

De wording van het christendom (9). Van Johannes naar Origenes

door Alex van Heusden

We gaan terug in de tijd, naar het einde van de eerste eeuw en komen uit bij het evangelie van Johannes om dan weer verder te komen: de theologische strijd die gevoerd is over de vraag hoe Jezus zich verhoudt tot de ene God en tegelijk zelf God is; met het Johannesevangelie als voornaamste bron.

Johannes' relaas over Jezus staat bekend als het vierde evangelie. Het volgt in het Nieuwe Testament op de evangeliën van Matteüs, Marcus en Lukas, het synoptische drietal, zo genoemd omdat ze tot op zekere hoogte met elkaar te vergelijken zijn. Het evangelie van Johannes is met die drie nagenoeg onvergelykbaar. In de loop van de tweede eeuw maakte dit joods-messiaanse verhaal snel carrière in de apostolische ekklesia, vooral in Klein-Azië. Voor twee Alexandrijnse leraren was dit evangelie het summum. Clemens van Alexandrië typeerde het verhaal van Johannes als 'het spirituele evangelie'. Voor Origenes was het relaas van Johannes 'de eersteling van de evangeliën'.

Ergens in het oosten - Klein-Azië, Syrië of het joodse land misschien wel - is het evangelie van Johannes geschreven, vermoedelijk tegen het einde van de eerste eeuw van de gangbare jaartelling. De auteur, door de traditie Johannes genoemd, was een onbekende joodse volgeling van Jezus Messias. Hij schreef in het Grieks, maar zijn moedertaal was het Aramees. Uit zijn relaas over Jezus kan men afleiden dat hij en zijn messiaanse ekklesia in een uitzichtloos en tragisch conflict verkeerden met andere joden. De wederzijdse animositeit leidde er zelfs toe dat de gemeente, naar alle waarschijnlijkheid een splintergroep in de marge van het opkomende rabbijnse jodendom, uit de synagoge werd gebannen (Grieks: *aposunagôgos*, 'weg uit de synagoge', vgl. Johannes 9:22; 12:42; 16:2). Hoe kon dat gebeuren? Johannes, zoals de traditie hem noemt - hem stond een groots visioen voor ogen, niets minder dan het herstel van Israël, het verbond van twaalf stammen, alle verstrooide kinderen van Israël verzameld. Daartoe ontwikkelde hij een politieke strategie die helemaal draaide om de gestalte van Jezus Messias, door hem 'het licht van de wereld' genoemd (Johannes 8:12; 9:5; 11:9; 12:46). En daar precies lag het probleem. Ook de rabbijnen, erfgenamen van de partij der Farizeeën, ontwikkelden een strategie die 'heel Israël' aanging, alleen volledig anders. Elk beroep op een messias was voor hen uit den boze, zeker sinds de verwoesting van Jeruzalem, stad en tempel, door toedoen van Romeinse legioenen in het jaar 70. Nieuwe rampen voor het joodse volk moesten worden voorkomen, dus geen gewapende opstanden meer, in naam van welke messias ook. Daarom moest de johanneïsche gemeente, die Jezus Messias in het middelpunt plaatste, het ontgelden. Het andere joodse geluid dat deze ekklesia liet klinken, werd door de rabbijnen verstaan als een anti-joods geluid dat daarom de kop moest worden ingedrukt. Hoe verwantschap kan leiden tot bittere vijandschap - uit die tragiek is het evangelie van Johannes voortgekomen. De lachende derde is Rome, de werkelijke tegenstander op de achtergrond.

Het herstel van Israël

Als elk verhaal kent ook het evangelie van Johannes een verloop in tijd: van het ene joodse feest naar het andere. En in ruimte: van de ene landstreek naar de andere. Om ons tot de ruimte te beperken: in dit relaas bestrijkt Jezus alle gebieden die volgens de joodse Schrift deel uitmaakten van het oude Israël onder koning David. Zo raakt de messiaanse beweging verspreid over 'heel Israël'. Op zijn tochten stelt Jezus 'tekenen', zeven in totaal - bijbels symbolisch getal -, als evenzovele signalen dat de messiaanse tijd, dus het herstel van Israël, is aangebroken.

Jezus begint zijn 'openbaring' (sleutelwoord in Johannes) als de messias van Israël in het Overjordaanse, het gebied van Perea, waar Johannes de Doper werkzaam is (Johannes 1:28). Volgens het boek Jozua was dit de eerste streek van het 'land van belofte' voor de kinderen van Israël. Jezus werft daar leerlingen, vier in getal, en zo worden de kiemen gelegd voor de messiaanse gemeente.

In het tweede hoofdstuk van Johannes is Jezus met zijn leerlingen in het noordelijk gelegen Galilea, waar hij als gast genodigd is op een bruiloft in Kana. Daar stelt hij het eerste van de zeven tekenen: water wordt veranderd in wijn. Volgens het profetische boek Amos is overvloed van wijn een beeld voor het herstel van Israël (Amos 9:13v):

*Zie, de dagen komen - uitspraak van JHWH -
dat de ploeger gaat met de maaier
en de druivenperser met de zaaier.
De bergen zullen druipen van jonge wijn
en alle heuvels zullen daarvan overvloeien.
Ik zal een keer brengen, terugkeer van mijn volk Israël.
De verwoeste steden zullen zij herbouwen en bewonen,
wijngaarden planten en drinken hun wijn...*

Tegen het einde van het vierde hoofdstuk is Jezus opnieuw in Kana, in Galilea, en stelt hij het tweede teken door de doodzieke zoon van een hofbeambte te genezen. Volgens het profetische boek Jesaja is genezing een beeld voor het herstel van de gemeente van Israël (Jesaja 35:5):

*Dan worden de ogen van de blinden geopend
en de oren van de doven ontsloten.
Dan danst de kreupele als een hert
en juicht de tong van de stomme.*

Het verhaal van Johannes laat er geen twijfel over bestaan dat de tekenen die Jezus stelt, bewijzen dat hij de van Godswege toegezegde messias is. In de tekenen wordt hij als messias 'geopenbaard'.

De put van Jakob

Aan Jezus' tweede verblijf in Kana gaat een groot verhaal vooraf. Dat begint zo: 'Jezus kwam in een stad van Samaria, Sychar genaamd, in de nabijheid van het stuk grond dat Jakob gaf aan Jozef, zijn zoon. Daar was de put van Jakob' (Johannes 4:5v).

Het lijkt heel gewoon wat hier staat, maar dat is het niet. Als een jood uit Judea naar het noorden reist, maakt hij een omweg via het Overjordaanse en gaat hij zeker niet door Samaria. Joden en Samaritanen zijn elkaar vijandig gezind. De Samaritanen bezoeken niet de tempel in Jeruzalem, maar buigen voor de God van Israël op de berg Gerizim, nabij Sychar (Johannes 4:20). Op de Gerizim stond ooit een heiligdom, maar dat werd verwoest door Johannes Hyrkanos, koning van het Hasmoneese huis, in het jaar 104 vóór de gangbare jaartelling, toen Samaria bij Juda werd ingelijfd. Omstreeks het jaar 36, dus enkele jaren na de dood van Jezus, vond er aan de voet van de Gerizim een slachting plaats van Samaritaanse opstandelingen tegen het Romeinse regime.

In deze historische en politieke context moeten we het verhaal lezen over de ontmoeting van Jezus met een Samaritaanse vrouw bij de put van Jakob. In het boek Genesis is Jakob, na Abraham en Izaäk, de derde stamvader van Israël, het volk van twaalf stammen. Zelf ontvangt hij die naam: Israël (Genesis 32:29). De put van Jakob staat in Sychar, de stad die in de joodse Schrift Sichem heet en door

Jakob aan Jozef werd geschonken (Genesis 48:22). Daar in de buurt waren de zogeheten Jozefstammen, Efraïm en Manasse, gevestigd.

Een man en een vrouw treffen elkaar bij een waterput. In het boek Genesis volgt op zo'n tafereel steevast een huwelijk. Zo kust Jakob zijn toekomstige vrouw Rachel tijdens hun eerste ontmoeting bij de waterput (Genesis 29:11). In het relaas over Jezus en de Samaritaanse gaat het gesprek onder andere over de eerdere huwelijken van deze vrouw. Jezus zegt haar: 'Ga en roep je man' (Johannes 4:16), waarmee hij haar in feite vraagt: 'Ben je getrouwd?' De vrouw antwoordt geen man te hebben, waarop Jezus riposteert:

*Mooi zeg je dat: 'Een man heb ik niet',
vijf mannen heb je gehad
en die je nu hebt, is je man niet.'*

Alleen allegorische uitleg biedt ons hier een sleutel tot verstaan. De Samaritaanse is geen individuele vrouw over wier huwelijksleven Jezus informatie blijkt te hebben, zij representeert haar landstreek en de geschiedenis daarvan. 'Vijf mannen' zijn in het Aramees 'vijf *ba'aliem*', 'heren', ook in de betekenis van 'heersers'. Vanouds leefde onder de leidende kringen van Juda de opvatting dat de heersers van Samaria niet legitiem waren, omdat zij uit het buitenland kwamen, 'uit Babel, Kuta, Awwa, Hamat en Sefarwaim' (vgl. 2 Koningen 17:24). Dat zijn er vijf. Maar sterker nog dringen zich de namen op van de mogendheden die elkaar opvolgden als bezettingsmacht in Samaria: Assyrië, Babylon, Perzië, Griekenland en de Hasmoneese koningen van Juda - dat zijn er vijf. De zesde, die vrouwe Samaria nu heeft, is het Romeins imperium, dat het land bestuurt vanuit Jeruzalem. Het verhaal van Johannes presenteert Jezus als de messias die de Samaritanen ten volle erkent als 'verstrooide kinderen van Israël', en hen verzamelt in een nieuw joods gemenebest.

Pesach in Galilea

Na een niet nader genoemd feest in Jeruzalem (Johannes 5) is Jezus weer in Galilea, 'op de andere oever van de zee van Galilea, van Tiberias' (Johannes 6;1). Een grote menigte volgt hem terwijl, zo staat er uitdagend, 'Pesach, het feest van de Judeeërs, dichtbij was' (Johannes 6:4).

De Judeeërs, in het Grieks heten ze *Ioudaioi*, in het Hebreeuws *Jehoedim*. Die van Juda. Alle gangbare vertalingen, uitgezonderd De Naardense Bijbel, hebben hier 'joden'. Maar *Ioudaioi* betekent in het Johannesevangelie zeker geen 'joden' in algemene zin. De *Ioudaioi* zijn inderdaad 'die van Juda', te onderscheiden van andere joden, zoals de Galileeërs (Johannes 4:45) en de Griekstaligen (Johannes 7;35; 12:20). Als de tekst van Johannes het heeft over de Judeeërs, doelt hij overwegend op de tegenstanders van Jezus, de leiders van het joodse volk die zetelen in Jeruzalem, de hoofdstad van de landstreek Judea, en daar het beheer voeren over de tempel.

'Pesach, het feest van de Judeeërs, was dichtbij.' Maar de massa's doen niet wat zij horen te doen. Om Pesach te vieren, het grote pelgrimsfeest, moeten zij opwaarts gaan naar Jeruzalem, zoals de Thora het voorschrijft. Maar zij volgen Jezus naar de andere oever van de zee van Galilea, dus van Jeruzalem weg. Daar wordt een nieuw messiaans Pesach gevierd. Jezus bereidt de massa's een overvloedige maaltijd uit karige middelen: vijf broden en twee vissen. Er worden geen lammeren geslacht, zoals in Jeruzalem, waar het feest van Pesach onder controle staat van de priesters - 'de Judeeërs' voor Johannes. Na de maaltijd blijven twaalf manden met brokken over: het messiaanse Pesach, dat plaatsvindt in Galilea, is bestemd om

gevierd te worden door heel het nu verstrooide, maar eens herstelde Israël. Er is immers genoeg voor allen.

Maar volgend op dit visionaire verhaal, komt Jezus met een staaltje verklarend onderricht dat buitengewoon scherp van toon is. Hij zegt wie hij is: de gezondene vanwege Israëls God, die hij 'vader' noemt en wiens 'zoon' hij is, omdat hij diens 'werken' doet - de 'tekenen' van bevrijding die mensen genezen en hun honger stillen. Alwie de zoon vertrouwt door hem na te volgen in het doen van de 'werken', ontvangt het 'leven van de komende wereldtijd' (Johannes 6:27), dat wil zeggen: een nieuw leven onder heel andere voorwaarden dan die gesteld worden door de repressieve Romeinse wereldorde. Onder het slavenjuk van Rome is er geen leven voor Israël. Aldus eindigt Jezus zijn onderricht (Johannes 6:51):

*Ik ben het: het levende brood dat afdaalt uit de hemel.
Wie van dit brood eet, leeft voor de komende wereldtijd.
En het brood dat ik geven zal, is mijn vlees
voor het leven onder deze wereldorde.*

Deze uitspraak leidt tot discussie onder de aanwezige Judeeërs: 'Hoe kan hij ons zijn vlees te eten geven?' (Johannes 6:52). Maar Jezus duldt geen kritische vragen (Johannes 6:53):

*Amen, amen, ik zeg jullie:
als jullie het vlees van de mensenzoon niet eten
en zijn bloed niet drinken
zullen jullie niet zelf leven.*

In deze Jezus met zijn litanie van cirkelredeneringen spreekt de johanneïsche gemeente: zó is het en niet anders, wij aanvaarden geen tegenspraak, geen afwijkende standpunten; ónze weg, in naam van Jezus Messias, onder het waarmerk van zijn levensgang, zijn 'vlees' en 'bloed', is de éne weg tot bevrijding van Israël uit de oppermachtige greep van de heersende wereldorde. In de gemeente, kennelijk in het nauw gedreven en in isolement geraakt, heerst een sektarisch klimaat, waarbinnen het vermeende eigen gelijk tot in het oneindige wordt uitvergroott. Maar de gemeente wordt ook met leegloop bedreigd. Onder Jezus' leerlingen zijn er veel die zeggen: 'Hard is dit woord. Wie kan dat aanhoren?' (Johannes 6:60). En als Jezus er vervolgens nog een schepje bovenop doet, is de slotsom dat veel leerlingen zich van hem afkeren en niet meer met hem meegaan (Johannes 6:66).

De tweedrachtzaier

In het vervolg van het Johannesevangelie wordt het conflict tussen Jezus en zijn Judeese tegenstanders almaar scherper. Wat Jezus de Judeeërs met name verwijt, is hun bereidheid compromissen te sluiten met de Romeinse bezettingsmacht, ten einde de joodse manier van leven, in de geest en volgens de letter van de Thora, zo veel mogelijk te waarborgen. De johanneïsche gemeente is van oordeel dat een leven volgens de Thora onder de heersende condities helemaal niet mogelijk is. Daarom wil de Jezus van Johannes van geen compromis weten. Dat blijkt als hij de Judeeërs aanwrijft - geen geringe beschuldiging - dat zij 'de 'tweedrachtzaier (Grieks: *diabolos*) tot vader hebben'; die 'is een moordenaar van mensen, uit beginsel'; en 'als hij leugen en bedrog spreekt, spreekt hij wat hem eigen is, want een bedrieger is hij, vader van bedriegers' (Johannes 8:44). Wie is deze *diabolos*, 'tweedrachtzaier'? Niet de personificatie van het kwaad als kosmische macht, maar Rome, de vigerende wereldorde, met de keizer aan het hoofd. De Judeeërs, aldus Jezus, staan in dienst van deze *diabolos*, dus van Rome, waarmee zij tot een

vergelijk komen. Elders in het Johannesevangelie spreekt Jezus tot drie keer toe over 'de overste van deze wereldorde', die geen ander is dan de keizer van Rome (Johannes 12:31; 14:30; 16:11), 'die moordenaar van mensen, uit beginsel'. Hij oefent macht uit met de dood als voornaamste instrument, als beginsel van het hele systeem.

Politiek spoedberaad

Het laatste teken dat Jezus stelt in het relaas van Johannes, is tegelijk het grootste: de opwekking van de dode Lazarus - beeld voor het nieuwe leven dat Israël ten deel zal vallen (Johannes 11:1-44). Dat geschiedt in Betanië, 'huis van de vernederde', dat, aldus het verhaal, 'dichtbij Jeruzalem gelegen was' (Johannes 11:18), als het ware binnen gehoorsafstand van de Judeese autoriteiten. Zodra zij te horen krijgen wat Jezus gedaan heeft, komen zij - de leidende priesters en Farizeeën - in politiek spoedberaad bijeen (Johannes 11:47v):

*Wat doen wij? Want deze mens doet veel tekenen.
Als wij hem zo laten begaan, zullen allen hem vertrouwen.
Dan komen de Romeinen,
zij zullen het onze, de plaats en de natie opheffen.*

Jezus wordt dus door de Judeese leiders beschouwd als een rechtstreekse bedreiging van de politieke gang van zaken in het joodse land onder Romeinse bezetting. De plaats is Jeruzalem, in het bijzonder de tempel, waar de priesters hun machtsbasis hebben; de natie behelst de status van Judea als Romeinse provincie, met zorgvuldig afgebakende bevoegdheden voor de priesters. Zij vrezen dat Jezus een rechtstreekse bedreiging vormt voor hun machtspositie.

Nog preciezer verwoordt Kajafas, de hogepriester van dat jaar, wat er politiek aan de hand is en welke maatregel daartegen getroffen moet worden (Johannes 11:49v):

*Jullie weten helemaal niets.
Jullie komen er niet op dat het in jullie belang is
als een mens sterft ten gunste van het volk
opdat niet de hele natie te gronde gaat.*

Om deze uitspraak van Kajafas draait heel het verdere verloop van Johannes' relaas over Jezus. De verteller voegt het volgende commentaar toe, tot verheldering van de lezer (Johannes 11:51v):

*Dit sprak hij (Kajafas) niet uit zichzelf,
maar als hogepriester van dat jaar profeteerde hij
dat Jezus ten gunste van de natie moest sterven
- en niet alleen ten gunste van de natie,
maar ook opdat hij alle verstrooide kinderen van God
samenbrengt tot eenheid.*

'Alle verstrooide kinderen van God' zijn alle joden die leven buiten het joodse land, in de diaspora, in steden als Antiochië, Damascus, Alexandrië, Efese, Athene, Korinte en Rome. Dit is het grote visioen, het politiek-messiaanse program van het Johannesevangelie: alle joden overal vandaan bijeenbrengen, in een nieuwe eenheid, niet meer onder Romeinse heerschappij die joods leven onmogelijk maakt. Met 'alle verstrooide kinderen van God' zijn dus niet alle mensen bedoeld, inclusief de niet-joden, de *gojien*. In de *gojien* is de johanneïsche gemeente hoegenaamd niet geïnteresseerd, waarschijnlijk omdat ze er niet zijn, in die gemeente. Het

Griekse woord waarmee in de andere evangeliën en in de brieven van Paulus de niet-joden worden aangeduid - *ta ethnè*, 'de volkeren' -, komt nergens voor in het verhaal van Johannes.

Als we zorgvuldig de vinger leggen bij de tekst over het politieke spoedberaad in Jeruzalem, moeten we concluderen dat niets van het besprokene is gerealiseerd. De dood van Jezus heeft niet geleid tot de redding van de natie - die ging ten onder in het jaar 70. Evenmin heeft de dood van Jezus als effect gehad dat de joden uit de diaspora werden verzameld.

Nu Jezus met de dood bedreigd wordt, rest hem en zijn leerlingen niets anders dan onder te duiken. De gemeente gaat ondergronds (Johannes 11:54; zie ook 12:36):

*Jezus ging dan niet meer openlijk zijn gang onder de Judeeërs,
maar ging weg van daar naar de streek dicht bij de woestijn,
naar een stad genaamd Efraïm.
Daar bleef hij met zijn leerlingen.*

Tussen wal en schip

Een gemeente met sektarische trekken, uit de synagoge gebannen, met leegloop bedreigd, in isolement geraakt - daar zitten ze bijeen, de leerlingen, na de dood van Jezus, ergens in Jeruzalem, de deuren gesloten, 'uit vrees voor de Judeeërs' (Johannes 20:19). Ze zijn tussen wal en schip geraakt: voor de andere joden te afwijkend joods, voor de niet-joodse leerlingen van Jezus veel te joods. Men leze de tweede en derde brief van de presbyter Johannes om een indruk te krijgen van de zeer deplorabele en vrijwel uitzichtloze situatie waarin deze gemeente verkeert. Er was hulp nodig om deze messiaans-joodse ekklesia, waarin zo'n eigenzinnig evangelieverhaal circuleerde, uit het slop te halen. Die hulp is ook gekomen en in de nu bekende evangelietekst is dat zichtbaar. Oorspronkelijk was dit het einde van het relaas van Johannes (20:30v):

*Vele en andere tekenen heeft Jezus ook nog voor de leerlingen gedaan
die niet in dit boek zijn opgeschreven.
Maar déze zijn opgeschreven
opdat jullie vertrouwen
dat Jezus de messias is, de zoon van God,
opdat jullie als getrouwen het leven van de komende wereldtijd hebben,
met zijn naam.*

Maar in later tijd, vermoedelijk ergens in de eerste helft van de tweede eeuw, kwam er een hoofdstuk bij, Johannes 21. In dat nieuwe hoofdstuk wordt de gemeente uit haar isolement gehaald en houdt zij op een sekte te zijn doordat zij wordt opgenomen in het grote verband van de apostolische ekklesia.

Het verhaal speelt zich af aan de zee van Tiberias. Daar laat Jezus - de opgestane - zich zien aan zeven leerlingen die aan het vissen zijn. Als eerste wordt Simon Petrus genoemd. Jezus vraagt hen of ze iets te eten voor hem hebben. Ze antwoorden 'nee', maar vangen vervolgens een grote hoeveelheid vis. Na de maaltijd geeft Jezus aan Simon Petrus tot driemaal toe de opdracht: 'Hoed mijn schapen.' De johanneïsche gemeente heeft zich dus gevoegd naar de gezagsstructuur van de apostolische ekklesia, met de figuur van Simon Petrus als boegbeeld. Was dit niet gebeurd, dan was het Johannesevangelie hoogst waarschijnlijk op den duur verloren gegaan of hoe dan ook in vergetelheid geraakt.

Origenes van Alexandrië

Maar nu voltrok zich een heel andere geschiedenis met Johannes' relaas over Jezus. Vanaf het jaar 160 ongeveer begint dit zo vreemde, messiaans-joodse evangelie aan een onstuitbare opmars in de apostolische ekklesia, vooral in Klein-Azië. Ook in Alexandrië stond het Johannesevangelie in hoog aanzien. Origenes (185-253), wellicht de grootste leraar van de vroege apostolische ekklesia, wijdde er een uitvoerig commentaar aan. Daarin schreef hij (*Commentaar op Johannes I, 4*):

Naar mijn mening is de eersteling van de evangeliën het evangelie van Johannes, dat over hem (Jezus) spreekt, wiens aardse herkomst reeds was opgeschreven en dat daar begint waar hij zonder afstamming is. Matteüs schrijft voor de joden die de uit Abraham en David komende verwachten: 'Stamboom van Jezus Christus, de zoon van David, de zoon van Abraham.' En Marcus, goed wetend wat hij schrijft, vertelt het 'Begin van het evangelie', misschien omdat wij zijn voltooiing bij Johannes vinden, [...] door wie wij het 'woord in zijn oorsprong, God het woord' leren kennen. Ook Lukas geeft zoals gebruikelijk het geslachtsregister van de gedoopte aan. Maar [God] vertrouwt de grotere en volkomener woorden over Jezus toe aan hem die aan de borst van Jezus lag. Want geen van de overige evangeliëschrijvers heeft zijn godheid zo zuiver onthuld als Johannes, die hem aan ons voorstelt als hij zegt: 'Ik ben het licht van de wereld', 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven', 'Ik ben de opstanding', 'Ik ben de deur', 'Ik ben de ware herder'.

Voor Origenes is het Johannesevangelie geen joods-messiaans, maar een apostolisch geschrift (het was Matteüs die voor de joden schreef, aldus Origenes). In lijn met de apostolische traditie identificeert hij de schijver van het Johannesevangelie met de anonieme 'geliefde leerling' die 'aan de borst van Jezus lag' (Johannes 13:23). Volgens Origenes heeft de tekst van Johannes op de andere evangeliën voor dat hij de godheid van Jezus zo zuiver openbaart, juist door niet zijn aardse herkomst te beschrijven, maar door daar te beginnen 'waar hij zonder afstamming is', namelijk 'het woord in zijn oorsprong, God het woord'. Origenes doelt hier op de beroemde proloog van het Johannesevangelie, waaruit de volgende regels (Johannes 1:1.14):

*In den beginne was het woord
en het woord was bij God
en God was het woord.
(...)
En het woord is vlees geworden
en het heeft onder ons zijn tent opgeslagen.*

'Woord' is *logos* in het Grieks. Maar de schrijver van het Johannesevangelie had het Hebreeuwse woord *dabar* in het hoofd en zocht aansluiting bij de voorstelling uit het boek Spreuken over Vrouwe Wijsheid die sprekend wordt opgevoerd: 'JHWH heeft mij voortgebracht als begin van zijn weg / vooaf aan zijn werken vanaf toen' (Spreuken 8:22). In de latere rabbijns-joodse traditie werd Vrouwe Wijsheid gelijkgesteld met de Thora, de woorden die gedaan moeten worden. Dat bedoelt Johannes als hij het woord *logos* gebruikt. Ook de tekenen die Jezus stelt, de werken die hij doet, zijn *logos* in de zin van *dabar*.

Dat wist Origenes, geen jood en zeker ook geen jodenvriend, allemaal niet. Gepikt en gemazeld in de Griekse wijsbegeerte, herkent hij het daar centrale concept *logos* - niet alleen 'woord', maar ook 'rede' - en leest neoplatoonse filosofie van het 'zijn' in de joodse tekst van Johannes. De *logos* is God en Jezus is de *logos* en dus is Jezus God. Maar hier was nog lang niet alles mee gezegd. In de twee eeuwen na

Origenes is er nog veel en dikwijls heftige theologische strijd gevoerd over de vraag hoe Jezus zich verhoudt tot de ene God en tegelijk zelf God is. Met het evangelie van Johannes als voornaamste bron.

In de volgende en laatste aflevering van 'De wording van het christendom', onder de titel 'De politiek van Constantijn', zullen we zien hoe deze strijd tijdens verschillende concilies beslecht wordt, allereerst tijdens die die van Nicea (325) - het huidige Iznik, in Turkije - en Chalcedon (431) - het huidige stadsdeel Kadiköy van Istanbul -, in het buitenverblijf van de christelijk-Romeinse keizer.

Aantekening

Grote dank ben ik verschuldigd aan Ton Veerkamp die mij in tal van jaren beslissende inzichten omtrent het evangelie van Johannes heeft bijgebracht. Het eerste deel van zijn omvangrijke commentaar op het Johannesevangelie verschijnt dit najaar in een aflevering van het Duitse exegetische tijdschrift *Texte & Kontexte*.

uit: Roodkoper, 11e jaargang, aflevering 4 – oktober 2006