

LEUGENS, WONDEREN EN GELOOF

Dr. J. Tromp

Vanmiddag zou ik tot u willen spreken over de waarheid, dat wil zeggen, over het evangelie; meer in het bijzonder over het probleem van de waarheid met betrekking tot het evangelie. Ik begin met het vraagstuk van de veronderstelde leugenachtigheid van de antieke joodse historiografie, ga vervolgens over naar de verhalen over de wonderen die Jezus zou hebben verricht, om te besluiten met enkele gedachten over de waarachtigheid die ons christelijke geloof en onze verkondiging zou moeten kenmerken; een en ander onder het motto dat ik als hospitant bijna vijftientig jaar geleden in het *Spreukenboek* van ons collegium schreef: "Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind."¹

1. *Geen leugens*

In een recent verschenen studie over de geschiedschrijving van het Hellenistische jodendom maakt de Amerikaanse oudhistorica Sara Raup Johnson zich zorgen over wat zij "historische fictie" noemt. Hiermee bedoelt zij het verschijnsel dat sommige antieke auteurs in hun werk vrijelijk historische feiten en klaarblijkelijke verzinsels dooreen mengen. Het voornaamste voorbeeld dat zij bespreekt, is het derde boek der Makkabeeën. Ik zal haar voorbeeld aanstonds aan een nader onderzoek onderwerpen, maar om tot een nadere begripsbepaling te komen moet eerst duidelijk gemaakt worden wat Johnson met "historische fictie" *niet* bedoelt.

Historische fictie is niet het gegeven dat elke geschiedschrijver gebruik maakt van interpretatiekaders waarmee hij de hem ter beschikking staande gegevens ordent om van zijn geschiedenis een *historia*, een "verhaal" te maken; ook moet hij een beroep doen op zijn inlevingsvermogen en zijn fantasie. Sinds Thucydides (ca. 460-ca. 400 v. Chr.) is het niet genoeg om historische gegevens als losse anecdotes op te lepelen, maar moet de geschiedschrijver letten op dingen als chronologie en causaliteit, en ook op de ideologie en psychologie van de handelende personen, om tot een reconstructie van de geschiedenis te komen die het verloop ervan *verklaart*. Thucydides koos voor de vorm van redevoeringen, die hij de handelende personen in de mond legde om zo hun beweegredenen invoelbaar te maken. Het staat buiten kijf dat Thucydides die redevoeringen goeddeels heeft verzonnen, en in die zin zijn ze dus fictief. Niettemin hebben ze tot doel de ontwikkelingsgang van de gebeurtenissen inzichtelijk te maken, en staan ze ten dienste van de opdracht betrouwbare geschiedenis te schrijven.²

¹ De tekst van deze rede heeft na te zijn uitgesproken diverse bewerkingen ondergaan om recht te doen aan de opbouwende en in dankbaarheid aanvaarde kritiek van de broeders M.B. Blom en M.J. de Jong, alsmede van H.W. Hollander en M. de Jonge.

² Moles, "Truth and Untruth," pp. 103-106.

In onze tijd zouden wij spreken in termen van de onvermijdelijke subjectiviteit van de geschiedschrijver: de reconstructie van de gebeurtenissen in hun onderlinge samenhang is zijn eigen werk, zijn eigen creatieve bijdrage aan de *historia* die hij vertelt. Dat impliceert echter niet dat zijn geschiedverhaal als zodanig fictie is.

Een tweede vorm die van "historische fictie" moet worden onderscheiden, is het verhaal dat een louter onderhoudende of didactische functie heeft. Voor de oudheid valt dan te denken aan romans, zoals *Chaireas en Callirhoe*, en aan fabels en gelijkenissen. Ik beperk mij nu tot de gelijkenissen.

De gelijkenis van de barmhartige Samaritaan (Luc. 10:30-35) is een fictieve casus, zonder historische pretentie: de handelende personen zijn types, representaties van normen en waarden, die in het voorgelegde geval met elkaar in conflict worden gebracht en afgewogen.³ In deze gelijkenis overtreden de eerbiedwaardige priester en de Leviet, die aan het slachtoffer van een gewelddadige beroving voorbijgaan, geen enkele wetsregel; maar het handelen van de Samaritaan illustreert hoezeer de waarde van medemenselijkheid de norm van eerbiedwaardigheid te boven gaat. De vertelling van de barmhartige Samaritaan is fictie, maar geen historische fictie in Johnsons definitie.

Schijnbaar verwant aan de casus is het exemplum, die vorm van geschiedschrijving die in historische feiten haar uitgangspunt vindt om algemene waarheden te illustreren.⁴ Het voorbeeld waarin ik in dit verband denk, is dat van *Jozef en Aseneth*. In Gen. 41:45, 50 wordt gemeld dat Jozef huwde met Asnat, de dochter van Potifera, de priester van On, en dat hij bij haar twee zoons verwekte. Dit is alles wat Genesis ervan zegt. In het geschrift

Jozef en Aseneth, gewoonlijk gedateerd rond het begin van onze jaartelling, wordt het gegeven van Jozefs huwelijk geproblematiseerd. Dat is immers een huwelijk van een heidense vrouw met een Israëliet, en dan nog wel een spreekwoordelijk vrome en kuise Israëliet.⁵

Jozef en Aseneth vertelt omstandig dat Aseneth aanvankelijk ongeschikt was om met Jozef te huwen: als Egyptische vereerde zij afgoden en at zij het vlees dat aan hen was geofferd. Zij kwam echter tot het inzicht dat Jozef een zoon van God was—een inzicht dat zij overigens vooral won op grond van zijn buitengewoon knappe verschijning—, wierp het vlees voor de honden in de hof en deed een week lang boete voor haar zonden, zo bitter schreiend dat haar tranen het stof op de vloer van haar kamer tot een modderpoel maakten. Een engel kwam haar daarop mededelen dat haar boetvaardigheid was opgemerkt en oprecht bevonden, zodat zij alsnog waardig werd geacht met Jozef te trouwen.

Anders dan in het geval van een casus, waarin een fictief geval dient ter illustratie van de rangorde van verschillende normen, strekt het exemplum tot illustratie van één enkele norm, in dit verhaal de norm volgens welke een gemengd huwelijk mogelijk is. Als een heidense vrouw zich losmaakt van haar oorspronkelijke milieu, haar afgodische praktijken van zich werpt en zich geheel en al bekent tot de waarheid van de godsdienst van haar joodse man, dan zijn er geen beletselen voor een gemengd huwelijk. De geschiedenis van Jozef en Asnat bewijst *per exemplum* de mogelijkheid en geldigheid van zo'n huwelijk.

³ Jolles, *Einfache Formen*, pp. 171-199.

⁴ Jolles, *Einfache Formen*, pp. 177-179.

⁵ Hollander, "The Portrayal of Joseph."

Zijn bewijskracht ontleent het verhaal aan het historische uitgangspunt. Het verhaal werkt een bijbels precedent uit, en voor de verteller is de bijbelse geschiedenis zonder twijfel echte geschiedenis. De verteller heeft vervolgens gezocht een plausibel beeld te schetsen van de omstandigheden waaronder dit huwelijk tot stand kon zijn gekomen. Er is daarmee geen principieel onderscheid tussen *Jozef en Aseneth* en de geschriften van Thucydides. Uitgangspunt is waarachtige geschiedenis, de uitwerking *en détail* is het reconstructiewerk van de schrijver. Het is waarschijnlijk dat hij bij zijn schets een praktijk die hij uit zijn eigen dagen kende, projecteerde op de dagen van Jozef. Voorts krijgt naar onze smaak de pathetiek misschien de overhand, maar de auteur is nog steeds bezig met in zijn ogen eerlijke historische reconstructie.⁶

Wenden wij dan nu de blik op 3 Makkabeeën om te zien wat Johnson met “historische fictie” wèl bedoelt. Het verhaal ervan gaat in hoofdlijnen als volgt. Koning Ptolemeüs Philopator bezocht, nadat hij in 217 v. Chr. bij Rafia zijn aartsrivaal Antiochus III van Syrië had verslagen, de verschillende steden die in het door beiden omstreden gebied lagen, en schonk naar aanleiding van zijn overwinning rijke giften aan hun tempels. Onder die plaatsen was ook Jeruzalem. De koning wenste de tempel van die stad te bezichtigen. Ondanks de waarschuwingen en smeekbeden van de lokale bevolking en priesters ging hij het heilige der heiligen binnen. Daar werd hij door het plaatselijke *numen* met flauwte en stuiptrekkingen geslagen, zodat het voor hem maar gelukkig was dat zijn soldaten hem van de heilige plaats wisten weg te sleuren, anders had hij er vast het leven bij gelaten. In plaats van zijn vergissing in te zien, ontstak de koning in woede, keerde terug naar Egypte en beval dat alle daar woonachtige joden zouden worden samengebracht in de paardenrenbaan van Alexandrië. De olifanten van zijn leger moesten dronken worden gevoerd en de hippodroom binnengedreven, opdat zij de verzamelde menigte zouden vertrappen. De God van de joden trad echter reddend op, tot driemaal toe. Eerst zorgde hij ervoor dat de koning zich versliep op het moment dat de olifanten klaar waren voor hun werk; toen de olifanten andermaal voorbereid waren, maakte God dat de koning helemaal vergeten was welk bevel hij had gegeven; ten derden male, toen de olifanten eindelijk op de wanhopige massa aandraafden, liet hij aan de dieren engelen te paard verschijnen, waarvan zij zo hevig schrokken, dat zij omkeerden en het leger van de koning vertraptten. Eerst toen kwam de koning tot inkeer, liet hij alle joden weer naar huis gaan en gaf hij hun de tijd en de middelen om een week lang feest te vieren om hun wonderbaarlijke redding te gedenken. Sindsdien, zo vertelt 3 Makkabeeën, wordt dit bevrijdingsfeest jaarlijks in de maand Epifi gevierd.

Het probleem dat Johnson met deze vertelling heeft, schuilt in de inleiding ervan. Voor ons is duidelijk dat het hele olifantenverhaal de folkloristische etiologie is van een vrolijk feest dat de joden van Egypte plachten te vieren. Maar de inleiding, over de slag tussen Ptolemeüs en Antiochus bij Rafia, lijkt zo uit een serieus historisch werk te zijn overgeschreven, en wordt door onverdachte historici als Polybius ook bevestigd. Door die vermenging van genres lijkt het er sterk op dat de auteur van 3 Makkabeeën het fictieve verhaal van de olifanten heeft willen uitgeven voor echte geschiedenis. Johnson vraagt zich af wat de bedoeling kan zijn geweest van deze eigenaardige vermenging van “echte” geschiedschrijving en legende.

⁶ Het *graduele* verschil tussen *Jozef en Aseneth* en Thucydides is natuurlijk enorm. Vgl. voor de bezwaren die reeds in de oudheid bestonden tegen al te pathetische geschiedschrijving Wiseman, “Lying Historians.”

Waarom feiten zo kras met verzinsels samengebracht? Wie dacht de auteur daarmee te kunnen misleiden?

Johnson komt dit verschijnsel zo vaak tegen—in 3 Makkabeeën, maar ook in 2 Makkabeeën, de *Brief van Aristeas*, het boek Daniël, het werk van Flavius Josephus—dat zij concludeert dat er sprake moet zijn van een apart literair procédé, dat erin bestaat dat legende of fictie opzettelijk gevat worden in een raamwerk van geschiedkunde.⁷ Zij wil niet geloven dat zoveel auteurs hun lezers wilden bedotten, al was het alleen maar omdat we niet mogen aannemen, aldus Johnson, dat zij van hun lezers verwachtten zoveel onzin voor zoete koek te slikken.⁸ De verklaring die zij voor dit raadselachtige verschijnsel geeft, is dat zulke auteurs naar de geschiedenis verwijzen om een bepaalde didactische boodschap over te brengen: zij misbruikten de geschiedenis niet, maar gaven historisch materiaal vorm ten dienste van een bepaald ideologisch of didactisch doel.⁹

Op dit punt aangekomen moeten we een ogenblik stilstaan bij wat Johnson met een wat losjes gekozen term “legende” noemt. Het begrip legende stamt uit de Middeleeuwse homiletische praktijk. Daarin zijn legenden de levensverhalen van de heiligen van de christelijke kerk. Misschien meer dan welke verhalen ook maken deze legenden aanspraak op historische betrouwbaarheid.¹⁰

De status van heilige is niet gemakkelijk te behalen: daarover wordt beslist door eerbiedwaardige colleges, die als jury's en rechters de betrouwbaarheid van getuigenissen over de levens van de kandidaat-heiligen toetsen: hun deugzaamheid moet buiten kijf staan, het moet zeker zijn dat echt gebeurde wonderen met hen in verband staan, en dat die niet door tover- of duivelskunst tot stand zijn gebracht. Over deze zaken wordt beslist op grond van het woord van betrouwbare getuigen, die zelf natuurlijk ook weer van onbesproken gedrag moeten zijn, enzovoort. Maar als zij eenmaal vaststaan, worden wonderen geacht te *bewijzen* dat de persoon met wie zij verbonden zijn werkelijk heiligen zijn, op wie gelovigen een beroep tot voorspraak kunnen doen.

Tegenwoordig gebruiken wij het woord “legende” vaak in een tegenovergestelde betekenis: een verhaal waarvan de historische betrouwbaarheid op zijn zachtst gezegd discutabel is. De oorzaak van die betekenisontwikkeling moet samenhangen met de in de nieuwe tijd groeiende twijfel of het wel gepast en juist is te veronderstellen dat God de door hemzelf ontworpen causaliteitsverbanden kan en wil passeren; twijfel die sinds de 18de eeuw is uitgegroeid tot de bijna-zekerheid dat wonderen niet kunnen bestaan. Maar als wonderen niet kunnen bestaan, dan kunnen zij ook de heiligheid van bepaalde historische personen niet bewijzen; het verhaal van die heiligenlevens moet integendeel worden afgewezen als onwaar. Zo is het woord “legende” min of meer equivalent geworden met “bakerpraatje” en “broodje aap”: een verhaaltje waaraan eenvoudigen van geest al te gretig geloof hechten, maar waarvan intellectueel beter onderlegden de onwaarschijnlijkheid gemakkelijk doorzien.¹¹ Maar dat is dus een modern verstaan van “legende,” dat we niet op de Middeleeuwen of de oudheid kunnen toepassen zonder ons schuldig te maken aan een anachronisme.

⁷ *Historical Fictions*, p. 11.

⁸ *Historical Fictions*, bijv. pp. 32-34.

⁹ *Historical Fictions*, p. 125.

¹⁰ Jolles, *Einfache Formen*, pp. 23-61.

¹¹ Zie voor dit alles reeds *Reimarus, Apologie II*, pp. 375-378.

Johnson kan of wil niet geloven dat er echt engelen te paard zijn verschenen aan de olifanten van Ptolemeüs, en dat is haar goed recht. Maar dat is geen reden te twijfelen aan de oprechtheid van de schrijver van 3 Makkabeeën. Het voornaamste criterium op grond waarvan antieke geschiedschrijvers tot de historiciteit van een bericht konden besluiten, was niet intrinsieke geloofwaardigheid, maar de betrouwbaarheid van de bronnen en getuigen aan wie zij het ontleenden. Dat geldt ook voor een historicus als Herodotus. Die vertelt bijvoorbeeld uitvoerig allerlei buitenissige verhalen over de Egyptische koning Rampsinitos, en besluit zijn relaas met de woorden: "Wie deze verhalen van de Egyptenaren geloven wil, mag dat doen; ik schrijf alleen maar op wat ik gehoord heb, zoals ik in principe steeds doe."¹² Het is duidelijk dat Herodotus in dit geval aan zijn bronnen weinig geloof hecht. Maar in talrijke passages doet hij beweringen over naar onze indruk al even fantastische zaken en gebeurtenissen, zonder daarbij de geringste twijfel te uiten.¹³ Ook Herodotus kon krasse verhalen voor waar houden, mits zij uit naar zijn oordeel betrouwbare bron kwamen. Weliswaar is er met name in de Romeinse tijd een zekere scepsis tegen wonder- en andere al te sensationele verhalen opgekomen,¹⁴ maar die lijkt elitair van karakter te zijn en heeft in ieder geval de productie van zulke verhalen, noch het geloof dat er in brede kringen aan gehecht werd, niet verminderd.

De bron waaraan de auteur van 3 Makkabeeën het verhaal over Ptolemeüs' olifanten ontleende, was de joodse gemeenschap in Egypte, die jaarlijks het feest van haar wonderbaarlijke redding vierde; preciezer gezegd: zijn bron waren zijn ouders, want die zijn het die verantwoordelijk zijn voor het doorgeven van de basisverhalen van een gemeenschap. Dat verklaart dat de auteur het onvoorwaardelijk voor waar hield, want in de oudheid trok niemand gaarne de woorden van zijn ouders in twijfel. Johnsons probleem met de leugenachtigheid van de auteur van 3 Makkabeeën vervalt geheel en al, wanneer men erkent dat hij het olifantenverhaal wel degelijk als historisch en betrouwbaar beschouwde. Ja, zozeer was deze auteur van de historiciteit van het verhaal overtuigd, dat hij de moeite heeft genomen de exacte datum van de vertelde gebeurtenissen na te gaan: in de zomermaand Epifi volgend op de slag bij Rafia. Daarmee geeft hij blijk van dezelfde historische interesse als bijvoorbeeld de evangelist Lucas, die reconstrueerde dat Jezus werd geboren tijdens de volkstelling toen Quirinius landvoogd was van Syrië (Luc. 2:2).¹⁵

¹² *Historiën* II 123; vgl. bijv. VII 152.

¹³ Vgl. Usher, *The Historians*; anders: Alexander, "Fact, Fiction and the Genre of Acts."

¹⁴ Wiseman, "Lying Historians."

¹⁵ Vgl. de conclusie met betrekking tot Handelingen van Alexander, "Fact, Fiction and the Genre of Acts," pp. 398--399.

2. Wonderen

Johnson zou graag zien dat haar benadering eens toegepast zou worden op Nieuwtestamentische wonderverhalen.¹⁶ Goed. Laten we als voorbeeld nemen: het wonder dat verteld wordt in Marc. 6:45-42, met parallellen in Matt. 14:22-33 en Joh. 6:16-21, maar niet in Lucas: Jezus die over het water liep.

De eenvoudigste versie is die van het evangelie naar Johannes. Nadat vijfduizend mensen zijn gevoed met niet meer dan vijf broden en twee vissen, vlucht Jezus alleen de bergen in, omdat hij bang is dat de menigte hem koning wil maken. De leerlingen steken met een boot, maar zonder Jezus, het meer van Tiberias over naar Kapernaüm. Nadat zij een stuk over het woelige meer hebben geroeid, zien zij tot hun schrik Jezus naderen, wandelend over het water. Jezus stelt hen gerust, en als zij hem aan boord willen nemen, blijkt ze ineens al aan de overkant te wezen. Marcus' versie is uitgebreider: vooral de reactie van de leerlingen wordt breder uitgesponnen; Mattheüs, die van Marcus' versie afhankelijk is, laat bovendien nog Petrus een mislukte poging doen ook over het water te lopen, Jezus tegemoet.

Dit wonderverhaal is, van alle evangelische vertellingen over de tekenen die Jezus tijdens zijn aardse leven deed, misschien wel het aanstootgevendste. Er kunnen boeken vol worden geschreven over de pogingen van exegeten aan dit wonder zin te geven, en dat is ook gebeurd.¹⁷ Tot op de dag van vandaag ontbreekt het niet aan pogingen dit mirakel te rationaliseren en daardoor aan ten minste de historische kern ervan te kunnen vasthouden. Fameus is de reconstructie van Vincent Taylor, die suggereert dat het verhaal uiteindelijk teruggaat op een werkelijke ervaring van de leerlingen: ze waren in de nacht aan het roeien geweest, van hun koers afgedwaald, en zagen, toen zij aan de verkeerde wal aankwamen, Jezus in de branding wandelen. Oorspronkelijk wandelde hij dus helemaal niet over het water, maar was hij op z'n best aan het pootje-baden. Deze gebeurtenis nam in hun herinnering en vooral in de overlevering de vorm aan van het verhaal van Jezus' "triumphant process over the waters."¹⁸

In de exegetische literatuur wordt minder aandacht besteed aan de moeite die de evangelisten ook zelf hebben gehad om aan dit verhaal een plaats te geven in hun relaas over het leven van Jezus. Marcus en Johannes proberen een verband te leggen met het wonder van de spijziging van de vijfduizend. Marcus merkt op dat de leerlingen, die over de gebeurtenissen ontsteld waren, niet tot inzicht waren gekomen door het wonder met het brood (Marc. 6:52), en Johannes laat Jezus op de dag na zijn wandeling over het water een toespraak houden over het brood van het leven, nadat hij zijn gehoor bestraffend heeft toegesproken over hun misverstand van de broodvermenigvuldiging (Joh. 6:22-59). Mattheüs zoekt een pointe in het verhaal doordat hij Jezus tot Petrus laat zeggen, toen laatstgenoemde door het water heen zakte, dat hij maar een kleingelovige was, hetgeen lijkt te impliceren dat Petrus óók over het water had kunnen lopen, als hij maar niet was gaan twijfelen (Matt. 14:31).

¹⁶ *Historical Fictions*, p. 222.

¹⁷ Madden, *Jesus' Walking on the Sea*.

¹⁸ Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, p. 327; vgl. verder Madden, *Jesus' Walking on the Sea*, pp. 14-18; en recent Malina, "Assessing the Historicity."

In alle drie de versies is er in variërende mate invloed waarneembaar van dat andere verhaal, over het stillen van de storm op het meer (Matt. 8:23-27; Marc. 4:35-41; ook in Luc. 8:22-25). De evangelisten lijken moeite te hebben aan dit wonder plaats en zin te geven.

Aanstoot geeft dit wonder doordat het zonder praktisch nut is.¹⁹ Wanneer men er de dogmatici op naslaat, wordt duidelijk hoezeer zij hechten aan het verwijzende karakter van wonderen. "Het wezenlijke," schrijft Berkhof over wonderen, "is niet het miraculeuze en onnatuurlijke," maar "dat zij tekenen zijn van het Rijk [*scil.* van God] dat zich gestalten schept in de zichtbare wereld."²⁰ Als bron van openbaring wilde Tillich alleen erkennen wat hij "sign-events" noemde; gebeurtenissen die alleen maar miraculeus zijn, dragen de schijn van tovenarij; hij noemt ze zelfs demonisch.²¹ Bij de 17de-eeuwse reformatorische theologen blijken soortgelijke zorgen. Wonderen verdienen bij hen slechts die naam wanneer zij het geloof in Gods woorden of in de goddelijke waarheid bevestigen.²² Een van hen gebruikte de termen *signa miraculosa*,²³ die treffende overeenkomst vertonen met Tillichs "sign-events." Het bovennatuurlijke karakter van een wonder is voor theologen dus niet genoeg. Om de mogelijkheid van zwarte kunst uit te sluiten, is op zijn minst nodig dat het wonder een teken is dat verwijst naar de heilzame bedoelingen van God.

Vijfduizend mensen te eten geven, een zieke genezen, een dode het leven hergeven, of ook water in wijn veranderen, het zijn allemaal ingrepen die tegen de gewone gang van de natuur indruisen, maar waaraan enig praktisch nut niet kan worden ontzegd. In het geval van het wandelen over het water is van een dergelijke nuttige functie van het wonder echter geen sprake; het verwijst hoegenaamd naar niets, en is op zijn best een staaltje van goddelijke krachtpatserij. In zekere, te weten literair-historische zin, moet precies dat ook de verklaring voor het verhaal zijn: Jezus kan alles, want hij komt van God;²⁴ maar voor dogmatici is dat kennelijk niet genoeg, en ook exegeten hebben er menigmaal problemen mee.

Dat de aanstoot van dit wonderverhaal schuilt in zijn nutteloosheid, kan worden aangetoond door te wijzen op het voorstel van P.J. Madden, nl. om het verhaal te verstaan als in oorsprong het verslag van één van Jezus' verschijningen na zijn opstanding (vgl. Joh. 21:1-14); op de een of andere manier zou dat in het verhaal van Jezus' leven vóór zijn dood terecht zijn gekomen. Wanneer men zich voorstelt dat dit verhaal oorspronkelijk deel uitmaakte van de overleveringen rond Jezus' verschijningen, verdwijnt het bezwaar van de nutteloosheid, omdat het een functie krijgt als bewijs voor Jezus' opstanding. In zo'n context zou het verhaal zin maken en veel minder aanstoot geven. Maar hoe aantrekkelijk Maddens voorstel ook is, feit blijft dat drie evangelisten het wonder wel degelijk tijdens Jezus' aardse optreden situeren. Maddens voorstel illustreert vooral het probleem, en neemt het niet weg. Het probleem van dit wonderverhaal zoals het ons is overgeleverd, is zijn nutteloosheid en, daaruit volgend, zijn ongeloofwaardigheid.

¹⁹ Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, pp. 326-327.

²⁰ *Christelijk geloof*, p. 165.

²¹ *Systematic Theology* I, pp. 128-129.

²² Petrus Martyr, 1576; L. Riissen, 1695; bij Heppe & Bizer, *Die Dogmatik*, p. 213.

²³ Wolfgang Musculus, 1599; bij Heppe & Bizer, *Die Dogmatik*, p. 213.

²⁴ Cf. Collins, "Rulers."

Tegenwoordig zoeken veel exegeten de zin van het verhaal niet in de historiciteit ervan, maar in de functie die het heeft in het literaire geheel van de evangeliën.²⁵ Op zichzelf is dat juist: een episode binnen een evangelie moet in de eerste plaats verstaan worden vanuit de context van het boek als geheel. Met een zuiver literaire benadering kan men bovendien voor hedendaagse lezers en hoorders proberen iets van betekenis aan zo'n verhaal te geven, terwijl de historische vraag kan worden omzeild. Problematisch wordt deze benadering, wanneer zij de historische vraag geheel en al wil verdringen door haar voor irrelevant of zelfs onjuist te bestempelen. Zeker, geen geschiedverhaal is mogelijk zonder de eigen creatieve bijdrage van de verteller ervan. Daaruit volgt echter niet dat men historische feiten met het verhaal mag laten samenvallen, een parabel met een gebeurtenis verwarren.

De verwarring die ik bedoel, wordt mooi geïllustreerd door een voorbeeld dat de bijbels theologe John Barton aanhaalt.²⁶ Hij stelt de vraag "hoe verhalen werken." In zekere zin zijn wij zelf personages in ons eigen levensverhaal, en fictieve personages en hun wederwaardigheden kunnen ons helpen ons eigen levensverhaal en dat van degenen om ons heen te begrijpen. Bijvoorbeeld Griekse tragedies beschrijven geen types, maar representeren de complexe werkelijkheid waarin ook wij leven, en tonen ons handelingmogelijkheden, "both for good and for ill." Met bijbelse verhalen, aldus Barton, is het niet anders gesteld. Het verhaal van Davids troonopvolging (2 Samuël 9-1 Koningen 2) laat zien hoe aan één zonde van David een hele keten van gruwelijke gevolgen hangt, zowel door Gods oordeel, als door het toeval, als door de wisselwerking van de karakters van Davids nakomelingen. Naar aanleiding van Davids misdaad jegens Bathseba en Uria treedt de profeet Nathan op, die de koning de parabel vertelt van de arme man die niet meer bezat dan een enkel lammetje; een rijke man nam dat van hem af, om het gebraden en wel zijn gast voor te zetten, en dat terwijl de rijke genoeg vee van zichzelf bezat. Koning David ontstak in woede over wat Nathan hem vertelde, maar de profeet antwoordde hem: "Die man, dat bent u" (2 Sam. 12:1-15). Op precies dezelfde wijze, zo luidt Bartons commentaar, is heel de geschiedenis van David voor de lezer en hoorder ervan een gelijkenis: zoals Nathans parabel de koning ertoe bracht zijn schuld in te zien, zo daagt de geschiedenis van David ons uit ons eigen leven opnieuw onder ogen te zien. Wat het effect op de lezers betreft, is er in deze benadering geen verschil tussen geschiedenis, verhaal, en parabel—die mens, die zijn wij. Met betrekking tot Jezus die over het water liep, treffen wij een soortgelijke benadering aan bij de exegeet Roger Aus. Hij stelt dat alle pogingen de historiciteit van het verhaal over het wandelen over het meer te redden tot mislukken gedoemd zijn. De verdedigers van de historiciteit van het wonder erkennen volgens Aus niet dat het hier gaat om wat hij een "haggadic account" noemt.²⁷ *Haggada* is een gangbare aanduiding voor de vertelstof in de rabbijnse traditieliteratuur, te onderscheiden van *halakha*, waarmee juridische en ethische stof wordt bedoeld.²⁸ Men zou dus kunnen zeggen dat de uitdrukking "haggadic account" een pleonasme is, zoiets als "verteld verhaal." Maar Aus wil met deze uitdrukking meer zeggen: "haggadic account" is een verhaal zoals juist de rabbijnen ze vertelden.

²⁵ Zo nadrukkelijk Stegner, "Jesus Walking of the Water."

²⁶ "Disclosing Human Possibilities."

²⁷ "Caught in the Act", p. 128.

²⁸ Van der Heide, *Het jodendom*, pp. 58, 77; vgl. J.H. Hertz, geciteerd door Bowker, *The Targums*, p. 65.

Als voorbeeld haalt hij een passage uit de Palestijnse talmoed aan: een magiër deed het meer van Tiberias splijten, net zoals Mozes de Rode Zee had gespleten; op uitdaging van rabbi Jozua wandelde de magiër vervolgens over de bodem van het meer, net zoals Mozes had gedaan; toen beval rabbi Jozua het meer dat het zich weer zou sluiten, zodat het de magiër verzwolg, net zoals de Rode Zee het leger van de Farao had verzwolgen.²⁹ Aus tekent aan: “No contemporary Jew considered this dividing of the Sea of Galilee to be historical.”³⁰ De vanzelfsprekendheid waarmee Aus beweert dat joden deze gebeurtenis niet als historisch beschouwden, wekt verbazing; zo blijkt het niet voor niets te zijn dat hij het verhaal “haggadisch” noemt. Een verhaal dat “haggadisch” is, is in zijn opvatting een verhaal dat niemand voor historisch waar houdt, verteller noch hoorder. Naar Aus’ idee leefden joden in de oudheid in een parabolisch universum, een virtuele wereld van vertellingen, waarin je gerust kon uithalen over Jezus die over het water liep, zonder dat je hoefde te vrezen dat iemand je vroeg: “Hoe komt u daar eigenlijk bij?,” want er was toch geen mens die er ook maar een moment vanuit ging dat je iets zou kunnen willen vertellen dat ook nog eens echt gebeurd was.

Volgens Aus willen deze verhalen geen historische, maar uitsluitend een religieuze waarheid uitdrukken. “Toen rabbi Hanina stierf,” zo citeert hij opnieuw de Palestijnse talmoed, “spleet het meer van Tiberias.” Ook dat zouden we moeten begrijpen als een godsdienstige, en niet als een historisch waarheid: Gods schepping nam deel in de rouw om deze beroemde rabbi. Een dergelijke religieuze waarheid, aldus Aus, wordt uitgedrukt bij de wonderbaarlijke verschijnselen die zouden zijn opgetreden bij Jezus’ kruisiging—donder, bliksem, scheurende gordijnen, opstanding van rechtvaardigen: allemaal religieuze, maar geen historische waarheid;³¹ alsof Mattheüs ons wil zeggen dat Gods schepping treurde om de dood van zijn zoon... maar niet heus!

Deze vorm is overduidelijk een vorm van anachronistische hermeneutiek, die “waar” wil noemen wat de hedendaagse lezer niet voor waar kan houden. Het is niet echt gebeurd, maar het is toch, zij het in religieuze zin, waar. Zo zou de schrijver het ook hebben bedoeld, want in de oudheid waren joden er wel aan gewend om met de historische waarheid een loopje te nemen.

Ik weet niet zeker waar de opvatting van Aus vandaan komt. Het is niet niks om heel de narratieve traditie van het rabbijnse jodendom min of meer als *Witz* te karakteriseren. Er is weliswaar een oude christelijk-Europese gewoonte om de rabbijnse traditie als een conglomeraat van fabels en hallucinaties af te doen, maar die kan niet verklaren waarom wat christenen voorheen als apekool zagen, nu ineens als het inbegrip van wijsheid en religieuze waarheid zou moeten worden beschouwd. Misschien is het dat de christelijke theologie tot de ontdekking is gekomen dat haar eigen bijbelse stof van geen beter allooi is dan de *somnia rabbinorum* die ze een paar eeuwen geleden nog zo zelfverzekerd afwees. In plaats van de bijbelse traditie op dezelfde vuilnisbelt te storten als waarheen ze de talmoed verwezen had, heeft ze de bagger van het meer van Tiberias boven het zuiverste goud gesteld. De bedoeling is te billijken en het eerherstel voor de rabbijnse traditie een gelukkige bijkomstigheid; maar het geheel blijft toch iets gewrongens en onbevredigends houden. Een degelijker

²⁹ jSanh. 7:13; aangehaald door Aus, “*Caught in the Act*”, p. 75.

³⁰ “*Caught in the Act*”, p. 128.

³¹ “*Caught in the Act*”, pp. 128-129.

grondslag heeft een schijnbaar verwante benadering, de zogenaamde narratieve theologie. Die gaat ervan uit dat het tot de essentie van het menselijke bestaan hoort, dat het verteld moet worden om vorm en zin te krijgen. Mensen leven niet zomaar van gebeurtenis naar gebeurtenis, maar hebben er behoefte aan hun levensgang te evalueren en te stroomlijnen in een levensverhaal. Dit levensverhaal maakt deel uit van een groter geheel, dat zich eveneens uitdrukt in verhalen over de mens, de wereld, de geschiedenis, toekomst en dan ook God. Religieuze teksten bieden dan ook niet primair feitelijke informatie, maar zijn narratieve hulpmiddelen in het vinden van een richting in het geloofsleven.

Jezus vertelde verhalen, maar het leven van Jezus is zelf ook weer een verhaal en kan in het christelijke geloof functioneren als een gelijkenis. Als de evangeliën vertellen van de wonderen die Jezus deed, dan helpt dat de hoorders greep te krijgen op hun eigen leven en het eigen leven te lezen als een bestaan dat door God met al zijn mogelijkheden en beperkingen geaccepteerd wordt. "Uit al deze verhalen," schrijft Th.M. van Leeuwen, nadat hij een reeks wonderbaarlijke en hoopgevende voorbeelden heeft genoemd, "spreekt een groot vertrouwen in God die leven belooft"; het zijn "verrassende verhalen over God, waarin doorklinkt hoeveel God aan mensen belooft en hoeveel Hij van mensen verwacht."³²

Zo helder en aanstekelijk geformuleerd als bij Van Leeuwen heeft deze benadering veel sympathieks, en ik ben ervan overtuigd dat zij voor dagelijks gebruik nuttig is en veel heil kan stichten. Theologisch wil zij mij niet geheel bevredigen. Het moge zo zijn dat uit deze verhalen een groot vertrouwen op God spreekt, maar waarop is dat vertrouwen gebaseerd? Wat de vertellers van de verhalen betreft: op het gegeven dat wat erin bericht wordt, echt is gebeurd.³³

Het zouden verhalen zijn over een God die belooft. In een preek van de narratief theoloog Dietrich Ritschl, een preek die hijzelf belangrijk genoeg vond om in druk te laten verschijnen, lees ik dat we zelf voor de inlossing van Gods beloften opdraaien. Wie de narratieve theologie argeloos benadert, zou misschien nog even kunnen denken dat zij wil troosten door te zeggen dat God ons levensverhaal kent, en in het zijne opneemt. Dat zou als bijkomend voordeel hebben te verklaren dat een aantal van Gods concrete beloften, zoals de terugkomst van Jezus als koning in Gods rijk, nog altijd niet zijn nagekomen. Want ik kan u verzekeren dat menig levensverhaal—ik hoef alleen maar het mijne tot voorbeeld te stellen—bijzonder weinig amusementswaarde heeft, en ik kan me niet voorstellen dat iemand het kan lezen zonder regelmatig een geeuw van verveling te moeten onderdrukken. Dat zou ten minste verklaren waarom God niets doet en Jezus niet komt: ze zijn bij hun lectuur ingedommeld, hebben zich verslapen, en zijn inmiddels al zo verlaat, dat ze nu natuurlijk niet meer durven.

Niets daarvan bij Ritschl: het is niet dat God verzuimt, maar dat we gewoon alles zelf moeten doen. Ritschl³⁴ houdt zijn hoorders voor dat het verhaal over Abraham een verhaal over God is; een andere God dan de vertelde God is er niet, en de vraag is nu: herkennen wij dat verhaal? En zo ja, willen wij dat verhaal binnenstappen? Ik zou niet weten waarom. Willen wij de vastigheid van onze stenen huizen verlaten en in Abrahams tent gaan wonen, in het land van belofte? Willen wij het risico

³² "De vertelde verteller"; van dezelfde auteur, uitgebreider, *Van horen zeggen*, pp. 63-72, 98-107.

³³ Vgl. Barr, *The Concept*, pp. 353-354.

³⁴ "Story", pp. 70-73.

nemen alle dingen die we veilig in ons bezit hebben los te laten, en in plaats daarvan iets te winnen, ook zonder te weten wat er eigenlijk te winnen valt? Ik pieker er niet over. Belofte maakt schuld, en voor wat, hoort wat, dat weet iedereen, en men mag dan ook niet verbaasd zijn dat op zondagochtend de klandizie voor zulke koopwaar meer en meer ontbreekt.

De evangelisten vertellen wonderverhalen omdat zij vast geloven dat zij over een werkelijk gebeurde geschiedenis berichten. Deze verhalen zijn geen beloften, of zelfs maar verhalen uit een schimmig land van belofte; deze verhalen zijn bedoeld als *garanties* dat de belofte die God heeft gedaan aan degenen die zich bekeren, zal worden ingelost, en wel door God zelf. De daden van Jezus Christus bekrachtigen zijn woorden, en zijn opstanding bewijst dat zij goddelijk en waar zijn. Met een beroep op Jezus Christus mogen de bekeerden God aan zijn belofte houden.

Wanneer Ricœur, die enerzijds toegeeft dat de bijbelschrijvers geen fabeldichters wilden zijn, anderzijds stelt dat hun verhaal geen geschiedkundig verhaal is, "want de bedoeling om geschiedenis te schrijven aan de hand van bewijsmateriaal uit bronnen is de bijbelschrijver volkomen vreemd,"³⁵ is dat aantoonbaar onjuist. De proloog tot het Lucasevangelie, hoezeer ook een antiek cliché, spreekt volstrekt andere taal: Lucas wilde betrouwbare geschiedenis schrijven, en ging uit van de historiciteit van het door hem voorgedragene. Zijn verhaal is wel degelijk bedoeld als echte geschiedschrijving; hij stond voor wat hij schreef en beschouwde het als historische waarheid.³⁶ Ook Oudtestamentische auteurs, zoals die van Samuël-Koningen, hebben gebruik gemaakt van bronnen, mondelinge en schriftelijke, en niets in hun werk rechtvaardigt de aanname dat ze geen idee van geschiedenis hadden. Dat ze met het vertellen van hun geschiedenis een opbouwende bedoeling hadden, trek ik niet in twijfel; wel dat ze zouden hebben gemeend op te kunnen bouwen door onwaarheid te vertellen.

Ricœur beweert dat het ons probleem is dat wij historiciteit verlangen waar de bijbelschrijvers die niet willen bieden;³⁷ het werkelijke probleem is daarentegen dat zij die wel degelijk willen bieden, maar dat wij hen in veel gevallen niet geloven. De zekerheid dat de wonderen van Jezus waar gebeurd zijn, hebben wij verloren. Mogelijk kunnen wij door een literaire, narratieve benadering aan deze verhalen alsnog een opbouwende betekenis ontleen. Dat is dan nuttig en dat moeten we vooral doen. Maar daarmee mogen we naar mijn mening niet uitgesproken zijn, zoals trouwens ook Van Leeuwen nadrukkelijk stelt.³⁸

Als er niet meer zou zijn dan narratieve theologie, dan dreigt God te verschralen tot op zijn best een extra betekenisdimensie van ons eigen, aardse leven, waarin het verdriet en de teleurstelling enigszins verzacht worden door de gedachte dat God zelf ook wel eens iets zoiets heeft meegemaakt. Wie daarentegen de bijbelse verhalen aandachtig leest zoals de schrijvers ze hebben opgeschreven,

³⁵ "De moeilijke weg," p. 88.

³⁶ Pervo, "Direct Speech," lijkt te willen betogen dat het hoge gehalte aan directe rede in het boek Handelingen erop wijst dat de auteur geen historiografisch werk wilde leveren; maar een overvloed van directe rede indiceert niet meer dan een laag stijl-register; vgl. De Jonge, "De Nieuwe Bijbelvertaling."

³⁷ "De moeilijke weg," p. 88; vgl. Van Leeuwen, *Van horen zeggen*, p. 71.

³⁸ "De vertelde verteller," p. 132.

kan ze gewoon begrijpen in al hun eenvoud en aansprekendheid, en hun boodschap ter harte nemen. Zij vertellen en profeteren over onbestrafte misdaad en ongewroken leed; ze laten zien hoe diep en breed de kloof is tussen onze mensenwereld en het koninkrijk van God; ze verhalen over Gods beloften aan Israël en hoe hij ze in vervulling heeft doen gaan; hoe de menselijke mogelijkheden toch weer ontoereikend bleken, in vertellingen over afval en verraad; ze berichten in het Nieuwe Testament bovenal van bekering, vergeving en verlossing, ingang in het Koninkrijk van God. In de woorden van G.J. Heering:

Het evangelisch getuigenis en het christelijk geloof verzekeren ons ... dat het komende Koninkrijk betekenen zal: Gods alom gevestigde heerschappij, waarin heilige orde zal zijn en een in Christus geheiligde gemeenschap, ... op een vernieuwde wereld, waarin de macht van zonde, leed en dood zal gebroken zijn en het leven gedragen en bezielend zal worden door Gods eeuwigdurende kracht en heerlijkheid ... Gods koninkrijk, dat altijd reeds (bij God) was en Gods koninkrijk, dat door Zijn wil en kracht op aarde komen zal, zullen één zijn. Er zal geen onderscheid meer zijn tussen 'hemel' en 'aarde'. Want al wat leeft, zal geheiligd en vereeuwigd zijn in God en in Zijn ène rijk.³⁹

Dit is de boodschap van het Nieuwe Testament, en een boodschap die de moeite voor wie geloven wil meer dan waard is. De evangelisten verkondigen deze boodschap, die zij voor waar houden, en onderstrepen haar onder andere met wonderverhalen, die ze eveneens voor waar houden. Ik geloof hun wonderverhalen niet, maar hun boodschap wel. Ik geloof die boodschap dan ook niet, omdat de evangelisten erin geslaagd zijn mij te doen geloven dat hun wonderverhalen echte geschiedenis zijn—dat zou in onze tijd religieuze zelfmoord zijn—, maar omdat ik die boodschap zelf voor een sterke houd en zij mij diep in mijn godsdienstige gemoed aanspreekt: daar vindt zij niet alleen teleurstelling in het aardse leven, en daaruit voortvloeiende neerslachtigheid, maar ontsteekt ze ook hoop op toegezegd heil en vindt ze rust in God.

Men hoeft dan ook helemaal niet zijn toevlucht te nemen tot rationalisering, allegorie, accommodatietheorie, *Entmythologisierung*, psychologisering, of wat er verder aan hermeneutische sleutels ontworpen is. Zulke benaderingen proberen aan bijbelse verhalen een waarheid te ontwringen die ze helemaal niet willen bieden, verzanden dan ook dikwijls in bijzaken, en verliezen het zicht op dat waarvan de schrijvers werkelijk willen getuigen.

³⁹ *De verwachting*, pp. 200-201.

Conclusie

Geschiedschrijvers in de oudheid hadden geen andere intentie dan hedendaagse geschiedschrijvers: gebeurtenissen uit het verleden opschrijven zoals ze werkelijk gebeurd waren. De bronnen waarover zij konden beschikken waren schriftelijke en mondelinge traditie, waarvan zij de gegevens zo plaatsten en rangschikten, dat er een ordelijk verhaal ontstond, zodat degenen die van hun *historia* kennis namen al het gebeurde in de door de historicus gereconstrueerde samenhang konden begrijpen. Ook antieke historici moesten bij dit alles de geloofwaardigheid van hun bronnen toetsen. Het criterium van intrinsieke waarschijnlijkheid kenden zij niet, al was het alleen maar omdat velen van hen de mogelijkheid van bovennatuurlijke ingrepen nog voluit erkenden. Het enige werkbaar criterium dat zij konden hanteren, was dat van het gezag en de betrouwbaarheid die zij aan hun bronnen al dan niet toekenden.

Dit is de benadering en het principe van geschiedschrijving waarvan de evangelist Lucas in zijn voorwoord expliciet rekenschap aflegt. Ook de schrijvers van de evangeliën wilden berichten van wat naar hun oordeel echt gebeurd was; ook zij hadden mondelinge en schriftelijke bronnen, waaruit zij putten wanneer zij die voor gezaghebbend en betrouwbaar hielden; ook zij beschouwden goddelijke ingrepen in de gang van de geschiedenis als reële mogelijkheid.

Wij mogen de evangelisten geen lichtgelovigheid verwijten. Tot dat oordeel kunnen wij alleen komen op grond van inzichten die in de loop van de moderne geschiedenis zijn ontwikkeld, en die onder andere inhouden dat goddelijke ingrepen in de normale gang van zaken natuurwetenschappelijk noch theologisch toelaatbaar zijn. De overgrote meerderheid van de hedendaagse christenheid deelt die inzichten van ons overigens niet.

Om de boodschap van de evangelisten te begrijpen, is het voldoende hun verhalen te lezen, met respect en begrip voor hun fysische en metafysische vooronderstellingen. Wij kunnen die vooronderstellingen niet onderschrijven zonder onszelf geweld aan te doen. Het is ook niet nodig ze te onderschrijven, wanneer iemand toch hun boodschap wil horen om zich daardoor te laten versterken in zijn aangevochten godsdienstigheid. Als dat het uiteindelijke doel is van iemand die de evangelisten wil begrijpen, is het aanbevelenswaardiger hun verhalen te lezen als hoe ze bedoeld zijn—eenvoudige, historisch bedoelde waarheid—dan ze te versleutelen en te reduceren tot een verhaal dat we toch al hadden: een beeld van ons eigen nutteloze leven.

BIBLIOGRAFIE

- L. Alexander, "Fact, Fiction, and the Genre of Acts," *New Testament Studies* 44 (1998), pp. 380-399
- R.D. Aus, "Caught in the Act", *Walking on the Sea, and the Release of Barabbas Revisited* (South Florida Studies in the History of Judaism 157), Atlanta 1998
- J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London 1999
- J. Barton, "Disclosing Human Possibilities: Revelation and Biblical Stories," in: G. Sauter & J. Barton (eds.), *Revelation and Story. Narrative Theology and the Centrality of Story*, Aldershot 2000, pp. 53-60
- H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1993
- J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge 1979
- A.Y. Collins, "Rulers, Divine Men, and Walking on the Water (Mark 6:45-52)," in: L. Bormann et al. (eds.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays honoring Dieter Georgi* (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden 1994, pp. 207-227
- G.J. Heering, *De verwachting van het Koninkrijk Gods*, Arnhem 1952
- A. van der Heide, *Het jodendom*, Kampen 2001
- H. Heppe & E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierte Kirche*, Neukirchen 1958
- H.W. Hollander, "The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature," in: M.E. Stone & T.A. Bergren (eds.), *Biblical Figures outside the Bible*, Harrisburg 1998, pp. 237-263
- S.R. Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity. Third Maccabees in its Cultural Context* (Hellenistic Culture and Society 43), Berkeley 2004
- A. Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen 1930
- H.J. de Jonge, "De Nieuwe Bijbelvertaling en de stijl van de geschriften van het Nieuwe Testament," in R. Buitenwerf e.a. (eds.), *Ambacht en wetenschap. Elf wetenschappers over de Nieuwe Bijbelvertaling*, Haarlem 2006, pp. 153-166
- Th.M. van Leeuwen, "De vertelde verteller," in: J.F. Goud e.a., *Christus in vrijheid. Remonstranten over Jezus*, Kampen 1992, pp. 120-133
- , *Van horen zeggen. Geschiedenis en uitleg van de bijbel*, z.p. 2004
- P.J. Madden, *Jesus' Walking on the Sea. An Investigation of the Origin of the Narrative Account* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 81), Berlin/New York 1997
- B.J. Malina, "Assessing the Historicity of Jesus' Walking on the Sea. Insights from Cross-Cultural Social Psychology," in: B. Chilton & C.A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus* (New Testament Tools and Studies 28, 2), Leiden 1999, pp. 351-371
- J.L. Moles, "Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides," in: C. Gill & T.P. Wiseman (eds.), *Lies and Fictions in the Ancient World*, Exeter 1993, pp. 88-121
- R.I. Pervo, "Direct Speech in Acts and the Question of Genre," *Journal for the Study of the New Testament* 28 (2006), pp. 285-307
- H.S. Reimarus, *Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes II* (ed. G. Alexander), z.p., z.j. [1972]
- P. Ricœur, "De moeilijke weg naar een narratieve theologie. Noodzaak, bronnen, problemen," in: H. Häring e.a. (eds.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Baarn 1983, pp. 80-92
- D. Ritschl & H.O. Jones, "Story" als Rohmaterial der Theologie (Theologische Existenz heute 192),

München 1976

W.R. Stegner, "Jesus Walking on the Water: Mark 6.45-52," in: C.A. Evans & W.R. Stegner, *The Gospels and the Scriptures of Israel* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 104), Sheffield 1994, pp. 212-234

V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1953

P. Tillich, *Systematic Theology* I-III, London 1953 (= New York 1951) S. Usher, *The Historians of Greece and Rome*, Norman/Bristol ²1982

T.P. Wiseman, "Lying Historians: Seven Types of Mendacity," in: C. Gill & T.P. Wiseman (eds.), *Lies and Fictions in the Ancient World*, Exeter 1993, pp. 122- 146

