

# De kerk in de context van de islam: macht of minderheid?

---

*Over de betekenis van Joh. 18:36 voor de houding van de kerk ten opzichte van de islam.*

Mijnheer de rector, dames en heren,

## 1. Inleiding

Christenen zijn vandaag bezorgd. Na de aanslagen van 11 september en de moord op Theo van Gogh vragen velen zich – terecht of onterecht – af wat de toenemende rol van de islam wereldwijd voor gevolgen zal hebben voor Nederland. Sommigen scharen zich achter politieke partijen die de invloed van de islam met harde hand willen tegengaan. Anderen volgen minder drastische wegen. Hoe dan ook, christenen zoeken naar hun plaats in een wereld waar de islam sinds de vorige eeuw economisch en politiek een steeds grotere rol is gaan spelen.

Christenen die als minderheid leven in een islamitische context zullen met die uitdaging anders omgaan dan christenen in het vrije Westen. In de klassieke Islamitische jurisprudentie worden christenen (samen met Joden en soms Zoroastriërs) als ‘de mensen van het boek’ erkend als beschermde minderheid, de zogenaamde *dhimmi*'s. In ruil voor hun loyaliteit aan het regime en het betalen van een speciale belasting (de *djizja*) genieten ze min of meer religieuze, economische en politieke vrijheid.<sup>1</sup> De praktijk is evenwel dat christenen in een aantal moslimlanden volledig van politieke en maatschappelijke betrokkenheid zijn uitgesloten en als tweederangsburgers behandeld of zelfs vervolgd worden. Nu is het de vraag of dit laatste eigen is aan de islam als zodanig of slechts aan een bepaalde vorm van de islam. Daarover verschillen niet alleen christenen, maar ook moslims onderling nadrukkelijk van mening.

De kerk in het Westen verkeert in een geheel andere positie. Zij heeft niet alleen vrijheid om haar geloof te belijden, maar zij heeft ook alle mogelijkheden om politiek maatschappelijk invloed uit te oefenen. Hoewel een VU kabinet<sup>2</sup> niet hetzelfde is als een kerk met macht, is het niettemin sprekend dat twee partijen die zich expliciet op christelijke principes laten voorstaan deel uitmaken van de regering. Nog veel pregnanter is de kerk in de Verenigde Staten met macht verbonden, waar de christelijke evangelicale gemeenschap mede dankzij haar politieke lobby grote invloed heeft op de politiek.

De vraag die mij in het verband van de leerstoel voor de kerk in de context van de islam bezig zal houden, is naar het wezen en de plaats van die kerk in de context van de islam, in het

---

<sup>1</sup> Abdur Rahman I. Doi, *Sharī'ah: the Islamic Law* (London 1984), p. 427.

<sup>2</sup> De drie politieke leiders van het huidige kabinet Balkenende IV, J.P. Balkenende, A.Rouvoet, en W.J. Bos zijn allen afgestudeerd aan de VU, vgl. G. Harinck, *Waar komt het VU kabinet vandaan? Over de traditie van het neocalvinisme* (Amstelveen 2007).

spanningsveld tussen macht en minderheid. Om die vraag te beantwoorden, hebben we principes nodig die ons een richting kunnen wijzen. Om die op het spoor te komen wil ik kijken naar de Apocalyps van Pseudo-Methodius. Dit geschrift is zeer waarschijnlijk geschreven aan het eind van de zevende eeuw door een Syrisch (monofysitisch) christen<sup>3</sup> en is daarmee één van de eerste christelijke theologische reacties op de opkomst en de veroveringen van de Islam. De auteur verschuilt zich achter de naam van Methodius, die rond 300 bisschop was van Patara in Lycië.<sup>4</sup> Een geschrift uit de begintijd van de relaties tussen kerk en islam kan ons mogelijk helpen om scherper te zien wat er juist vandaag op het spel staat. Vervolgens wil ik de essentie van dit geschrift leggen naast een tekst uit het Evangelie van Johannes, Joh. 18:36, waarin Johannes beschrijft hoe Jezus tegenover Pilatus verklaart dat zijn Koninkrijk ‘niet van deze wereld’ is. Deze tekst zal ik vooral theologisch trachten te verstaan tegen de achtergrond en context van het Evangelie naar Johannes. Dat Evangelie is – net als Pseudo-Methodius – naar alle waarschijnlijkheid geschreven vanuit het perspectief van een minderheid, in dit geval een minderheid die zijn positie moest bepalen ten opzichte van de Joodse en Romeinse machthebbers.<sup>5</sup> Tegelijkertijd lijkt deze tekst bij eerste lezing een ander geluid te laten horen dan Pseudo-Methodius. Dat maakt het een boeiend klankbord. Tot slot zullen we dan zien waar dit toe leidt met het oog op de context waarin wij vandaag leven.

Deze exercitie is hermeneutisch niet eenvoudig.<sup>6</sup> Noch de Apocalyps van Pseudo-Methodius, noch de woorden van Jezus zijn zomaar over te plaatsen naar de situatie van vandaag. De teksten functioneren dan ook niet als ‘bewijsteksten’ voor posities. Mijn intentie is veelmeer me door deze teksten te laten uitdagen en inspireren. Zo hoop ik vragenderwijs te komen tot enkele principes die de kerk vandaag kunnen inspireren bij het vinden van haar positie ten opzichte van de islam en die tevens richtinggevend kunnen zijn voor het onderzoek vanuit deze leerstoel. Daarbij heeft uiteindelijk de tekst uit Johannes, verstaan in zijn context en geschiedenis, voor mij een ander en beslissender gewicht dan de Apocalyps van Pseudo-Methodius.

---

<sup>3</sup> Voor datering, zie G.J. Reinink, *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Vol. 541, Scriptorum Syri Tomus 221 (Louvain 1993), S. XII, XV – XX. Het voornaamste argument is dat Pseudo-Methodius er van uitgaat, dat het oordeel van God over het christelijke Byzantijnse rijk (de overheersing van de islam) 10 jaarweken zal duren. Het concept jaarweek stamt uit Dan. 9 en omvat 7 jaar. Wanneer we uitgaan van de Hidjra, de migratie van Mohammed van Mekka naar Medina, als het beginpunt van de islamitische jaartelling (622 AD) en Pseudo-Methodius verwacht het spoedige einde van de 7 jaarweek, dan moet het geschrift rond 690 geschreven zijn.

<sup>4</sup> Vgl. Reinink, *Pseudo-Methodius*, S. X-XI. Waarschijnlijk heeft de auteur deze Griekse bisschop uitgekozen om zich achter te verschuilen, hoewel ook een Syrische autoriteit voor handen was, nl. Ephraim de Syrier, omdat Methodius ook in Syrië bekend was en hoog in aanzien stond, en omdat zijn millenaristische denken de auteur goed van pas kwam, vgl. Reinink, S.VI, VII. De auteur suggereert zo dat Methodius al ver van de voren geprofeteerd heeft wat er in de 7<sup>e</sup> eeuw zou gaan gebeuren. Nu een deel van die profetie al uitgekomen is, geeft dat reden te geloven dat ook de rest van de profetie betrouwbaar is.

<sup>5</sup> Zie onder.

<sup>6</sup> N.T. Wright, ‘The New Testament and the ‘State’’ in: *Themelios* 16.1 (1990), 11-17, p. 12, 16.

## 2. De Islam: Een vroeg-christelijke respons

Pseudo-Methodius<sup>7</sup> schrijft in een tijd dat de kerk sterk onder druk is komen te staan, omdat de islam na de dood van Mohammed (632) grote gebieden had veroverd in het Midden Oosten. Vele christenen hadden geprobeerd aan die druk te ontsnappen door tot de islam over te gaan (Ps.Meth. XII, 3). Anderen waren in de verleiding diezelfde weg te volgen. Pseudo Methodius ontwerpt een Apocalyptisch-theologische duiding van de geschiedenis om hen daarvan weerhouden. De geschiedenis bestaat volgens hem uit zeven millennia, waarvan de laatste nu met de opkomst van de islam ten einde loopt.

Kort samengevat komt de inhoud van de profetie van Pseudo-Methodius hierop neer:

1. De veroveringen van de Arabieren zijn het oordeel van God over een zondig christendom.<sup>8</sup> De Arabieren zijn een instrument in Gods handen om de ware christen als kind van God te louteren (Ps. Meth. XIII, 1-6, vgl. Hebr. 12:8). Ps. Methodius denkt met betrekking tot het oordeel van God in navolging van Daniel (Dan. 9) in jaarweken, perioden van 7 jaar. Het oordeel zal in de tiende jaarweek zeer zwaar worden, niet in het minst omdat de Arabieren de situatie zullen aangrijpen om de christenen te bespotten door te zeggen dat zij geen verlosser hebben (noch politiek, noch op andere wijze).
2. De Christelijke Byzantijnse Keizer zal op korte termijn plotseling militair ingrijpen, een einde maken aan de 'heidense tirannie' en het christelijke rijk in ere herstellen. Hij zal in grote woede ontsteken en de Arabieren tot bij Jatreb (Medina) verslaan. Zij zullen daarna een nog veel zwaarder slaven juk te verdragen krijgen dan de christenen onder de islam (Ps. Meth. XIII, 11-21). Overgang tot de islam biedt in dit apocalyptische perspectief dus geen echte bevrijding. Het is beter om nu te volharden onder de druk van de islam, dan straks nog veel zwaarder te worden verdrukt.

Het herstelde christelijke keizerrijk is volgens Ps. Methodius het rijk van de eindtijd, dat de hele wereld omvat. Het zal in de wereld een tijd zijn van rust en vrede (Ps. Meth. XIII, 16-18), die gevolgd wordt door een korte periode waarin de volkeren uit het noorden die vrede nog eenmaal wreed verstoren. Dan zal de keizer zich in Jeruzalem zetelen en wordt de antichrist geopenbaard, waarop de keizer zich op Golgotha zal opstellen, het kruis zal oprichten op de plaats waar Jezus gekruisigd is, zijn kroon aan het kruis zal hangen en het Koninkrijk zal overgeven aan God, de Vader.

Pseudo-Methodius past hier een tekst die in het Nieuwe Testament op Christus betrekking heeft (1 Kor. 15:24) toe op de Byzantijnse keizer. Daarmee krijgt de keizer bijna bovenmenselijke trekken. Dat kan omdat Pseudo-Methodius hem ziet als plaatsvervanger van Christus op aarde. Zo ontwerpt hij een tegenmodel voor de islamitische kalief, die

---

<sup>7</sup> Er is gebruik gemaakt van de Duitse vertaling van deze tekst van de hand van G.J. Reinink, in *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*.

<sup>8</sup> Het zou te verwachten zijn dat Pseudo-Methodius als Syrisch christen juist naar het Byzantijnse rijk verwijst. Onder de heerschappij van de Byzantijnse keizers werden de Monofysieten en Nestorianen vervolgd. Voor hen was de komst van de islam eerder een bevrijding en op zijn hoogst een oordeel over de Byzantijnen. Reinink, *Pseudo-Methodius*, S. XI, benadrukt dat dit alles niet zo eenduidig was als het lijkt. Pseudo-Methodius wil juist de eenheid van het christendom benadrukken en niet de verschillen en wijst de zonden van het christendom in het algemeen aan, m.n. op seksueel gebied, als aanleiding voor het oordeel, vgl. *Pseudo-Methodius* XI, 5-7.

zichzelf beschouwde als de door God gestuurde vervanger van de christelijke keizer en daarmee de islam als de vervanging van jodendom en christendom.<sup>9</sup>

Pseudo-Methodius is er van overtuigd dat zijn profetie zal uitkomen. Christus heeft immers aan Petrus toegezegd dat de poorten van Hades de gemeente van Christus niet zullen overweldigen (Matt. 16:18). Het kruis is voor de keizer de garantie van militaire overwinning, omdat het hem verbindt met Golgotha als het midden van de aarde. Zolang de keizer zijn toevlucht neemt tot het levengevende kruis van Christus is hij onoverwinnelijk (Ps. Meth. IX, 8, 9)<sup>10</sup>.

We kunnen hieruit twee conclusies trekken.

1. Pseudo-Methodius identificeert tot op zekere hoogte het Koninkrijk van Christus met de gemeente van Christus.
2. Voor Pseudo-Methodius zijn het kruis en het zwaard onlosmakelijk met elkaar verbonden. De Byzantijnse keizer is de plaatsvervanger van Christus en hanteert het zwaard in Zijn naam. Geestelijke superioriteit is gekoppeld aan politieke superioriteit, zoals dat bij de Moslims die Methodius voor ogen heeft, ook het geval was. Voor Pseudo Methodius is het onmogelijk, dat het christendom als de ware religie, een lijdende of onderdrukte minderheid is, tenzij de kerk in zonde leeft. Het kenmerk van het zuivere christendom is politieke en maatschappelijke vrijheid, de afwezigheid van vreemde machthebbers.

De situatie van Pseudo-Methodius is natuurlijk niet zomaar te vergelijken met de context van de kerk vandaag. Toch is het opvallend, dat bijvoorbeeld de inmiddels overleden Jerry Falwell zich op bijna identieke wijze heeft uitgesproken over de aanslagen van 11 september (2001) in de Verenigde Staten. Falwell was de grondlegger van de ‘moral majority’. Hij noemde de aanslagen het oordeel van God, vanwege het morele verval van Amerika. Naast de secularisatie – zoals het verdrijven van God uit het publieke leven – noemt hij in een eerste reactie expliciet mensen die abortus plegen, feministen, en homoseksuelen als degenen die moreel verantwoordelijk zijn voor wat er is gebeurd. Alleen als het land zich weer aan Gods geboden houdt, kan volgens Falwell de sluier van Gods bescherming over Amerika blijven liggen, zoals dat sinds 1812 al het geval is geweest. Anders gezegd, vrede en welzijn horen bij het normale christelijke Amerikaanse leven, omdat deze natie gefundeerd is op de relatie met Christus.<sup>11</sup> Ook de Afro-Amerikaanse predikant Jeremy Wright, jarenlang de predikant van Barack Obama, spreekt over de aanvallen van 11

---

<sup>9</sup> Zie Reinink, *Pseudo-Methodius*, S. XXIII.

<sup>10</sup> Pseudo-Methodius laat met een vrij ingewikkelde redenering zien dat de Griekse Keizer te identificeren is met Ethiopie of Kuš in Ps. 68 (67):32. Kuš is dan weer te identificeren met de Ethiopische koningsdochter Kušat, die de moeder is van Alexander de Grote en daarmee de stammoeder van het Griekse Rijk. Deze Kušat zal ‘de macht aan God overgeven’ (Ps. 68(67):32, lett: de hand naar God uitstrekken, vgl. *Pseudo-Methodius* IX, 1-8. Daarnaast ziet Pseudo-Methodius het Griekse Rijk als het vierde en laatste Rijk uit het boek Daniel, dat dus niet blijvend overwonnen kan zijn door het Arabische rijk, vgl. *Pseudo-Methodius*, IX, 7 – X, 6.

<sup>11</sup> Vgl. <http://archives.cnn.com/2001/US/09/14/Falwell.apology/>. Pat Robertson deelde de gedachten van Falwell. Later heeft Falwell zijn uitspraken enigszins genuanceerd door te zeggen dat de terroristen verantwoordelijk zijn voor de dodelijke aanslagen; door de genoemde groepen zijn de aanslagen echter wel mogelijk geworden.

september als vergelding voor het politieke en militaire beleid van Amerika. Hij verwijst bijvoorbeeld naar de bombardementen op Hiroshima, de Amerikaanse Midden-Oosten politiek en het steunen van de apartheid in Zuid Afrika.<sup>12</sup>

De evangelicalen die zich achter de PVV scharen lijken zich op andere wijze in een vergelijkbaar denkkader te begeven. Voor hen is het beschermen van de Nederlandse vrijheid met alle mogelijke desnoods ondemocratische middelen het hoogste christelijke ideaal. Zij lijken geen christelijke staat voor te staan of de kerk met macht te willen verbinden, maar christelijk geloof en liberale politiek hebben hier wel een dubieus pact gesloten. Hartong benadrukt bijvoorbeeld dat hij als politicus, met politieke middelen, moslims de vrede en vrijheid van het christendom wil aanbieden en doorgeven. Daarmee heeft hij niet alleen de maatschappelijk-politieke democratische vrijheid in Nederland geïdentificeerd met vrijheid in Bijbelse zin, maar is hij er ook van overtuigd, dat die vrijheid op politieke wijze te realiseren valt.<sup>13</sup> Het zijn in ieder geval signalen, die aan het denken zetten. Loopt hier ten diepste niet een ononderbroken lijn van Pseudo-Methodius en het Byzantijnse denken, via de kruistochten, Spanje (1492)<sup>14</sup> tot en met het kolonialisme, het christen-zionisme en de door vele christenen gesteunde oorlog in Irak?

Na het lezen van Pseudo-Methodius spitst de vraag naar de plaats en houding van de kerk in de context van de islam zich toe op de verhouding tussen het christelijk geloof en macht, tussen kruis en zwaard. Wat gebeurt er met de kerk wanneer zij macht krijgt en met geweld de islam terug kan wijzen en desnoods domineren? Is het in overeenstemming met de aard van het christelijk geloof om een positie van macht te bekleden en de daarmee verbonden vrijheid desnoods met geweld te verdedigen, zoals Pseudo-Methodius in wezen stelt en zoals dat in de kerkgeschiedenis tot op vandaag direct of indirect wordt verdedigd? Is daarmee het hoogste ideaal voor christenen, die als minderheid in een islamistische context leven, dat zij desnoods met krachtige militaire steun van het Westen naar een meerderheids positie streven?<sup>15</sup> Nog anders gezegd, staat of valt het Koninkrijk van God met de invloed en de macht van het christendom?

Als klankbord voor Pseudo-Methodius wil ik luisteren naar de eerder genoemde tekst uit het Evangelie naar Johannes, Joh. 18:36.

---

<sup>12</sup> [www.guardian.co.uk/world/2008/mar/14/barackobama.hillaryclinton](http://www.guardian.co.uk/world/2008/mar/14/barackobama.hillaryclinton).

<sup>13</sup> Vgl. 'Botsen in het debat over Fitna', *CV-Koers*, april 2008. De Bijbel is volgens hem uiteindelijk de inspiratiebron geweest voor de Westerse vrijheid, vrede en welvaart. Elders omschrijft hij het Westen expliciet als 'christelijk', vgl. 'Een moderne islam' in: *Het Vrije Volk*, 13 februari 2008.

<sup>14</sup> De Val van Grenada betekende het einde van de islamitische macht in Spanje.

<sup>15</sup> Vgl. voorbeelden daarvan in B.J.G. Reitsma, 'Strangers in the Light: The Challenges of Being a (Christian) Minority in an Islamic Context', te verschijnen in: *JRT* 2/3.

### 3. Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld (Joh. 18:36).

De tekst maakt deel uit van de beschrijving van het proces tegen Jezus. De aanklacht tegen Jezus is dat Hij claimt de Koning der Joden te zijn; daar richt het onderzoek van Pilatus zich dan ook op (Joh. 18:33).<sup>16</sup> Jezus antwoordt indirect bevestigend op die aanklacht, door tegen Pilatus te zeggen dat Zijn Koninkrijk niet van deze wereld is.

#### 3.1 Aanleiding

Als het Evangelie van Johannes, zoals vrij algemeen wordt aangenomen, geschreven is in het laatste kwart van de eerste eeuw (na 70 AD),<sup>17</sup> dan is het aannemelijk dat de context van Johannes gestempeld wordt door een groeiende kloof tussen het Jodendom en de christelijke gemeente.<sup>18</sup> Het is goed mogelijk, dat in deze periode joodse christenen door de joodse gemeenschap uit de synagoge gebannen waren of zelfs vervolgd werden en dat Johannes hen wil aansporen te (blijven) geloven.

Naast de groter wordende kloof tussen christendom en Jodendom is het evenwel ook niet ondenkbaar dat de spanningen tussen de kerk en het Romeinse rijk een wezenlijke aanleiding zijn voor het ontstaan van het Evangelie.<sup>19</sup> De belijdenis ‘Jezus is Kurios’ bracht de kerk immers direct in conflict met de Romeinse keizer, die deze titel voor zichzelf had opgeëist.<sup>20</sup> Wanneer

---

<sup>16</sup> Of Pilatus deze beschuldiging van de Joden heeft gehoord of dat hij het eenvoudig heeft afgeleid uit het feit dat zij Jezus niet zonder reden bij Pilatus gebracht zullen hebben, wordt niet duidelijk. Johannes noemt het niet, wellicht omdat hij juist de verschillende belangen van de partijen zo scherp mogelijk wil laten zien. De echte aanklacht die de Joden tegen Jezus hebben is de beschuldiging van blasfemie (vgl. bijv. 5:18, 8:59; 10:33), maar dat is voor Pilatus geen relevante beschuldiging en wordt in eerste instantie dan ook niet genoemd (pas in Joh. 19:7).

<sup>17</sup> Vgl. W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1983<sup>21</sup>), S. 211. Het getuigenis van de vroege kerk wijst naar de discipel Johannes als de auteur van het Evangelie, al lijkt het of Papias (geciteerd door Eusebius in zijn *Kerkgeschiedenis* 3.39.3-4) onderscheid maakt tussen de apostel Johannes en de ‘oudste’ Johannes. Hierover wordt verschillende gedacht, zie bijv. Kümmel, *Einleitung*, S. 200-211. In ieder geval is de schrijver een joods denkend persoon geweest, of gestempeld door de taal en het denken van het Oude Testament, vgl. W.D. Davies, ‘Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John’ in: R.A. Culpepper, C.C. Black (eds.), *Exploring the Gospel of John* (in Honor of D.M. Smith) (Louisville, Kentucky 1996), 43-64, p.44.

<sup>18</sup> J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Abingdon, Nashville 1968) ziet de aanleiding voor het schrijven van het Evangelie vooral in de formele uitbanning van christenen uit de synagoge, waarop volgens hem in Joh. 9:22; 12:42 en 16:2 wordt gezinspeeld. Martyn wil het Evangelie zien als een reactie op de hardere lijn van het jodendom na de val van de tempel, dat het christendom meer en meer als bedreiging ging ervaren voor haar eigen identiteit. Hij legt verbinding met de Birkat ha-Minim, de benedictie tegen de heretici, die deel uitmaakt van het Shemoneh Esre, de 18 benedicties, vgl. M.C. de Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 17) (Kampen 1996), p. 69; Davies, ‘Aspects’, p. 52. Ook als er nog geen sprake is van een formele breuk tussen Jodendom en christendom is het niettemin helder dat de spanningen tussen beide groepen na 70 toenemen. Davies beschrijft hoe het Jodendom na 70 AD gezocht heeft naar haar eigen identiteit. Dat zal als de ‘voorgond’ van Johannes van invloed geweest zijn op het ontstaan en het karakter van het Evangelie van Johannes, vgl. hiervoor Davies, ‘Aspects’, p. 46-59.

<sup>19</sup> Recent is daar op gewezen door L. Kierspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*, WUZNT 220, 2<sup>o</sup> reihe (Tübingen 2006) en R.J. Cassidy, *John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power* (Maryknoll, New York 1992).

<sup>20</sup> Zo is bekend dat in ieder geval Domitianus zichzelf expliciet Heer en God liet noemen, Cassidy, *John's Gospel*, p. 14, vgl. Joh. 20:28.

christenen aan vervolging wilden ontkomen, moesten ze het beeld van de Keizer aanbidden, Christus verloochoenen en een offer brengen aan de Romeinse goden.<sup>21</sup>

Wellicht spelen beide aspecten een belangrijke rol en heeft Johannes zijn Evangelie bedoeld voor een bredere christelijke gemeenschap in Klein-Azië (of zelfs daarbuiten).<sup>22</sup> In ieder geval is het evident, dat de christelijke gemeente voor wie het Evangelie geschreven wordt een minderheid is te midden van een potentieel vijandige meerderheid.<sup>23</sup> Het is treffend dat Johannes de term ‘Koninkrijk’ van God/van Jezus alleen gebruikt in die gedeelten die gaan over de ontmoeting met respectievelijk een Joodse en een Romeinse leider (Joh. 3/18).<sup>24</sup> In het proces tegen Jezus spelen beide groepen een cruciale rol. De uitspraak van Jezus krijgt tegen deze achtergrond dan ook zijn eigen glans.

### **3.2 Het Koninkrijk en het Jodendom uit de eerste eeuw.**

Wanneer Jezus volgens Joh. 18:36 spreekt over zijn Koninkrijk/Koningsschap<sup>25</sup> dat niet van deze wereld is, moeten we deze uitspraak in de eerste plaats verstaan tegen de achtergrond van de verwachtingen van het Jodendom uit de eerste eeuw n. Chr. Dit Jodendom was weliswaar verre van uniform, maar er leefde niettemin in de breedte van de joodse gemeenschap een sterke verwachting dat God – al dan niet spoedig – op beslissende wijze zou gaan ingrijpen in de geschiedenis van zijn volk.<sup>26</sup> Dat zou het begin zijn van de lang verwachte heilstijd voor Israël. God zal dan als Koning tot zijn volk komen, Israël’s vijanden verslaan, zijn volk verlossen en zijn macht en heerschappij opnieuw vestigen. Hij is al Koning, *de jure*, maar hij zal zich nu ook *de facto* als Koning manifesteren.<sup>27</sup>

Velen in Israël waren er diep van doordrongen dat Israël op een bepaalde manier nog steeds in ballingschap verkeerde. Het volk was wel fysiek uit Babel teruggekeerd, maar het land werd nog steeds geregeerd door vreemde machthebbers en de grootse beloften uit de profeten met betrekking tot het nieuwe verbond waren nog niet in vervulling gegaan.<sup>28</sup> Wanneer God tot zijn

---

<sup>21</sup> Vgl. Kierspel, *The Jews and the World*, p. 216, 217.

<sup>22</sup> Vgl. voor de achtergrond van de Johanneïsche gemeenschap De Boer, *Johannine Perspective*, Ch. 2, I en II, p. 43-71.

<sup>23</sup> Zie Kierspel, *The Jews and the World*, p. 213; vgl. ook K.Wengst, *Das Johannesevangelium* (ThKNT 4,1) (Stuttgart 2000), S. 22.

<sup>24</sup> Vgl. A.J. Köstenberger, *John* (BECNT) (Grand Rapids, Michigan 2004), p. 528.

<sup>25</sup> Koninkrijk (βασιλεία), kan zowel heerschappij als gebied aanduiden, vgl. Liddell-Scott-Jones (LSJ) a.l., zie *Bible Works for Windows 6*, (Big Fork 2004). In de exegese zal duidelijk moeten worden waarop het accent ligt.

<sup>26</sup> Vgl. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. II) (London 1996), p. 615-624; ondanks de diversiteit deelde het gehele jodendom het geloof in één God, het ene uitverkoren volk, de aandacht voor het land, de centrale plaats van de wet en een eschatologische hoop voor de toekomst van volk en land, vgl. Davies, ‘Aspects’, p. 46.

<sup>27</sup> N.T. Wright, *The State*, p. 12; A.C. Brunson, *Psalms 118 in the Gospel of John. An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (WUNT 2<sup>e</sup> Reihe) (Tübingen 2003), p. 380.

<sup>28</sup> Zie N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. I) (London 1996<sup>3</sup>), 268-270; 299-301; Brunson, *Psalms 118*, p. 284.

volk komt, is dat daarom niet minder dan de definitieve uittocht uit de ballingschap, een nieuwe exodus.<sup>29</sup>

Het ligt om meerdere redenen voor de hand dat Johannes bij dit denkkader aansluit.<sup>30</sup> Hij spreekt niet alleen expliciet over het Koninkrijk van Christus dat gezien de nauwe band tussen Jezus en God niet anders kan zijn dan het koningsschap van God zelf.<sup>31</sup> Er zijn ook andere referenties.

a. 'Deze wereld'.

Het spreken over 'deze wereld' in Joh. 18:36 (vgl. 8:23; 9:39; 12:25, 31) doet denken aan de tegenstelling tussen 'deze wereld' en de 'komende wereld', de 'olam hazè' en de 'olam haba', zoals daar in verschillende (vooral apokalyptische) geschriften uit de tijd van Johannes over gesproken wordt. De 'tegenwoordige wereld' is de tijd van pijn, dood, corruptie, ziekte en kwaad, de tijd waarin het recht van God wordt verduisterd; de 'toekomstige eeuw' staat in het teken van de vernieuwing van de hele schepping en wordt gekenmerkt door leven, vreugde, onsterfelijkheid en gerechtigheid.<sup>32</sup>

In de geschriften van Qumran treffen we een vergelijkbaar dualisme aan tussen de huidige tijd van afval en onreinheid en het herstel van Israël in de toekomst. Het dualisme van Johannes staat heel dicht bij dit dualisme van Qumran.<sup>33</sup>

b. Waarheid

Jezus benadrukt in Joh. 18:37 dat Hij gekomen is om te getuigen aangaande de waarheid. Ook elders in Johannes wordt Jezus expliciet in verband gebracht met de waarheid. Hij is niet alleen vol van genade en waarheid (Joh. 1:14), hij *is* de waarheid (14:6). Vooral de combinatie van waarheid met genade (NBV goedheid) in 1:14 doet eerder een oudtestamentisch-joodse

---

<sup>29</sup> Vgl. in navolging van N.T. Wright, *Victory*, p. 477, Brunson, *Psalms 118*, p. 380. De verwachting van een nieuwe Exodus heeft volgens Brunson drie elementen: de terugkeer uit de ballingschap, het verslaan van Israëls vijanden en de terugkeer van JHWH om onder zijn volk te wonen en over hen te heersen.

<sup>30</sup> Daarmee is niet ontkend, dat er ook invloeden kunnen zijn uit het Hellenisme. In het verleden is de achtergrond van Johannes vooral gezocht in de context van de Gnostiek, Philo, the Hermetica, Hellenistisch Judaïsme, zie Brunson, *Psalms 118*, p. 149-151. Vandaag is meer oog voor het Joodse denken in Johannes, Vgl. De Boer, *Johannine Perspectives*, p. 31-33. Davies, 'Aspects', p. 44-46. Het is duidelijk, dat er niet altijd een scherpe scheidslijn te trekken valt tussen de verschillende achtergronden, omdat er een grote mate van interactie was door het Grieks-Romeinse Rijk heen. Vgl. voor een overzicht van achtergronden G.R. Beasley-Murray, *John* (WBC, 36) (Dallas, Texas: 1998 (op CD-Rom)), Ch. I (introduction), § 4 en D.M. Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge 2001<sup>5</sup>), p. 10-20.

<sup>31</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThKNT) IV/3 (Freiburg, Basel, Wien 1975), S. 284, maakt onderscheid tussen het Koninkrijk van God in Joh. 3, dat hij opvat als 'het hemelse gebied/domein', en het Rijk van Jezus in Joh. 18, dat z.i. meer een functieaanduiding is (koningsschap). Dat is geforceerd. Het ligt niet voor de hand dat Johannes één begrip, dat hij in vergelijking met de Synoptici nauwelijks gebruikt, twee verschillende betekenissen geeft.

<sup>32</sup> Vgl. hiervoor o.a. 4 Ezra 4:27, 36, 37; 5:50; 6:7-10, 20; 7:12-14, 31, 47, 50, 75, 113-114, 119; 8:1, 46, 52, 53; 11:44; 2 Bar. 44:8-15; 48-50; 51:3, 16; 81:1; 83:4-9; 1 Hen. 71:15; 2 Hen. 50:2, zie B.J.G. Reitsma, *Geest en Schepping. Een bijbels-theologische bijdrage aan de systematische doordenking van de verhouding van de Geest van God en de geschapen werkelijkheid*. Zoetermeer: Boekencentrum, p. 70, 71. 4 Ezra stamt waarschijnlijk uit ongeveer dezelfde periode als het Evangelie van Johannes.

<sup>33</sup> Vgl. De Boer, *Johannine Perspectives*, p. 32; Reitsma, *Geest en Schepping*, p. 71, n. 15.



achtergrond vermoeden dan een Hellenistische.<sup>34</sup> Het refereert aan het oudtestamentische begrippenpaar *chèsèd* en *èmèt*, die samen de verbondsliefde en trouw van God omschrijven.<sup>35</sup> Ook de manier waarop Johannes in de proloog Jezus tegenover Mozes plaatst, doet vermoeden dat ‘waarheid’ in het kader van het verbond verstaan moet worden. Het suggereert, dat Christus de inaugurator is van het nieuwe verbond, die de verbondsbeloften van God aan zijn volk realiseert.

c. ‘Water en Geest’

In relatie tot het Koninkrijk van God benadrukt Jezus in Johannes 3, dat alleen wie uit water en Geest geboren zijn, dat Koninkrijk kunnen binnengaan (Joh. 3:5).<sup>36</sup> Er wordt bij dit vers wel gedacht aan een verwijzing naar de doop,<sup>37</sup> maar het licht meer voor de hand om ‘water en Geest’ hier als symbolen van het Nieuwe verbond op te vatten.<sup>38</sup> De nieuwe heilstijd houdt volgens Ezechiël in, dat God rein water over zijn volk zal uitgieten en een nieuwe geest, Zijn Geest, aan zijn volk zal geven (Ez. 36:25-27). Geboren worden uit water en Geest is dan een verwijzing naar het nieuwe leven van het nieuwe verbond. Alleen wie in dat verbond met God deelt, heeft toegang tot het Koninkrijk van God.

d. Overige referenties

i. Het land.

De belofte van het land is een wezenlijk onderdeel van Gods verbond met Abraham en speelt grote rol in de verwachtingen van het Jodendom van de tweede tempelperiode.<sup>39</sup> Johannes refereert daaraan in Joh. 1:52, wanneer hij Jezus beschrijft als de locatie van het heil; zoals bij Gods openbaring aan Jakob, de engelen neerdaalden van de hemel op de aarde, zo dalen ze nu neer op de Zoon des Mensen. Ook in Joh. 15 refereert Johannes met de gelijkenis van de wijnstok en de ranken aan de landsbelofte<sup>40</sup>.

---

<sup>34</sup> Vgl. Voor Hellenistisch begrip van waarheid, R. Bultmann, *Alētheia* (ἀλήθεια), *ThWzNT I*, 239 – 251, S. 239-242.

<sup>35</sup> Vgl. L. Morris, *The Gospel according to John* (Grand Rapids, Michigan 1995), p. 259; G. Quell, *Alētheia* (ἀλήθεια κτλ), *ThWzNT I*, 233-237; vgl. ook H. Wildberger, ‘*mn*, *THAT I*, S. 202-209. Hoewel *chèsèd* in combinatie met *èmèt* in de LXX meestal met ‘*eleos*’ vertaald wordt en niet met *charis*, is het bijna ondenkbaar dat Johannes *alētheia* niet vanuit de oudtestamentische verbondscontext verstaat. Zie bijv. Ex. 34:6; Ex. 20:6.

<sup>36</sup> Zien en binnengaan worden in resp. v. 3 en 5 parallel gebruikt.

<sup>37</sup> Vgl. bijv. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, S. 383. Zie ook J.H. Bernard, A.H. McNeile, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John I* (ICC) (Edinburgh 1942<sup>2</sup>), p. 164, 165: Als Jezus hier aan de doop zou refereren, kan Hij alleen aan de doop van Johannes gedachte hebben, maar die is moeilijk als geboren worden uit water en Geest op te vatten, vgl. p. 165. Als het dus al over de doop gaat, is het of een latere invoeging of een latere inkleuring van de woorden van Jezus door Johannes. Vgl. C. Blomberg, *The Historical Reliability of John’s Gospel. Issues and Commentary* (Leicester 2001), p. 92, 93; Het is in ieder geval niet mogelijk om de latere doopopvatting hierin terug te vinden, vgl. bijv. G.E. Ladd, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan 1983<sup>2</sup>), p. 284, 285.

<sup>38</sup> Vgl. bijv. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary I* (Peabody, Massachusetts 2003), p. 547. Voor een grondige analyse van de achtergrond van Joh. 3:5, vgl. p. 537-553. Vgl. ook 1 QS 3:8-9; 4:21.

<sup>39</sup> Vgl. B.J.G. Reitsma, *Wie is onze God. Arabische christenen, Israël en de aard van God* (Zoetermeer 2006), p. 186, vgl. met name W.D. Davies, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley, Los Angeles, London 1974) en *The Territorial Dimension of Judaism* (Berkeley, Los Angeles, London 1992).

<sup>40</sup> Zie hiervoor Reitsma, *Wie is onze God*, p. 194, 195.

## ii. Opstanding der doden.

De kwalificatie van Jezus als de opstanding en het leven (Joh. 11:25, vgl. Joh. 5:29) refereert aan de in het Jodendom levende verwachting van de opstanding van de doden aan het eind der tijden.<sup>41</sup>

## iii. Kennen van God

In het Evangelie van Johannes wordt meerdere malen gesproken over het kennen van God en het kennen van Jezus. De Farizeeën kennen God niet, anders zouden ze Jezus (er)kennen als de door God gezondenen. Eeuwig leven is het kennen van God (Joh. 17:3), de wereld kent God echter niet (Joh. 17:25). Dit alles herinnert aan de profetie van Jeremia, die als kenmerk van het nieuwe verbond schetst, dat iedereen God kent, heel Israël (Jer 31(38):34).

## iv. De Heilige Geest

In Joh. 14-16 wordt gesproken over de Heilige Geest, die door Jezus aan de discipelen beloofd wordt. Dat is de Geest der waarheid, de Geest van het nieuwe verbond. Ook hiermee legt Johannes een verbinding met de oudtestamentische profetieën (vgl. Jes. 11:2; 32:15; 44:3; 61:1; Ez. 36:26, 27).

### 3.3 Jezus Koninkrijk is niet van deze wereld

Wanneer Jezus nu tegenover Pilatus betuigt dat Zijn Koninkrijk niet van deze wereld is, dan houdt dat in deze context het volgende in:

#### A. *Jezus is de eschatologische Koning*

Johannes introduceert Jezus als de eschatologische Koning. In Hem worden de oudtestamentische verwachtingen van het Jodendom uit de eerste eeuw werkelijkheid. Het einde van de oude wereld is gekomen en de nieuwe heilstijd is aangebroken. Hij verlost zijn volk en brengt de ballingschap ten einde.<sup>42</sup> In het komen van Jezus in de wereld komt JHWH tot zijn volk, om als Koning over Israël te heersen. Daarbij worden echter de grenzen van Gods volk niet langer langs nationaal etnische lijnen getrokken. Een *ieder*, die de vleesgeworden Logos aanneemt en in zijn naam gelooft, heeft het recht/de macht ontvangen om kind van God te worden (Joh. 1:12). Wie geboren is uit water en Geest valt onder de heerschappij van deze Koning. Zelfs als Johannes in zijn Evangelie niet expliciet zegt, dat Jezus een nieuwe exodus realiseert en het einde van de ballingschap inluidt, kunnen de woorden en daden van Jezus door zijn tijdgenoten eigenlijk niet anders worden opgevat dan als een verwijzing naar de nieuwe heilstijd.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Bijv. in 2 Macc., vgl. J.W. van Henten, *De Joodse martelaren als grondleggers van een nieuwe orde* (z.p. 1986, diss.); zie ook N.T. Wright, *People of God*, p. 322-334.

<sup>42</sup> Vgl. N.T. Wright, *Victory*, p. 481; Brunson, *Psalms 118*, p. 179.

<sup>43</sup> Vgl. Brunson, *Psalms 118*, p. 177, 178, 381. Jezus biedt vergeving aan, suggereerde met de keuze van 12 discipelen een nieuw, eschatologisch Israël in het leven te roepen, zette de deur (Joh. 10:7) van het Rijk open voor de heidenen en deed tekenen en wonderen. Al deze elementen wekken de suggestie dat de nieuwe exodus in Jezus persoon en werk gerealiseerd wordt. Dat houdt volgens de profetieën van het nieuwe verbond, reiniging en vergeving in en het

Met name twee elementen uit het Evangelie ondersteunen deze conclusie.

1. Het ‘komen’ van Jezus.

Johannes spreekt meerdere malen over het ‘komen’ of – als variatie – over het ‘gezonden’ zijn van Jezus in ‘deze wereld’<sup>44</sup>. Omdat Johannes nadruk legt op de eenheid van Jezus met de Vader<sup>45</sup>, betekent het komen van Jezus het komen van God zelf. Hij is de vertegenwoordiger van de Vader die in de gezondene zelf aanwezig is. Daarmee wordt de verwachting dat JHWH in de nieuwe heilstijd als koning zal ‘komen’ om bij zijn volk te wonen realiteit.<sup>46</sup>

2. De intocht in Jeruzalem

Door de manier waarop Johannes de intocht van Jezus in Jeruzalem beschrijft, wijst hij Hem aan als de Koning van Israël. Dat Jezus op een ezel rijdt is volgens Johannes de vervulling van de oudtestamentische profetie uit Zacharia 9:9: ‘dochter van Sion, uw Koning komt tot u (...) rijdende op een ezel’. De toevoeging ‘koning van Israël’ (Joh. 12:13) door de omstanders, die Hem toeroepen ‘gezegend is Hij die komt in de naam van de Here’ (Ps. 118 (117):26), versterkt dit.<sup>47</sup> Met andere woorden, met de intocht van Jezus in Jeruzalem keert JHWH terug tot Sion om zijn volk uit de ballingschap te leiden.<sup>48</sup>

We kunnen dus stellen dat Jezus door Johannes gezien wordt als de eschatologische Koning, in Wie JHWH terugkeert tot zijn volk. In Jezus breekt het eschatologische leven aan. Dat leven licht op in de tekenen die Jezus doet. Het is het leven vol van vreugde, zoals gesymboliseerd door de vreugde van de bruiloft en de wijn (Joh. 2). Het is licht zien in de duisternis (Joh. 9), genezing van ziekte (Joh. 4:46-54), voldoende te eten voor wie hongerig is (Joh. 6), het is de opstanding uit de dood en eeuwig leven (Joh. 11, Joh. 20).

*B. Jezus’ Koninkrijk is van een andere orde*

Het tweede dat Johannes benadrukt is dat Jezus’ Koningschap van een totaal andere orde is dan wat zowel de Joden als de Romeinen zich erbij voorstelden. Jezus doorbreekt als eschatologische Koning voor Israël alle verwachtingspatronen. Dat blijkt uit twee dingen.

---

leven naar Gods geboden; het is de verlossing van het land en gaat gepaard met de gave van de Heilige Geest. Zie Jer. 31(38): 31-34; Ez. 36:24-30; Joël 2:28-31 (3:1-5).

<sup>44</sup> Voor ‘komen’, vgl. 3:19; 5:43; 6:14, 17, 19, 25,7:28, 8:14, 42; 9, 33, 39; 10:10. De concepten ‘komen’ en ‘zenden’ worden afwisselend gebruikt op een manier dat de lezer in de ‘gezondene’ de ‘gekomenene’ herkent, vgl. Brunson, *Psalm 118*, p. 263.

<sup>45</sup> Vgl. Joh. 5:36, 9:4, 10:30, 38, 14:9; 17:8, 10, 21, 22, vgl. Brunson, *Psalm 118*, p. 177.

<sup>46</sup> Vgl. Brunson, *Psalm 118*, ch. 6, p. 240-264, m.n. p.263. Vgl. ook Joh. 1:14: de Logos is vlees geworden en heeft onder ons (als in een tent/tabernakel) gewoond.

<sup>47</sup> De titel Koning van Israël wordt in het Evangelie vooral gebruikt in respectvolle zin, door Joden zelf, vgl. bijv. 1:50; 12:13. In andere situaties, waarin minachtend over Jezus als Koning wordt gesproken of zijn positie ter discussie staat wordt meestal Koning der Joden gebruikt, vgl. 18:33, 39; 19:19, 21.

<sup>48</sup> Brunson, *Psalm 118*, p. 179, 283. Zie uitvoerig ch. 7, p. 265-284. Zie ook N.T. Wright, *Victory*, p. 651.

1. Het is een Koninkrijk dat niet ‘van/uit de deze wereld is’ (18:36).

Het begrip ‘van/uit’ (ἐκ) wordt door Johannes pregnant gebruikt om ‘afkomst’ aan te duiden. Deze afkomst impliceert tegelijkertijd een karakter dat met die afkomst in overeenstemming is.

Zo zijn allen die het Woord hebben aangenomen en in Hem geloven, ‘uit’ God geboren en niet ‘uit’ de wil van een mens of uit het vlees (Joh. 1:12-13). Dat wil niet zeggen, dat zij geen ‘natuurlijke ouders’ hebben, maar dat hun aard niet alleen uit natuurlijke afkomst te verklaren is. Als blijvend ‘aardse’ mensen is hun afkomst en daarmee ook hun karakter veranderd.

Hetzelfde geldt in omgekeerde zin voor de Farizeeën, die juist wel ‘van’ deze wereld zijn (Joh. 8: 23). Hiermee is meer gezegd, dan louter dat de Farizeeën ‘aardbewoners’ zijn, in tegenstelling tot bijvoorbeeld engelen. Het gaat om een kwalificatie van hun ‘afkomst’ als ‘van’ deze wereld en daarmee een karakter dat met die afkomst overeenstemt.<sup>49</sup> Het geeft aan waartoe de Farizeeën ten diepste behoren. Dat blijkt voor alles uit hun verzet tegen Jezus, die niet ‘van’ deze wereld is (8:13, 47).<sup>50</sup>

In dit verband wordt het schema ‘van deze wereld’ - ‘niet van deze wereld’ nader omschreven met het schema ‘boven – beneden’. Jezus is van ‘boven’, dat willen zeggen van de wereld van ‘God’. Zijn afkomst en daarmee zijn aard en wezen worden gekenmerkt door God zelf, en dus door de genade en waarheid van het nieuwe verbond, het eschatologische leven. De Farizeeën echter zijn van ‘beneden’, dat is van het terrein waar de tegenstander van God zijn macht uitoefent, de overste van deze wereld (Joh. 12:31; 14:30; 16:11).

Het dualisme dat bij Johannes doorschemert tussen twee werelden<sup>51</sup> is voor alles een tegenstelling tussen twee heerschappijen of machtsgebieden. Het gaat om twee manieren van zijn.<sup>52</sup> Het begrip ‘wereld’ heeft bij Johannes daarom ook een ambivalent karakter, afhankelijk van het perspectief waaronder de werkelijkheid wordt gezien. Gezien vanuit God is de wereld de realiteit die door God door het Woord geschapen is; het is tevens de plaats waarin het Woord gekomen is (1:9, 10) en die door God zo geliefd is, dat Hij zijn eniggeboren Zoon gezonden heeft om de wereld te redden (Joh. 3:16). Vanuit het andere perspectief gezien, waarop bij Johannes de nadruk ligt, is de wereld vooral de realiteit die gekenmerkt wordt door zonde (1:29; 16:8). De wereld verzet zich tegen God en heeft

---

<sup>49</sup> Vgl. L.E. Keck, ‘Derivation as Destiny’ in: R.A. Culpepper, C.C. Black (eds.), *Exploring the Gospel of John* (in Honor of D.M. Smith) (Louisville, Kentucky 1996), 274-288, p. 283. Uiteindelijk bepaalt afkomst niet alleen de aard van iemand, maar ook zijn of haar bestemming: wie niet uit water en Geest geboren is – en dus het eschatologische leven van het nieuwe verbond heeft ontvangen – zal ook het Koninkrijk niet kunnen binnen gaan (vgl. Joh. 3:5).

<sup>50</sup> Vgl., Keck, ‘Derivation’, p. 280, 281.

<sup>51</sup> Johannes neemt het schema ‘deze wereld/aeon’ – ‘toekomstige wereld/aeon’ niet over, hoe wel hij er wel aan refereert. ‘Kosmos’ is ook de meest gebruikelijke vertaling van ‘eeuw’/olam; meestal wordt aeon gebruikt, vgl. J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford 1991), p. 208; mogelijk is dit omdat Johannes de nadruk legt op de macht die het over de wereld voor het zeggen heeft en niet op de historische opeenvolging van de eeuwen. De komst van Christus doorbreekt het schema. Bij Paulus geldt met betrekking tot de aeonen iets vergelijkbaars, vgl. Reitsma, *Geest en Schepping*, p. 71.

<sup>52</sup> F.F. Bruce, *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids, Michigan 1983), p. 192: ‘realms’; cf. B. Lindars, *The Gospel of John* (NCB) (London 1972), p. 558: ‘spheres of relationships’, ‘orders of being’.

Christus niet willen (er)kennen als de door de Vader gezondene (Joh. 5). De wereld kent ook de Vader niet (Joh. 17:25) en haat Jezus en zijn volgelingen (7:7, 15:18, 19); de wereld is in duisternis gehuld (8:1; 9:5).

Het kan zijn dat Johannes met ‘wereld’ vooral ‘de mensheid’ op het oog heeft, omdat hij ‘de wereld’ als handelend persoon laat optreden.<sup>53</sup> Het is even goed mogelijk, dat hij ‘wereld’ net als ‘de Joden’, als totaal begrip opvat, als de hele geschapen werkelijkheid, waarbinnen de mensheid de handelende spil is.<sup>54</sup> Uiteindelijk maakt dat voor de intentie van Johannes 18 niet zoveel uit.<sup>55</sup> Belangrijker is, dat het begrip ‘wereld’ niet kan staan voor ‘het kwade’ of ‘het ongeloof’ als algemeen principe.<sup>56</sup> Daarvoor wordt het te persoonlijk gebruikt. De boodschap dat God de wereld liefhad en zijn Zoon naar de wereld stuurde om deze te redden heeft ook alleen betekenis als het om een ‘reële’ wereld gaat. Het principe van kwaad is bij Johannes altijd onlosmakelijk verbonden met de concrete realiteit van de geschapen werkelijkheid. Deze wereld is ‘locked in persistent rebellion against its creator’.<sup>57</sup>

Wanneer Johannes het Koninkrijk van Jezus typeert als ‘niet van deze wereld’, kunnen we concluderen dat dit voor alles een omschrijving is van de oorsprong en de aard van dit Rijk. Het heeft zijn wortels niet in de wereld die gekenmerkt wordt door verzet tegen God, door zonde en duisternis, maar in God zelf. Het Rijk is van een andere orde dan het rijk dat Pilatus vertegenwoordigt, en waar de leiders van het volk Israël zich volkomen loyaal aan betuigen (Joh. 19:15). De heerschappij van Christus als de eschatologische Koning over de wereld, brengt de wereld weer terug tot haar wezen als door God geschapen.

## 2. Het is een Koninkrijk waar niet voor gevochten wordt.

Om te onderstrepen dat zijn Koningsschap van een andere orde is wijst Jezus erop dat zijn dienaren niet gevochten hebben om Hem uit handen van de Joden te houden. Zoals een

---

<sup>53</sup> Kierspel, *The Jews and the World*, p. 213. In het joodse denken ligt dichter bijeen wat in het Westen onderscheiden wordt. Kosmos heeft meerdere betekenissen, zoals versiering, schepping, bewoonde wereld, mensheid, vgl. *LSJ* a.1. Daarom is het mijns inziens vooral een totaal concept.

<sup>54</sup> Dat wordt ook duidelijk uit de parallelle tussen het gebruik van ‘de Joden’ en ‘de wereld’ in het Evangelie; er is parallellisme op macrostructureel niveau (compositieel parallellisme): in de proloog en de afscheidsredenen gaat het vooral over ‘de wereld’, in het tussenstuk h. 1-12 en de passiegeschiedenis gaat het meer over ‘de Joden’. Zo is er ook een parallellisme op microstructureel niveau (narratologisch parallellisme): In het discours van de spreker komt vooral ‘kosmos’ voor, waar de verteller aan het woord is gaat het vooral over ‘de Joden’. Hiermee wil de auteur mogelijk laten zien dat zoals Jezus door ‘de Joden’ vervolgd werd, de gelovigen in de tijd van Johannes door ‘de wereld’ vervolgd worden, vgl. hiervoor samenvattend Kierspel, *The Jews and the World*, p. 214. ‘De Joden’ heeft hier dan een algemene betekenis, waarbij het gaat om de personen in wie zich de religie die zich tegen Jezus verzet manifesteert. Dat kan wisselen, de ene keer zijn het de leiders van het volk, de andere keer de menigte. Er ligt dus wel een ‘empirisch’ element in, het is geen ‘principe’. Het gaat over concrete mensen, die zich tegen Jezus verzetten, maar dan bezien vanuit het perspectief van de Joodse religie. Zij zijn de incarnatie van het religieuze Joodse denken. Vgl. Kierspel, *The Jews and the World*, p. 219: er is geen dualisme van ‘ras’, maar van ‘religie’.

<sup>55</sup> Zie voor een overzicht van betekenissen Kierspel, *The Jews and the World*, Ch. 1.1, p. 13-36.

<sup>56</sup> Vgl. Kierspel, *The Jews and the World*, p. 213. Het ligt ook niet voor de hand ‘kosmos’ op te vatten als symbool voor ‘de Joden’; daarmee wordt het begrip ontdaan van zijn conceptuele inhoud. Die interpretatie heeft volgens Kierspel vooral te maken met een vooropgezet idee, dat het Evangelie zijn oorsprong heeft in het conflict tussen kerk en synagoge, zoals Martyn dat benadrukt en minder met een analyse van de tekst van het Evangelie als geheel.

<sup>57</sup> D.A. Carson, *The Gospel according to John* (Leicester 1992<sup>2</sup>), p. 594.

Rabbi discipelen heeft, zo hebben koningen en machthebbers ‘dienaren’<sup>58</sup> Het feit dat Jezus geen dienaren heeft die met geweld voor hem opkomen om uit handen van de Joden te blijven – al zag Petrus dat anders (Joh. 18:10) – laat zien dat zijn Koningschap van een andere orde is. Jezus kiest er bewust voor de beker te drinken die de Vader hem gegeven heeft (Joh. 18:10, 11). Het Koninkrijk van Jezus valt niet met geweld te verdedigen en daarmee ook niet met geweld uit te breiden.

Met dit alles is enerzijds niet gezegd, dat het Koninkrijk van Jezus los staat van de werkelijkheid waarin wij leven. Het dualisme van Johannes is geen Gnostisch dualisme tussen een ‘aardse’, materieel, koninkrijk en een ‘geestelijk’, onstoffelijk, koninkrijk.<sup>59</sup> De nadruk die Johannes legt op de ‘vleeswording’ van het Woord maakt dat onmogelijk (vgl. Joh. 1:14). Ook het Platonische dualisme tussen de wereld van de ideeën en de stoffelijke werkelijkheid helpt niet om de woorden van Jezus te begrijpen.<sup>60</sup> Johannes tekent Christus als de eschatologische Koning en zijn Rijk is de realisering van de beloften uit het Oude Testament aangaande het nieuwe verbond. Dat is uitermate ‘materieel’ of zelfs ‘politiek’ getint. Het rijk van God breekt in de wereld in.<sup>61</sup> Het heil van de nieuwe aeon heeft alles te maken met de realiteit van de schepping en vormt daarmee een bedreiging voor alle machten die zich niet aan God onderwerpen.

Toch roept dat anderzijds wel een grote spanning en dynamiek op. Want als het rijk van Christus niet met macht is te realiseren, dan is de concrete realiteit van het Koninkrijk van Jezus van een geheel andere orde, dan alle aardse machtsgebieden. Een dergelijke realiteit is moeilijk voor te stellen en nauwelijks met aardse begrippen en concepten te omschrijven.

In dit verband wordt ook duidelijk dat het Griekse woord ‘basileia’ (βασιλεία) in Joh. 18:36 (evenals in Joh. 3) zowel Koningschap als Koninkrijk, zowel ‘heerschappij’ als ‘machtsgebied’ betekent. Tegelijkertijd is ‘basileia’ een ambivalent begrip, want zowel ‘heerschappij’ als ‘territorium’ roepen in de Joodse en Romeinse context geheel andere associaties op dan wat Johannes ermee bedoelt. Het gaat over realiteiten van een andere orde. Wellicht dat Johannes daarom zeer terughoudend is met het gebruik van dit begrip.<sup>62</sup> Hij beschrijft de inhoud van het Koninkrijk eerder met andere begrippen, zoals (eeuwig) leven (Joh. 3:16), verlossing of behoud (Joh. 3:17; 5:34).

Het Koninkrijk valt niet samen met de gemeente van Christus, maar de gemeente maakt wel deel uit van het Koninkrijk. Het zijn de gelovigen, die opnieuw geboren zijn, die het Koninkrijk van God (Jezus) kunnen zien en er kunnen binnengaan (Joh. 3:3, 5). Zij zijn net als Jezus niet van

---

<sup>58</sup> Johannes gebruikt het begrip ὑπηρέται vooral om de dienaren van de Farizeeën aan te duiden, die desnoods met geweld voor hun zaak opkomen, vgl. Joh. 7:32, 45, 46; 18:3, 12, 22. Paulus gebruikt het in 1 Kor. 4 voor degenen die in dienst van Christus het Evangelie van de verzoening verkondigen.

<sup>59</sup> Vgl. Smith, *Theology*, p. 12-16.

<sup>60</sup> Vgl. Smith, *Theology*, p. 10-12.

<sup>61</sup> Vgl. N.T. Wright, *State*, p. 13.

<sup>62</sup> Johannes gebruikt het begrip ‘Koninkrijk van God’ 2 keer in Joh. 3 en ‘mijn [d.i. Jezus] Koninkrijk’ 3 keer in Joh. 18. De synoptici gebruiken ‘Koninkrijk’ (der hemelen/van God/absoluut) veel vaker, Matteüs 50 keer, Markus 14 keer en Lukas 50 keer, vgl. J.G. Green, S. McKnight, I.H. Marshall (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downer’s Grove Illinois 1998) (uitgave op CD-Rom), Ch. 5.

deze wereld (Joh. 17:14) en zijn de burgers van het Rijk van Jezus. Anders gezegd, de aard van het Koninkrijk van Jezus krijgt gestalte in hen die bij Hem horen, in de gemeente van Christus. Het Koninkrijk bestaat uit de schapen van de kudde, die horen naar zijn stem (en dus horen naar de waarheid Joh. 18:37). Het Rijk van Christus komt openbaar in de vruchten die groeien aan de ranken die ‘in de wijnstok’ zijn (Joh. 15).

### 3.4 Getuigen van de waarheid.

Nadat in vers 36 gesteld is wat Zijn koninkrijk niet is, legt Jezus in vers 37 nu positief uit, wat het wel inhoudt, namelijk het ‘getuigen van de waarheid’. Daartoe is Jezus in de wereld gekomen. Nu maakt het in dit verband niet zo heel veel uit, hoe we het antwoord van Jezus op de vraag van Pilatus interpreteren of Hij toch een koning is. Het ‘je zegt het’ kan worden gelezen als een ontkenning: ‘jij zegt het, dat zijn jouw woorden, maar niet de mijne’. Vrij algemeen wordt het echter opgevat als een soort bevestiging: ‘inderdaad, je zegt het’.<sup>63</sup> In het laatste geval is vers 37 een nadere invulling van het koningschap van Jezus, in het eerste geval is het meer een omschrijving van Jezus’ missie in het algemeen. Die missie is echter ook dan onlosmakelijk met het koninkrijk van Jezus verbonden. Op de een of andere manier speelt de ambivalentie van het begrip koningschap ook in dit antwoord van Jezus mee. ‘Je zegt het’ heeft dan zo ongeveer de betekenis van: ‘als je het zo wil zeggen, goed, maar wat ik met koning bedoel is wel iets anders dan wat jij met koning bedoelt’.<sup>64</sup>

We hebben al gezien dat het begrip waarheid verstaan moet worden tegen de achtergrond van het verbond. We hebben ook gezien, dat wanneer Johannes spreekt over het ‘komen’ van Jezus dit Hem identificeert als de eschatologische Koning in Wie God tot zijn volk komt en daarmee de eschatologische heilstijd realiseert. Wanneer Jezus nu zegt dat Hij geboren/gekomen<sup>65</sup> is om van de waarheid te getuigen, dan betekent dit, dat Hij het tastbare bewijs is dat al Gods beloften realiteit zijn geworden. Dat getuigenis aangaande de waarheid is allereerst een getuigenis met betrekking tot Jezus zelf. Volgens Johannes *is* Jezus de waarheid (Joh. 14:6); de waarheid is met Hem en in Hem gekomen. Johannes de doper heeft eerst van die waarheid getuigd toen hij Jezus aanwees als de komende (Joh. 5:32, vgl. 1:15, 27, 30, 34), de Vader zelf getuigt voortdurend van Jezus (5:37; 8:18), door de werken die Jezus namens de Vader doet (5:36) en door de Schriften die van Jezus getuigen (5:37) en de Heilige Geest, de Geest der waarheid, zal van Hem getuigen (Joh. 14:17; 15:26). Met andere woorden, uit dit alles

---

<sup>63</sup> Vgl. bijv. F. Blaß, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen 1990<sup>17</sup>), § 441<sub>4</sub>, 451.1 Zie bijv. ook C. Diebold-Scheuermann, *Jesus vor Pilatus. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör durch Pilatus (Joh. 18,28-19,16a)* (Stuttgart 1996), S. 37.

<sup>64</sup> Vgl. bijv. Lindars, *John*, p. 559: ‘denial of the charge in one sense, avowal in another. You say that I am a king in a political sense, but I say that for this I was born etc.’ Vgl. N.T. Wright, *State*, p. 12: ‘Jesus accommodated himself to the language of his day, what he meant by it was something quite different.’ Vgl. R.E.Brown, *The Gospel according to John (xii-xxi). Introduction, Translation and Notes (AB 29A)* (New York 1966), p. 853, 854: het is niet ‘affirmative’, maar een ‘qualified answer’. Jezus ontkent niet dat Hij een koning is, maar het zou niet het eerste woord zijn, dat hij voor zijn rol zou kiezen.

<sup>65</sup> Joh. 18:37 is de enige keer dat er in het Evangelie over de geboorte van Jezus gesproken wordt.

blijkt dat de verbondstrouw van God realiteit is geworden in Jezus, in zijn woorden en in zijn werken (vgl. Joh. 10:25, 38).

Het getuigen van de waarheid is dus geen rationele argumentatie aangaande een waarheid die wetenschappelijk bewezen kan worden. Het gaat niet om een hogere ‘niet materiële’ werkelijkheid, die als in een Gnostisch denkkader bekend gemaakt moet worden. Het gaat om de openbaring van de realiteit van het nieuwe verbond, dat is het ware eschatologische leven. Jezus is niet alleen de waarheid, maar daarmee ook ‘het leven’, evenals de weg waarop dat leven gevonden wordt (Joh. 14:6).

### 3.5 Lijden

Johannes verdeelt zijn beschrijving van het proces tegen Jezus voor Pilatus, met als aanklacht dat Jezus de Koning der Joden is, in zeven ‘bedrijven’. Zes daarvan draaien in drie groepen van twee om Joh. 19:1-3 heen, dat daarmee als het ware het scharnierpunt van het hele proces vormt.

- |                   |  |
|-------------------|--|
| 1. Joh. 18:28-32: | gesprek tussen Joden en Pilatus over Jezus en zijn misdaad |
| 2. Joh. 18:33-37: | gesprek tussen Jezus en Pilatus over Jezus en zijn misdaad |
| 3. Joh. 18:38-40: | Jezus niet vrijgelaten, misdadiger wel vrijgelaten         |
| 0. Joh. 19:1-3:   | Jezus, de Koning der Joden.                                |
| 1'. Joh. 19:4-7:  | gesprek tussen Joden en Pilatus over Jezus en zijn misdaad |
| 2'. Joh. 19:8-12  | gesprek tussen Jezus en Pilatus over Jezus en zijn misdaad |
| 3'. Joh. 19:13-16 | Jezus niet vrijgelaten, maar veroordeeld.                  |

De beschrijving van de bespotting van Jezus als de Koning der Joden (Joh. 19:1-3) is het zwaartepunt van het proces tegen Jezus. De ambivalentie van Jezus' Koningschap wordt hier zeer pregnant getekend. Zó wordt de Koning van het Rijk dat niet van deze wereld is behandeld. De ‘eer’ die Hij ontvangt bestaat uit bespotting en zijn kroon is een dorenkroon. De eschatologische Koning is een Koning die geselsd wordt en lijdt.

Door middel van dit gedeelte heeft Johannes zijn lezers in wezen al voorbereid op wat komen gaat. Het is geen verrassing dat deze Koning uiteindelijk aan een kruis wordt terechtgesteld. Het is ook geen tragische afloop van het proces tegen Jezus. Het is veeleer de climax waar het Evangelie vanaf het begin naar heeft toegewerkt. In de proloog is al aangekondigd, dat het Woord tot het zijne zou komen, maar door het zijne niet is aangenomen. In het gesprek met Nicodemus liet Jezus doorschemeren dat het binnengaan in het Koninkrijk van God alleen mogelijk is voor wie opnieuw geboren is (Joh. 3:3, 5) en dat dit opnieuw geboren worden onlosmakelijk verbonden is met het geloof in de verhoogde, dat is de gekruisigde (Joh. 3:14-16, vgl. Joh. 12:33; 18:32).



Wanneer Pilatus Jezus aan het kruis dan ook spottend de Koning der Joden noemt, heeft hij daarmee onbedoeld de waarheid over Jezus gesproken. Daar openbaart zich de ware aard van het Koningschap dat niet van deze wereld is. Zo komt de Koning van Israël tot Sion. Het lijden dat Jezus als Koning der Joden doormaakt is ten diepste de inauguratie van de nieuwe heilstijd, het eschatologische leven. Het koninkrijk van Christus dat niet door geweld kan worden gerealiseerd, wordt paradoxaal genoeg juist omgekeerd door de dood aan het Kruis tot stand gebracht.<sup>66</sup>

Het is in deze lijn, dat Jezus in zijn afscheidsreden de discipelen er op voorbereidt dat ook zij door de wereld zullen worden afgewezen. De wereld heeft Hem, die door de Vader gezonden is, niet aangenomen en zo zullen ze ook hen die door Jezus gezonden zijn, niet willen erkennen. Net als Jezus zijn zij niet van deze wereld en daarom door de wereld gehaat. De dienaren staan niet boven hun meester. (vgl. Joh. 15:18-21). In de wereld zullen de discipelen verdrukking lijden (16:33).

### 3.6 Conclusie

Johannes typeert Jezus als de Koning van een Rijk dat niet van deze wereld is. Dat houdt allereerst in, dat Jezus de eschatologische Koning is, in Wie God tot zijn volk komt en door Wie de eschatologische heilstijd aanbreekt. Vervolgens betekent het, dat dit rijk van een totaal andere orde is dan reguliere koninkrijken, omdat het zijn oorsprong niet heeft in zonde en duisternis, maar in God. Het is een geheel nieuwe werkelijkheid, die niet met wapens of geweld kan worden verdedigd of uitgebreid. Het is veeleer het lijden van de eschatologische Koning, dat de nieuwe heilstijd inaugureert. In de gemeenschap van hen die Jezus als Koning erkennen, licht het Koninkrijk van Jezus op. Zij delen echter ook in het lijden van hun meester, omdat zij net als Hij niet van deze wereld zijn; daarom haat de wereld hen.

Zo spreekt Johannes direct tot de gemeente(n) die hij op het oog had. Of zij nu als joods-christelijke minderheid leefden temidden van een joodse meerderheid die zich tegen de kerk verzette of dat zij als christelijke minderheid een weg moest vinden in de confrontatie met Rome maakt niet zo veel uit. In beide gevallen laat Johannes zien dat Jezus de beloofde eschatologische Koning is en bemoedigt hij de gelovigen door te laten zien dat het geloof in deze Koning altijd vervolging met zich meebrengt.<sup>67</sup>

Hij bemoedigt de Joden door te laten zien dat in Christus Gods beloften aan Israël in vervulling gaan. Wie Hem erkent als de gezondene van de Vader, dient de God van Israël en

---

<sup>66</sup> Vgl. C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community* (Minneapolis, Minnesota 1995), p. 202: Joh. 19:1-3, de geseling van Jezus maakt duidelijk dat de dood van Jezus en zijn Koningschap elkaar niet wederzijds uitsluiten.

<sup>67</sup> Daarmee ben ik geneigd het doel van het Evangelie zoals dat in Joh. 20:31 expliciet vermeld is, meer te zien als een aansporing van gelovigen om te blijven geloven, dan als een oproep aan niet-gelovigen om Jezus te erkennen. Er zijn twee tekstvarianten, de ene heeft een 'presens' vorm (blijven geloven), de andere een 'aoristus' (gaan geloven). Beide lezingen hebben sterke papieren, vgl.  $\aleph^c$  A c D K L W x  $\Delta$   $\Pi$  met o.a. P<sup>66vid</sup>  $\aleph^*$  B. Daarmee is niet gezegd, dat de auteur van het Evangelie ook niet ongelovigen of nog niet in Christus gelovende Joden, op het oog heeft gehad. Zeker niet als hij het geloof in Jezus beschouwt als de ware voortzetting van het Joodse geloof.

deelt in de zegen van God voor Israël. Al worden zij uit de synagoge geweerd, zij zijn de trouwe Israëlieten in wie geen bedrog is (Joh. 1:48), de ranken van de ware wijnstok (Joh. 15).

Evenzo bemoedigt Johannes de gelovigen, die onder druk staan van Rome. Het lijden dat het volgen van Jezus met zich mee brengt, in de afwijzing van de verering van de Keizer en het brengen van offers aan afgoden, is door Jezus niet alleen voorzegd, maar ook zelf ondergaan. Zoals de Meester vervolgd werd, zullen ook de gelovigen vervolgd worden.

## 4. Conclusie

Wat betekent dit alles nu voor de situatie van de kerk in de context van de islam vandaag? Wat is de verhouding tussen geloof en macht? Pseudo-Methodius staat op het standpunt, dat het christelijk geloof onlosmakelijk met het Byzantijnse keizerrijk verbonden is. De keizer is weliswaar niet de kerk, maar wel de plaatsvervanger van Christus op aarde. Als drager van het kruis vertegenwoordigt hij daarmee het Koninkrijk van God en zal hij de moslims verslaan en het christelijke rijk in alle glorie herstellen. Een superieure religie heeft ook politieke superioriteit. Dat leidt bij hem onvermijdelijk tot een verbinding van het hart van het Christelijke geloof, het kruis, met hét kenmerk van aardse macht, het zwaard. Op grond van de aard van het Rijk van Christus heb ik met die verbinding moeite, omdat Johannes benadrukt, dat het Koninkrijk van Christus niet verbonden kan worden met de principes van de koninkrijken van deze wereld en daarom niet met geweld verdedigd of uitgebreid kan worden.

Nu zit er een lange geschiedenis tussen de tekst van Johannes en onze context en we kunnen de uitspraak van Jezus dan ook niet zomaar overplaatsen naar nu. Bij het zoeken naar de betekenis van dit gedeelte voor de situatie van de kerk in de context van de islam vandaag is mijns inziens het uitgangspunt dat de heerschappij van God over de wereld niet verbonden kan worden met geweld. Dat zie ik als het blijvende kernprincipe van de tekst. Kruis en zwaard hebben weinig met elkaar gemeen. Dat betekent impliciet, dat de macht van Christus zich niet manifesteert als reguliere aardse macht. Het staat op een ander niveau, het is van een andere categorie. Het christendom is op het speelveld van de machten geen speler als alle andere.

Dit alles is fundamenteel voor de kerk in de context van de islam en leidt tot een aantal mogelijke conclusies.

### 1. *Minderheids-Theologie*

Zouden we de kerk in de context van de islam in de eerste plaats niet principieel theologisch moeten typeren als minderheid, zelfs als zij numeriek in de maatschappij een meerderheid vormt? Wanneer het koninkrijk niet met aardse macht van doen heeft, is het hoogste doel van de kerk niet om kostte wat het kost haar positie in de maatschappij te versterken. Christenen zijn representanten van een ander koninkrijk, dat eschatologisch van aard is en zich onttrekt aan de machten van deze tijd. Dat betekent in wezen, dat als de kerk dit minderheidsprincipe opgeeft zij haar identiteit als gemeente van Christus kwijtraakt.

Het gaat hierbij niet om een vrijwillige acceptatie van het *dzimmi* systeem<sup>68</sup> en het aannemen van een onderworpen houding, die met dat systeem correspondeert. ‘Minderheid’ is voor mij in dit verband een theologische kwalificatie, die niets te maken heeft met capitulatie en onmacht, noch met het accepteren van onrecht of onderdrukking. Het wil slechts zeggen, dat de kerk in het machtsspel van de maatschappij niet meedoet. De macht van de gemeente van Christus is de

---

<sup>68</sup> Bat Ye’or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide* (Lancaster 2002) gebruikt voor dat systeem het begrip ‘*dhimmitude*’.

macht van de liefde, de macht die anderen geen kwaad kan doen, maar zich vooral manifesteert als dienstbaarheid om anderen in vrijheid te stellen. Het gaat om macht zonder zwaard. De kerk in de context van de islam heeft behoefte aan een ‘minderheids-theologie’, een theologie die zich bezint op de identiteit van de kerk zonder macht.

Op dit punt bestaat er een wezenlijk verschil met in ieder geval de sunnitische islam, die veel sterker benadrukt dat de soevereiniteit van God zich manifesteert in de maatschappelijke superioriteit van de islam.<sup>69</sup> Het is de vraag of dit verschil in visie op de aard van God en Zijn rijk niet veel fundamenteler is, dan de verschillende waardering van God als de drie-enige God. Ook in de christelijke traditie is de leer van de drie-eenheid voor alles een poging de eenheid van God te begrijpen en te bewaren, niet zijn ‘drie’heid.<sup>70</sup>

Dit alles betekent, dat de kerk in het Westen zich zal moeten realiseren, dat zelfs wanneer er alle vrijheid is om deel te nemen aan het maatschappelijke leven, zonder achterstelling of discriminatie, dit niet de vanzelfsprekende consequentie is van de werking van het Evangelie in de samenleving, zoals Pseudo-Methodius en in zijn spoor verscheidene varianten van een welvaartstheologie lijken te suggereren. Er is echter geen enkele garantie, dat deze situatie zich ook in de toekomst zal voordoen, zelfs niet wanneer de kerk de perfecte representant van het Koninkrijk van God zou zijn. Er is ook geen enkele reden in de aard van het christelijk geloof waarom prinses Amalia straks als koningin haar eindejaarstoespraak (in plaats van kersttoespraak) niet zal beëindigen met een islamitische zegenwens.<sup>71</sup> Uiteindelijk zal dat niets veranderen aan het wezen van de christelijke geloofsgemeenschap.

Misschien is het in dit verband wel tekenend, dat de kerk ook numeriek in Europa steeds sterker een minderheid aan het worden is. Hoewel het een pijnlijke gewaarwording is, niet in de laatste plaats vanwege de pijn van vele ouders, die hun kinderen een andere weg zien gaan dan zij hadden gehoopt en gebeden, is het tegelijkertijd ook een levendige herinnering aan het wezen van de kerk als minderheid. Wellicht is het de enige manier waarop voor niet-westerlingen, en in het bijzonder voor moslims, duidelijk kan worden dat het christelijk geloof geen Westerse religie is. Pas als christenen zich op geen enkele wijze meer kunnen identificeren met machthebbers zal dat onbetwist zijn.

Vanuit dit perspectief is het de vraag of het wel positief te waarderen valt, dat twee christelijke partijen deelnemen aan de regering in Nederland. Dat brengt mij bij mijn tweede punt.

---

<sup>69</sup> Vgl. V. Nasr, *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York, London, 2006), p. 57, 58. Voor Shia islam ligt dat anders, omdat het martelaarschap van Hussein een centraal element is in het Shi'itische geloof en omdat de geschiedenis van de Shia islam een geschiedenis is van lijden en onderdrukking. Een islam die politiek verzwakt, leidt niet direct tot een geloofscrisis.

<sup>70</sup> Vgl. K. Cragg, *The Call of the Minaret* (Oxford 2000<sup>3</sup>), p. 278, 279.

<sup>71</sup> Vgl. A. Bakas, *Megatrends Nederland*, Schiedam 2005, die aan het slot van zijn boek een fictieve eindejaarstoespraak uit het jaar 2050 heeft opgenomen van koningin Amalia.

## 2. *Vraagtekens bij Christelijke politiek*

Wanneer het christelijk geloof zich moeilijk laat verenigen met macht, dan ligt het in de tweede plaats voor de hand vraagtekens te zetten bij ‘christelijke’ politiek. Wordt geen onrecht gedaan aan de aard van het Evangelie, wanneer christenen zich niet alleen identificeren met de westerse machthebbers, maar zich zelfs als machthebbers opwerpen? Natuurlijk is christelijke politiek niet hetzelfde als een kerk met politieke macht; juist het politieke systeem schept ruimte om kerk en staat te blijven onderscheiden. Niettemin wekt christelijke politiek de suggestie dat het de politiek van Christus is. Het suggereert naar moslims ook, dat christen zijn te maken heeft met het streven naar aardse heerschappij op Westerse wijze. Daarmee verdwijnt de notie dat het Rijk van Christus van een andere (politieke) orde is en worden Westerse idealen vermengd met het Evangelie. Een dergelijk Evangelie is voor niet-westerlingen, inclusief christenen, problematisch.

Daar komt bij, dat de verbinding tussen macht en geweld inherent is aan politiek. De overheid moet haar beleid kunnen verdedigen tegen allen die het democratische gezag ondermijnen of tegenwerken. Dat impliceert vervolgens dat de verbinding van *religie* met het zwaard inherent is aan *christelijke* politiek. Wanneer vanuit christelijke principes een bepaalde politieke en maatschappelijke koers wordt uitgezet, dan hoort daar de bereidheid bij die koers te verdedigen, desnoods met geweld. Dit geldt zowel met betrekking tot nationale als internationale belangen. Wanneer echter het rijk van Christus voor alles gekenmerkt wordt door de afwezigheid van geweld, dan is ‘christelijke’ politiek een *contradictio in terminis*. Als Christus zichzelf en zijn eigen belangen opofferde ten dienste van anderen, hoe kan een christen (desnoods met wapens) dan vechten voor een koninkrijk dat gestempeld is door deze wereld? Hoe kan een volgeling van Jezus vechten voor een burgerschap in Nederland, terwijl het ware burgerschap in de hemel is? Die spanning moet onvermijdelijk leiden tot een relativisering van politiek en macht. Als een christen al politiek actief is, hetzij in een politieke partij, hetzij door gebruik te maken van het stemrecht, dan is dat met terughoudendheid. Het is iets, dat met de voorlopigheid van het bestaan te maken heeft. Als het dan al mogelijk is, dan is het voor mij zeer de vraag of dat in een ‘christelijke’ politieke partij kan.

## 3. *De profetische gemeente.*

In de derde plaats is de kerk in de relatie tot de islam voor alles geroepen om profetisch in de maatschappij present te zijn. Dat het Evangelie geweldloos is, betekent nog niet dat het a-politiek is. De kernbelijdenis van de christelijke gemeente is ‘Jezus is Heer’. Hij is de eschatologische Koning, die alle machten ter verantwoording roept. Dat is uitermate politiek. Zijn heerschappij komt weliswaar van elders, maar breekt niettemin in de concrete wereldorde in. Zijn Koninkrijk is geen vlucht uit die werkelijkheid.<sup>72</sup> Daarom kan er voor de gemeente van Christus ook geen sprake zijn van een terugtrekking uit de werkelijkheid, het verzaken van haar taak.

De wijze waarop dit gestalte krijgt is echter niet de weg van de christelijke politiek of aardse macht, maar van het profetisch getuigenis. Zoals Jezus door de Vader in de wereld gezonden is om getuige te zijn van de waarheid, zo is de gemeente door Jezus de wereld in gezonden om van

---

<sup>72</sup> Vgl. N.T. Wright, *The State*, p. 13.

die zelfde waarheid te getuigen. Omdat waarheid in Johannes alles te maken heeft met het eschatologische heil, de volle realisering van het leven van het nieuwe verbond, is dit getuigen meer dan een proclamatie van het Evangelie, meer dan een rationele uitleg van de logische waarheid. Het gaat voor alles om een holistisch profetische missie. De gemeente van Christus is geroepen het nieuwe leven in woorden en daden present te stellen. In de woorden van de profeet Micha: ‘Hij heeft u bekendgemaakt, o mens, wat goed is en wat de HERE van u vraagt: niet anders dan recht te doen en getrouwheid (= chèsèd!) lief te hebben, en ootmoedig te wandelen met uw God (Micha 6:8). Zo roept de kerk door wat zij *is*, door haar wezen, de politiek, de machten en de structuren van de maatschappij ter verantwoording. Zij ontmaskert machten, economisch, politiek en militair en stelt hen ter discussie. Wanneer de gemeente geen macht of belangen heeft in de maatschappij is zij ook daadwerkelijk vrij om profetisch te zijn. De gemeente van Christus heeft geen positie, geen eer te verliezen en hoeft zich daarom ook niet te schamen, noch zich te verdedigen.

#### *4. Kritisch ten aanzien van een kruistocht mentaliteit.*

Zou de kerk vandaag in de vierde plaats in relatie tot de islam niet heel radicaal afstand moeten nemen van elke vorm van ‘kruistocht-mentaliteit’? Er valt in de kerkgeschiedenis een lange traditie te ontwaren, waarin kruis en zwaard zeer nauw met elkaar verbonden zijn. De islam heeft in Europa veelvuldig tegenover een christendom gestaan, dat met wapens heeft geprobeerd zijn bestaan te garanderen of ook te versterken. Waar mogelijk heeft de kerk ook geprobeerd haar machtsgebied uit te breiden. De vraag is of de kerk er daardoor nog in geslaagd is het Evangelie naar moslims te communiceren als het Evangelie van het Koninkrijk dat niet van deze wereld is.

Het bezwaar dat tegen deze redenering van christelijke zijde zou kunnen worden ingebracht, is dat als het christendom zich niet met geweld had verdedigd, Europa nu islamitisch zou zijn. Hoewel ik die redenering in praktische zin kan volgen, zo is het in de wereld vaak gegaan, roept het principieel bij mij de vraag op naar de kracht van het christelijk geloof. Wat betekent het voor de kwaliteit van het christelijk geloof dat het met muren beschermd moet worden? Mensen bouwen muren, omdat wat achter de muur zit zo kwetsbaar is, dat het moet worden beschermd. De essentie van het christelijk geloof, het Koninkrijk van Christus, is echter onaantastbaar. De kerk heeft een schat die niet kan worden afgenomen, ook niet wanneer de kerk haar vrijheid kwijt raakt. Als het Evangelie door maatschappelijke of religieuze stroming kan worden ontkracht, is het de vraag of dat Evangelie het waard is om voor te leven, laat staan om voor te sterven. Mijn overtuiging is echter, dat het Koninkrijk van Christus door niets kan worden aangetast of overwonnen, juist omdat het niet van deze wereld is. Ten diepste heeft de kerk niets te verliezen; het voortbestaan van het christendom hangt niet af van macht of geweld. Christenen hebben in deze wereld dan ook geen reden tot angst, zelfs niet voor een militante en extremistische islam. Die macht kan hen het leven moeilijk maken of zelfs afnemen, maar niet het Koninkrijk te niet doen. In die zin beaam ik voor de gemeente van Christus de tekst die Pseudo-Methodius aanhaalt, maar op het Byzantijnse keizerrijk toepast, dat de poorten van het dodenrijk de gemeente niet zullen overweldigen (Matt. 16:18).

Zou het niet zo kunnen zijn dat de christenen die steun zoeken bij politieke partijen die zich hard opstellen ten opzichte van de islam, zoals de PVV, ten diepste onzeker zijn over de kwaliteit van het Koninkrijk van Christus of anders over hun eigen verbondenheid met dat Koninkrijk? Die harde opstelling op maatschappelijke vlak – het willen verbieden van de Koran, het willen tegengaan van de bouw van moskeeën en waar mogelijk moslims niet tot Nederland toe te laten of zelfs uit te zetten – wekt bij mij de indruk van grote kwetsbaarheid en angst. Is de Nederlandse cultuur zo zwak, dat het de ontmoeting of zelfs de confrontatie met andere culturen en religies niet aan kan? Is die angst een legitieme reden om kruis en zwaard opnieuw met elkaar verbinden?

Wanneer het christendom zich expliciet distantieert van elke vorm van kruistocht mentaliteit, heeft dat een aantal consequenties.

- a. Het vraagt om de innerlijke kracht van de christelijke gemeente. Wanneer zij deel uitmaakt van een onaantastbaar Koninkrijk, komt het erop aan, dat de kerk werkelijk gelooft in dat Koninkrijk. Wanneer het Evangelie niet werkelijk de gemeente van Christus doortrekt en transformeert zal zij zich makkelijker aanpassen aan de context waarin zij zich bevindt. Hoe meer de kerk zich identificeert met de machten en principes van de wereld waarin zij leeft, hoe meer zij haar eigenheid verliest en kwetsbaar wordt. Daarom is de islam voor de kerk een appèl om bij haar bron te blijven, om zoals Johannes het omschrijft, ‘in Christus te blijven’, als de rank in de wijnstok en de schapen bij de kudde. De gemeente die zich niet achter muren verschuilt, is een gemeenschap die leeft uit de bron. Mijn wens is dat de leerstoel daaraan een bijdrage zal kunnen leveren.
- b. Het vraagt van de kerk een open houding naar moslims. Hoewel de leerstoel voor de kerk in de context van de islam zich beweegt in een evangelisch/protestantse traditie en daarmee uitgaat van de uniciteit van Christus, impliceert dat geen houding van superioriteit. Wanneer de kerk overtuigd is van haar bijzondere getuigenis aangaande de waarheid en niets te verliezen heeft, kan zij in alle openheid en zonder angst de ontmoeting met de islam aangaan. Het is mijn intentie om in deze openheid aan de VU werkzaam te zijn en ik nodig u allen uit mij er duidelijk, maar graag wel vriendelijk, op te wijzen, wanneer ik mij niet aan deze toezegging houd.
- c. Het vraagt van de kerk dat zij eerlijk en kritisch kijkt naar wat er in de kerkelijke bronnen of traditie aanleiding gegeven heeft voor de verbinding van het kruis met macht en geweld. De theologie is geroepen tot een blijvende studie van bijbelse teksten die hiervoor gebruikt zijn en tot een hernieuwde doordenking van de betekenis van de komst van Jezus Christus voor het verstaan van Oude en Nieuwe Testament en voor de plaats van de kerk in de context van de islam. Ook daaraan hoop ik dat mijn onderzoek een bijdrage kan leveren.

d. Het vraagt tot slot een open, maar ook kritische interactie met de islam. In mijn onderzoek ben ik van harte bereid mij kritisch te laten bevragen op mijn eigen traditie. Ik wil eerlijk onder ogen zien, wat daarin niet in overeenstemming is met het hart van het Evangelie. Ik wil het gesprek aangaan over hoe het Westerse christendom moslims tekort heeft gedaan. Ik weet dat vele moslims zich bedreigd voelen door de Westerse macht, moraal, cultuur en religie. Tegelijkertijd ga ik er omgekeerd vanuit, dat het mogelijk is om op vergelijkbare wijze islamitische tradities te bevragen die religie en het zwaard met elkaar verbinden en geen ruimte bieden aan christenen. Ik zei: de islam heeft in Europa altijd tegenover een gewapend christendom gestaan. Het omgekeerde is echter ook het geval geweest. Ook daarover zou ik graag het gesprek aangaan. Wat is de plaats van christenen als minderheid in een islamitische samenleving? Waarom worden christenen in een groeiend aantal moslimlanden onder druk gezet? Is het mogelijk de angst die veel christenen hebben en waarom ze muren optrekken, weg te nemen?

##### 5. *Bereidheid tot lijden.*

Is het tot slot niet zo, dat de kerk naar haar wezen een kerk is, die lijdt? Omdat het koninkrijk niet van deze wereld is, maar toch door de gemeente in de wereld aanwezig is, ontstaat er spanning. De enige weg die de kerk daarin kan gaan is de weg van Jezus Christus. Dat is altijd de weg van het kruis. Kan de kerk als minderheid in deze wereld anders aanwezig zijn dan als een kerk die lijdt?<sup>73</sup> Heeft het opgeven van politieke macht en van geweld en het afwijzen van elke vorm van kruistocht-denken, niet altijd als onvermijdelijke consequentie dat de kerk zal moeten lijden omwille van Jezus Christus. Dat is geen ontkenning van de waarheid waar Jezus Christus van getuigt, maar eerder de bevestiging. Het is de ultieme expressie van een 'religion without ulterior motive'. De leerlingen staan niet boven hun Meester. De Koning van het Rijk dat niet van deze wereld is, heeft in deze wereld geleden en door zijn lijden en sterven de wereld overwonnen. Zou het met een gebrek aan profetische kracht te maken hebben, dat de kerk in het Westen daar zo weinig van merkt?

Wanneer wij echt willen weten wat het betekent dat het Koninkrijk van God niet van deze wereld is, dan zullen we voor alles moeten leren luisteren naar het getuigenis van de vervolgte kerk. Voor de vervolgte kerk is er geen compromis mogelijk tussen kruis en zwaard, tussen geloof en macht. Het is alles of niets. Of de kerk deelt in het lijden van Christus en heeft geen deel aan de macht, of zij deelt in de macht van de machthebbers, maar heeft niet langer deel aan het Koninkrijk van God. De Westerse kerk leert van de vervolgte kerk dat haar leven altijd, dus ook in de context van de islam, gekenmerkt wordt door een paradox. De kerk is altijd 'stervende' en toch levend, getuchtigd, maar niet ten dode; bedroefd, maar altijd blij; arm, maar velen rijk makend; niets hebbend en toch alles bezittend (2 Kor. 6:9, 10).

---

<sup>73</sup> Vgl. R. Boyd-MacMillan, *Faith that Endures. The Essential Guide to the Persecuted Church* (Lancaster 2006), p. 114, 115.



Het is voor mij een bijzonder voorrecht om mijn ambt als bijzonder hoogleraar met deze oratie te mogen aanvaarden en daarmee de mogelijkheid te krijgen om onderzoek te doen en onderwijs te geven. Tijdens mijn werkperiode in Libanon van 1998-2005 was één van mijn collega's minder bevoorrecht. Hij was en is een zeer bekwame theoloog, maar kon zich door de financiële en kerkpolitieke situatie van theologische universiteiten in het Midden Oosten niet geheel aan zijn vak wijden. Hij werd daarom directeur van een school voor wezen in de Beka vallei. Niettemin was hij altijd enthousiast. Hij zij regelmatig tegen mij: 'wat bijzonder dat ik mijn gezin kan onderhouden en in mijn vrije tijd ook nog zoveel mogelijkheden heb om met mijn vak bezig te zijn'. Vandaag denk ik aan hem, als ik vrijgesteld ben voor onderzoek, dat hij er in zijn vrije tijd bij moest doen. Ik ben daarom de rector magnificus, prof. dr. L.M.Bouter, het college van bestuur en het bestuur van de faculteit Godgeleerdheid dankbaar dat zij de vestiging van deze bijzondere leerstoel voor 'de kerk in de context van de islam' hebben mogelijk gemaakt. U heeft de visie achter de leerstoel erkend als waardevolle bijdrage aan het geheel van onderzoek en onderwijs aan de Vrije Universiteit. Ik zal mij naar mijn beste kunnen inzetten om de moeilijke vragen van het onderzoeksveld op integere wijze voor de VU en haar studenten vruchtbaar te maken.

Ik wil in dit verband in het bijzonder prof. dr. A.van de Beek als decaan van de faculteit Godgeleerdheid noemen. Zonder u had ik hier zeker niet gestaan, niet alleen vanwege uw inzet voor de vestiging van deze leerstoel, maar ook omdat U mijn promotor bent geweest en mij als een ware leermeester (paedagogus, Gal. 3:24) dieper heeft ingeleid in het vak theologie. Theologie is voor U altijd meer geweest dan een vak. Het was een kunst, een roeping en dat heeft mij ook in de jaren na mijn promotie bij voortduur geïnspireerd. De aanvaarding van mijn ambt als hoogleraar onder de scepter van uw decanaat is daarmee een markeringspunt in een langere geschiedenis en ik weet daarom niet of ik het 'eervol' of 'weemoedig' moet noemen dat mijn oratie vandaag voor U (bijna) de laatste is geweest in uw functie als decaan van de faculteit Godgeleerdheid.

Van harte dank ik het bestuur van de stichting van de leerstoel de kerk in de context van de islam. Uw visie dat de vragen van onze tijd een leerstoel waard zijn aan een gerenommeerde universiteit in Nederland is het begin geweest van een bijzonder initiatief. Ik dank u voor het vertrouwen dat u in mij gesteld hebt en ik zal mijn uiterste best doen om uw vertrouwen niet te beschamen.

Ook een leerstoel heeft iets 'van deze wereld'. Theologie mag daarom geen obsessie worden. En voorzover het dat ooit zou worden, met uitzondering misschien van de tijd van de voorbereiding van een oratie, ben ik dankbaar dat mijn gezin er is om mij telkens weer uit de droom te helpen. Ik ben God dankbaar voor Heleen en de kinderen, die mij op ieder op hun eigen wijze voortdurend uitdagen om de grenzen van mijn denken en ervaren te verleggen. De theologie houdt eenmaal op te bestaan en zal veranderen in het aanschouwen van God. De liefde blijft echter ook dan bestaan en daarom blijf jij, Heleen met onze kinderen, voor mij ook als bijzonder hoogleraar mijn passie.

Tot slot, de grootste schat in het leven is de Koning zelf van dat koninkrijk dat niet van deze wereld is. Wie zou niet alles opgeven om die schat te vinden. Hem zij alle eer, soli Deo gloria.