

Wat de Bijbel echt betekent?

Over exegese, contextualiteit, echtscheiding, en mannelijkheid naar aanleiding van het Evangelie volgens Markus 10,1-9

Mijnheer de rector, dames en heren,

Inleiding

Wat de Bijbel écht betekent? De bibliotheken die hierover zijn volgeschreven spreken daar letterlijk boekdelen over. Het is een schier oneindige zoektocht. De Bijbel mag dan wel tot het belangrijkste boek van Nederland gekozen zijn, wat het boek betekent, is daarmee nog open.¹ De stelling van Hans de Wit dat we over de werkelijke betekenis van het meest gelezen boek ter wereld voor zijn concrete lezers nog buitengewoon weinig weten, geldt ook voor Nederland.² Ik zal erop ingaan waarom er sprake is van deze pluraliteit aan interpretaties en waarom deze interpretatieve onafgeslotenheid integraal bij de Bijbel als canonieke tekst hoort. Ik betoog dat de betekenis van de Bijbel een bewegend doelwit is. Alleen omdat dat zo is kan de Bijbel steeds weer betekenis krijgen voor nieuwe lezers. Om dit te schetsen en u tegelijkertijd mijn werk en visie voor te stellen is een belangrijk kernwoord “context.” Uitgaande van context en contextualiteit zal ik uiteenzetten hoe bijbelinterpretatie versta. “Context” is daarbij het geheel van kenmerken (e.g., cultureel, sociaal-economisch, en biografisch) die de omgeving vormen, waarbinnen een interpretatie tot stand komt,³

Ik ben drs. Wytske Versteeg en Wilma Wolswinkel, MA, erkentelijk voor het kritisch lezen van eerdere versies van deze lezing. Voetnoten zijn exemplarisch, niet uitputtend; frequente verwijzingen naar publicaties vanuit de Dom Hélder Câmara leerstoel in zijn vorige gestalte en naar eigen werk dienen ertoe om deze inaugurele rede te verbinden met het tot dusver verrichtte werk.

¹ In de “Verkiezing van het belangrijkste boek” georganiseerd in het kader van “2016 Jaar van het Boek,” een campagne gedragen door Bijzondere Collecties van de UvA, de Koninklijke Bibliotheek, de Leescoalitie, het Letterkundig Museum, Stichting CPNB, Stichting Lezen en Stichting Lezen & Schrijven. Zie: <http://www.2016jaarvanhetboek.nl/> (bekeken op 12 oktober 2016). De uitslag van de verkiezing was op 23 september 2016. De uitslag is natuurlijk zo representatief als wie erop stemden; de top drie bestond naast de Bijbel in de Nieuwe Bijbelvertaling (2004, Nederlands Bijbelgenootschap) uit Anne Frank’s *Het Achterhuis* en J.R.R. Tolkien’s *In de ban van de ring*.

² Zie, e.g., Hans de Wit, Hans de Wit, ‘Exegesis and Contextuality: Happy Marriage, Divorce or Living (Apart) Together?’, in: Hans de Wit/Gerald O. West (ed.), *African and European Readers of the Bible in Bible* (Leiden: Brill, 2008), 3-30, 21-22, en idem, Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture* (Amsterdam/Elkhart: Dom Hélder Câmara Chair, VU University Amsterdam/Institute for Mennonite Studies, 2012), 12-15.

³ In contextuele theologie en contextuele bijbelinterpretatie worden meestal tamelijk algemene definities gehanteerd, e.g., zoals beschreven als een eerste “intuïtief” verstaan van “context” door Stalnake in zijn werk over context vanuit filosofisch perspectief. Zie: Robert Stalnake, *Context* (Oxford: Oxford University, 2014), 13-15. Vgl. voor een bespreking van verschillende (linguïstische) opvattingen over context, e.g., Brenda Dervin, ‘Given a Context by Any Other Name: Methodological Tools for Taming the Unruly Neast,’ in: idem /Lois Foreman-Wernet/Eric Lauterbach (ed.), *Sense-Making Methodology Reader: Selected Writings of Brenda Dervin* (Cresskill, NJ: Hampton, 2003), 111-132. Voor overzichten van contextuele theologie, zie, e.g., Lothar Schreiner, ‘Contextual Theology,’ in: *Encyclopedia of Christianity Online*. Geraadpleegd op 22 oktober 2016 http://dx.doi.org/10.1163/2211-2685_eco_C1267: “Contextual theology is theology predicated with reference to its context. Contextuality, then, means relation to the substance and nature of the context, which goes beyond merely the literary setting to include geographic, linguistic, social, political, cultural, and ideological factors.” See also: Giancarlo Collet/Volker Küster, “Contextual Theology”, in: *Religion Past and Present*. Geraadpleegd op 22 oktober 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_12150: “‘Contextual theology’ denotes that form of theological work, with a primarily inductive approach, for which the deliberate inclusion of the cultural and religious environment as the starting point and

de oorspronkelijke communicatieve context (situatie van zender/ontvanger, bredere culturele, politieke, economische, en religieuze situatie) speelt daarbij natuurlijk ook een belangrijke rol, ook wanneer deze alleen vanuit een bepaalde context gereconstrueerd kan worden.⁴

Ik zou met u een test kunnen doen en vragen wie er zonder context naar deze bijeenkomst gekomen is. Niemand, neem ik aan. Iedereen brengt tenminste een biografie mee en iedereen zal ook vanuit de eigen context, de eigen plaats in het leven, naar deze oratie luisteren. Dat is *common*

goal of theological reflection is constitutive.” Contextuele bijbelinterpretatie sluit bij deze modellen aan, zie, e.g., de codes die gebruikt zijn om het materiaal van het *Through the Eyes of Another* project (2001-2004) te analyseren. Cf. Hans de Wit, ‘Codes and Coding,’ in: idem/Louis Jonker/Marleen Kool/Daniel Schipani (ed.), *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2004), 395-434; in dit project werd overigens de notie “cultuur” in plaats van “context” gebruikt omdat de onderzoekers het beter konden operationaliseren (zie in deze bundel: Hans de Wit, ‘Through the Eyes of Another. Objectives and Backgrounds,’ 3-53, 25. Het verschil is relatief, net zoals het onderscheid tussen “contextuele” en “interculturele” bijbelinterpretatie. Contextueel bewust lezen is je bewust worden van de dialoog die je als lezer vanuit je eigen context met andere contexten aangaat, en dus met andere culturen. Dit zijn de contexten van de tekst (als historisch artefact), van eerdere lezers, van andere groepen in de maatschappij, van mensen ver weg, etc.. Contextuele benaderingen zijn daarom altijd intercultureel. Om dezelfde redenen zijn interculturele benaderingen altijd contextueel.

⁴ Voor een representatief overzicht van wat er vanuit dit oogpunt onder “context” verstaan wordt, zie: Gert F. Snyman, ‘Kontext/Kontextualität. I. Alttestamentlich’; Halvor Moxnes, ‘Kontext/Kontextualität. II. Neutestamentlich’; Ursula Kocher, ‘Kontext/Kontextualität. IV. Literaturwissenschaftlich’; Peter Klotz, ‘Kontext/Kontextualität. V. Textlinguistisch,’ in: Oda Wischmeyer (ed.), *Lexikon der Bibelhermeneutik* (Berlijn: De Gruyter, 2009), 340-341.341-342.343.343-344. Binnen de (geschiedenis van de) bijbelwetenschappen bestaat er vaak een tweedeling tussen disciplines die meer het eerste en meer het tweede onderzoeken. Het predicaat “contextueel” wordt meestal voor de eerste groep van benaderingen gebruikt, vaak in associatie met woorden als toepassing of “geëngageerde exegese.” De tweede wordt vaak geassocieerd met het predicaat “wetenschappelijk” en bestaat vaak uit methodes met een primair linguïstische of historische focus. Er bestaat een zeker spanning tussen de beide benaderingen, daar de laatstgenoemde er methodologisch op gericht zijn om contextualiteit, dan wel de daarin geïmpliceerde subjectiviteit, zoveel mogelijk uit te schakelen - wat niet wegneemt dat de historische context van teksten juist wel erg veel aandacht krijgt. Tegelijkertijd is er wel degelijk sprake van een historische en culturele context van historische benaderingen, vgl. daarvoor de formulering van de historicus Diarmaid MacCullough over de historische queeste als een “heroic intellectual and spiritual exercise.” Hij slaat daarmee de spijker van de levensbeschouwelijke achtergrond van historisch onderzoek op zijn kop. De oorspronkelijke gedachte achter historisch onderzoek was (en is) immers om de, contextueel direct relevante, historische waarheid over een persoon of gebeurtenis te ontdekken. Zie: Diarmaid MacCullough, *Silence. A Christian History* (Londen: Penguin, 2014 [2013]), 30. – Zie voor een beknopte, maar doeltreffende schets van historische benaderingen die in de academie tot mainstream geworden zijn, e.g. Anna Runesson, *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies* (Brill: Leiden, 2011), 53-58, als ook Arie Zwiep, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Deel I: De vroege kerk – Schleiermacher, Deel II: Van moderniteit naar postmoderniteit* (Amsterdam: VU University Press, ²2010, 2013,), I, 334-368, en II, 13-48, en de analyse van Hans de Wit: De Wit, ‘Exegesis.’ Zie voor een indicatie van de spanning tussen “het Evangelie” en contextuele interpretaties ook de uitdaging van Ulrich H.J. Körtner, ‘Kontextuelle Bibelhermeneutiken,’ in: Wischmeyer (ed.), *Lexikon*, 344-345, die afsluit met: “Gerade auf dem Gebiet der theologischen Hermeneutik ist das Bewusstsein gewachsen, dass der christliche Glaube und seine Botschaft immer nur in Gestalt partikularer, geschichtlich und soziokulturell begrenzter Interpretationen in Erscheinung tritt. Dabei darf jedoch der universale Wahrheitsanspruch des Evangeliums nicht aus dem Blick geraten. Es besteht die Gefahr, dass der Kontext an die Stelle des Textes tritt. Der Kritik und dem hohen moralischen Anspruch einer Hermeneutik des Verdachts haben sich daher auch die verschiedenen kontextuellen Theologien und Hermeneutiken selbst zu stellen.” (345)

sense en houdt tegelijkertijd een boeiende uitdaging in. Wat doe je namelijk met contextualiteit? Is een context niet vooral erg lastig? Hij kleurt je blik en staat in de weg van behoorlijk en neutraal onderzoek. Is dat niet het allerergste bij religieuze tradities met hun blikvernauwende werking? Waarom dan uitgerekend een leerstoel met als opdracht *contextuele Bijbelinterpretatie*, context en ook nog eens religie – en dan met een tamelijk exotische naam: Dom Hélder Câmara?⁵ Mijn antwoord op deze vragen bestaat uit de volgende punten:

- Contextualiteit is een basisvoorwaarde voor alle wetenschapsbeoefening. Zonder context geen wetenschappelijke vragen, geen ontwikkeling van een perspectief.
- Bewuste verdiscontering van contextualiteit is van pedagogische en wetenschappelijke meerwaarde. Een theologische faculteit biedt hiervoor een uitstekende context.
- Aandacht voor de relatie tussen context en interpretatie betekent ook aandacht voor interpretatie op het snijvlak van maatschappij en wetenschap. De erfenis van de maatschappelijk geëngageerde Braziliaanse aartsbisschop Dom Hélder Câmara herinnert daaraan.

Op deze manier is een leerstoel contextuele bijbelinterpretatie een uitstekende uitdrukking van de ambitie van de VU om een universiteit te zijn waar je verder leert kijken, waar “persoonlijk, open en verantwoordelijk” kernwaarden zijn,⁶ en die zich nadrukkelijk als maatschappelijk betrokken universiteit profileert, nu ook via het Aurora netwerk van zulke universiteiten in Europa. Binnen een theologische faculteit is deze leerstoel een brug tussen verschillende vakgebieden, zoals bijbelwetenschap, kerkgeschiedenis, hermeneutiek, praktische theologie, en systematische theologie. Tegelijkertijd kunnen inzichten uit het onderzoek en onderwijs aan deze leerstoel ook van belang zijn voor de bestudering van het functioneren van andere klassieke teksten, zowel binnen als buiten religieuze tradities.

Ik zal nu eerst ingaan op de relatie tussen contextualiteit en exegese en vervolgens een voorbeeld geven van hoe dit in de praktijk kan werken en tot nieuwe inzichten leidt. De oratie kent daarmee een zekere tweedeling. In het voorbeeld werp ik nieuw licht op de uitspraak “Wat God samengebracht heeft, zal de mens niet scheiden” (Evangelië volgens Markus, 10,9). Hiertoe maak ik gebruik van een bewust contextuele interpretatie, en van mannelijkheidsstudies als exegetisch hulpmiddel.

Contextualiteit en wetenschap

Contextualiteit als uitzondering

⁵ Over Dom Hélder Pessoa Câmara (1909-1999), van 1964-1985 Aartsbisschop van Olinda e Recife, ook in relatie tot de naar hem genoemde leerstoel aan de Vrije Universiteit, zie: Daniel S. Schipani/Anton Wessels (ed.), *The Promise of Hope. A Tribute to Dom Hélder* (Elkhart: Institute of Mennonite Studies, 2004); op p. 1n1 wordt ook duidelijk dat “Hélder” in zijn naam inderdaad betrekking heeft op “Den Helder” – Dom Hélder’s vader keek in een woordenboek (in plaats van een heligenkalender) naar een geschikte naam voor zijn zoon en kwam hierbij uit. – Voor een reflectie op de idealen van Dom Hélder en interculturele bijbelinterpretatie, zie: Fernando Segovia, ‘Intercultural Bible Reading and Liberation. In the Steps of Dom Hélder Câmara,’ in: Daniel S. Schipani/Martien Brinkman/Hans Snoek (ed.), *New Perspectives on Intercultural Reading of the Bible: Hermeneutical Explorations in Honor of Hans de Wit* (Amsterdam/Elkhurst: Dom Hélder Câmara Chair, VU University Amsterdam/Institute of Mennonite Studies, 2015), 7-37.

⁶ Zie: Vrije Universiteit Amsterdam, *Visie 2015-2020. Instellingsplan* (Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam, 2014), 16-17.111.

Iedereen heeft een context, een eigen biografie. Wetenschapstheoretisch is zowel dit feit als het belang ervan nadrukkelijk onderkend. Toch heeft de notie van “contextualiteit” in het wetenschappelijk bedrijf vaak een wat verdacht karakter. Wie contextueel is, een bepaalde plek inneemt, is immers niet objectief en een objectiviteitsideaal is vaak (altijd nog) inherent aan wetenschapsbeoefening. Zelfs in meer genuanceerd taalgebruik over een “binnen-“ of een “buitenperspectief” op iets als religie klinkt een dergelijk ideaal vaak door.⁷ Tegelijkertijd zijn er expliciet “contextuele” benaderingen te over. Het is boeiend te zien waar deze voorkomen, in bijvoorbeeld handboeken over de theorie van de interpretatie, de hermeneutiek. Dikwijls vinden de “contextuele” benaderingen een plaats achter in een handboek of inleiding; als historisch nieuwere benaderingen, maar tegelijkertijd ook als de benaderingen buiten de “mainstream,”⁸ die vaak, als uitdrukking van historische zoektocht naar waarheid die modern onderzoek kenmerkt, historisch van aard is. Het zijn exoten, deze contextuele benaderingen, vaak ook in het exegetische curriculum: grof gezegd, eerst leer je behoorlijke exegese en daarna mag je ook wat met context gaan doen. Dat laatste bevindt zich dan ook vaak in de sfeer van de toepassing van het geëxegeteerde.⁹ Gelukkig vormen leerlijnen in de curricula aan VU en PThU daarop vaak een uitzondering; veel collega’s verdisconteren contextualiteit, toch zijn er nog mogelijkheden genoeg om de twee sterker op elkaar te betrekken. Dat is van belang voor zowel de “contextuele” benaderingen en de (op historische reconstructie gerichte) “mainstream,” die ook deel van mijn eigen wetenschappelijke achtergrond is.¹⁰ Daarbij onder meer het volgende van belang. Van oudsher heeft vooral de contextualiteit van “outsiders” interesse gewekt, van mensen als Dom Hélder Câmara, uit niet-Westerse contexten, vaak aan de rand van de maatschappij zoals Indiase Dalits of de Koreaanse Minjung.¹¹ Of, als het dan wel

⁷ Zie, e.g., het recente rapport van de Koninklijke Nederlandse Academie van de Wetenschappen, *Klaar om te wenden...De academische bestudering van religie in Nederland: een verkenning* (Amsterdam: KNAW, 2015), 87, dat dit onderscheid noemt en terecht (ten dele) relativeert.

⁸ Zie bijvoorbeeld de (plaats van de) verder uitstekende bespreking van contextuele hermeneutiek in Zwiep, *Tekst II*, 388-411; een goed voorbeeld van een hermeneutiek met een eigen contextuele verantwoording is: Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014), VI: “Weil es in diesem Buch immer auch um meine eigene theologische Identität geht, habe ich sehr viel ‘ich’ gesagt...Ich wollte mich selbst ‘outen’, meine eigene Kontextualität und Identität offenlegen und meinen Leserinnen und Lesern ermöglichen, sich daran zu reiben und so ihre eigenen theologische Identität zu gewinnen oder zu überprüfen.” – In veel inleidingen tot het Nieuwe Testament ontbreekt reflectie op context als vrijwel geheel; een goed voorbeeld is de veelgebruikte inleiding van Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University, 2015), zij het dat beschouwing over een bewust historische benadering aan het slot van het inleidende hoofdstuk wel duidelijk een context aanduidt.

⁹ Zie voor dit en het volgende met name de analyse van De Wit, ‘Exegesis,’ 3-30, als ook de respons van Makhosazana K. Nzimande in: De Wit/West (ed.), *Readers*, 31-35.

¹⁰ Zie, e.g., Peter-Ben Smit, *Food and Fellowship in the Kingdom: Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Nutritional Abundance in the New Testament* (Mohr Siebeck: Tübingen, 2008), idem, *Paradigms of Being in Christ: Paul’s Use of Exempla in Philippians* Library of New Testament Studies (Londen: Bloomsbury, 2013). Hierbij is wel aan te tekenen dat ook de meest klassieke vorm van (historisch-kritische) bijbelwetenschap opereert als een zoektocht naar waarheid en inzicht en altijd ook een interculturele en interreligieuze kant heeft, e.g. wanneer vanuit een seculiere Westers context een vergelijking gemaakt wordt tussen teksten over Christus als *kurios* en teksten uit de imperiale cultus over de keizer als *kurios* uit het Asia Minor van de eerste eeuw.

¹¹ Zie e.g., de beknopte overzichten in: Runesson, *Exegesis*, 113-115.115-118, en de literatuur waar zij naar verwijst.

in de Westerse wereld is, van bijvoorbeeld vrouwen,¹² etnische minderheden,¹³ en mensen met een niet-mainstream gender of seksualiteit,¹⁴ etc.¹⁵ De inspiratie is hierbij vaak een bevrijdingstheologische, de context is uitgangspunt en dient verandert te worden, geïnspireerd en gelegitimeerd door de Bijbelse boodschap.¹⁶ Hoe uiteenlopend ze ook zijn, dit zijn groepen die moeten onderbouwen dat ze als groep een stem in het debat hebben, niet van hen wier stem vanzelf spreekt.¹⁷ Dat is een vreemde situatie, die tot de indruk kunnen leiden dat iemand zoals ik, die in geen van de zojuist genoemde categorieën valt, geen context zou hebben. Daarmee houd je jezelf natuurlijk voor het lapje. Toch is het zo dat context meestal die van de ander lijkt te zijn. Wie de

¹² Voor feministische benaderingen, zie, e.g., de het overzicht in Elisabeth Schüssler Fiorenza, (ed.), *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century: Scholarship and Movement* (Atlanta: SBL, 2014). zie ook de schets (en documentatie) in Zwiep, *Tekst II*, 397-403. – “Masculinist” benaderingen, die op feministische inzichten voortbouwen, komen in het vervolg aan de orde in het kader van het exegetische voorbeeld.

¹³ Een vooraanstaand, zo niet het meest prominente voorbeeld zijn, naast de al genoemde etnisch geconnoteerde Dalit (en meer sociaal geconnoteerde Minjung) benaderingen, “zwarte” benaderingen zoals die in de Noord-Amerikaanse context ontstonden. Zie voor een overzicht Zwiep, *Tekst II*, 394-397; en ook de oudere studie van Theo Witvliet, *De weg van de zwarte messias* (Baarn: Ten Have, ²1985).

¹⁴ Hierbij zijn met name studies van belang die boven de vraag uitgaan of iets “mag” of niet (e.g., de maatgevende studie van Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World* [Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998; overzicht van studies in Zwiep, *Tekst II*, 403), en eerder verkennen wat een “queer” perspectief hermeneutisch kan betekenen, zowel voor het verstaan van de teksten als van de lezers. Het werk van denkers als Judith Butler (*Gender Trouble*, New York: Routledge, ²1999 [1990]) is hiervoor een centrale inspiratiebron. Voorbeelden van exegetische verwerking ervan zijn te vinden in, bijvoorbeeld, Ken Stone/Teresa J. Hornsby (ed.), *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011). – Het exegetisch nog nauwelijks systematisch toegepaste werk van Marcella Althaus Reid, vooral haar programmatisch *Indecent Theology. Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* [New York: Routledge, 2000] en haar *Queer God* [New York: Routledge, 2003] verbreedt “queer” benaderingen terecht naar alle aspecten van de theologie.

¹⁵ Zie voor een overtuigende poging om vormen van onderdrukking te ordenen de “five faces of oppression” van Iris Marion Young: uitbuiting (“exploitation”), marginalisering (“marginalisation”), machteloosheid (“powerlessness”), cultureel gedomineerd worden (“cultural domination”), en geweld (“violence”). Zie: Iris Marion Young, ‘Five Faces of Oppression,’ in: Lisa Maree Heldke/Peg O’Conor (ed.), *Oppression, Privilege, and Resistance: Theoretical Perspectives on Racism, Sexism, and Heterosexism* (New York: McGraw-Hill, 2004), 37-63.

¹⁶ Zie voor een overzicht van bevrijdingstheologische benaderingen weer Zwiep, *Tekst II*, 391-394, die op 404-406, terecht benadrukt dat deze benadering een soort “doorstart” maakt in postkoloniale benaderingen (incl. *empire studies* en globaliseringskritiek; voor de exegetische meerwaarde hiervan, zie ook de historisch georiënteerde inleiding Adam Winn [ed.], *An Introduction to Empire in the New Testament* [Atlanta: SBL Press, 2016]). Hoe dit goed kan samengaan blijkt ook uit aspecten van het theologische discours binnen de *Iglesia Filipina Independiente* en haar in 2006 vermoorde bisschop Alberto B. Ramento (1936-2006). Zie over hem, e.g., Franz Segbers/Peter-Ben Smit, *Katholisch in Zeiten der Globalisierung. Erinnerung an den Märtyrerbischof Alberto Ramento, den Bischof der Arbeiter und Bauern* (Luzern: Exodus, 2010; Engelse en Nederlandse vertaling: 2011, Franse vertaling: 2013). Over deze kerk zie in het algemeen ook: Peter-Ben Smit, *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place* (Leiden: Brill, 2011).

¹⁷ Het verdisconteren van contextualiteit heeft daarom naast de al genoemde scholen van ideologiekritiek altijd de inbreng van denkers als Michael Foucault (van zijn *Folie et déraison: Histoire de la folie à l’âge classique* [Parijs: Union Générale d’Éditions, 1961] tot de meerdelige *Histoire de la Sexualité* [Parijs: Gallimard, 1976-1984]), Edward Said (zie met name zijn *Orientalism* [Londen: Routledge, 1978], en Homi Bhabha (e.g., *The Location of Culture* [New York: Routledge, 1994]) nodig.

“ander” is, ligt deels aan wie je zelf bent en deels ook aan wie als “anders” gekenmerkt wordt in een maatschappij.¹⁸ Het bijzonder zijn van een ander is veel eenvoudiger te zien dan dat van jezelf – we vinden ons allemaal toch zelf gewoon normaal? Is mijn manier van lezen en interpreteren dan niet natuurlijk? Tenzij ons levenslang verteld wordt dat we anders zijn, en dat we “anders” lezen; dán wordt wat normaal is door een ander bepaald en zijn we de eeuwige uitzondering. Ongemerkt verdwijnt de contextualiteit van degene die “normaal” gevonden wordt, door zichzelf of door anderen, uit beeld; ook wanneer er, tenminste formeel, wel bewustzijn van contextualiteit is, is het verdisconteren ervan nog een heel ander verhaal. Maatschappelijk dominante idealen, gedragspatronen, manieren van wetenschapsbeoefening, en dus ook de interpretatie van teksten zoals de Bijbel worden nog altijd frequent beschouwd als normaal of zelfs natuurlijk. Wat normaal is, is niet contextueel en wat contextueel is, is niet normaal. Dit functioneert vaak zo, ook wanneer we eigenlijk beter weten.¹⁹ Om het met een recente bijdrage van Robbert Dijkgraaf te zeggen: iedereen heeft een ideologische zuurstoffles, de uitdaging is alleen of je je daarvan bewust bent en hoe je met die wetenschap omgaat.²⁰

Contextualiteit als voorwaarde

Tot dusver heb ik benoemd dat contextualiteit er is, dat het door wie de dienst uitmaakt voor zichzelf verstopt en aan de ander toegewezen wordt, en dat dat een vorm van zelfbedrog is. Nu wil ik betogen dat contextualiteit een basisvoorwaarde is voor alle wetenschapsbeoefening. Daarmee bedoel ik zowel de ontwikkeling van een wetenschapsideaal, als de ontwikkeling van wetenschappelijke vraagstellingen binnen zo’n ideaal. Zonder notie, hoe diffuus ook, van wat het betekent op zoek te gaan naar inzicht en kennis, verwordt het zoeken tot dolen. Het feit dat elke ontologische en epistemische notie ergens vandaan komt en dus contextueel is,²¹ zoals een vakgebied als de wetenschapsgeschiedenis laat zien,²² is daarom niet alleen een feit, maar ook een

¹⁸ Vgl. over de notie van het “(ab)normale,” e.g., het werk van Michel Foucault waarin het een centrale rol speelt, zoals in zijn uitgegeven collegescripten over dit onderwerp: *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975* (Parijs: Seuil/Gallimard: 1999).

¹⁹ Tegelijkertijd is het wel zo, dat, in lijn met de observaties van Charles Taylor, in het seculiere tijdperk *ieder* perspectief zich te verantwoorden heeft; zowel een fundamentalistische als ook een relativistische oplossing van de uitdaging van dit tijdperk zijn uiteindelijk doodlopende wegen. Juist de academie, en als het om religie en levensbeschouwing gaat, de academische theologie, heeft hierbij de belangrijke maatschappelijke rol te vervullen om eenieders contextualiteit en perspectiviteit bloot te leggen en bespreekbaar te maken. Zie Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University, 2007), e.g., over de “Unquiet Frontiers of Modernity” (711-727). Voor rol van de theologie om zo de kaarten op tafel te (helpen) leggen, zie: zie Andreas Krebs, ‘Beziehungs-weise. Nachdenken über Kriterien alt-katholischer Theologie’ (*Antrittsvorlesung*, 21 oktober 2016, Universiteit Bonn, ongepubliceerd).

²⁰ Zie: Robbert Dijkgraaf, ‘Ieders eigen ideologische zuurstoffles,’ *NRC* 30 september 2016 (www.nrc.nl/nieuws/2016/09/30/ieders-eigen-ideologische-zuurstoffles-4515443-a1524309, 22 oktober 2016).

²¹ Zie hierover bijvoorbeeld wat de geschiedschrijving betreft het werk van Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in 19th-century Europe* (met een nieuw voorwoord; Baltimore: John Hopkins University, 2014 [1973]), in zijn voetspoor Frank Ankersmit (e.g., *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor* [Berkeley: University of California, 1994]), en ook het al genoemde werk van Michel Foucault. Zie ook Moises Mayordomo Marin/Peter-Ben Smit, ‘The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective: A Hypothetical Argument,’ in: Stanley E. Porter/Tom Holmén (ed.), *The Handbook of the Study of the Historical Jesus 2* (Brill: Leiden, 2011), 1377-1410.

²² Dit geldt wat de metageschiedenis van de wetenschap betreft, maar ook de geschiedenis wetenschappelijke instituties; in het afgelopen jaar was het een bijzondere ervaring om meer over de geschiedenis van mijn eigen vakgebied aan de Vrije Universiteit te leren in samenwerking met universiteitshistoricus

noodzaak. Iedere wetenschapsopvatting, met alle bijbehorende opvattingen over wat de wereld is, is per definitie een standpunt. Dit standpunt is noodzakelijk om überhaupt een perspectief te ontwikkelen - zonder standpunt geen perspectief. Dat geldt voor het bewonderen van een schilderij net zo zeer als voor het schrijven van een onderzoeksaanvraag. Ook geldt er dat een standpunt dat helpt om het ene perspectief te ontwikkelen, andere perspectieven verhindert; een context, wanneer deze verabsoluteerd wordt, kan ook verblinden. – Binnen de theologie toont het klassieke voorbeeld van Schweitzer's analyse van onderzoek naar de historische Jezus dit overduidelijk aan –.²³ Niettemin: opereren vanuit een context is een noodzakelijke voorwaarde voor het ontwikkelen van onderzoek. Wetenschapstheoretisch is dit goed te onderbouwen. Eén van de grootmeesters van het historische onderzoek met betrekking tot bijbelwetenschap en theologie, Rudolf Bultmann, benadrukte al in 1957 dat exegese zonder enige context of voorwaarden ("voraussetzungslose Exegese") onmogelijk was, precies om de zojuist gegeven redenen.²⁴ De vraag wat deze voorwaarden voor interpretatie dan inhouden, is door een brede waaier aan hermeneutische en wetenschapstheoretische benaderingen verkend. Grote thema's zijn daarbij het karakter van wetenschappelijke kennis en kennisverwerving op zich, waaronder de relatie subject-object,²⁵ de rol van paradigma's en tradities op het gebied van kennis en wetenschap,²⁶ het meer of minder noëtische karakter van kennis (ten opzichte van belichaamde praktijken), de invloed van maatschappelijke instituties en normen, of die nu etniciteit, *gender*, economische status, leeftijd, levensovertuiging, lichamelijke en geestelijke gezondheid, levensbeschouwing, intellectueel vermogen, of de relatie mens/milieu (in de context van het "antropoceen") betreffen. Al deze factoren zijn deel van de context van waaruit een interpretatie tot stand komt, ook die van canonieke

dr. Ab Flipse, dr. Sijbolt Noorda, en prof. dr. em. Tjitze Baarda, waarbij de laatstgenoemde bereid was zijn (wetenschappelijke) levensverhaal te laten documenteren.

²³ Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr, ²1913 [1906]). Historische context bepaalt ook (mede) wat plausibel kan zijn en wat niet; het voorbeeld van de "arische Jezus" is hiervan een beangstigend voorbeeld, vgl. Wolfgang Fenske, *Wie Jesus zum "Arier" wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005). Andere voorbeelden zijn ook denkbaar, zoals de (terechte) herontdekking van de Joodse Jezus na de Shoah en ontwerpen van de historische Jezus als wijsheidsleraar zoals die van John Dominic Crossan et al. (bijgenaamd de "Californian Jesus") en de (eveneens) terrechte ontdekking van Jezus als politiek figuur, bijvoorbeeld in de (ook militaire) traditie van de *Iglesia Filipina Independiente*, met name in de *Birhen ng Balintawak* een bijzondere "Madonna met kind." Zie over het laatste, e.g., Francis A. Gealogo, 'Time, Identity, and Nation in the Aglipayan 'Novenario ng Balintawak and Calendariong Maanghang,' *Philippine Studies* 58 (2010), 147-168.

²⁴ Zie Rudolf Bultmann, 'Ist voraussetzungslose Exegese möglich?', *Theologische Zeitschrift* 13 (1957), 409-417; herdrukt in: idem, *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze* (ed. Andreas Lindemann; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 258-266); de bijdrage werd vertaald als 'Is Exegesis without Presuppositions Possible?', in: idem, *Existence and Faith* (ed. Schubert Miles Ogden; Londen: Collins, 1964), 342-352. Zie verder ook de overwegingen over contextualiteit en autobiografie in: Peter-Ben Smit, 'Bibliche Hermeneutik im Spannungsfeld persönlicher und kirchlicher Identität,' *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 96 (2006), 135-151, en de daar genoemde literatuur.

²⁵ Vgl. e.g., de discussie rondom een notie als "interessegeleitete Erkenntnis" van Jürgen Habermas, gedeeltelijk gedocumenteerd in Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse: Im Anhang: „Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse* (Meiner: Hamburg, 2008 [1968]).

²⁶ Vgl. het klassieke werk van Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago, 2012 [1952]); vgl. ook over de rol van "grote verhalen" in de geschiedschrijving, Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe* (Baltimore: John Hopkins University, 1973).

teksten.²⁷ Om de context van een interpretatie te analyseren zijn deze aspecten allen van belang, ook wanneer ze zeker niet altijd allemaal aan bod kunnen komen. Een bewustzijn van contextualiteit heeft nog een ander effect. Het helpt om de eigen context als zodanig te zien en daardoor open te staan voor inzichten uit andere contexten. Een dergelijke intersubjectieve (en interdisciplinaire) insteek is van belang om de eigen context niet te verabsoluteren; het is een context, maar het is ook maar *een* context. Dit is ook aanleiding voor een ethische overweging: om tot betekenis te komen is naast de respectvolle omgang van, bijvoorbeeld, een lezer met een tekst ook die van lezers onderling van belang. Interpretatie gebeurt wezenlijk in gemeenschap en dialoog en dat betekent de uitdaging om stemmen van anderen ook te horen en te respecteren.²⁸ – Het bewust verdisconteren van een pluraliteit aan interpretaties van verschillende contextueel ingegeven perspectieven is zo heuristisch en ethisch van meerwaarde. Een interpretatiegemeenschap, of het nu de bevolking van een land betreft die zich op het verhaal van de eigen geschiedenis bezint, of een religieuze gemeenschap die de eigen traditie opnieuw overweegt, staat daarbij wel voor de uitdaging om identiteit en pluraliteit met elkaar te verbinden. In het (christelijke) theologische discours kan een notie als die van een principieel dialogische getuigenis van de Schrift (Michael Wolter) hierbij verder helpen.²⁹

²⁷ Over het antropoceen, zie, e.g., de inleiding van Jeremy Davies, *The Birth of the Anthropocene* (Oakland: University of California, 2016). Zie voor het heroverwegen van religieuze tradities in het licht van de ecologische crisis en daarom vanuit ecologisch oogpunt: Willis Jenkins/Mary Evelyn Tucker/John Grim (ed.), *Routledge Handbook on Religion and Ecology* (New York: Routledge, te verschijnen in 2017), voor een eigen bijdrage, vgl. Jan Jorrit Hasselaar/Peter-Ben Smit (ed.), *An Ongoing Conversation. The Green Patriarch in the Netherlands* (Amersfoort: Oud-Katholiek Boekhuis, 2015), als ook idem/idem, 'This is My Body: A 'Green' Ecclesiology? Old Catholic Mainstream Theology and the 'Green Theology' of the Ecumenical Patriarchate in Dialogue,' verschijnt in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (2017).

²⁸ Zie voor beknopte overwegingen hierover, e.g., Gerald West, 'Locating Contextual Bible Study and Intercultural Biblical Hermeneutics within Biblical Liberation Hermeneutics,' in: Schipani/Brinkman/Snoek (ed.), *Perspectives*, 107-135, 110-112. Zie in dezelfde verder ook: Hans Snoek, 'Levinas and the Transformation of the Reader. Evaluation and Challenges of an Intercultural Bible Reading Goal,' 203-216, Charlene van der Walt, 'Power Games: Using Foucault to Shed Light on Power Dynamics of Intercultural Bible Study Groups,' 217-238, zie ook: Marleen Kool, 'Intercultureel bijbellezen als oefenplaats voor interculturele communicatie. De ander werkelijk als de ander kunnen en willen ontmoeten,' in: Hans de Wit/Marleen Kool/Nel van der Harst/Arie Moolenaar (ed.), *Putten uit de bron. Een bijbelverhaal intercultureel gelezen* (Zoetermeer: Meinema, 2004), 149-170, en Kune Biezeveld, 'The Role of "the Other" in the Reading of the Bible: Towards a New Roadmap for Bible Reading in the Western World,' in: Hans de Wit/Gerald O. West (ed.) *African and European Readers of the Bible in Dialogue* (Leiden: Brill, 2008), 123-139.

²⁹ Zie hiervoor: Michael Wolter, 'Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons,' in: John Barton/Michael Wolter (ed.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons* (Berlijn: De Gruyter, 2003), 45-68, 55: "Die Ausdifferenzierung des einen Bekenntnisses in unterschiedliche und miteinander konkurrierende Heilskonzepte einschließlich ihrer lebensweltlichen Implikationen [darf] nicht als Verlust einer ursprünglichen Einheit verstanden werden, sondern [ist] ein integraler Bestandteil der Plausibilität des Bekenntnisses selbst gewesen, ohne die die Rezeption der christlichen Heilsbotschaft nicht möglich gewesen wäre. Was das Zeugnis vom Christusereignis konkret bedeutet (d.h. mit welchen Zeichen diesem Zeugnis welche Bedeutung zugeschrieben wird) steht nicht von vornherein fest, sondern wird in kontextabhängigen Bedeutungsprozessen ausverhandelt; das wird im Kanon dokumentiert." In Peter-Ben Smit, *Traditie als Missie. 125 Jaar Unie van Utrecht – 1275 jaar in de voetsporen van St. Willibrord* (Amersfoort/Sliedrecht: Oud-Katholiek Boekhuis/Merweboek, 2015), en idem, 'Authority in the New Testament and the Authority of the New Testament,' te verschijnen in: *Ecclesiology* (2016), neem ik deze gedachte op en werk hem verder hermeneutisch en ecclesiologisch uit.

Canon en context

Naast deze meer algemene hermeneutische beschouwingen is er ook nog een heel specifieke reden om juist bij de bestudering van canonieke teksten *qua* canonieke teksten contextualiteit te verdisconteren; ik kon dit al aanstippen in de oratie die ik in 2011 aan de Universiteit Utrecht hield als bijzonder hoogleraar vanwege het daar gevestigde Oud-Katholiek Seminarie.³⁰ Contextualiteit is van belang voor de ontwikkeling van steeds nieuwe interpretaties, die er voor zorgen dat een canonieke tekst, zoals de Bijbel, daadwerkelijk als canonieke tekst fungeert.³¹ Hiermee bedoel ik het volgende. Canonieke teksten zijn teksten die vanuit een bepaalde leesgemeenschap geacht worden voor steeds nieuwe lezers betekenis te hebben, boven hun oorspronkelijke communicatieve context uit. Dit leidt tot een door Schiffman mooi geformuleerde paradox: het is veel meer een eigenschap van canonieke teksten om steeds verschuivende betekenissen te hebben, dan om één vaste betekenis te bieden.³² Receptiehistorisch onderzoek laat dit zonder meer zien.³³ Dit is gegeven met steeds nieuwe lezers die de teksten op een voor hen betekenisvolle manier proberen te verstaan. Het betekent ook dat de relatie tussen tekst, context, en lezer wezenlijk is voor het blijven functioneren van canonieke teksten als canonieke teksten – zodra deze niet meer gedragen worden door steeds nieuwe generaties van lezers die vanuit steeds nieuwe contexten de teksten herlezen, valt hun bestaan als levende, richting wijzende teksten ook weg. De zich steeds vernieuwende context van een leesgemeenschap hoort daarom bij het functioneren van teksten als canoniek, want

³⁰ Voor dit en het volgende zie: Peter-Ben Smit, 'The Meaning of "Life." An Essay in Ecumenical Hermeneutics,' *Journal of Ecumenical Studies* 43 (2008), 320-332, idem, *De canon – een oude katholieke kerkstructuur?* (Utrecht: Utrecht University Press, 2011 – oratie), en idem, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis? A Study in Biblical Hermeneutics* (Leiden: Brill: 2015). Zie ook de literatuur waar daar naar verwezen wordt.

³¹ Zie hiervoor binnen de bijbelwetenschap met name de benadrukking van het "canonical process" door James A. Sanders, zie, e.g., *From Sacred Story to Sacred Text, Canon as Paradigm* (Philadelphia: Fortress, 1987), en daarin in het bijzonder 'Biblical Criticism and the Bible as Canon,' 'Canonical Context and Canonical Criticism,' and 'From Sacred Story to Sacred Text' (75-86, 153-174, 175-191). Zie ook de *Festschrift* Shemaryahu Talmon/Craig A. Evans (ed.), *The Quest for Context and Meaning* (Leiden: Brill, 1997). Voor terechte aandacht voor de rol van machtsstructuren bij de ontwikkeling van interpretaties, zie: James E. Brenneman, *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy* (Oxford: Oxford University, 1997).

³² Zie Lawrence H. Schiffman, 'The Reception of the Bible in Ancient Judaism' (lezing gehouden op de EABS/SBL International Meeting, Wenen, 7 juli 2014). Zie voor een overzicht van verschillende canonieke benaderingen ook: Smit, *Criticism*; voor de eigen positie met betrekking tot de (in)stabiliteit van traditie en de betekenis van de Schriften zoals die onderdeel uitmaken van traditieprocessen, zie ook: Smit, *Traditie*, en idem, 'Authority.'

³³ Zie, e.g., het overzicht in: Michael Lieb/Emma Mason/Jonathan Roberts/Christopher Rowland (ed.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible* (Oxford: Oxford University, 2011). Zie voor receptiehistorische benaderingen die een deel van de achtergrond vormen van het hieronder volgende exegetische voorbeeld: Adriaan van Klinken/Peter-Ben Smit (ed.), *Jesus Traditions in the Construction of Masculinities in World Christianities*, themanummer van *Exchange* (42:1; 2013), Ovidiu Creangă/Adriaan van Klinken/Peter-Ben Smit/Jorunn Økland (ed.), *The Reception of Biblical Texts in the Construction of Masculinities in Christian and Jewish Con/Texts*, themanummer van *Journal of the Bible and its Reception* (2015:2).

canoniek is altijd canoniek *voor* een bepaalde gemeenschap in een bepaalde context.³⁴ Kort gezegd: zonder context geen canon.³⁵

Dit alles vaststellen is één ding, het andere is om het ook een concrete vorm te geven in het onderwijs en het onderzoek zoals dat vanuit de Dom Hélder Câmara leerstoel opgezet wordt. Centraal staat daarbij het verkennen op welke manier het verdisconteren van contextualiteit nu in onderzoek en onderwijs van meerwaarde kan zijn, pedagogisch en heuristisch.

De meerwaarde van contextualiteit in onderwijs en onderzoek

Onderwijs, contextualiteit en diversiteit

Een groep studenten en hun docent of docententeam brengen een groot aantal verschillende contexten samen, gegeven hun diverse achtergronden.³⁶ Aandacht voor contextualiteit in het onderwijs is daarom nauw verbonden met de notie van diversiteit, zoals die aan de Vrije Universiteit terecht benadrukt wordt. Het verdisconteren van diversiteit moet dan wel meer zijn dan een mooie term om een minderhedenbeleid aan te duiden dat feitelijk mensen met een niet-standaard achtergrond wil “mainstreamen” en succesvol maken in het bestaande systeem. De aanwezigheid van studenten uit diverse contexten is meer dan een hobbel die een docent ook nog moet nemen om studenten door de gewenste hoepel te krijgen; het is van pedagogische meerwaarde. Dit geldt in het klein, met Nederlandse studenten van divers pluimage en in het groot, met de influx van buitenlandse studenten, regulier en in uitwisselingsprogramma's zoals *Bridging Gaps* (gecoördineerd vanuit het Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie in samenwerking met maatschappelijke partners, waaronder Kerk in Actie, de Van Coeverden Adrianistichting, het Doopsgezind Seminarium, en de Remonstrantse Broederschap). Mede vanwege hun herkomst uit diverse contexten vormen deze studenten een verrijking voor de programma's in Amsterdam. De meerwaarde is er op drie manieren.

- 1) De aanwezigheid van diverse contexten en het verdisconteren ervan draagt bij tot de vorming van een hermeneutisch bewustzijn.

³⁴ Dit betekent overigens niet dat betekenis volstrekt gratis wordt; het is nog altijd in reactie op een tekst en in een poging de betekenis ervan weer te geven dat interpretaties tot stand komen. Zie voor de verhelderende noties van *responsivity* en *representation* de overwegingen van Rowan Williams, *The Edge of Words: God and the Habits of Language* (Londen: Bloomsbury, 2014); Williams benadrukt dat het bij taalhandelingen altijd gaat om de reactie van iemand als iets op iets, waarbij er een poging tot representatie van datgene wat de spreker ontmoet plaats vindt. Zie over deze gepubliceerde Gifforth Lectures van Williams ook: Ruben van de Belt/Anton ten Klooster/Jos Moons, 'Verwondering over taal als weg naar God? Natuurlijke theologie heruitgevonden,' (in beoordeling). Deze tekst kwam voort uit het NOSTER PhD Seminar 'Dogmatics, Ethics and Philosophy of Religion' dat ik mag leiden in samenwerking met prof. dr. Rick Benjamins; aan de discussies die aan deze publicatie ten grondslag liggen, leverden ook Kees van der Knijff, Sjoerd Mulder en Cees-Jan Smits waardevolle bijdragen. – Voor de discussie over de grenzen van de interpretatie is het werk van Umberto Eco van belang, ook wanneer die grenzen uiteindelijk toch berusten op een (maatschappelijk/wetenschappelijk) consensus. Zie, e.g., Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indianapolis, 1984) en de bespreking bij Zwiep, *Tekst II*, 341-357.

³⁵ Theologisch valt daarbij op te merken dat de gedachte dat de teksten hun uiteindelijke betekenis pas kunnen ontvouwen in het eschaton, als hun uiteindelijke referent openbaar wordt, en waardoor er nu principieel interpretatieve ruimte ontstaat, prima te accepteren valt. Zie voor twee verschillende benaderingen hiervan, e.g., De Wit, *Hermeneutics*, 23-26, en Smit, *Traditie*, 32-33.

³⁶ Zie voor dit en het volgende: Peter-Ben Smit, 'Diversiteit in het onderwijs van het Nieuwe Testament: over het nut van biografische, levensbeschouwelijke en culturele diversiteit,' *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 68 (2014), 277-296.

- 2) De verschillende perspectieven die uit deze contexten resulteren en het toelaten ervan in de discussie kunnen tot voor studenten én docenten verrassende inzichten leiden en zo de inhoudelijke meerwaarde van diversiteit ervaarbaar maken.³⁷
- 3) Het serieus nemen van deze verschillende achtergronden kan motiverend werken; het helpt studenten aan te sluiten bij hun identiteit en van daaruit te studeren en te groeien.

Onderzoek

In onderzoek speelt contextualiteit een fundamentele rol, en dit vormt de basis voor een onderzoeksprogramma naar de vraag hoe dit dan functioneert. Welke vormen van contextualiteit dragen bij tot welke inzichten en interpretaties, of verhinderen ze juist? Daarbij sluit het onderzoek aan bij het werk van de vorige Dom Hélder Câmara hoogleraar, Hans de Wit, en de erfenis van Dom Hélder Câmara zelf. De door De Wit ontwikkelde empirische benadering van hermeneutiek met grote aandacht voor de “empowering” en “transforming” rol van de Schrift voor de “ordinary” dan wel “intuitive reader,” niet in de laatste plaats in het interculturele project *Through the Eyes of Another*, is een blijvende inspiratie.³⁸ Via deze route is het mogelijk om op het spoor te komen wat de Bijbel “echt” betekent voor “echte” lezers, of ten minste de overgrote meerderheid van lezers die niet als exegeet zijn brood verdient (het onderscheid tussen de twee groepen lezers is relatief, niet absoluut; ook een exegeet leest “echt,” zij het met een specifiek idee over relevant inzicht).³⁹ Door uit te

³⁷ Diverse daarvan heb ik de loop van jaren ook in artikelen – steeds met dank aan een groep studenten of aan individuele studenten – kunnen verwerken, de beweging tussen onderzoek en onderwijs gaat twee kanten op. Zie: Peter-Ben Smit, ‘No Small Difference? Galatians 4:1 and the Translation of διαφέρει,’ *The Bible Translator* 66 (2015), 170-175, ‘A Question of Discipleship: Remarks on Matthew 8:18-23,’ *Revue Biblique* 123 (2016), 79-92, als ook Peter-Ben Smit/Martine Oldhoff, ‘Matthew 9:14-17 and 26:27-29 – Intertextual Connections in Search of Meaning?,’ *Biblische Notizen* 166 (2015), 87-94, en Peter-Ben Smit/Toon Renssen, ‘The *passivum divinum*: The Rise and Future Fall of an Imaginary Linguistic Phenomenon,’ in: *Filología Neotestamentaria* 47 (2015), 3-24. Parochianen stelden eveneens vragen en gaven aanleiding tot nieuwe reflectie, zie als een recent resultaat hiervan: Peter-Ben Smit, ‘De geest uit de fles? Wisselwerking tussen liturgie en exegese in de vertaling van de uitdrukking “καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν” / “et cum spiritu tuo”,’ *Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities* 30 (Bergambacht: 2vm, 2015), 109-122.

³⁸ Zie hierover de weerslag van het project in, met name: De Wit/Jonker/Kool/Schipani (ed.), *Eyes*, en De Wit/Kool/Harst/Moolenaar (ed.), *Putten*. – Voor een schets van de eigen theologisch geïnspireerde hermeneutische positie, zie: Smit, ‘Meaning,’ en idem, *Traditie*.

³⁹ Het tegen elkaar uitspelen van deze twee groepen lezers is dan ook weinig productief, het is veel vruchtbaarder ze te beschouwen als twee deels gescheiden, deels overlappende *communities of interpretation* die elkaar kunnen uitdagen. Voor veel exegeten geldt hoe dan ook dat ze deel uitmaken van diverse gemeenschappen van interpretatie, binnen en buiten de academie. De aanhalingstekens rondom de verschillende begrippen om de “gewone lezer” aan te duiden in de hoofdstekst dienen er dan ook toe om ze te problematiseren: geen enkele lezer is volstrekt onbevangen, noch is een wetenschappelijk lezer volstrekt *detached*; hier karikaturen of geromantiseerde ideaalbeelden van maken dient de verheldering van het leesproces niet. Voor bijdragen hierover uit eerdere contextueel bewuste (en daarom interculturele) benaderingen van bijbelinterpretatie, zie, e.g., Hans Snoek, ‘Biblical Scholars and Ordinary Readers Dialoguing About Living Water,’ in: De Wit/Jonker/Kool/Schipani (ed.), *Eyes*, 304-314, met nadruk op een verschil in doelstelling bij het lezen, Néstor Miguez, ‘Reading John 4 in the Interface Between Ordinary and Scholarly Interpretation,’ in dezelfde bundel, 334-347 (vgl. ook Rainer Kessler, ‘From Bipolar to Multipolar Understanding. Hermeneutical Consequences of Intercultural Bible Reading,’ in dezelfde bundel, 452-459), met nadruk op een vruchtbare dialectiek tussen de beide benaderingen, en Rainer Kessler, ‘Scholars and Ordinary Readers – Scholars as Ordinary Readers,’ in: Schipani/Brinkman/Snoek (ed.), *Perspectives*, 277-289, met nadruk op een verschil niet in doelstelling maar in kennisniveau, en aandacht voor de “gewone lezer” in de “wetenschappelijke

wisselen tussen verschillende contexten wordt het in deze benadering ook mogelijk om de eigen contextualiteit op het spoor te komen en je daarin te laten uitdagen. Concreet gaat dit onderzoek door in een aantal promotietrajecten en in een samenwerkingsverband via het PThU/VU Centrum voor Contextuele Bijbelinterpretatie met het Nederlands Bijbelgenootschap waarbinnen onderzoek naar de Nederlandse “gewone lezer,” van kerkelijk tot randkerkelijk, zal plaatsvinden. In samenwerking met maatschappelijke partners zoals Kerk in Actie zullen deze inzichten ook voor bredere dan uitsluitend academische kringen beschikbaar gemaakt worden. Hiermee neemt de leerstoel ook bewust maatschappelijke verantwoordelijkheid: wijzen op de effecten van (altijd contextuele) interpretatie kan sommige, *empowering*, zingevende vormen van lezen bevorderen en andere, schadelijke vormen van lezen afremmen.⁴⁰ Het zou mooi zijn dit (oecumenisch) zo breed mogelijk te doen.⁴¹ Er ligt hier nog een ruim veld aan onderzoeksmogelijkheden: hoe zou het zijn met onderzoek naar de “echte” betekenis van Bijbelse teksten in nieuwe contexten, hetzij in contexten op het snijvlak van maatschappij en kerk, zoals de pioniersplekken, hetzij binnen dienstverleningssector, e.g., in het kader van uitvaarten en op begraafplaatsen, seculier, religieus, of er tussenin? Hoe worden teksten in een politiek discours geïnterpreteerd en gebruikt? Dit zijn allemaal varianten op de vraag “wat betekent de Bijbel nu écht?” Naast deze inhoudelijke vragen, is er daarbij ook een voortdurende methodologische uitdaging, de empirische benadering van De Wit kan daarbij richtinggevend zijn.⁴² Een benadering via de *digital humanities* zou de reikwijdte ervan kunnen vergroten, zeker in een situatie waarin receptiehistorisch onderzoek vaak worstelt om een goede manier te vinden om met grote hoeveelheden data om te gaan.

Dit alles heeft nog een ander aspect. In de setting van een collegezaal kan de veelheid aan achtergronden tot nieuwe perspectieven en vernieuwende vragen leiden; de confrontatie van de wetenschappelijke exegeet met “gewone interpretaties” kan dat effect ook hebben. Deze situatie vraagt om het serieus nemen als exegetische gesprekspartner van zulke interpretaties, ook wanneer het om historische en filologische vragen gaat. De op kwantitatieve of kwalitatieve wijze verworven gegevens over manieren van lezen geven daarmee niet alleen inzicht in manieren van lezen, maar dagen ook uit om teksten opnieuw te bekijken. Ook exegeten werken binnen tradities van interpretatie die soms pas opengebrouwen worden door een meer “onbevangen” benadering of juist door een, om contextuele redenen, grotere gevoeligheid voor dusver onderbelichte thema’s in een tekst (zie de eerder genoemde gemarginaliseerde perspectieven en contexten).

De onderzoeksagenda van deze leerstoel werkt dus twee kanten op: enerzijds naar een beter verstaan van het lezen van de “echte lezer” en anderzijds, daardoor aangespoord, naar een nieuw perspectief op de teksten waarom het allemaal draait – iedere lezer wil immers uiteindelijk die teksten lezen en op hen ingaan, hoe gecompliceerd het hermeneutisch ook is (je kunt je zelfs

lezer.” Deze auteurs reageren op de rol van de twee soorten lezers in het *Through the Eyes of Another* project, zie voor een beschrijving: De Wit, ‘Eyes,’ 5-19. Voor terechte kritiek op het romantiseren van de “gewone lezer”, zie: De Wit, *Hermeneutics*, 12. – M.i. is dit romantiseren een verkapt vorm van oriëntalisme (Said).

⁴⁰ Zie ook de uitdaging van Fernando Segovia, ‘Intercultural Bible Reading as Transformation for Liberation: Intercultural Hermeneutics and Biblical Studies,’ in: Hans de Wit/Janet Dyk (ed.), *Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading* (Atlanta: SBL, 2015), 19-51, 49.

⁴¹ Zie over de oecumenische dimensie, e.g., Theo Witvliet, ‘The Ecumenical Relevance of Intercultural Bible Reading,’ in: De Wit/Jonker/Kool/Schipani (ed.), *Eyes*, 493-501.

⁴² Zie, e.g., zijn programmatische *Hermeneutics*. Voor een weerslag van het bijbehorende onderzoek, zie onder meer: De Wit/Kool/Van der Harst/Moolenaar (ed.), *Putten*; De Wit/Jonker/Kool/Schipani (ed.), *Eyes*; De Wit/West (ed.) *Readers*; Schipani/Brinkman/Snoek (ed.), *Perspectives*; De Wit/ Dyk (ed.), *Bible*.

afvragen of iedereen wel altijd dezelfde tekst leest).⁴³ In het exegetische voorbeeld dat het laatste deel van deze oratie vormt, zal ik een voorbeeld geven van deze dubbele dynamiek. Deze terugkoppeling naar de “vakexegese” heeft natuurlijk ook nog een laatste component: het weer teruggeven van daar nieuw gewonnen inzichten naar de context van waaruit ze ontstaan zijn.

Universitaire meerwaarde

Voor het zojuist beschreven onderwijs en onderzoek biedt een disciplinair en levensbeschouwelijk diverse theologische faculteit uitstekende mogelijkheden. Dit is het geval vanwege de principieel vanuit diversiteit opgezette facultaire gemeenschap, disciplinair, en ook wat religieuze en levensbeschouwelijke tradities betreft. Omdat verschillende, door studenten en collega's belichaamde invalshoeken op de “grote vragen” centraal staan in onderzoek en onderwijs, is diversiteit goed zichtbaar en het verdisconteren van contextualiteit een natuurlijke uitdaging. Hierbij sluit contextuele bijbelinterpretatie aan als een vorm van bewust contextueel bedreven theologiebeoefening, die zichtbaar maakt welke dimensies (sociaal, cultureel, economisch, ideologisch/levensbeschouwelijk, lichamelijk, en wat gender betreft) allemaal meespelen in een interpretatie. Theologie werkt zo blik verruimend. Dit lijkt me goed voor de wetenschap en vooral: voor de vorming van studenten die verder kijken. Ik citeer in dit kader ook graag uit de onderwijsvisie van de Vrije Universiteit:

De eigen identiteit van de VU komt echter vooral tot haar recht door daarnaast ook ruimte en aandacht te geven aan wat wetenschappers beweegt: waarom verricht de wetenschapper juist het onderzoek dat hij verricht, welke vormende invloed heeft de wetenschap op hem als mens (gehad), verbindt hij zijn levensbeschouwing met zijn wetenschappelijke activiteiten en zo ja hoe, is er sprake van een existentiële betrokkenheid bij zijn werk als wetenschapper? Wetenschappers aan de VU krijgen de volle ruimte hierover het gesprek aan te gaan met collegae en vooral ook met studenten. VU-studenten worden aangemoedigd hun docenten hierop te bevragen. Dit helpt studenten zich rekenschap te geven van hun eigen culturele of levensbeschouwelijke identiteit en van hun impliciete of expliciete voorveronderstellingen. Zo leren ze zich op evenwichtige wijze te verhouden tot anderen met wie ze deel uitmaken van een samenleving die zich kenmerkt door diversiteit en complexiteit.⁴⁴

Contextuele bijbelinterpretatie kan zo van universitaire meerwaarde zijn. Het vak heeft vanwege zijn consequente doordenking en verdiscontering van contextualiteit, ook in de grootst mogelijke levensbeschouwelijke dimensies, iets aan te bieden aan andere interpreterende disciplines, binnen en buiten de theologie en de geesteswetenschappen. Tegelijkertijd kan het alleen floreren wanneer het zich ook interdisciplinair laat uitdagen door al die andere disciplines die zich met interpretatie bezig houden. Ik zie uit naar dat gesprek.

Contextualiteit, echtscheiding, mannelijkheid en Markus 10,1-9

Tot dusver zijn dit allemaal mooie woorden en voornemens. Wat levert het echter op en hoe werkt onderzoek in deze sfeer? Het beste antwoord daarop is een voorbeeld, waarin contextualiteit, nieuwe vragen, en nieuwe inzichten samenkomen. De contextualiteit is daarbij die van mezelf, bij

⁴³ Voor de discussie rondom deze vraag is het werk van Stanley Fish van blijvend belang, zie, e.g., Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?* (Cambridge: Harvard University, 1980), en het overzicht in Zwiep, *Tekst* II, 357-363.

⁴⁴ *Onderwijs op Koers. Onderwijsvisie VU* (Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam, 2014), 6; zie ook Smit, ‘Diversiteit.’ – Het exclusieve taalgebruik in het citaat is minder gelukkig en staat wat haaks op de inhoud ervan.

contextuele bijbelinterpretatie dat de onderzoeker zelf ook deel van het onderzoek is.⁴⁵ De tekst is een bekende, één die diepe sporen achtergelaten heeft en achterlaat: Markus 10,1-9, met als slotzin: “Wat God bij elkaar brengt, mag een mens niet scheiden.” In de *Bijbel in gewone taal*, waaruit dit citaat komt staat er als kopje boven deze perikoop “Uitleg over trouwen en scheiden.” Heel veel uitgaven van de Bijbel bieden een soortgelijke aanwijzing voor de lezer en de nadruk ligt over het algemeen op het tweede: echtscheiding, en wel in het algemeen.⁴⁶ De tekst is onderdeel van het vaste leesrooster in verschillende tradities, waaronder ook de kerk waarbinnen ikzelf priester ben, de Oud-Katholieke Kerk van Nederland (Zondag na Pinksteren 22, jaar B).⁴⁷ Gezien deze functie wissel ik nogal eens tussen de rollen van wetenschappelijk en gewoon lezer – tegen de achtergrond van dat wat ik tot dusver gezegd heb, ervaar ik dat als een hermeneutisch voordeel.⁴⁸ Op deze manier kwam ik, lezend in de rol van een “gewone lezer,” de tekst ook tegen bij de voorbereidingen voor een dienst in een gemeente die ik niet kende. Dat vond ik lastig: het is een tekst die, gelezen als Jezus’ grote verbod op echtscheiding, ongetwijfeld schuurt met de biografie van gemeenteleden en die ook mij irriteert – kan Jezus niet wat ruimhartiger zijn?⁴⁹ Irritatie maakt nieuwsgierig, er staat blijkbaar iets op het spel. Erbij stil staan schept ruimte voor nieuwe perspectieven op een tekst en op de eigen manier van lezen. In mijn geval kwamen zulke, tenminste voor mij, nieuwe perspectieven tot stand. Daarbij speelde het ongetwijfeld een rol dat feministische theologie en *gender studies* in mijn

⁴⁵ De rol die de eigen autobiografie daarom speelt is een grote – en een complexe. Zie hierover Smit, ‘Hermeneutik.’ En bewust zijn van de complexiteit van dit onderwerp werd verder bevorderd door gesprekken met prof. dr. Urs von Arx en drs. Ari Troost. Vgl. voor een recente populair-wetenschappelijke bijdrage uit de psychologie: Douwe Draaisma, ‘Jozef herlezen, veertig jaar later,’ *Trouw* 24 september 2016 (www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/archief/article/detail/4383063/2016/09/24/Jozef-herlezen-veertig-jaar-later.dhtml, 22 oktober 2016).

⁴⁶ Zie, bijvoorbeeld, David Instone Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 133-148 (met enige aandacht voor maar geen verdere reflectie op mannelijke *agency*). Ook de genuanceerde exegese van Raymond Collins, *Divorce in the New Testament* (Collegeville: Liturgical Press, 1992), 66-100, vooral 77-79, eindigt met een vertaling van ἄνθρωπος as “someone” (98), waardoor genderspecifieke aspecten verdwijnen. Joseph Keller, ‘Jesus and the Critics. A Logico-Critical Analysis of the Marcan Confrontation,’ *Interpretation* 40 (1986), 29-38, 34, kiest ook een algemene interpretatie: “In 10:2-9, the indissoluble unity of marriage is asserted, as opposed to divorce; no alternative is possible to the God-given unity of male and female established at the creation of man and woman.” Zie ook: Mary Rose D’Angelo, “Remarriage and the Divorce Sayings Attributed to Jesus,” in William Roberts (ed.), *Divorce and Remarriage: Religious and Psychological Perspectives* (Kansas City: Sheed and Ward, 1990), 78-106, 81-83, met op 81 de stelling dat de tekst over Jezus’ verbod op echtscheiding als zodanig gaat.

⁴⁷ Zie: *Lectionarium bij het Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* (Baarn: Gooi en Sticht, 1993), 335-336. Over dit kerkgenootschap Dick Schoon: *Wegwijs in de Oud-Katholieke Kerk* (Sliedrecht/Amersfoort: Merweboek/Oud-Katholiek Boekhuis, ²2011 [eerste druk: Kok, Kampen 1999]), Joris Vercammen, *Oud- en Nieuw-Katholiek. De spirituele zoektocht van die andere katholieken* (Nijmegen: Valkhof, 2011). Overzichten van representatieve oud-katholieke theologen zijn te vinden in: Mattijs Ploeger, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology* (Tilburg/Groningen: Liturgisch Instituut/Instituut voor Liturgiewetenschap, 2008), en voor een breder overzicht van de theologische, met name ecclesiologische ontwikkelingen in de 20^{ste} eeuw: Smit, *Ecclesiologies*.

⁴⁸ in het ideale geval maakt het wat Ricoeur een “tweede naïviteit” noemde mogelijk. Vgl. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal. II. finitude et culpabilité* (Parijs: Aubier-Montaigne, 1960), 323-332.

⁴⁹ Voor de theologische achtergrond in de oud-katholieke traditie, zie *In heilige verbondenheid. Herderlijke Brief van de bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* (Amersfoort, 1992).

opleiding en onderzoek tot dusver steeds weer van belang zijn geweest,⁵⁰ iets wat goed past bij het feit dat discussies over *gender*, of het nu “vrouw in het ambt” of de zegening van relaties dan wel huwelijken van mensen van hetzelfde geslacht betrof, ook in mijn theologische loopbaan steeds weer een rol speelden.⁵¹ Vanuit deze achtergrond lezend moet het namelijk wel opvallen dat er een spanning tussen het begin en het einde van de tekst zit en wel op het vlak van *gender*. De discussie begint met een vraag die de Farizeeën, met Jezus concurrerende wetsdeskundigen binnen de Joodse traditie waarin ze allen staan,⁵² in de tekst als volgt formuleren εἰ ἕξαστιν ἄνδρι γυναῖκα ἀπολυῖσαι (Markus 10,2). Een voor de hand liggende vertaling is “is het een man toegestaan om zijn vrouw weg te sturen.”⁵³ De tekst sluit echter af met een iets anders georiënteerde uitspraak: ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω (Markus 10,9), wat je, wanneer je “inclusief” vertaald (en dus een *gender bias* in de brontaal niet reproduceert in de doeltaal), zou vertalen als “wat dan God heeft samengevoegd, moet een mens niet scheiden.” Dit gebeurt ook vaak, zowel in respectabele vertalingen,⁵⁴ als ook in exegetische studies.⁵⁵ De spanning zit hem in de verschuiving van “man” naar

⁵⁰ Hierbij denk ik met name terug aan docenten zoals prof. dr. Athalya Brenner, dr. J.C. Siebert-Hommes, dr. Caroline vander Stichele, prof. dr. Jorunn Økland, prof. dr. Sylvia Schroer, en prof. dr. Moises Mayordomo, als ook mijn promotoren in Bern, prof. dr. Ulrich Luz en prof. dr. Urs von Arx.

⁵¹ Over de eerste discussie, zie, e.g., Angela Berlis, ‘Women’s Ordination in the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht, in: Ian Jones/Kirsty Thorpe/Janet Wootton (ed.), *Women and Ordination in the Christian Churches: International Perspectives* (Londen: Continuum, 2008, over het tweede de recente positiebepaling van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, Joris Vercammen/Dirk Jan Schoon, *Het huwelijke van mensen van gelijk geslacht* (Amersfoort, 2015), onder meer over de sacramentaliteit van de inzegening van ook deze soort van huwelijk.

⁵² Het debat over of en zo ja welke vorm van echtscheiding legitiem was, was een brede discussie in het vroege Jodendom en heeft zijn weerslag gekregen in de Rabbijnse traditie met de conflicterende posities van Shammai and Hillel (cf., e.g., Phillip Sigal, *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew* [Atlanta: SBL, 2007], 111-112). In Qumran (CD 4:21, 11 QT 57:17-19) speelde rondom de interpretatie bovendien angst voor polygamie een rol (vgl. William R. G. Loader, *Sexuality and the Jesus Tradition* [Grand Rapids: Eerdmans, 2005], 96).

⁵³ Vgl., e.g., Loader, *Sexuality*, 97, “for the man to divorce his wife.” (Het bezittelijke voornaamwoord is geïmpliceerd. – Een (narratieve zo niet historische) aanleiding voor deze vraag zou de eerdere kritiek van Johannes de Doper op echtscheiding in relatie tot Herodes en Herodias geweest kunnen zijn (vgl. Markus 6), zie, e.g., Loader, *o.c.*, 86.

⁵⁴ Zie e.g., de volgende Engelse, Nederlandse en Duitse vertalingen. Engels: American Standard Version (1901): “a man”; King James Version (1611): “a man”; New American Bible (1970/2010): “a man”; New International Version (2011), “a man,” etc., Engelse vertalingen vertalen over het algemeen met “a man.” Nederlandse vertalingen: Nederlands Bijbelgenootschap 1951, “man”; Statenvertaling (1637), “mens”; Leidse vertaling (1912/1994; herzien), “mens”; Lutherse vertaling (1750/1933/1994), “mens”; Willibrordvertaling 1978: “man”; 1995: “mens.” Duitse vertalingen: Einheitsübersetzung (1980): “der Mann”; Elberfelder Bibel (1905; herzien, 1993): “ein Mensch”; Luther (1545; 1912; 2009): “ein Mensch”; Schlachtervertaling (1951): “ein Mensch” (herziening van 2000: “ein Mann”).

⁵⁵ Zie ook, zonder nadere onderbouwing: Cilliers Breytenbach, ‘Die Vorschriften des Mose im Markusevangelium. Erwägungen zur Komposition von Mk 7,9-13; 10,2-9 und 12,18-27,’ *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 97 (2006), 23-43, 34: “Mann und Frau sind gemeint.” – Zie ook: Mary Rose D’Angelo, ‘Roman Imperial Family Values and the Gospel of Mark: The Divorce Sayings (Mark 10:2-12),’ in: Stephen P. Ahearne-Kroll/Paul A. Holloway/James A. Kelhoffer (ed.), *Women and Gender in Ancient Religions: Interdisciplinary Approaches* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 57-81, met een verwijzing naar mensen in het algemeen (71, waar de verschuiving van “man” in v. 7 naar “mens” in v. 9 niet geproblematiseerd wordt). Ook een bijdrage als die van Stephen P. Ahearne-Kroll, ‘Genesis in Mark’s Gospel,’ in Maarten J.J. Menken/Steve Moyise (ed.), *Genesis in the New Testament* (Londen: Bloomsbury, 2010), 27-41, concentreert zich op echtscheiding/huwelijk als zodanig (zie: 31, “the passage seems to be more focused on monogamy as an ideal”). Dit is ook van toepassing op Emerson B. Powery, *Jesus*

“mens” en het algemene karakter van de slotuitspraak van Jezus ten opzichte van de tamelijk specifieke vraag van de Farizeeën. Bij nadere studie blijkt er nog iets bijzonders aan de hand te zijn: Jezus’ citaat uit Genesis 2,24 zorgt voor vertaalproblemen. Wat er staat is dit: ἔνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ], καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ. (Markus 10,7-8) – Onder weglating van de minder zekere delen van de tekst zou je dit vertalen als “daarom zal een mens zijn vader en moeder verlaten [...] en zij zullen één vlees worden, zodat ze niet meer twee zijn maar één vlees.”⁵⁶ Het Grieks woord ἄνθρωπος heb ik, met aandacht voor inclusief taalgebruik, weergegeven als “mens.” Er zijn echter drie problemen mee: (1) in zichzelf bezien moet deze mens wel een “man” zijn, deze uitspraak over een vrouw in de context van de eerste eeuw ligt weinig voor de hand (het zou een relatie van hetzelfde geslacht veronderstellen); (2) vertaald met “mens” is dit geen onderbouwing van een antwoord op een vraag over het gedrag van een “man”; (3) een blik op het Hebreeuws achter de hier geciteerde Griekse tekst laat zien dat deze het inderdaad over een ἄνδρ, i.e., een mannelijke mens, heeft; het vertalen hiervan als ἄνθρωπος komt in de Septuaginta, de Griekse versie van heilige Schrift van Israël, vaker voor.⁵⁷ Deze observaties geven aanleiding om opnieuw na te denken over de precieze focus van deze passage: gaat het over “huwelijk en echtscheiding” in het algemeen, of is het specifiek dan dat? Gaat het hier om gedrag van één van de beide partners en daarbij ook om de vraag van macht? Er is natuurlijk een lange traditie van onderzoek naar deze perikoop, gezien zijn directe relevantie voor allerlei ethische vragen, tenminste binnen de context van de christelijke traditie.⁵⁸ De tekst is tegelijkertijd heel interessant omdat de

Reads Scripture . The Function of Jesus' Use of Scripture in the Synoptic Gospels (Leiden: Brill, 2003), 49-53, en op Rainer Kampling, ‘Das Gesetz im Markusevangelium,’ in: Thomas Söding (ed.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995), 119-150, vooral: 144-145.

⁵⁶ De in vertaling weggelaten toevoeging is er alleen volgens sommige handschriften; vermoedelijk omdat het antecedent van “zij” anders “vader en moeder” zou zijn, wat niet erg logisch is, of om het citaat volledig te maken – of om beide redenen. Over het tekstkritische probleem, zie, e.g., Lutz Doering, ‘Marriage and Creation in Mark 10 and CD 4–5,’ in: García Martínez Florentino (ed.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (Leiden: Brill, 2009), 133-164, 134. Een ander punt is of de Farizeeën oorspronkelijk wel of niet in de tekst voorkwamen, zie: Paul Ellingworth, ‘Text and Context in Mark 10:2,10,’ *Journal for the Study of the New Testament* 5 (1979), 63-66. Voor het huidige betoog is de kwestie van secundair belang: de notie van mannelijkheid is door de vraag in vers 2 al nadrukkelijk aan de orde gesteld, met of zonder Farizeeën. – Loader, *Sexuality*, 100, staat de omgekeerde tekstkritische oplossing voor en benadrukt terecht de fysieke aspecten van deze tekst, de (principiële) onmogelijkheid van scheiding heeft alles met seksualiteit te maken (101).

⁵⁷ Zie Doering, ‘Marriage,’ 136, als ook Traugott Holtz, ‘“Ich aber sage euch”,’ in: Ingo Broer (ed.), *Jesus und das jüdische Gesetz* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 135-145, 140: “Ἄνθρωπος gibt in LXX überaus häufig κΨ wieder.” Cf. verder Martin Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* (Berlijn: De Gruyter, 1994), 72.

⁵⁸ De tekst is daarmee een schakel in een juridische traditie; het tegen elkaar uitspelen van juridische en morele perspectieven in de tekst, zoals Anthony E. Harvey, ‘Genesis versus Deuteronomy? Jesus on Marriage and Divorce,’ in: Craig A. Evans/W. Richard Stegner (ed.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (Sheffield: JSOT Press, 1994), 55-65, overtuigt niet. De spanning tussen Deuteronomium 24:1-4 en de twee teksten uit Genesis in de discussie, die hier verder niet apart behandeld kan worden, is er één tussen rechtsregels en concessies (vgl. Markus 10:5; dat de concessie nodig is, werpt negatief licht op degenen voor wie dat zo is, c.q. de Farizeeën, vgl. Kampling, ‘Gesetz,’ 145) en kan bestaan zonder dat Jezus nu een deel van de wet lijkt af te schaffen (vgl. Loader, *Sexuality*, 97-98). Juridische perspectieven worden in de nieuwtestamentische exegetische vaak nog te weinig toegepast (vgl. voor een nadrukkelijk juridisch georiënteerde bespreking: Kampling, *o.c.*, 144-145; zie voor de Romeinse juridische context: D’Angelo, ‘Family,’ en William R. G. Loader, ‘Did Adultery Mandate Divorce? A Reassessment of Jesus’ Divorce Logia,’ *New Testament Studies* 61 (2015), 67-78, 67-71).

gedachtegang erin wellicht op de historische Jezus teruggaat en voor het verstaan van hem en zijn plaats binnen de Joodse wereld van de eerste eeuw van belang is.⁵⁹ Dat de tekst vaak grote terughoudendheid ten opzichte van echtscheiding onderbouwt heeft, zal niet verbazen. Echter, in een eerdere generatie van onderzoek, geïnspireerd door de maatschappelijke idealen van het midden van de 20^{ste} eeuw, leidde kwam er ook een Jezus tot stand als iemand die in deze perikoop een egalitaire voorstelling van het huwelijk voorstaat, gezien de verzen uit Genesis die Jezus hier citeert en combineert (Gen. 1,27 en 2,24): “Maar vanaf het begin van de schepping heeft Hij hen mannelijk en vrouwelijk gemaakt. Daarom zal een mens zijn vader en moeder verlaten en zich hechten aan zijn vrouw, en die twee zullen één zijn. Ze zijn dus niet meer twee, maar één.” (NBV, Markus 10,6-8). Zulke interpretaties presenteren Jezus op een manier die door critici/-ae als “profeministisch” gekenmerkt werd.⁶⁰ Hierbij gaat het dan met name om Jezus’ bescherming van de vrouw als zodanig in haar tamelijk kwetsbare positie in de maatschappij van de eerste eeuw.⁶¹ In al deze gevallen blijft de focus daarbij op de casus die de Farizeeën en Jezus bediscussieerd wordt: die van echtscheiding; de interpretatie van de tekst suggereert meestal ook een gebruik van de tekst in contemporaine ethische meningsvorming. Het zijn goede voorbeelden van de manier waarop teksten in nieuwe contexten betekenis krijgen. Interessant is echter ook dat de dimensie van macht en de constructie van mannelijkheid maar tot op zeer beperkte hoogte aangesproken wordt, de focus blijft op de man-vrouw relatie, zonder dat de vraag naar de precieze constructies van deze genders, in het bijzonder dat van “man,” nader gesteld wordt.⁶² Dit komt overeen met een situatie binnen de bijbelwetenschap en de theologie dan wel religiewetenschap in het algemeen, waarin, ook binnen *gender*-gevoelige benaderingen het *gender* “man” (in al zijn verscheidenheid) bijzonder

⁵⁹ Zie, e.g., het korte en representatieve betoog van Adele Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Minneapolis: Fortress, 2007), 468, als ook Loader, *Sexuality*, 95-97 (zijn bespreking hier wordt herhaald in idem, *The New Testament on Sexuality* [Grand Rapids: Eerdmans, 2012]), en de daar genoemde literatuur; vgl. ook Kampling, ‘Gesetz,’ 144. Voor een ander perspectief, zie: Mary Rose D’Angelo, ‘Remarriage and Divorce Sayings Attributed to Jesus,’ in: William P. Roberts (ed.), *Remarriage and Divorce* (Kansas City: Sheed & Ward, 1990), 78-106, voor het voorstel om de tekst als van later datum te zien en hem te plaatsen in een discussie over vroegchristelijke ascese.

⁶⁰ Zie vooral het programmatische werk van Kathleen E. Corley, *Women & the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins* (Santa Rosa: Polebridge, 2002), hoewel haar exegese van Markus 10:2-12 met de uitspraak “[Mark] reinforces the value of marriage for both women and men” nog wel enige nuancering behoeft (46-47).

⁶¹ Zie, e.g., de voorbeelden genoemd in Corley, *Women*, 167n185, waaronder: John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant* (New York: HarperCollins, 1991), 301-302, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Londen: SCM, 1983), 143, die Jezus nadrukkelijk neerzet als een criticus van patriarchale structuren en benadrukt dat de tekst een “equal partnership of man and woman in human marriage intended and made possible by the creator God” presenteert. Zie ook Luise Schottroff, *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament* (vert. Annemarie S. Kidder; Louisville: Westminster John Knox, 1993), 95-97, beschrijft Markus 10:2-9 als een utopische tekst over ideale gemeenschap (en verzet zich tegen een interpretatie as “a prohibition of divorce so as to protect the woman from the man’s arbitrariness” [96]) – deze exegese is in uitgebreide vorm herhaald in: idem/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretation. The Bible in Women’s Perspective* (trans. Martin en Barbara Rumscheidt; Minneapolis: Fortress, 1998) –, en John S. Kloppenborg, ‘Alms, Debt and Divorce. Jesus’ Ethics in their Mediterranean Context,’ in: Craig A. Evans (ed.), *The Historical Jesus II. The Teaching of Jesus* (New York: Routledge, 2004), 320-338, 333-334 (die terecht ook aangeeft dat de kwetsbare personen ook slaven en niet-dominante mannen kunnen zijn).

⁶² Een gedeeltelijke uitzondering hierop is de bespreking van deze perikoop in relatie tot (androcentrische) eer; zie: Kloppenborg, ‘Alms,’ 333-334.

genoeg vaak maar marginaal kritisch geanalyseerd wordt.⁶³ Het is alsof hier ook een stuk zichzelf onzichtbaar makende context een rol speelt: wat cultureel als “normaal” or “normatief” geldt, is geen object van studie – dat is alleen de uitzondering; dit zou verklaren waarom *gender studies* zo lang synoniem was met vrouwenstudies en de bestudering van LHBTQ genders. Om uit deze situatie te komen en de tekst verder te onderzoeken, op grond van de door mij, de “gewone lezer,” ervaren irritatie, is het zinnig om de tekst te lezen vanuit het perspectief van mannelijkheidsstudies, met name zoals dat al toegepast is op de culturen van de eerste eeuw van de gebruikelijke jaartelling.⁶⁴ Als vakgebied bouwt mannelijkheidsstudies voort op bestaand onderzoek naar *gender* en kijkt vanuit dat perspectief naar mannelijkheid en zijn constructie en vult daarmee een lacune in bijbelwetenschappelijk onderzoek – het is dus geen alternatief of contrastprogramma voor feministische benaderingen, maar bouwt op deze benaderingen voort.⁶⁵ Wat gebeurt er nu met deze

⁶³ Zie hierover de algemene inleiding in de mannelijkheidsstudies en bijbelwetenschappen: Peter-Ben Smit, *Masculinity and the Bible – Survey, Models, and Perspectives Studies* (Leiden: Brill, 2016 [in druk]).

⁶⁴ Zie hierover: Smit, *Masculinity*, en verder de overzichten van Stephen D. Moore, ‘Masculinity Studies and the Bible,’ in: Julia O’Brien (ed.), *Oxford Encyclopedia of Bible and Gender Studies* (Oxford: Oxford University, 2014), 540-547, en Susan E. Haddox, ‘Is There a “Biblical Masculinity”? Masculinities in the Hebrew Bible,’ *Word & World* 36 (2016), 5-14. Creangă geeft een indruk van de afbakening van het onderzoeksgebied: “Defining ‘masculinity’ and the field of ‘biblical masculinities’ is more difficult than it first appears, but very simply put, biblical masculinities is the study of the representation/s of the male gender (what ‘mans’ a man or a woman, including what ‘mans’ God) in biblical and related literature. Biblical masculinities as distinct representations of the male gender is not about studying the Bible’s male characters (as might appear if one looks at the table of contents inside this volume), though frequently a male personage becomes the focus of investigation. Rather, it is about studying male and/or female characters and their ‘manly’ acts. It is the multiple de- or re-constructions of the male gender in biblical literature that drives the investigation, not the sex of the character/s examined. Because the performance of gender is not limited to sex(uality) but encompasses one’s entire life, some of the places where the formulation of male gender can be seen with clarity are in societal institutions (marriage, family, religion, army, monarchy, priesthood); in relationships (some biological: paternal or maternal which develop into kinship relations; others social: friendship, courtships; and still other spiritual ties, binding people to each other and to the divine, though one can also include here people’s ties to a particular place or space); in roles (that men play and are expected to play, like being a husband, a father, a leader, a soldier, a devout follower of God); in the social norms demarcating male behavior (sexual, non-sexual, religious, driven by honor and other virtues and by fear of being shamed or emasculated); in emotions (that one expresses, suppresses, or represses in order to gain something, or to maintain a particular image about oneself); and finally (though by no means exclusively) in discourses about the body (how it should be kept or dressed or fed to look healthy and ‘manly’, how physical and/or mental illness or being disabled redefines masculinity, and how it changes with the passing of time). To keep up, to perform their masculinity in any one or all of these areas, men or women also act and speak in a certain way, refraining from being emasculated or reduced to a ‘womanly’ state, a process which is also socially constructed.” Ovidiu Creangă, ‘Introduction,’ in: idem/Peter-Ben Smit (ed.), *Biblical Masculinities Foregrounded* (Sheffield: Phoenix, 2014), 3-14, 4-5.

⁶⁵ In haar inleiding op een recent themanummer van *Biblical Interpretation* beschrijft Jorunn Økland de situatie als volgt: “Far more is written on biblical women as such than about the men as such. This is peculiar, because the women are fewer and further between compared to the host of male characters in the Bible, of whom relatively few have been analyzed in gender-critical light. For students of biblical masculinities, then, there is an overwhelming number of examples waiting to be explored: men at the higher ends of the various social hierarchies; those of the better means, of free birth, of the desirable ethnic background and with heteronormatively acceptable relations to other men and to women. It has taken us longer to read them as males, and not just as generic representations of the human norm and condition – and women as particularities and deviations. It has taken us longer to read them as males representing current notions of gender and masculinity at the time – and not just as outstanding individuals and ‘men of God’.” Jorunn Økland, ‘Requiring an Explanation.

tekst uit het Markusevangelie wanneer hij vanuit dit perspectief gelezen wordt? Het wordt een tekst waarin de vraag van de Farizeeën in eerste instantie gaat om de mate waarin een man kan beschikken over wie hem ter beschikking staan, in dit geval zijn vrouw. Daarmee is een voor de constructie van mannelijkheid in de antieke wereld centraal thema aangesproken: de mate waarin iemand anderen beheerste dan wel door anderen beheerst wordt.⁶⁶ Mannelijkheid is daarmee in die context ook een instabiele eigenschap die niet per definitie aan personen van de één of de andere sekse vastzit – het lijkt meer op een deugd of karaktereigenschap dan op een biologisch gegeven.⁶⁷ Het gaat, kort gezegd, niet om mannen als biologische sekse, maar om als mannelijk geconstrueerd geslacht en gedrag. Zo gelezen gaat het in Markus 10,1-9 primair om vormen van mannelijk geconnoteerd gedrag en daarmee, zoals altijd wanneer het om *gender* gaat, om vragen van machtsuitoefening. Jezus verschijnt ten tonele als iemand die een bepaalde vorm van machtsuitoefening inperkt met een beroep op de hoogste autoriteit denkbaar, namelijk Gods eigen intentie. Het gaat dan aan het einde van de tekst niet meer om een spanning tussen menselijke maatregelen en die van God, maar om een krachtmeting tussen God en mensen die het voor het zeggen hebben over anderen. Om recht te doen aan de context van de eerste eeuw zou je het slotvers dan ook moeten vertalen als “wat God samengevoegd heeft, zal een man niet scheiden” (wat ook voor de hand ligt gezien het taalgebruik in en de achtergrond van vv. 1 en 7). Het punt is dan niet langer de *casus* echtscheiding, maar het veel bredere onderwerp van machtssoefening en de bijbehorende verantwoordelijkheid tussen ongelijke partners. Je zou je kunnen voorstellen dat een ander geval, bijvoorbeeld dat van de omgang met een slaaf, ook gewerkt zou hebben (zie, e.g., de manier waarop Paulus in de brief aan Filemon enerzijds de institutie slavernij niet afschaft, maar de verhouding tussen slaaf en meester wel omduidt). In ieder geval kan Markus 10,1-9 nu op een andere manier gehoord en verstaan worden. Of dit een overtuigende exegese is of niet, laat ik graag aan uw oordeel over. In het verband van deze oratie echter, dient hij ertoe om te laten zien hoe een contextueel ingegeven benadering van een tekst ook taalkundig en historisch tot nieuwe overwegingen kan leiden, die op hun beurt weer een nieuwe waardering van de tekst mogelijk maken. De betekenis van de tekst is erdoor verschoven. Daarbij stond een “gewone lezer” in een Nederlandse context aan het begin, de “wetenschappelijke lezer” in het midden, en staat de “gewone lezer” ook weer aan het einde. In dit voorbeeld betrof het een tekst uit een religieuze traditie; *mutatis mutandis* geldt dit alles ook voor andere teksten. Analyse hiervan verheldert wat lezen en interpretatie nu echt betekent, wat teksten werkelijk voor betekenis hebben in concrete contexten, en schept ruimte voor nieuwe vraagstellingen over de teksten zelf. Context en

Hegemonic Masculinities in the Hebrew Bible and Second Temple Traditions,’ *Biblical Interpretation* 23 (2015), 479-488, 481.

⁶⁶ Zie hierover: Martin Leutzsch, ‘Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum,’ in: Claudia Janssen/Frank Crüsemann/Marlene Crüsemann/Rainer Kessler/Beate Wehn (ed.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004), 600-618; Jennifer Larson, ‘Paul’s Masculinity,’ *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), 85-97; Moises Mayordomo Marin, ‘Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity,’ *Lectio Dificilior* 2 (2006), 1-33; Stephen D. Moore, ‘“O Man, Who Art Thou...?” Masculinity Studies and New Testament Studies,’ in: Janice Capel Anderson/Stephen D. Moore (ed.), *New Testament Masculinities* (Atlanta: SBL, 2003), 1-22; idem/idem, ‘Taking it like a Man: Masculinity in 4 Maccabees,’ *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), 249-273; Colleen M. Conway, *Behold the Man! Jesus and Greco-Roman Masculinity* (Oxford: Oxford University 2008); Brittany E. Wilson, *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts* (Oxford: Oxford University, 2015).

⁶⁷ Zie, e.g., de *casus* van Thekla in het vroege Christendom, over haar weergave in de Handelingen van Paulus en Thekla. Voor een bespreking, zie: Peter-Ben Smit, ‘Thecla’s Masculinity in the Acts of (Paul and) Thecla,’ in: Creangă/Smit (ed.), *Masculinities*, 245-269.

bijbelwetenschappelijk onderzoek zijn zo voor elkaar van meerwaarde, wat mij betreft is dat exemplarisch voor hoe ik graag wil werken.

Wat de Bijbel bij dat alles nu echt betekent? Dat valt alleen steeds opnieuw te ontdekken – het is een bewegend doelwit. Ik hoop dat de Dom Hélder Câmara leerstoel ertoe kan bijdragen te ontdekken wat Nederlands belangrijkste boek nu werkelijk inhoudt. Ik nodig u graag uit, zich bij die ontdekkingstocht aan te sluiten.

Slotwoord

Na dit betoog, is een dankwoord aan op zijn plaats; zoals alle dankwoorden zal het ook iets, maar niet alles van mijn eigen context onthullen.⁶⁸ Mijn dank geldt vanzelfsprekend het College van Bestuur van de Vrije Universiteit Amsterdam en het bestuur van de Faculteit der Godgeleerdheid, prof. dr. Wim Janse, prof. dr. Eddy van der Borgh, prof. dr. Joke van Saane, voor het in mij gestelde vertrouwen. Binnen die faculteit is het al jaren een voorrecht om met prof. dr. Bert Jan Lietaert Peerbolte, tevens een verbindend afdelingshoofd, dr. Arie Zwiep en dr. Jan Krans te mogen samenwerken op het gebied van het Nieuwe Testament, ook in het bijzondere kader van het Nieuwtestamentisch Werkgezelschap, een oord van werkelijk *fröhliche Wissenschaft*, ondersteund door Ruben van Wingerden (en zijn voorgangers als student-assistent), en dit alles weer in de kring van de afdeling *Texts and Traditions*, waarbij ik me gelukkig prijs dat samenwerking ook vaak met collega's uit *Beliefs and Practices* vorm krijgt. Sinds 1 september 2016 vormt het Centrum voor Contextuele bijbelinterpretatie, een samenwerkingsverband met de Protestantse Theologische Universiteit en geleid door prof. dr. Klaas Spronk en mijzelf, in samenwerking met dr. Hans Snoek en ondersteund door Gijsbert Steenbeek, een verder kader. Hierin komen steeds meer medewerkers en partners samen, zoals in samenwerking met Kerk in Actie, de Doopsgezinde Broederschap, de Remonstrantse Broederschap, en de Van Coeverden Adrianistichting, het uitwisselingsprogramma *Bridging Gaps*, waaraan Willemien van Berkum, samen met Wilma Blaak, Douwe de Roest, en de groep "buddies" een belangrijke bijdrage levert. Een ander samenwerkingsverband, waar ik ook erkentelijk voor ben is dat met het Nederlands Bijbelgenootschap, met als gesprekspartners dr. Anne-Mareike Wetter, dr. Hans Snoek, en de collega's van onderzoeksbureau Blauw, en als projectmedewerkers Eva Coster – van Urk en Annemarie Foppen, toewerkend naar een nieuw onderzoek naar bijbelgebruik in Nederland. Ook over hoe er nu in Nederland écht gelezen wordt, weten nu veel te weinig! Binnenkort zal ook de *summer school* in contextuele bijbelinterpretatie, in samenwerking met de Amsterdam Summer School, aangekondigd worden. Ik hoop dat dit centrum langs deze lijnen, en wie weet nog langs welke nog meer, een echte "hub" voor contextuele bijbelinterpretatie kan worden. Het is een voorrecht om in dezen voort te bouwen op het werk van Hans de Wit en zijn medewerkers, als ook dat van de Dom Hélder Câmara Stichting.

Het past me hier ook dank uit te spreken aan mensen uit een aantal andere contexten waarin ik mij beweeg. Dit betreft eerst een aantal academische contexten, om te beginnen het Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht, waaraan ik sinds 2011 als bijzonder hoogleraar vanwege het Oud-Katholiek Seminarie verbonden ben. Het is een bijzonder ervaring van religiewetenschappelijke collega's te mogen horen hoe je juist als theoloog van meerwaarde bent. Plaatsvervangend voor alle Utrechtse collega's bedank ik prof. dr. Martha Frederiks als departementshoofd daarvoor. In deze context past ook de samenwerking in het NWO project

⁶⁸ Een nog te weinig ontgonnen bron voor onderzoek naar contextualiteit zijn voor- en nawoorden in wetenschappelijke publicaties.

Blueprints of Hope, over de interrelatie tussen politieke, economische, en spirituele inspiratie voor een verenigd Europa, waarin het een voorrecht is om op te trekken met prof. dr. Beatrice de Graaf (projectleider), prof. dr. Mathieu Segers, dr. Trineke Palm, Clemens van den Berg, MA, Jorrit Steehouder, MA, en Susanne Keesman, MA. Aan het al genoemde Oud-Katholiek Seminarie is het een inspiratie om onder de leiding van rector dr. Mattijs Ploeger samen te werken met dr. Remco Robinson, dr. Joris Vercammen, drs. Wietse van der Velde, mr. Adriaan Snijders, Gertjan Arentsen, dr. Dick Schoon, dr. Koenraad Ouwens, en prof. mr. Jan Hallebeek als collega-docenten en – onderzoekers – en dit met het vertrouwen van het bestuur van dit seminarie. Studenten en promovenda/-i aan deze verschillende instellingen ben ik ervoor erkentelijk dat ik ook van hen mag leren.

Een laatste context is die van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, met name die van de parochie Amsterdam en daar in het pastoraal team met pastoor Dick Schoon en collega assistierend-pastor Marieke Ridder. In het bisdom Haarlem is de goede collegiale samenwerking een teken van een gezond kerkelijk zelfvertrouwen, iets wat ik als deken van het bisdom in het collegiaal bestuur van de kerk ook probeer in te brengen. Dit laatste door hierin samen te werken met de overige leden ervan, met name met de twee bisschoppen, dr. Joris Vercammen en dr. Dick Schoon.

Biografisch terugkijkend op contexten is het ook passend om mijn promoteres hier dankbaar te vermelden, prof. dr. Urs von Arx, prof. dr. Ulrich Luz, en prof. dr. J. Robert Wright.

Voor de muzikale omlijsting vandaag ben ik VU organist Henk Verhoef en de zangers en zangeressen van het VU Kamerkoor, onder leiding van Krista Audere erkentelijk. *Qui cantat, orat bis.*

Tenslotte dank ik graag mijn broer, Jaap-Max Smit, die me er op verschillende manieren aan herinnert dat je ook een andere weg kunt gaan dan die van de theoloog, en mijn moeder, Fiete Smit-Maan, die mijn *Werdegang* op velerlei wijze ondersteunt heeft en, toen ze van mijn benoeming hoorde, me feliciteerde met de opmerking dat ze hoopte dat het volgende Duitse gezegde op mij *niet* van toepassing zou zijn: “der ausserordentliche Professor hat nichts Ordentliches zu sagen und der ordentliche Professor nichts Ausserordentliches.”

Ik heb gezegd.