onderzoek naar Spinoza is met dit hoofdstuk afgesloten. In het eerste hoofdstuk over Spinoza is voornamelijk gekeken naar de kritiek die Spinoza heeft op de traditie van de schriftuitleg. In dit hoofdstuk is voornamelijk gekeken naar de positieve waardering die Spinoza aan de Schrift geeft. In het eerste hoofdstuk over Bultmann heb ik eveneens gekeken naar zijn schriftkritiek. Om het onderzoek naar Bultmann af te ronden, en zo te komen tot alle benodigde kennis voor een zinvolle vergelijking, zal ik in het volgende hoofdstuk de ‘positieve’ schriftkritiek van Bultmann onderzoeken.

Hoofdstuk vijf:

Bultmann

De rede onder kritiek van het Nieuwe Testament.

Hoofdstuk vijf: Bultmann: De rede onder kritiek van het Nieuwe Testament.

§ 5.1. Het Nieuwe Testament drukt de existentiële situatie van de (moderne) mens uit.

We hebben in het vorige hoofdstuk over Bultmann gezien dat in het Nieuwe Testament volgens Bultmann een uitdrukking gevonden wordt van de ervaring van de mens zijn onzekerheid en angst, die met zijn *louder bestaan* gegeven zijn. De betekenis van het Nieuwe Testament voor de moderne mens is daarin gelegen. Met andere woorden, de nieuwtestamentische geschriften drukken de existentiële situatie van de mens uit. Deze visie van Bultmann zou ons op het spoor kunnen zetten van de gedachte dat de theologie van Bultmann feitelijk een vorm van humanisme is. Dat het mythologische Nieuwe Testament slechts door hem als een uitdrukking wordt gezien van de ware, benarde, situatie waarin de mens zich bevindt. Waardoor er geen openbaring van God meer nodig is om dat in te zien. Anders gezegd, dat de mythe niet meer is van een voorloper van de filosofie; die nu door de geestelijke en wetenschappelijke vooruitgang van de mens in staat is om die situatie zonder de lokale en historische ballast van de mythe uit te drukken. Het tegendeel is echter het geval. Bultmann zag zijn programma van ontmythologisering niet enkel als een intellectuele noodzaak, maar ook als zijn pastorale verantwoordelijkheid¹²⁰; om te tonen dat de mythe van het Nieuwe Testament ook voor de moderne mens van betekenis is¹²¹. Op welke manier Bultmann daaraan betekenis geeft, wordt in dit hoofdstuk onderzocht.

§ 5.2. Theologische argumenten.

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat Bultmann de neo- kantiaanse filosofie van het objectiveren ziet als de epistemologische structuur van de mens. Dat wil zeggen dat (onderdelen van) een bepaald kengebied in de werkelijkheid, bijvoorbeeld de ethiek of de natuurkunde, wordt beschouwd door middel van een object in het denken dat wordt verbonden met een op het betreffende gebied geldende wet. Hierdoor ontstaat er kennis die de normering van het begrip *kennis* daadwerkelijk kan doorstaan. Elke kengebied is in vorm analoog aan het paradigma waarbinnen de wiskunde bestaat. We hebben ook gezien dat de kritiek die Bultmann hierop heeft, is dat door de aard van de objectivering er een onoplosbare, noodzakelijke 'leegte' tussen de mens en zijn object ontstaat. De door de vorm noodzakelijk gecreëerde afstand zorgt ervoor dat de mens niet bij zijn wezenlijke mens- zijn kan komen. Hij bekijkt zichzelf als het ware van buitenaf. Wat echter nog niet expliciet duidelijk is geworden, is dat Bultmann over deze manier van kennisvordering een *theologisch* oordeel velt en dat dit oordeel zijn grond heeft in (de protestantse exegetische- traditie van) het Nieuwe Testament. Dit theologische oordeel kan gezien worden als een negatieve formulering van de betekenis die het Nieuwe Testament volgens hem heeft. Om dit duidelijk te maken is het zinvol om eerst te onderzoeken met welke theologische argumenten Bultmann de objectiverende manier van het spreken *over* God weerspreekt.

¹²⁰ Zwiep, A., *Tussen tekst en lezer; deel II*, Amsterdam, 2013. Pagina 137.

¹²¹ Ter verduidelijking: Bultmann wil *in* de mythe de betekenis voor de moderne mens vinden en niet zozeer het onmythologische uit de mythe filteren.

§ 5.3. Disputare de Deo: het objectiverende spreken over God.

In het artikel *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?* (1925) gaat Bultmann onder andere in op de objectiverende manier waarop over God gesproken kan worden. Hij noemt dit ‘reden über Gott’¹²². Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer men ‘mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint’¹²³, dan ‘disputiert [man] über ein Phantom’¹²⁴. Bultmann weerspreekt hiermee de gehele traditie van natuurlijke- of rationele theologie. De reden dat deze manier van spreken volkomen betekenisloos is voor Bultmann is gelegen in de manier waarop hij God definieert. God is volgens hem namelijk de ‘Aufhebung des Menschen’¹²⁵ en in bredere zin de volledige alteriteit, de ‘Ganz Andere’¹²⁶. Alles wat menselijk is- de epistemologische structuur die voor ware kennis zorgt, kan dus nooit de of een bron zijn voor kennis over God. Evenzo kan de mens’ zijn omringende werkelijkheid niet naar God verwijzen. Deze kan immers enkel gekend worden door zijn noodzakelijk afstand creërende epistemologische structuur. Bultmann sluit hiermee elke door de rede gevormde kennisweg tot God volledig af. Elke poging om op die manier God ter sprake te brengen is volgens hem ‘Sünde’. In zijn onderbouwing hiervan grijpt Bultmann terug op Luther:

“ In diesem Sinne aber von Gott retten, ist nicht nur Irrtum und Wahn, sondern ist *Sünde*. Luther hat in seiner Genesiseklärung sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Adams Sünde nicht eigentlich die Tat war, mit der er, von der verbotenen Frucht essend, das Gebot übertrat, sondern dies, daß er sich einließ auf die Frage: sollte Gott gesagt haben? Das “disputare de deo” , das so sich außerhalb Gottes stellen und den Anspruch Gottes auf den Menschen zum disputablen Problem machen.”¹²⁷

Uit bovenstaande kunnen we concluderen dat kennis van God, in een neo- kantiaanse opvatting en in bredere zin in elk subject- object- schema, door Bultmann wordt uitgesloten en wordt bestempeld als zonde. Hiermee hangt samen dat volgens Bultmann elk zelfverstaan van de mens dat voortkomt uit het objectiveren ook door hem geduid wordt als zonde. Zo schrijft hij bijvoorbeeld dat:

“Jene Haltung des Menschen, der sich sichern will und deshalb zum Verfügbaren greift und sich an das Vergehende und immer schon Vergangene klammert, - sie ist ja die Sünde.”¹²⁸

§ 5.4. De vraag naar de waarheid van de werkelijkheid.

De zonde zit hem dus volgens Bultmann in de poging van de mens om door middel van de objectiveerbare werkelijkheid zijn bestaan *daarbinnen* te grondvesten. Voor de objectiverende christelijke mens houdt de zonde ook in dat hij God in die binnenwereldlijke werkelijkheid zoekt. Bultmann stelt hiermee de vraag naar de waarheid van de werkelijkheid ter discussie. Het werkelijkheidsbegrip dat de objectiveerbare mens hanteert is via het Griekse denken, de Renaissance en de Verlichting de contemporaine tijd binnengekomen. Het houdt in dat men iets als *werkelijk* beschouwt wanneer men het ‘in dem einheitlichen Zusammenhang dieser Welt verstehen können’¹²⁹. Maar zoals reeds duidelijk is geworden ontglipt ons hiermee de verwijzing naar onze eigenlijke manier van zijn. De werkelijkheid van de objectiverende mens *is* dus niet de werkelijkheid volgens Bultmann. Dit is in overeenstemming met de

¹²² Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 26.

¹²³ Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 26.

¹²⁴ Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 26.

¹²⁵ Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 34.

¹²⁶ Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 34.

¹²⁷ Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 27.

¹²⁸ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 29.

¹²⁹ Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 31.

manier waarover de werkelijkheid in het Nieuwe Testament gesproken wordt: wanneer men daarin spreekt over κόσμος ούτος (deze wereld) dan wordt daar ook de zichtbare en vergankelijke wereld mee bedoeld, de wereld van de zonde en de dood¹³⁰, en niet de werkelijkheid waarin God bestaat.

§ 5.5. Sola Fide: rechtvaardiging door het geloof alleen.

Elke objectiverende poging van de mens om God op de een of andere manier te benaderen, wordt door Bultmann niet enkel als een zonde gezien, maar ook als een werk. Het feit dat iemand zich vastklampt aan de zichtbare en vergankelijke wereld houdt in dat hij daarin *zelf* het heft in handen neemt om God te benaderen. Zo'n fundering is geen fundering in God. De handeling van de objectiverende mens die die benadering zoekt, kan zo gezien worden als een rechtvaardiging door werken. Dit gaat in tegen de paulinische- lutheraanse doctrine van rechtvaardiging door het geloof alleen¹³¹. Volgens Bultmann vernietigt deze doctrine van rechtvaardiging door het geloof alleen 'every false security and every false demand for security by men, whether he tries to ground this security in his good works or in his well substantiated knowledge'¹³².

Zo zien we dat de epistemologie van het neo- kantianisme door middel van theologische argumenten door Bultmann wordt gewaardeerd als ontoereikend om het menselijk bestaan te funderen. Degenen die dit wel proberen bestaan daardoor niet alleen op een oneigenlijke en zelfs zondige manier, maar zij wijzen daarmee ook de doctrine af van rechtvaardiging door het geloof alleen. De dwingende vraag die dit oproept is uiteraard wat Bultmann dan onder een eigenlijke of authentieke manier van bestaan verstaat.

§ 5.6. De authentieke manier van bestaan: 'die Wegwendung des Menschen von sich selbst'¹³³.

De hierboven besproken manier van bestaan staat volgens Bultmann in contrast met 'ein echtes Leben des Menschen dasjenige, das aus dem Unsichtbaren, Ünverfügbaren lebt, das also alle selbstgeschaffene Sicherheit preisgibt'¹³⁴. Authentiek bestaan begint daarom met het besef van de mens dat hij de onzekerheid en angst in zijn leven niet door de objectiveerbare wereld kan bezweren, maar dat hij daarvoor God nodig heeft. Alleen op die manier kan hij zijn bestaan betekenis geven:

“...aus dem Vertrauen, daß gerade das Unsichtbare, Unbekannte, Ünverfügbare dem Menschen als Liebe begegnet, ihm Seine Zukunft entgegenbringt, nicht Tod, sondern Leben für ihn bedeutet.”¹³⁵

Met andere woorden: alleen in de werkelijkheid van God en niet in κόσμος ούτος (deze wereld), zoals in het Nieuwe Testament de objectiveerbare wereld wordt uitgedrukt, kan werkelijke betekenis worden gevonden. Geloven is volgens Bultmann dan ook een 'Haltung'¹³⁶ van openheid, een houding die laat zien dat men zijn vraag naar een betekenisvol leven buiten zichzelf legt en zich daarvoor tot God wendt. Door deze houding kan men de 'Gnade Gottes'¹³⁷ ontvangen, de vergeving voor de zondige, gesloten, houding van het

¹³⁰ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 27.

¹³¹ Johnson, *Origins*, pagina 196.

¹³² Johnson, *Origins*, pagina 196.

¹³³ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 29.

¹³⁴ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 29.

¹³⁵ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 29.

¹³⁶ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 28.

¹³⁷ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 29.

objectiveren. Door deze genade kan de mens een leven leven waarin hij bevrijd is van zijn vroegere objectiverende leven. Geloof is volgens Bultmann daarom dat men zich in vrijheid naar de toekomst kan openen¹³⁸. Men wordt door die openheid immers bevrijd van het objectiverende verleden. Dit wil echter niet zeggen dat dit een eenmalige omkering is. In elke situatie moet een mens opnieuw besluiten tot een houding van geloof¹³⁹. Vrijheid betekent daarom niet dat de mens voor eens en voor altijd vrij is van de gebondenheid aan de κόσμος, maar dat de *mogelijkheid* voor de mens bestaat om de keuze voor die houding te maken.

De authentieke ‘Haltung’ van geloof is volgens Bultmann zoals gezegd de houding die in het Nieuwe Testament wordt gepredikt. Daarmee is gezegd dat deze prediking een onderdeel is van het niet- mythologische in het Nieuwe Testament. Bultmann beargumenteert dit in *Neues Testament und Mythologie* door naar tekstgedeelten uit de brieven van de apostel Paulus te verwijzen¹⁴⁰. Het ‘concept’ geloof wordt door Paulus echter verbonden met het geloof in Jezus de Christus. Dat betekent dat Paulus, het Nieuwe Testament, laat zien dat de mens niet in staat is die benarde situatie te veranderen door het louter *getoond worden* van die benarde situatie:

“ [Das Neues Testament] behauptet, daß sich der Mensch von seiner faktischen Weltverfallenheit gar nicht freimachen kann, sondern durch eine Tat Gottes freigemacht wird; und Seine Verkündigung ist nicht eine Lehre über die ‘Natur’, über das eigentliche Wesen des Menschen, sondern eben die Verkündigung dieser freimachenden Tat Gottes, die Verkündigung des in Christus vollzogen Heilsgeschehens.”¹⁴¹

De mens op zich verkeert volgens Bultmann dus in een hopeloze- en zondige staat. Hiermee is door Bultmann ook een onderscheid gegeven tussen de filosofie van zijn tijd en zijn nieuwtestamentische theologie. De filosofie is weliswaar in staat om de daadwerkelijke situatie van de mens te omschrijven in hedendaagse bewoordingen. Zo is bijvoorbeeld de filosofie van Heidegger over het *Dasein* een seculiere equivalent van het nieuwtestamentische mensbeeld¹⁴². Maar daarmee is nog niet bewerkstelligd dat de mens zijn situatie daadwerkelijk kan veranderen. Daar is het handelen van God in Christus voor nodig¹⁴³.

¹³⁸ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 29.

¹³⁹ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 30.

¹⁴⁰ Bultmann doet dit niet enkel in dit artikel, maar door zijn gehele werk heen. Zie bijvoorbeeld zijn uitgebreide en invloedrijke werk *Theologie des Neuen Testaments* (1948-53); de geschriften van Paulus hebben volgens Johnson voor Bultmann (in het spoor van Luther) dan ook een vooraanstaande positie in de canon van het Nieuwe Testament (Johnson, *Rudolf Bultmann*, pagina 202).

¹⁴¹ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 35.

¹⁴² Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 33.

¹⁴³ Dit is het axioma van waaruit Bultmann denkt. Een diepere beargumentering geeft hij niet. Hij schrijft hierover: “Jedenfalls sagt das das Neue Testament. Es kann diese Behauptung natürlich nicht beweisen, so wenig wie die Philosophie ihre Behauptung von der Verstehebarkeit des Seienden beweisen kann.” (Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 38).

§ 5.7. Het Christusgeschehen.

Een authentiek leven kan zo alleen plaatsvinden door onderwerping aan God. Elke eigen poging tot handelen moet immers uitgesloten worden. Op het moment dat een mens dit inziet, dat hij weet dat hij alleen door zich open te stellen voor God, hij zijn authentieke leven kan *ontvangen*, dan wordt de mogelijkheid van een authentiek leven een feitelijke mogelijkheid. Deze feitelijke mogelijkheid is ‘der Sinn’¹⁴⁴, de niet- mythologische uitdrukking in het Nieuwe Testament. Deze bestaat uit wat Bultmann het ‘christus-gebeuren’¹⁴⁵ noemt:

“Es besagt, daß da, wo der Mensch nicht handeln kann, Gott für ihn gehandelt hat. Daß dieses der Sinn des Christusgeschehens ist, das ist ganz deutlich. Sein Sinn ist ja in paulinischer Sprache die Tilgung der Sünde, die Beschaffung der ‘Gerechtigkeit’ als von Gott geschenkt, nicht durch eigene ‘Werke’ errungenen Gerechtigkeit. Gott hat durch Christus die Welt mit sich versöhnt und ihr ihre Vergehungen nicht angerechnet (2.Kor.5, 19).”¹⁴⁶

§ 5.8. De λογός του σταυρού van het Nieuwe Testament maakt het kwalitatieve onderscheid tussen het Nieuwe- en Oude Testament.

Uit de manier waarop Bultmann de begrippen zonde, geloof en vrijheid gebruikt, valt op te maken dat zij een uitdrukking zijn van Gods genade voor de mens waarin de mogelijkheid wordt geactualiseerd om in vrijheid zijn toekomst tegemoet te gaan en zich daarmee (in vrijheid) van zichzelf kan afwenden en zijn eigen handelen kan opgeven. De prediking van genade en geloof is volgens Bultmann dan ook datgene wat het Nieuwe Testament in niet-mythologische taal uitdrukt. En daarbij: voor het eerst heeft uitgedrukt. Dit betekent ook dat in Bultmann’s idee van wat geloof is het Oude Testament geen rol speelt. Het kwalitatieve onderscheid tussen het Oude- en het Nieuwe Testament is voor Bultmann daarom de actualisering van de mogelijkheid van een leven in geloof zoals verkondigd in het Nieuwe Testament. Bultmann spreekt in dit verband ook van het ‘Wort vom Kreuz’¹⁴⁷, de λογός του σταυρού. In dat Woord is voor het eerst de weg naar een authentiek bestaan geopend.

In de verkondiging van Christus wordt dus de zin van het menselijk bestaan geverbaliseerd. Het *Woord*, zoals dat door de evangelist Johannes in de proloog van zijn evangelie wordt gebruikt, drukt dit volgens Bultmann ook uit. De *Λογός* waar Johannes over spreekt is volgens Bultmann de uitdrukking van de gedachte dat men alleen door geloof een authentiek leven kan leven. De *Λογός* kan volgens Bultmann daarom niet redelijkerwijs gekend worden:

“Es [de *Λογός*] ist [...] nach John der gerade Gegensatz zum Menschlichen, so daß es eine Paradoxie, ein Anstoß ist, daß das Wort Fleisch ward.”¹⁴⁸

¹⁴⁴ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 39.

¹⁴⁵ In het christusgebeuren wordt de ‘Tat Gottes’ uitgedrukt. Concreet is deze daad ‘die Verkündigung des in Christus vollzogen Heilsgeschehens.’ (Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 35).

¹⁴⁶ Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, pagina 39.

¹⁴⁷ Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, 1933. In: Bultmann, R., *Glauben und Verstehen; Erster Band*, Tübingen, 1954.

¹⁴⁸ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, paragraaf 46, pagina 394.

§ 5.9. De ware Λογός is het σχάνδαλον voor de mens.

Uit de hierboven besproken hermeneutische visie van Bultmann volgt evident dat het Woord zodanig onkenbaar is dat enkel in geloof de mogelijkheid tot een authentiek bestaan, dat door de Λογός wordt uitgedrukt, kan worden aangenomen. Daarom spreekt Bultmann in dit verband van de Λογός als het σχάνδαλον¹⁴⁹, ‘ein Anstoß’¹⁵⁰, voor de mens: de Λογός is redelijkerwijs ontoegankelijk voor- en totaal vreemd aan de mens. Daarom is volgens Bultmann de enige zinvolle Λογός voor de mens de Λογός τού σταυρού (het *Wort vom Kreuz*). Vanuit deze theologie heeft Bultmann ook kritiek op de liberale theologie van zijn tijd. Zij hebben door hun objectiverende theologie, met hun nadruk op de historische Jezus en zijn morele handelen het σχάνδαλον uit hun theologie verwijderd. Daardoor gaan zij in tegen het onkenbare wezen van het Woord, waardoor zij de mens tot God hebben gemaakt¹⁵¹.

§ 5.10. De historische betekenis van de Λογός en Bultmann's hermeneutische agenda.

Volgens Bultmann is de Λογός van Johannes dus tegengesteld aan alles wat zich in κόσμος ούτος (deze wereld) bevindt en kan deze alleen zijn betekenis krijgen door de Λογός τού σταυρού, het Woord waarin God zich aan de mens openbaart¹⁵². Ondanks de verschillen lijkt Bultmann met deze interpretatie aan te sluiten bij Luther, die ook meende dat God zich enkel *in* het kruis van Christus heeft geopenbaard en daardoor alleen door dat kruis ‘kenbaar’ zou zijn. Bultmann neemt hiermee in het spoor van Luther een religieus exclusivistische positie in¹⁵³. Alleen in de Λογός τού σταυρού is God immers voor de mens te vinden en met de komst van dit Woord werd immers voor het eerst de mogelijkheid hiertoe geboden. Toch reflecteert de Λογός waar Johannes over spreekt historisch gezien een pluriforme rijkdom aan tradities. In algemene zin signaleert Smith twee ‘tradities’ die liggen besloten in de door Johannes aangehaalde Λογός: een filosofische en een theologische. De theologische traditie heeft volgens Smith zijn wortels in de Hebreeuwse theologie:

“The echo of the Hebrew Bible connects *logos* to the *tyvarb* of Genesis 1:1 (“God said”) and *yhla rmayw* or *memra*, the “Word” of God that often is used to refer to God Himself or as an intermediary.”¹⁵⁴

¹⁴⁹ Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, 1933; Bultmann, *Glauben und Verstehen; Erster Band*, pagina 2.

¹⁵⁰ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, paragraaf 46, pagina 394.

¹⁵¹ De liberale theologie maakt zich volgens Bultmann schuldig aan de ‘Gründsunde’ van de mens, namelijk dat hij ‘als Mensch sich behaupten will; damit macht er sich selbst zu Gott’. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, 1933. In: Bultmann, R., *Glauben und Verstehen; Erster Band*, Tübingen, 1954. Pagina 19.

¹⁵² Dit is de zogenaamde ‘theologie van het kruis’. Luther stelt deze tegenover de ‘theologie van de zaligheid’. Deze laatste kan volgens Luther geen ware theologie zijn omdat deze niet uitgaat van de door God betoonde genade in het kruis van Christus, maar van de ‘goede werken’. Zie hiervoor Luthers’ Heidelbergse Disputatie (1518). Nederlandse vertaling: <http://www.refo500luther.com/heidelberg-disputatie.pdf> (5-2-2014).

¹⁵³ Peterson et. al. beschrijven deze positie in algemene termen als volgt: “For the *exclusivist*, salvation, liberation, human fulfillment, or whatever else one considers as the ultimate goal of the religion, is found solely in or through one particular religion” (Peterson, M., et. al., *Reason and Religious Belief, an introduction to the philosophy of religion*, Oxford, 2009. Pagina 292-293).

¹⁵⁴ Smith, John H., *Dialogues between faith and reason, the death and return of God in modern German thought*, London, 2011. Pagina 3.

De filosofische traditie die in de *Λογός* van Johannes doorklinkt heeft volgens Smith zijn wortels in de Hellenistische filosofie:

“But John is certainly also influenced by the Hellenic tradition. In Greek philosophy *logos* means the “world- soul”, the all- pervading force and rational principle, and goes back to Heraclitus, who said it “always exists” and that “all things happen according to this *logos*”. The Hellenistic Jewish thinker, Philo of Alexandria, used it often to characterize the Platonic notion of a heavenly realm of archetypes. And the Stoics developed this idea the furthest, seeing *logos* as the “eternal Reason” that pervaded the universe. They saw it as a force and principle, not as person/God. Hence, the evangelist is using a term that has a deep philosophical tradition and also is a common word for speech/discourse/word.”¹⁵⁵.

De exclusivistische positie van Bultmann wordt hierdoor historisch gezien problematisch. De *Λογός* heeft een te grote en te brede voorgeschiedenis om dat niet het geval te laten zijn. Boyarin spreekt in dit verband over de ‘crucifixion of the Logos’¹⁵⁶: over de het exclusief christelijk interpreteren van de al reeds bestaande joodse logos- theologie¹⁵⁷. Daar komt bij dat de proloog van Johannes volgens Boyarin een authentieke joodse oorsprong heeft¹⁵⁸, hetgeen door Bultmann min of meer wordt uitgesloten¹⁵⁹. Volgens Bultmann kan over de religieus- literaire oorsprong van Johannes alleen gesteld worden dat het gaat om een niet exact te herleiden Oriëntaalse- gnostische kosmologie¹⁶⁰. Boyarin stelt daar overtuigend tegenover dat de proloog van Johannes een vorm is van midrasj¹⁶¹. Namelijk een midrasj die het product is van ‘a scriptural reading of Genesis 1 and Proverbs 8 together.’¹⁶².

De kritiek die Menken op Bultmann heeft, lijkt hierdoor gerechtvaardigd. Hij stelt namelijk dat Bultmann ‘vooral Paulus en Johannes vaak door een typisch lutherse bril [leest], met

¹⁵⁵ Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 3.

¹⁵⁶ Boyarin, D., *Borderlines; The partition of Judaeo- Christianity*, Philadelphia, 2004. Pagina 87 en passim.

¹⁵⁷ Boyarin ziet voor deze exclusivistische christelijke logos- theologie een belangrijke plaats weggelegd voor Justinus (100/114-164); (Boyarin, *Borderlines*, pagina 105 en passim). Een kenmerkend citaat hierover van Justinus is het volgende: “Onze godsdienst gaat klaarblijkelijk alle menselijke leer in dit opzicht te boven: de Christus die ons mensen is verschenen vertegenwoordigd het Logos- principe in al zijn volheid. . . Want al wat de wijsgeren en wetgevers aan waarheid hebben verkondigd of ontdekt, is tot stand gebracht door onderzoek en waarneming overeenkomstig dat deel van de Logos dat zij kenden. Maar omdat ze niet de gehele Logos kenden, die Christus is, spraken zij elkaar vaak tegen.” (Geciteerd in McGrath, A. *Christelijke Theologie: een introductie*, Kampen, 1997. Pagina 296).

¹⁵⁸ Boyarin lijkt hierin niet de enige te zijn. Moody Smith constateert namelijk dat: “Since Bultmann, investigations of John’s origins have tended to locate them [...] within Judaism” (Moody Smith, D., *Johannine Studies since Bultmann*, 2001; internet (5-2- 2014): http://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/21-4_John/21-4_Smith.pdf. Pagina 347.

¹⁵⁹ Moody Smith, *Johannine Studies since Bultmann*, pagina 347. Volgens Moody Smith liet Bultmann weliswaar de deur open voor een Palestijnse oorsprong van de johannische traditie, maar heeft hij deze optie nooit uitgewerkt.

¹⁶⁰ Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*, Gottingen, 1941. Pagina 5- 19. Zie ook: Johnson, *Origins*, pagina 96 e.v.; Moody Smith, *Johannine Studies since Bultmann*, pagina 344.

¹⁶¹ Boyarin, *Borderlines*, pagina 95. De vorm van de midrasj waarvan Johannes zich bedient definieert hij als volgt: “. . . a homily on a pericope, or extract from the Pentateuch that invokes, explicitly or implicitly, texts from either the Prophets or the Hagiographa (specifically, very frequently Psalms, Song of Songs, or Wisdom literature) as the intertextual framework of ideas and language that is used tot interpret and expand the Pentateuchal text being preached.” (Boyarin, *Borderlines; The partition of Judaeo- Christianity*. Pagina 95). De onderliggende theologische vooronderstelling is hierbij dat de Schrift één geheel is. Onduidelijkheden in een bepaalde tekst kunnen daardoor verduidelijkt worden met een andere Schriftplaats. De intentie is dus om geen filosofische, maar theologische verklaringen voor deze onduidelijkheden te geven. (Boyarin, *Borderlines*, pagina 95).

¹⁶² Boyarin, *Borderlines*, pagina 95.

weinig oog voor de eigen historische en theologische context van deze nieuwtestamentische auteurs.”¹⁶³

Aan de andere kant moeten we bedenken dat Bultmann een hermeneutisch doel heeft met zijn interpretatie en dat een historische benadering van de tekst daaraan ondergeschikt is. Het gaat Bultmann om hetgeen de tekst *uitdrukt* en niet om de historische oorsprong daarvan. Johannes heeft volgens Bultmann ook niet een christelijke kosmologie willen uitwerken, maar hij heeft deze kosmologie als middel gebruikt om de hierboven beschreven analyse van het menselijk bestaan te geven. Johannes bedrijft volgens Bultmann dan ook geen kosmologie maar antropologie. De vraag blijft door de bovenstaande historische analyse van de logos- theologie echter in hoeverre het Nieuwe Testament *zelf* de antropologische analyse die Bultmann erin leest, uitdrukt. Met andere woorden, bedoelde Johannes daadwerkelijk wat Bultmann denkt dat hij bedoelde? Omdat het antwoord op deze vraag buiten het bereik van de vraagstelling van dit onderzoek ligt, zal ik dit verder als vraag laten staan.

§ 5.11. Bultmann's boedelscheiding: het onderscheid tussen *Historie* en *Geschiede*.

Wat echter nog ter verdediging van Bultmann's hermeneutiek ingebracht kan worden is het onderscheid dat hij maakt tussen *Historie* en *Geschiede*. De hermeneutiek van Bultmann begeeft zich namelijk op het vlak van de *Geschiede*. Daarin heeft het historische waarheidgehalte van de beschreven gebeurtenissen en handelingen geen relevantie. Ook Jezus' beschreven woorden en daden hebben voor Bultmann daarom geen relevantie. Het gaat hem zuiver om de importantie van de in het Nieuwe Testament beschreven geschiedenis. Of die geschiedenis daadwerkelijk heeft plaatsgevonden is voor Bultmann onbelangrijk. Het gaat om het effect dat een bepaalde *Geschiede* bij een mens die daar van hoort, teweeg kan brengen.

Aangezien het Nieuwe Testament voor Bultmann een uitdrukking is van de door de eerste christelijke gemeenten geproclameerde heilsgeschiedenis, drukt een *Geschiedtliche* lezing daarvan de importantie van die (voor het eerst geactualiseerde) heilsgeschiedenis uit en niet het historische waarheidgehalte daarvan. Dit laatste is het terrein van de *Historie*, van het (of de pogingen tot) wetenschappelijk onderzoek naar de gebeurtenissen in het verleden. Het wetenschappelijk onderzoek naar de *Historie* van het Nieuwe Testament kan daarom de *Geschiede* daarvan niet onderuithalen¹⁶⁴.

¹⁶³ Wissink, J., et.al., *Toptheologen*, Tielt, 2006. Pagina 107.

¹⁶⁴ Omgekeerd betekent dit dat elke poging om vanuit de historisch- kritische methode van bijbelonderzoek te komen tot geloofsuitspraken tevergeefs is. Zie hiervoor ook Bultmann's kritiek op de liberale theologie van zijn tijd. Zie § 5.9. De ware *Λογός* is het *σχάνδαλον* voor de mens.

§ 5.12. Het geëxpliciteerde begrippenapparaat van de nieuwtestamentische exegese.

Het onderscheid dat Bultmann maakt tussen *Historie* en *Geschichte* laat ook zien dat een tekst volgens hem op meer dan één manier gelezen kan worden. In het artikel *Das Problem der Hermeneutik* (1950) gaat Bultmann in op de problematiek hiervan¹⁶⁵. Volgens Bultmann is de contemporaine consensus van de hermeneutiek¹⁶⁶ dat het daarin wezenlijk draait om ‘das Verständnis des Schriftstellers und Seines Werks’¹⁶⁷. Dit is volgens Bultmann niet onjuist, omdat het dogmatische en praktische belangen van de interpreter kan uitsluiten, maar, zo vraagt Bultmann zich af :

“...welches Verständnis des Schriftstellers ist gemeint: ein psychologisches? Ein biographisches? usw.! Und wie soll das Werk verstanden werden: problemgeschichtlich? ästhetisch? Usw.!”¹⁶⁸

Begrijpen en interpreteren is volgens Bultmann daarom steeds ‘*an einer bestimmten Fragenstellung, an einem bestimmten Woraufhin, orientiert*. Das schließ aber ein, daß sie nie voraussetzunglos ist; genauer gesagt, daß sie immer *von einem Vorverständnis der Sache geleitet* ist, nach der sie den Text befragt.”¹⁶⁹. Het ‘Woraufhin’ van de interpretatie wordt gestuurd door een zowel in de tekst aanwezige- als in het leven van de interpreter aanwezige ‘Sache’¹⁷⁰. Er is in elke geldige interpretatie volgens Bultmann daarom bij de interpreter altijd sprake van een bepaalde ‘Lebensverhältnis’¹⁷¹ tot de ‘Sache’ die in de tekst aan de orde is.

Nu, de *Geschichtliche* exegese van het Nieuwe Testament van Bultmann laat zien dat dit een uitdrukking is van de werkelijke menselijke existentie¹⁷². Wil de wetenschappelijke bijbel-exegese het Nieuwe Testament als Woord van God begrijpen (en het dus als *Geschichte* benadert), dan zal er moeite gedaan moeten worden om de ‘sachgemäßen Begriffe, in denen von menschlicher Existenz geredet werden kan’¹⁷³, te expliciteren. Het motief voor deze explicitering is voor Bultmann gelegen in het verlangen om de ‘Schrift selbst zum Reden [zu] bringen [...] als eine in die Gegenwart, in die gegenwärtige Existenz, redende Macht.’¹⁷⁴

¹⁶⁵ Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik* (1950); in: Bultmann, R., *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, Tübingen, 1952. Pagina 211-235. Bultmann gaat hierin niet enkel in op de problematiek van het begrijpen van Bijbelteksten, maar ook op de problematiek van het begrijpen van teksten in het algemeen. Bultmann maakt ook geen onderscheid tussen de regels van het verstaan van Bijbelteksten en andere teksten: “Die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur.” (Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 231).

¹⁶⁶ Bultmann verwijst hierbij naar o.a. Schleiermacher, Dilthey en Gunkel (Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, zie met name paragraaf I, II en III).

¹⁶⁷ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 216, voetnoot 13.

¹⁶⁸ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 216, voetnoot 13.

¹⁶⁹ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 216.

¹⁷⁰ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 217. Volgens Bultmann kan zo’n zaak direct of indirect in een tekst aanwezig zijn. Zo kan een wiskundige tekst een wiskundig oplossing aan de interpreter aanbieden. De ‘Sache’ wordt dan direct meegedeeld. Echter, men kan dezelfde tekst ook lezen vanuit de sturing van een wetenschapshistorisch oogmerk. De ‘Sache’ wordt dan indirect meegedeeld.

¹⁷¹ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 232

¹⁷² Dit is hierboven reeds uitvoerig besproken. Op deze plek merk ik hierbij echter op dat voor Bultmann in het doorzien van de menselijke existentie, de noodlijdende toestand daarvan, de vraag naar God besloten ligt: “Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach ‘Glück’, nach ‘Heil’, nach dem Sinn von Welt und Geschichte, als die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins.” (Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 232). Bultmann stelt de vraag naar zin dus gelijk aan de vraag naar God. Zie voor een kritiek op deze gedachte: Stoker et. al., *De Schriften verstaan*, Zoetermeer, 1995. Pagina 96.

¹⁷³ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 217.

¹⁷⁴ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 233.

We hebben in het voorgaande gezien dat Bultmann voor een belangrijk deel dit begrippenapparaat om het Nieuwe Testament te interpreteren (en daarmee ook te weerspreken) ontleent aan het neo-kantianisme¹⁷⁵. Vanuit het verlangen naar explicitering van het exegetische begrippenapparaat heeft Bultmann ook kritiek op zijn tijdgenoot Karl Barth: hij verwijt hem dat hij zich niet verantwoord voor het begrippenapparaat waarmee hij de Schrift interpreteert¹⁷⁶.

§ 5.13. Afronding.

Het onderzoek naar Bultmann is met dit hoofdstuk afgesloten. In het eerste hoofdstuk over Bultmann is voornamelijk gekeken naar de kritiek die hij heeft op de traditionele- en contemporaine schriftuitleg. In dit hoofdstuk is voornamelijk gekeken naar de positieve waardering die Bultmann aan de Schrift geeft. Aangezien in het vorige hoofdstuk het onderzoek naar Spinoza reeds is afgerond, is nu alle benodigde kennis voor een zinvolle vergelijking tussen de hermeneutiek van Spinoza en Bultmann aanwezig. In het volgende hoofdstuk zal ik deze vergelijking maken.

¹⁷⁵ Een andere belangrijke bron voor Bultmann die niet uitvoerig ter sprake is gekomen, is de existentiële filosofie van Martin Heidegger, zoals hij die uiteen heeft gezet in *Sein und Zeit* (1927). Stoker schrijft hierover: “Omdat het in de uitleg van de bijbelse geschriften gaat om de boodschap over het menselijk bestaan, heeft de exegeet een begrippenapparaat nodig. Bultmann ontleent dit aan Heideggers analyse van het menselijk bestaan in *Sein und Zeit...*” (Stoker, *De Schriften verstaan*, Zoetermeer, 1995. Pagina 93). Echter, volgens Johnson ‘assimilated Bultmann Heidegger’s thought [in the older] Neo-Kantianism’ (Johnson, *Bultmann*, pagina 22). Het neo-kantianisme is in die zin voor Bultmann een fundamentele bron dan Heidegger.

¹⁷⁶ Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 233.

Hoofdstuk zes:

Een vergelijking tussen de hermeneutiek van Spinoza en Bultmann.

Hoofdstuk zes: een vergelijking tussen de hermeneutiek van Spinoza en Bultmann.

§ 6.1. Inleiding.

In dit hoofdstuk zal ik een vergelijking maken tussen de visie op de Schrift van Spinoza en Bultmann. Ik zal hierbij gebruik maken van de in de eerdere hoofdstukken opgedane en beschreven kennis. Daarnaast zal ik in dit hoofdstuk het fundamentele verschil in interpretatie van de Schrift tussen Spinoza en Bultmann, zoals die in dit hoofdstuk naar voren zal komen, historisch verklaren.

Aan het eind van dit hoofdstuk zal ik tot een slotconclusie komen en daarmee het antwoord formuleren op de vraagstelling van dit onderzoek.

§ 6.2. De hermeneutische ideeën van Spinoza en Bultmann en hun traditie(s).

We hebben zowel in het onderzoek naar Spinoza als naar Bultmann gezien dat zij in hun schriftkritiek en schriftuitleg voortdurend in discussie zijn met de (contemporaine) traditie daarvan.

Zo is duidelijk geworden dat Spinoza aan de ene kant felle kritiek uit op de manier waarop christelijke en joodse theologen de Schrift hebben uitgelegd. Aan de andere kant is duidelijk geworden dat Spinoza in veel aspecten van zijn hermeneutiek (godsíde, de *amor Dei intellectualis* en de ethische praktijk daarvan etc.) zich heeft laten inspireren door de door hem bekritiseerde tradities. Dat wil zeggen dat hij daarin gekeken heeft welke levensvatbare (universele) zaken deze tradities te bieden hadden, om ze vervolgens te transplanteren in zijn eigen systeem en ze te voeden met zijn ‘spinozistische’ voeding.

De duiding van de manier waarop Spinoza zijn bronnen heeft verwerkt in zijn hermeneutiek gaat voor een groot deel ook voor Bultmann op. In het voorgaande hebben we gezien dat Bultmann in veel aspecten van zijn hermeneutiek zich beroept op Luther. Zo doet hij dit wanneer hij het objectiverende spreken over God als *Sünde* bestempelt en wanneer hij stelt dat een mens enkel door het geloof is gerechtvaardigd. Daarbij hebben we gezien dat hij zich in zijn interpretatie van de proloog van Johannes en zijn *Λογός*-interpretatie heeft laten leiden door een lutherse visie. Het kenmerkende van deze interpretaties is dat de betekenis daarvan voor Bultmann een existentiële betekenis is. In die zin is ook Bultmann op zoek naar de universele elementen (in de lutherse exegesetraditie van) het Nieuwe Testament die in zijn ogen, door middel van een moderne modificatie, nog levensvatbaar zijn. Daarom kunnen we ook bij Bultmann spreken van een transplantatie van die elementen in een eigen hermeneutisch systeem, die gevoed worden met een ‘bultmannsiaanse’ voeding.

§ 6.3. Religieus exclusivisme en religieus pluralisme.

Dit neemt niet weg dat Bultmann’s hermeneutiek heel nauw verbonden is met de lutherse traditie. Met name zijn idee van het *Wort vom Kreuz* is hier een bewijs van. Hij kruisigt de *Λογός* als het ware opnieuw, om de woorden van Boyarin te gebruiken¹⁷⁷. Daar komt bij dat Bultmann vanuit die sterk luthers geïnspireerde visie veel ideeën en zaken (alles wat *objectiveren* is; alles wat een ‘werk’ is; het Oude Testament) resoluut als zinvolle heilsweg afwijst en zo een religieus exclusivistische positie inneemt.

Spinoza neemt daarentegen in vergelijking met Bultmann in het spectrum tussen religieus exclusivisme en religieus pluralisme een meer pluralistische positie in, omdat hij zoals we gezien hebben in meer dan één traditie goddelijke sporen herkent en zich daardoor door meer dan één traditie heeft laten inspireren.

¹⁷⁷ Zie § 5.10. De historische betekenis van de *Λογός* en Bultmann’s hermeneutische agenda.

§ 6.4. De wisselwerking tussen de Schrift en zijn lezer.

In de voorgaande hoofdstukken over Bultmann hebben we gezien dat met de komst van de eerste christelijke gemeenten en de nieuwtestamentische geschriften die daarin zijn ontstaan, voor het eerst de mogelijkheid tot een authentiek bestaan geactualiseerd werd. Hierin bestaat volgens Bultmann de betekenisvolle verbinding tussen de hedendaagse (gelovige) mens en de Schrift. De Schrift wordt op deze manier vanuit de *Geschichte* benaderd. We hebben ook gezien dat het ‘Woraufhin’ van de interpretatie wordt gestuurd door een zowel in de tekst aanwezige- als in het leven van de interpreet aanwezige ‘Sache’¹⁷⁸ en dat er in elke geldige interpretatie volgens Bultmann daarom bij de interpreet altijd sprake is van een bepaalde ‘Lebensverhältnis’¹⁷⁹ tot de ‘Sache’ die in de tekst aan de orde is. De *Lebensverhältnis* tot de *Sache* die in de tekst aan de orde is, is voor Bultmann daarom een noodzakelijke voorwaarde om tot begrip van een (bijbel)tekst te komen.

De *Lebensverhältnis* van Bultmann vertoont een gelijkenis met de manier waarop Spinoza de Schrift benadert. Zoals we gezien hebben kan volgens Spinoza namelijk de Schrift niet zonder gerichte vraagstellingen en voorgegeven concepten onderzocht worden. Voor beiden is de Schrift dus zonder een bewuste en intentionele benadering daarvan betekenisloos. De interpreet heeft bij beiden dus een zeer actieve rol. Dit wil voor beiden echter niet zeggen dat daarom elke interpretatie evenveel geldigheid heeft; de lezer is tegelijkertijd gebonden aan de bijbeltekst die de concepten (voor Spinoza) en de *Lebensverhältnis* (voor Bultmann) activeert. Zowel Spinoza als Bultmann zien het als een noodzaak om van deze antropocentrische benadering expliciet rekenschap te geven. Bij Spinoza blijkt dit uit zijn *sola scriptura* – beginsel. De kritiek die hij heeft op de theologen van de joodse en christelijke traditie die volgens hem ‘meestal druk in de weer geweest [zijn] om hun verzinsels en dogma’s aan de heilige boeken te ontwringen’¹⁸⁰ laat namelijk niet enkel zien dat niet elk voorgegeven concept (b.v. de Triniteitsleer) door de Schrift zelf ondersteund wordt, maar ook dat deze theologen die concepten nooit verantwoord hebben of zich er überhaupt bewust van zijn geweest dat er een onderscheid gemaakt kan worden tussen concept en tekst. Spinoza doet dit anders: de *tekst* van de Schrift is het object van onderzoek en door zijn in aanvang diffuse karakter vraagt dat, net als het natuuronderzoek, om een wisselwerking tussen de tekst en de concepten (met hun bijbehorende vraagstellingen) van de interpreet. Daarom schrijft Spinoza (zoals we reeds zagen) dat de Schrift zelf tenslotte ‘geen definities levert van de dingen waarover zij handelt’¹⁸¹.

Ook bij Bultmann hebben we gezien dat hij expliciet rekenschap geeft van het begrippenapparaat dat hij hanteert om het Nieuwe Testament te interpreteren en dat hij kritiek uit op degenen die dat niet doen (Karl Barth) of niet consequent doen (de Liberale Theologie). Het Nieuwe Testament is voor hem een uitdrukking van de werkelijke menselijke existentie en om die reden moet zij moeite doen om de ‘sachgemäßen Begriffe, in denen von menschlicher Existenz geredet werden kan’¹⁸², te expliciteren.

¹⁷⁸Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 217. Zie ook § 5.12. Het geëxpliciteerde begrippenapparaat van de nieuwtestamentische exegese.

¹⁷⁹Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 232. Zie ook § 5.12. Het geëxpliciteerde begrippenapparaat van de nieuwtestamentische exegese.

¹⁸⁰Spinoza, *Tractatus*, pagina 85.

¹⁸¹Spinoza, *Tractatus*, pagina, 201.

¹⁸²Bultmann, *Glauben und Verstehen; Zweiter Band*, pagina 232. Zie ook § 5.12. Het geëxpliciteerde begrippenapparaat van de nieuwtestamentische exegese.

§ 6.5. De rede tegenover de verbeelding en de mythe.

Zo zien we dat voor zowel Spinoza als voor Bultmann de mens in de interpretatie van de Schrift een uitermate actieve rol heeft. Daarbij is in het voorgaande duidelijk geworden dat het kenvermogen van de mens voor zowel Spinoza als Bultmann bepalend is voor de uitwerking van hun hermeneutiek.

Zo hebben we bij Spinoza gezien dat zijn onderscheid tussen rede en religieuze verbeelding allesbepalend is voor de betekenis van de Schrift. Alles wat niet met de rede benaderd kan worden, moet noodgedwongen met rust gelaten worden, daar kan men door de begrensde menselijke rede niets zinnigs over zeggen. Alleen datgene waarover men (morele) zekerheid kan verkrijgen drukt de zinnigheid van de Schrift uit.

Voor Bultmann geldt in een bepaalde mate hetzelfde: in zijn hermeneutiek van de geschiedenis van het denken maakt hij een onderscheid tussen twee manieren van objectiveren. In de vroegste periode werd dit zoals we gezien hebben verbonden met 'religieuze fantasie'¹⁸³ en 'persoonlijke- emotionele factoren'¹⁸⁴; en in de tweede periode werd dit verbonden met de rede. Door dit onderscheid kan Bultmann vanuit de (redelijke) *Denkweise* van de moderne mens de (mythologische) *Denkweise* van het Nieuwe Testament onderscheiden van het wezenlijk christelijke daarin.

Zowel Spinoza als Bultmann benaderen de Schrift op deze manier vanuit een hiërarchisch gewaardeerde dichotomie tussen de rede aan de ene kant en de religieuze verbeelding (Spinoza) en de mythe (Bultmann) aan de andere kant.

§ 6.6. De rede tegenover het geloof.

Echter, Bultmann heeft met betrekking tot het christelijk geloof in God ook kritiek op de *Denkweise* van de Moderniteit. Pas wanneer men het moderne objectiverende spreken en denken over God opgeeft kan men daadwerkelijk een leven in geloof leven. Zoals in het voorgaande duidelijk is geworden betekent dit ook dat een moreel juiste levenswandel of een oprechte zoektocht daarnaar geen toegang tot een leven in geloof geeft. Voor Bultmann is het juist andersom: pas in de overgave aan God en het leven in geloof dat daaruit volgt kan men dienstbaar aan hem en de medemens zijn. Bultmann heeft hiermee radicaal afstand genomen van de liberale theologie van zijn tijd, die de historische Jezus en zijn morele boodschap als de essentie van het christelijk geloof bestempelde. We hebben gezien dat hij dit doet omdat zij met hun objectiverende theologie, met hun nadruk op de historische Jezus en zijn morele handelen het *σχάνδαλον* uit hun theologie hebben verwijderd. Daardoor gaan zij in tegen het onkenbare wezen van het Woord, en hebben zij de mens tot God hebben gemaakt. De visie van de liberale theologie komt op dit punt overeen met die van Spinoza. We hebben gezien dat Spinoza, evenals de liberale theologie, de betekenis van de Schrift ziet gelegen in een oproep tot ethische praxis. We hebben ook gezien dat redelijkheid door Spinoza niet enkel wordt verbonden met mathematische zekerheid, maar ook (juist) met morele zekerheid. Ethisch juist handelen is voor Spinoza daarom een vorm van redelijkheid. Spinoza is dus van mening dat een mens *zelf* in staat is om goed te doen. Bultmann daarentegen is van mening dat een mens alleen door God's genade, door zich daaraan over te geven, goed kan doen. Spinoza's idee zou hij daarom als een vorm van *objectiveren* beschouwen. Dat wil zeggen dat hij de ethiek en de praxis daarvan beschouwt als een vorm van de redelijke kenstructuur van de mens (zoals die door het neo- kantianisme is geformuleerd). Bultmann ziet dus in navolging van Spinoza ook de ethiek als een vorm van rede, maar verwerpt dit op grond van het Anders- zijn van God. Daarbij zou Bultmann de ethische praxis als heilsweg van Spinoza bestempelen als een 'werk'. Hij probeert daarmee iets te bewerkstelligen dat hij principieel

¹⁸³ Johnson, *Origins*, pagina 54.

¹⁸⁴ Johnson, *Origins*, pagina 54.

niet kán bewerkstelligen, omdat hij daar de christelijk- reformatische god van het Nieuwe Testament voor nodig heeft; alleen door het *Wort vom Kreuz* kan hij die god benaderen.

§ 6.7. De verkondiging van Jezus en de verkondigde Christus.

In het *Wort vom Kreuz* is de historische Jezus met zijn morele boodschap niet van belang. Het gaat daarin om de Christus zoals die vanaf het ontstaan van de eerste gemeenten is verkondigd. Anders is dit bij Spinoza. Hoewel kennis van de historische Jezus ook voor Spinoza niet van belang is, neemt dat niet weg dat de boodschap en praxis van naastenliefde en liefde tot God voor hem de universele betekenisvolle inhoud van de Schrift is. Voor Spinoza is dus de verkondiging *door* Jezus van belang, terwijl voor Bultmann de verkondiging *over* Jezus van belang is. Dit is een verschil dat aangemerkt kan worden als het verschil tussen een praktijk, een *praxis* (Spinoza) en een leerstuk, een *doxa* (Bultmann). Beiden lezen dus een geheel eigen betekenisvolle Christus in het Nieuwe Testament. De manier waarop zij dat doen houdt verband met de manier waarop zij de zintuiglijke en redelijke waarneembare werkelijkheid waarderen. Om dit te verduidelijken is het zinvol om de manier waarop zij deze waarderen met elkaar te vergelijken.

§ 6.8. De waarheid van de werkelijkheid.

Uit de hierboven onderzochte aspecten van Spinoza's hermeneutiek blijkt duidelijk dat de logisch geordende wereld waarin mensen leven voor hen gedeeltelijk, maar niettemin principieel kenbaar is en dat het kennen van die logisch geordende werkelijkheid leidt tot de *amor Dei intellectualis*¹⁸⁵. Men kan zagezegd, in stoïcijnse taal, principieel overeenstemming bereiken met de *Λογός*. Dit is bijvoorbeeld duidelijk geworden in de voorstelling die Spinoza van Christus en Salomo heeft. Zij zijn degenen geweest die de menselijke potentie van het kennen en liefhebben van God naar maximaal vermogen hebben geactualiseerd en, belangrijker, vanuit die actualisatie hebben gepraktiseerd. We hebben ook gezien dat in Spinoza's immanente godsídee, waarmee hij ingaat tegen de (kabbalistische) filosofische- en religieuze stroom, God en de materie (Natuur) één en dezelfde zijn. Volgens Spinoza kan men dus de zin van het menselijk bestaan met enkel de rede doorgronden. Hierdoor is Spinoza's visie het voorbeeld bij uitstek van het door Bultmann verworpen werkelijkheidsbegrip. De werkelijkheid van de wereld en de mens op deze redelijke manier benaderen, als weg tot verlossing, is voor hem immers een goddeloze weg en daardoor een zondige (*Sünde*) weg.

Zo zien we dat de visie op de betekenis van Christus (en voor Spinoza ook Salomo) in het Nieuwe Testament bij beiden samenhangt met hun visie op de zin(loosheid) van de met de rede te bevatten werkelijkheid (ofwel in Bultmann's terminologie: *objectiveren*). Voor Spinoza is Christus immers degene geweest die de in de werkelijkheid besloten zin heeft verwoord en gepraktiseerd. Om die reden is Christus volgens Spinoza het vleesgeworden Woord. En voor Bultmann drukt immers de verkondiging van Christus (door het *Wort vom Kreuz*) van de eerste gemeenten en de oproep daarin om κόσμος ούτος (deze wereld) te verwerpen, de zinloosheid van de kenbare werkelijkheid uit.

¹⁸⁵ Juffermans, *Drie perspectieven*, pagina 368. Zie ook voetnoot 82 en § 4.5. Christus: het *Verbum Dei*.

§ 6.9. De zin van het Woord.

In (de verkondiging van) Christus wordt dus de zin van het menselijk bestaan geverbaliseerd. In het voorgaande is ook duidelijk geworden dat voor beiden (de verkondiging van) Christus een uitdrukking is geweest van het Woord, zoals dat door de evangelist Johannes in de proloog van zijn evangelie wordt gebruikt. Deze *Λογός* van Johannes is voor Bultmann zodanig onkenbaar dat enkel in geloof de mogelijkheid tot een authentiek bestaan, dat door de *Λογός* wordt uitgedrukt, kan worden aangenomen. We hebben gezien dat voor Bultmann de *Λογός* het *σχάνδαλον*¹⁸⁶ voor de mens is: de *Λογός* is redelijkerwijs ontoegankelijk voor- en totaal vreemd aan de mens. Daarom is volgens Bultmann de enige zinvolle *Λογός* voor de mens de *Λογός τού σταυρού* (het *Wort vom Kreuz*). Uit de hierboven uitgebreid besproken hermeneutiek van Spinoza is het evident dat hij daarentegen een redelijke betekenis aan de *λογός* toekent.

Op deze manier wordt een belangrijke spanning tussen Spinoza en Bultmann blootgelegd: daar waar het Woord voor Spinoza een uitdrukking is van de zinvolheid van de kenbare werkelijkheid, daar is het Woord voor Bultmann negatief gesteld de uitdrukking van de betekenisloosheid van de kenbare werkelijkheid. Dit verschil is onlosmakelijk verbonden met de manier waarop zij God definiëren: daar waar God voor Spinoza immanent is, is God voor Bultmann transcendent. Beiden stemmen dus overeen in de gedachte dat de zin van het menselijk bestaan bij of in God te vinden is.

§ 6.10. Het menselijk tekort: van *Λογός* naar *Λογός τού σταυρού*.

Het verschil tussen Spinoza en Bultmann wat betreft hun visie op de Schrift kan ook gekenmerkt worden door de vraag naar de mate van het menselijk tekort. Spinoza heeft wat dat betreft een positiever mensbeeld dan Bultmann. Want hoewel ook voor Spinoza de mens maar heel beperkte (ken-) vermogens heeft, is hij niettemin principieel *zelf* in staat om een zinvol bestaan te leven. Voor Bultmann is dit evident niet het geval. De historische context waarin Bultmann zijn theologie heeft ontwikkeld is, uiteraard, ook geheel anders dan die van Spinoza. Bultmann heeft het ‘voordeel’ ten opzichte van Spinoza gehad dat hij de rationele weg die Spinoza is ingeslagen, en uitermate veel invloed op de loop van de geschiedenis van het denken heeft gehad¹⁸⁷, in zijn geheel heeft kunnen beschouwen en overdenken. We hebben reeds gezien dat Bultmann vanuit een voornamelijk luthers perspectief deze weg bekritiseert, maar de vraag naar het *waarom* van de problematisering door Bultmann van deze rationele verlichtingsweg is hiermee niet goed beantwoord. Een verheldering daarvan kan meer duidelijkheid scheppen in de motivatie van Bultmann van de resolute afwijzing van Spinoza’s idee van een zelfgenoegzame mens. We zouden kunnen zeggen dat Bultmann dit afwijst omdat hij nu eenmaal vanuit deze christelijk- lutherse traditie kritiek daarop moet hebben, dat dit een noodzakelijk gevolg is van de lutherse sfeer waarin hij zich als theoloog heeft ontwikkeld, maar dat zou te eenvoudig zijn. De luthers geïnspireerde theologie van Bultmann lijkt evenzeer een middel te zijn om een in de Duitse cultuur van zijn tijd aanwezig besef van de tekortkoming van die rationele weg die Spinoza is ingeslagen, te boven te komen. Ik bedoel hiermee het volgende: voor Spinoza is de rede zijn eigen grens: waar de rede op die grens komt verdwijnt principieel het zeggbare en het kenbare. Dit betekent dat er in het denken van Spinoza en in algemene zin in elke zuiver rationele¹⁸⁸ filosofie en theologie, een principieel onoplosbare spanning aanwezig is tussen redelijkheid en onredelijkheid. Er bestaat

¹⁸⁶ Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1933); Bultmann, *Glauben und Verstehen*; Erster Band, pagina 2. Zie ook § 5.9. De ware *Λογός* is het *σχάνδαλον* voor de mens.

¹⁸⁷ Zie voor de invloed van Spinoza en het idee dat hij aan het begin van die rationele weg staat: Israel, J. I. , *Radical enlightenment*, Oxford, 2002.

¹⁸⁸ Dat wil zeggen: waarin de openbaring *als* openbaring geen rol speelt.

een onontkoombaar feit dat de rede niet alles kan begrijpen en kennen. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in Spinoza's visie op de door de traditie als wonderen bestempelde gebeurtenissen in de Schrift. In de geschiedenis van het christelijke theologische debat is deze spanning echter ook altijd aanwezig geweest. De oorzaak hiervan is volgens Smith een 'identification of God with *logos*, an identification that, by definition, makes theo-logy and critical/ rational reflection on the divine an inherent necessity'¹⁸⁹. Smith stelt met Nietzsche dat deze spanning een aspect is van het proces dat heeft geleid tot de dood van God¹⁹⁰. Dat wil zeggen dat mede door die spanning het christendom uiteindelijk zijn betekenis heeft verloren omdat het naar zijn aard die redelijke grens niet kan accepteren, het wil juist spreken over wat daar voorbij ligt. Maar het gebruikt daarvoor een middel dat daarvoor niet geschikt is gebleken¹⁹¹. Nietzsche spreekt in dit verband van een contradictie waarin 'the very logic of the Christian-scientific *logos*'¹⁹² geconfronteerd wordt met 'the infinity and hence groundlessness of its world.'¹⁹³

Bultmann lijkt de analyse van het christelijk geloof van Nietzsche op dit punt te hebben verdisconteerd in zijn hermeneutiek. Hij heeft door *middel* van zijn luthers geïnspireerde theologie een oplossing willen geven voor dit door Nietzsche gesignaleerde probleem. Daarom ziet hij elke poging die een mens redelijkerwijs onderneemt om zijn leven een grond te geven als *Sünde*. De eindigheid van de rede moet daarom volgens Bultmann onder ogen gezien worden. Op die grens, daar waar de rede stopt, daar begint het geloof. Zo ontwikkelt Bultmann in het spoor van Nietzsche een post- Verlichtingstheologie¹⁹⁴.

“Bultmann has redefined the relationship between reason/knowledge and faith on the basis of the insight into the course of the Western tradition [...] That is, faith is the knowledge that arises at the end of knowledge, a new Word/ *logos* of revelation that is spoken to us when we have exhausted our old *logos*.”¹⁹⁵

¹⁸⁹ Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 2.

¹⁹⁰ De 'dood van God' is voor Nietzsche dus een complexer proces dan enkel deze spanning. Smith spreekt dan ook van een 'complicated assault' (Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 154) van Nietzsche op het christendom.

¹⁹¹ Dat dit is 'gebleken' betekent dat volgens Nietzsche "the end of God would not result from a particular argument, that proofs or disproofs were not the point" maar dat 'the very *history* of those arguments contains the seeds of God's end." (Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 155). Met andere woorden, het rationele, beargumenteerde spreken over de God van het Christendom 'is a movement toward self- destruction' gebleken (Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 156).

¹⁹² Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 157.

¹⁹³ Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 157.

¹⁹⁴ Dit is overigens niet de enige reden dat Bultmann dit doet. Volgens Johnson heeft ook de Eerste Wereldoorlog en de grootschalige gruweldaden daarin bij Bultmann een besef doen ontstaan waartoe de mens naast het gebruik van zijn rede ook toe in staat is. Johnson citeert in dit verband een preek van Bultmann uit 1917: "There have been unleashed such dark forces of the human heart", "Forces in the heart of man of which we never dreamed." (Johnson, *Origins*, pagina 81).

¹⁹⁵ Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 231.

§ 6.11. Één discours.

Uit het onderzoek naar Spinoza en Bultmann kan ook worden geconcludeerd dat zowel voor Spinoza als voor Bultmann de dichotomie tussen de rede en het menselijk kenvermogen aan de ene kant en het geloof en de openbaring aan de andere kant blijft voortbestaan. Dat wil zeggen dat ook de radicaliteit waarmee zij de openbaring dan wel de rede als toegangsmiddel tot God verwerpen, hen denken niet uit de klauwen van die dichotomie wordt gered. Integendeel, juist omdat zij de een dan wel de ander weerspreken wordt het duidelijk dat deze dichotomie zich als een discours manifesteert dat naar zijn aard één geheel is. Deze gedachte kan ook geëxtrapoleerd worden naar de gehele geschiedenis van het Westerse denken. Smith schrijft hierover:

“...the relationship between philosophy and religion in the Western tradition is not [...] a fundamental division in principle between faith and knowledge, reason and belief, but [...] these two discursive realms have been the most closely, even if often polemically, interrelated.”¹⁹⁶

Zo zien we dat de spanning tussen Spinoza en Bultmann zoals die hier uiteengezet is, representatief is voor de spanning die in de gehele Westerse geschiedenis van het denken over de (on)zin van religie aanwezig is.

¹⁹⁶ Smith, *Dialogues between faith and reason*, pagina 7.

§ 6.12. Slotconclusie.

De vraagstelling die ik in deze scriptie heb willen beantwoorden is als volgt geweest:

Wat zijn de overeenkomsten en verschillen tussen Spinoza en Bultmann wat betreft hun omgang met de joodse- en christelijke canonieke geschriften?

In zowel het onderzoek naar Spinoza als naar Bultmann is duidelijk geworden dat zij in hun schriftkritiek en hun schriftuitleg voortdurend in discussie zijn met de (contemporaine) exegetraditie(s) daarvan. Hiermee hangt samen dat zowel Spinoza als Bultmann de universele zaken en sleutelementen van die exegetraditie(s) zodanig hebben gemodificeerd dat zij in hun hermeneutiek een geheel eigenaardige betekenis hebben gekregen. Tegelijkertijd is duidelijk geworden dat Spinoza zich in de vorming van die universele zaken en sleutelementen meer door een pluriformiteit aan tradities heeft laten inspireren dan Bultmann; en dat hij daardoor in het spectrum tussen religieus exclusivisme en religieus pluralisme een meer pluralistische positie inneemt dan Bultmann.

Hiermee hangt samen dat zij sterk verschillen in hun waardering van het Oude Testament.

Voor Spinoza bestaat er geen principieel onderscheid tussen het Oude- en het Nieuwe Testament, in beide testaments is dezelfde boodschap van praxis van naastenliefde en liefde tot God aanwezig. Terwijl voor Bultmann enkel het Nieuwe Testament een zinvolle heilsweg aanbiedt, uitgedrukt in het *Wort vom Kreuz*. Dat wil zeggen dat de betekenisvolle inhoud van de Schrift (het Nieuwe Testament) voor Bultmann voornamelijk een *doxa* is, terwijl de betekenisvolle inhoud van de Schrift voor Spinoza voornamelijk een ethische *praxis* is.

Verder is duidelijk geworden dat Bultmann evenals Spinoza de ethiek als een vorm van de redelijke kenstructuur van de mens beschouwt, maar dat hij dit in tegenstelling tot Spinoza als zinvolle geloofsinhoud verwerpt op grond van het Anders- zijn van God (God is de 'Aufhebung des Menschen'¹⁹⁷). Verder is duidelijk geworden beiden een zeer actieve rol toekennen aan de interpreter van de Schrift. Die is degene die vanuit een geëxpliciteerd begrippenapparaat de Schrift onderzoekt en daar conclusies aan verbindt. Beiden leggen op deze manier verantwoording af voor hun methode van interpretatie. Daarbij is gebleken dat beiden ook kritiek hebben op de theologen die dat niet doen.

In de visie op Christus is een fundamenteel verschil tussen Spinoza en Bultmann duidelijk geworden: voor Spinoza is Christus degene geweest die de zin die in de waarneembare werkelijkheid ligt besloten heeft verwoord. Deze werkelijkheid wordt door Bultmann juist als zinloos gewaardeerd. De grond voor hun respectievelijke visies op de werkelijkheid is gelegen in hun godsideaal. Voor Spinoza is God een immanente god en voor Bultmann is God een transcendente god. Hiermee is ook duidelijk geworden dat voor beiden de betekenis van het menselijk bestaan in of bij God gelegen is.

Daarnaast is duidelijk geworden dat er in de historische overgang van Spinoza naar Bultmann een overgang heeft plaatsgevonden van *Λογός* naar *Λογός τού σταυρού*. Dat wil zeggen dat Bultmann de geschiedenis die Spinoza in gang heeft gezet in zijn geheel heeft kunnen overzien en die zodanig heeft geïnterpreteerd dat hij Spinoza's *Λογός* heeft willen vervangen. Tot slot is duidelijk geworden dat er met deze vergelijking tussen Spinoza en Bultmann een concreet beeld is geven van de in de theologie altijd aanwezige spanning tussen de rede en kennisvermogen aan de ene kant en openbaring en geloof aan de andere kant.

¹⁹⁷ Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?*; pagina 34.

Bibliografie.

Primaire literatuur Spinoza:

Spinoza, *Theologisch- politieke verhandeling*, vertaald door Wim Klever, Delft, 2010.

Spinoza, *Theologisch- Politiek Traktaat*, vertaald door F. Akkerman, Amsterdam, 2010.

Spinoza, *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*; Internetbron:
<http://www.arsfloreat.nl/documents/Ethica.pdf> (12-10-2013).

Primaire literatuur Bultmann:

Bultmann, R. et al., *Kerygma und Mythologie, ein theologisches Gespräch*, 1951, Hamburg.

Bultmann, R., Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?; Pdf- bestand:
<http://www.uni-marburg.de/fb05/studium/studiengaenge/master/rudolfbultmann> (01- 11- 2013).

Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*, Gottingen, 1941.

Bultmann, R., *Glauben und Verstehen; Erster Band*, Tübingen, 1954.

Bultmann, R., *Glauben und Verstehen; Zweiterr Band*, Tübingen, 1952.

Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1958.

Engelse vertalingen Bultmann:

Johnson, R., A., *Rudolf Bultmann, interpreting faith for the modern era*, Minneapolis, 1991.

Ogden, M., S., *Rudolf Bultmann; New Testament and mythology and other basic writings*, Philadelphia, 1989.

Bultmann, R., *Theology of the New Testament; with a new introduction by Robert Morgan*, Waco, 2007.

Secundaire literatuur Spinoza:

Beate Ulrike la Sala, *Hermann Cohens Spinoza-Rezeption*, Freiburg, 2012.

Israel, J. I. , *Radical enlightenment*, Oxford, 2002.

Jong, De, K. H. E., *Spinoza en de Stoa*, Leiden, 1939.

Juffermans, P., *Drie perspectieven op religie in het denken van Spinoza*, Budel, 2003.

Ravven, M., H., et. al., *Jewish themes in Spinoza's philosophy*, New York, 2002.

Scruton, *Spinoza*, vertaald door H. Daalder, Rotterdam, 2003.

Secundaire literatuur Bultmann:

Johnson, R. A , *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the theology of Rudolf Bultmann*, 1974.

Moody Smith, D., *Johannine Studies since Bultmann*, 2001;internet (5-2- 2014):
http://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/21-4_John/21-4_Smith.pdf

Smith, John H., *Dialogues between faith and reason, the death and return of God in modern German thought*, London, 2011.

Wissink, J., et.al., *Toptheologen*, Tiel, 2006.

Literatuur algemeen:

Boyarin, D., *Borderlines; The partition of Judaeo- Christianity*, Philadelphia, 2004.

Brink, Van Den, G., *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer, 2007.

Delfgaauw, B., et al., *Beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte*, Kampen, 2001.

Inwood, B. et. al., *The Camebridge companion to the Stoics*, online versie:
<http://universitypublishingonline.org.proxy.library.uu.nl/cambridge/companions/ebook.jsf?bid=CBO9780511998874> (8- 01- 2014).

Kant, I., *Kritiek van de zuivere rede*. Vertaald door J. Veenbaas en W. Visser, Boom Amsterdam, 2004.

McGrath, A. *Christelijke Theologie: een introductie*, Kampen, 1997.

Muller, R., *Post- Reformation Reformed Dogmatics; voll: Prolegomena to theology*, 2003.

Nietzsches Werke: Historisch-kritische Ausgabe. Electronic edition:
<http://pm.nlx.com.proxy.library.uu.nl/xtf/search?browse-collections=true> (13-01-2014).