

Waarlijk opgestaan? Geschiedwetenschap en de Opstanding van Jezus¹

Marcel Sarot (Utrecht)

1 *Inleiding*

In de theologie is een niet erg levendig en tamelijk onvruchtbaar dispuut over de Opstanding gaande over de historiciteit van de Opstanding van Jezus. De toepassing van de historisch-kritische methoden op de vraag of Jezus werkelijk is opgestaan, heeft in de vorige eeuw globaal genomen tot het volgende beeld geleid, dat men tot in krantenartikelen terugvindt. Conform het joodse geloof in de martelaarsopstanding was Paulus, de vroegste auteur van het Nieuwe Testament van mening dat Jezus drie dagen na zijn dood in de hemel was opgestaan met een nieuw, eeuwig, en fijnstoffelijk lichaam. In die opvatting past niet de gedachte van een leeg graf want het aardse lichaam blijft in het graf achter. Marcus, de eerste evangelienschrijver, interpreteerde dit hemelse opstandingsverhaal in Grieks-Romeinse termen als een opstanding met het aardse lichaam: Jezus zou, net als Hercules, Aeneas, en Romulus, met zijn aardse lichaam naar het hiernamaals vertrokken zijn, zodat zijn graf leeg achterbleef. We vinden het verhaal van het lege graf dan ook niet bij Paulus, maar wel bij de evangelisten.² Deze voorstelling van zaken is niet die van een paar excentrieke bijbelgeleerden en historici, maar is algemeen aanvaard in wat men zou kunnen noemen ‘het academisch establishment.’ Maar zij is wel in flagrante tegenspraak met het traditionele Opstandingsgeloof, dat in de Opstanding een oppermachtig ingrijpen van God zag, dat er – enigszins oneerbiedig gezegd – toe leidde dat Degene die horizontaal het graf in werd gedragen, er verticaal weer uit wandelde. Nu zou men kunnen denken: niets aan de hand, kritisch historisch onderzoek levert wel vaker een correctie op van gangbare overtuigingen.

In dit geval gaat het echter niet slechts om de herziening van enkele opvattingen over een willekeurige historische gebeurtenis, maar tegelijk ook om het opgeven van een fundamentele christelijke geloofsovertuiging. Bij een dergelijke geloofsherziening verbaast het niet, dat zij niet zonder slag of stoot alom ingang vindt. Voorzover kritische geleerden het ‘nieuwe,’ kritische beeld van de Opstanding geprobeerd hebben te communiceren – en dat is zeldzaam! – lijken de ‘gewone gelovigen’ het niet te accepteren. Zij houden vast aan de oude vertrouwde opvatting dat Jezus dood het graf in is gegaan, en er levend weer uitgekomen is. En evangelicals en orthodoxe protestanten, evenals hun leidsmannen, doen het niet voor minder. Zij hebben de laatste jaren bovendien steun gekregen van eminente theologen en godsdienstfilosofen zoals Wolfhart Pannenberg en Alvin Plantinga, die argumenteren dat de historiciteit van de Opstanding langs wetenschappelijke weg vaststelbaar is.³ Één sterk punt hebben dezen tenminste aan hun kant: de kritische geschiedwetenschap heeft wel geleid tot een nieuwe interpretatie van bekend materiaal, maar niet tot de ontdekking van spectaculair

¹ Lezing gegeven op het Theologisch Werkgezelschap Uterque bij gelegenheid van de 34^e Dies Natalis, Utrecht 6 juni 2002.

² Herman Philipse, ‘Jezus is waarlijk niet opgestaan,’ *NRC Handelsblad* 23 06 2001. Ik introduceer de historisch-kritische consensus aan de hand van deze tekst omdat zij een goede en recente samenvatting geeft. Philipse meldt dat hij deze samenvatting van zijn collega H.J. de Jonge kreeg. Ik heb het citaat niet tussen aanhalingstekens geplaatst, omdat ik het op enkele punten heb aangepast. Het belangrijkste van deze punten is dat in de tekst van Philipse Paulus ‘de vroegste christelijke bijbelauteur’ (sic!) is.

³ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford 2000), 374–421; Wolfhart Pannenberg, ‘Heilsgeschehen und Geschichte,’ in: Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze* (Göttingen 1967), 22–78; Wolfhart Pannenberg, ‘Die Auferstehung Jesu: Historie und Theologie,’ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994), 318–328.

nieuw materiaal, waaruit onomstotelijk blijkt dat de traditionele opvatting onjuist was.

Zo is een loopgravenoorlog ontstaan tussen enerzijds de ‘kritischen,’ die beweren dat vaststaat dat Jezus’ graf niet leeg was, en anderzijds de orthodoxen, die argumenteren dat de Opstanding historisch hard te maken is. Beide groepen hebben hun eigen uitvalsbasis, de orthodoxen de kerk, de kritischen de academie. Wie binnen de academie de orthodoxe opvatting verkondigt, wordt al snel uitgemaakt voor een onkritische fundamentalist met een mythisch wereldbeeld, en wie binnen de kerk de kritische opvatting verkondigt, kan rekenen op leertucht- en afzettingsprocedures. Het komt slechts soms tot een uitbarsting van geweld – bijvoorbeeld toen een jaar of tien geleden de Leidse kerkelijk hoogleraar F.O. van Gennep publiekelijk toegaf dat hij niet in een lichamelijke Opstanding geloofde – en het conflict sluimert het grootste deel van de tijd slechts latent.⁴ De frontlinie blijft ongewijzigd, en de opvattingen wijzigen zich niet. Aan de beëindiging van deze onwenselijke situatie wil ik hier een bijdrage leveren, vanuit de overtuiging dat beide partijen ongelijk hebben, omdat zij beide de methodische uitgangspunten van de geschiedwetenschap uit het oog verliezen. Mij gaat het hier dus om de vraag, wat wij vanuit de geschiedwetenschap precies over de historiciteit van de Opstanding kunnen zeggen – en ik heb reden om zowel de traditionele benadering als het historisch-kritische alternatief af te wijzen.

Mijn bijdrage is als volgt opgebouwd. Allereerst zeg ik heel kort iets over het wonderbegrip, omdat ik dat in het vervolg nodig heb. Vervolgens stel ik de vraag aan de orde wat er volgens traditioneel christelijk geloof bij de Opstanding precies gebeurd zou zijn. En daarna zal ik kort laten zien waarom de Opstanding van zo’n fundamenteel belang is voor het christendom. Daaropvolgend ga ik tamelijk uitvoerig in op de historisch-kritische lezing van de Opstandingsverhalen, en beargumenteer ik waarom ik de traditionele lezing prefereer. Pas dan, als vast staat wat er nu precies in de Opstandingsverhalen wordt gerapporteerd, kunnen wij vragen in hoeverre dat nu historisch is. Ik bespreek twee tegenwerpingen tegen historiciteit, een Humeaanse en een Troeltschiaanse, en ontwikkel in gesprek daarmee een eigen positie.

2 *De Opstanding als wonder dat van fundamenteel belang is voor het christelijk geloof*

2.1 *Het wonderbegrip*⁵

Van een wonder kan men strikt genomen pas spreken als aan twee voorwaarden is voldaan: (1) er heeft een gebeurtenis plaatsgevonden die zich niet laat verklaren vanuit de bekende natuurwetten, en daar zelfs tegenin lijkt te gaan (in wetenschapstheoretische termen: een anomalie); (2) deze gebeurtenis laat zich vanuit gelovig perspectief duiden als een doelgerichte handeling van God. Stel dat toen ik vanochtend onder de douche stond, er plotseling wijn uit de douchekop kwam in plaats van water. Ik zou daarvan vast geschrokken zijn. Stel verder, dat nader onderzoek geen enkele zinnige verklaring opleverde. Wij zouden dan spreken van een anomalie, en als dit soort zaken in ons huis vaker gebeurde, zouden wij zeggen: ‘Het spookt!’ Dat is niet onze reactie op de bruiloft te Kana, waar Jezus water in wijn veranderde. Daar spreken wij van een wonder, omdat wij de anomalie toeschrijven aan een ingrijpen van God door Jezus, in antwoord op een verzoek en bedoeld om de bruidegom uit een netelig probleem

⁴ F.O. van Gennep, ‘David Jenkins en de opstanding,’ *In de waagschaal* nwe jg.18 (1989), 24–25. Naar aanleiding van zijn uitspraken verscheen de volgende bundel: F.O. van Gennep e.a., *Waarlijk opgestaan: Een discussie over de opstanding van Jezus Christus* (Baarn 1989).

⁵ De nu volgende analyse van het wonderbegrip is geënt op de bespreking van R.F. Holland, ‘The Miraculous,’ *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), 43–51.

te helpen (en tegelijk ook om iets duidelijk te maken over de missie van Jezus). Beide aspecten – het anomalie-aspect en het doelgerichte-handeling-van-God-aspect – zijn nodig voor een wonder in strikte zin.

Uiteraard spreken wij soms ook van wonderen in minder strikte zin, bijvoorbeeld wanneer wij de geboorte van een kind aanduiden als ‘het grote wonder.’ Ik ga daar nu verder niet op in, omdat de Opstanding in de traditionele interpretatie een wonder in strikte zin is. Het weer tot leven komen van een overledene is immers een anomalie, en in dit geval wordt deze anomalie geduid als een doelgerichte handeling van God.

2.2 *Wat houdt de Opstanding precies in?*

Opstandingen zijn geen welgedefinieerde ervaringen uit ons dagelijks leven. Daarom geldt, dat als wij willen weten, wat wij vanuit de geschiedwetenschap kunnen zeggen over de historiciteit van de Opstanding, wij eerst moeten vragen: wat is er gebeurd wanneer Jezus inderdaad is opgestaan dat niet gebeurd zou zijn wanneer Hij niet zou zijn opgestaan? Ik ga vooralsnog uit van de traditionele interpretatie van de Opstanding. Verderop zal ik nog ingaan op de vraag of die een adequate voorstelling van zaken geeft.

Van de Opstanding zelf zijn geen getuigenissen zijn overgeleverd. Voorzover wij weten, heeft geen mens *gezien* dat Jezus is opgestaan. Er zijn wel getuigenissen van het lege graf en van verschijningen van de Opgestane, waaruit de Opstanding zich laat afleiden, maar de Opstanding zelf is nergens beschreven. De *feitelijke claims* die het christendom van oudsher heeft gemaakt ten aanzien van de Opstanding hebben dan ook niet zozeer betrekking op de ‘technische’ of ‘biologische’ gang van zaken op het moment van de Opstanding – die blijft in nevelen gehuld – als wel op de gevolgen van de Opstanding. Het eerste punt dat in dat verband genoemd moet worden, is

- (1) Jezus, die gestorven was, is weer levend geworden.

Na de Opstanding kunnen wij van Jezus niet langer zeggen: Hij is dood. Nee, nu moeten wij zeggen: Hij leeft! (vgl. Rom. 6:10; Openb.1:18, 2:8). Jan Muis verwoordde het eens als volgt: ‘iemand die als dode in het graf is gelegd, is er als levende uit weggelopen.’⁶ Met dit citaat maken wij de overgang naar het tweede gevolg van de Opstanding dat ik hier wil noemen:

- (2) Na de Opstanding van Jezus was Zijn graf leeg.

Het verhaal van het lege graf vinden wij in alle vier de evangeliën. Mattheüs geeft de meeste details: hij verhaalt hoe Pilatus een wacht bij het graf neerzette, die echter bij de Opstanding onmachtig in katzwijn viel. Uit het feit dat het graf leeg was, laat zich afleiden dat het gestorven lichaam van Jezus in de Opstanding weer tot leven gewekt werd. Het Opstandingslichaam van Jezus werd kennelijk niet uit het niets geschapen, maar uit Zijn stoffelijk overschot. Op de continuïteit van beide lichamen wordt veel nadruk gelegd, bijvoorbeeld wanneer in het verhaal van de ongelovige Thomas wordt beklemtoond dat Jezus’ Opstandingslichaam materieel was (Joh.19:24–29; zo ook Luc.24:39–40, Joh.19:20), en de tekenen van de kruisiging in zich droeg. Ook Paulus beklemtoont die continuïteit wanneer hij het stervende lichaam vergelijkt met een zaad (1Kor.15:36–38), de Opstanding met het ontkiemen ervan. Tegelijk onderstreept hij daarmee ook de discontinuïteit, want een zaad is niet hetzelfde als een volgroeide plant. Samenvattend:

⁶ Jan Muis, ‘De Opstanding van Christus,’ *In de Waagschaal* nwe jg. 18 (1989), 151.

- (3) Jezus' Opstandingslichaam is gevormd door een transformatie van Zijn aardse lichaam, en er is zowel continuïteit als discontinuïteit tussen beide.

Het is de continuïteit die maakt dat wij hier te maken hebben met een Opstanding; die term veronderstelt dat er reeds iets was, dat opstond. En de discontinuïteit maakt Jezus' Opstanding verschillend van eerdere opstandingen, want daar was het precies hetzelfde lichaam dat verrees, en was geen sprake van een opmerkelijke discontinuïteit tussen het lichaam voor de dood en na de opstanding. Van de continuïteit en de discontinuïteit van Jezus' Opstandingslichaam weten wij op de eerste plaats door de verschijningsverhalen. Daarvan staan er veel in het nieuwe Testament, verspreid over een groot aantal boeken van diverse auteurs. Ik concludeer:

- (4) Na de Opstanding is Jezus aan velen verschenen.

Natuurlijk zou over de Opstanding nog veel meer te zeggen zijn dan ik nu heb gedaan. Ik denk echter, dat wij op de vraag welke proposities waar zijn wanneer Jezus is opgestaan, die niet waar zouden zijn wanneer Jezus niet zou zijn opgestaan, een voor onze vraagstelling – wat kan de geschiedwetenschap zeggen? – voldoende antwoord hebben gegeven. Aspecten (1) en (3) betreffen meer de vraag wat er bij de Opstanding *gebeurde* (Jezus, die dood was, werd weer levend, waarbij zijn stoffelijk overschot werd getransformeerd), terwijl aspecten (2) en (4) meer de in principe empirisch waarneembare gevolgen betreffen: het graf was leeg, en Jezus verscheen aan velen.

2c *Wat is het belang van de Opstanding?*

‘Als Christus niet is opgewekt, is onze boodschap een holle klank en uw geloof van nul en generlei waarde. Dan blijkt zelfs dat we over God een valse verklaring hebben afgelegd, doordat we getuigd hebben dat hij Christus uit de dood heeft opgewekt’ (1Kor. 15:14–15). Voor Paulus lag het kennelijk heel duidelijk: met de Opstanding van Jezus staat of valt niet alleen de betrouwbaarheid van zijn eigen getuigenis, maar heel het christelijk geloof.

In deze opvatting staat Paulus binnen de christelijke traditie niet alleen. Andere wonderen kan men wellicht symbolisch duiden en blijven betekenisvol ook wanneer zij niet echt gebeurd zijn, maar bij de Opstanding is dat *fragwürdig*. Symbolische duidingen van de Opstanding zijn wel geprobeerd: de Opstandingsverhalen zouden dan in feite gaan over de ervaring van Gods vergevende genade door Jezus' leerlingen na diens dood,⁷ of over de gemeenschapservaringen van Jezus' leerlingen na diens dood.⁸ Dergelijke duidingen stuiten echter op *twee* zwaarwegende problemen. In de *eerste* plaats lijkt het er bij de kruisiging op dat niet alleen de leerlingen Jezus in de steek laten, maar ook God de handen van Hem af trekt. Jezus is Godverlaten. Pas in en door de Opstanding wordt duidelijk dat God achter Jezus is blijven staan; in en door de Opstanding rehabiliteert God Jezus. Als de Opstanding niet zozeer iets was dat aan Jezus gebeurd was, maar een ervaring van Zijn leerlingen, zou de Opstanding Jezus niet rehabiliteren.

In de *tweede* plaats laat God in de Opstanding zien, uiteindelijk toch sterker te zijn dan mensen, die Jezus wel in het graf kunnen brengen, maar Hem er niet in kunnen houden. Dat God niet ingrijpt bij de kruisiging betekent niet dat de zaken God boven het hoofd gegroeid zijn, en God ze nu niet meer in de hand heeft. Zo is de Opstanding voor christenen een reden tot hoop. Die hoop neemt twee vormen aan: hoop op de opstanding van het individu na de dood (vgl. 2Kor. 4:14, 1Tess.4:14, Openb.1:18), en hoop op de transformatie van de schepping – een

⁷ Zo bijv. Edward C.F.A. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende* (Bloemendaal 1974).

⁸ Zo bijv. Wil J. Veldhuis, *Over Jezus gesproken... Een oude verhaal dat verder gaat* (Hilversum ⁴1978).

nieuwe hemel en een nieuwe aarde – aan het einde der tijden (vgl. Hand. 17:31). Zonder de Opstanding van Jezus zou deze hoop veel van zijn grond verliezen. Wij zouden dan geen reden hebben om aan te nemen dat God tot het verwachte eschatologische ingrijpen bereid of in staat zou zijn.

Zo is het echt gebeurd zijn van de Opstanding de garantie voor (1) de betrouwbaarheid van Jezus als gezant van God en (2) de overtuiging dat God de levensloop van individuele personen en de loop van de geschiedenis in de hand heeft, ook wanneer het daar helemaal niet op lijkt.

3 *De historisch-kritische interpretatie van de Opstandingsverhalen*

Zojuist heb ik op grond van teksten uit het Nieuwe Testament onder meer betoogd, dat Jezus' graf leeg was. Dit lege graf is een empirisch aspect van de Opstanding, dat zich in principe leent voor empirisch onderzoek. In de hedendaagse historisch-kritische exegese van het Nieuwe Testament worden de teksten echter anders gelezen, en wordt betwijfeld dat zij wijzen op een leeg graf. Heb ik de teksten te onkritisch, te naïef gelezen? Ik zal deze vraag trachten te beantwoorden door verschillende gangbare tegenwerpingen te bespreken.

Die tegenwerpingen komen voort uit de opvatting, dat men de nieuwtestamentische teksten over de Opstanding niet probleemloos naast elkaar kan zetten alsof zij elkaar slechts aanvullen. Die teksten zijn van verschillende schrijvers, en verschillen tientallen jaren in leeftijd. Zij bevatten 'tegenstrijdige berichten' over de Opstanding. Ik citeer hier wat uitvoeriger H.J. De Jonge, die de in de wetenschappelijke exegese gangbare opvatting fraai samenvat:

De oudere geschriften, met name die van Paulus, houden Jezus voor opgestaan en in de hemel verhoogd zonder dat daarbij verondersteld wordt, dat zijn aardse lichaam het graf verlaten heeft. ... Pas latere geschriften, vanaf ca. 70 n.C., bieden het verhaal dat mensen Jezus' graf leeg gevonden hebben. Dit verhaal, van Marcus [die dan dus rond 70 gedateerd wordt – MS] overgenomen door Mattheus en Lucas ... was tot de jaren 60 à 70 ... minder verbreid dan berichten over Jezus' opstanding zonder leeg graf. ... Hier zal de historicus moeten kiezen, en moeiteloos kiezen voor de oudere voorstelling. Dit te meer om twee redenen. Ten eerste omdat die voorstelling zonder het lege graf ook in een van Paulus onafhankelijk geschrift als Hebr. voorkomt ... en bij gevolg aantoonbaar tot de opvattingen behoort die in de kerk circuleerden vóór en naast die van Paulus: de opstanding zonder leeg graf is werkelijk de oudste achterhaalbare voorstelling. Ten tweede, omdat deze voorstelling minder aan heidense voorstellingen aangepast is ... en daarom minder de indruk maakt te zijn afgestemd op nieuwe omstandigheden waarin de prediking terecht kwam.⁹

Het lege graf zou dus een latere toevoeging van legendarische aard zijn aan de Opstandingsoverleveringen, geïntroduceerd met het oog op de verkondiging aan de heidenen. Drie elementen in het betoog van De Jonge behoeven nadere toelichting: (1) de positie van Paulus, (2) die van de Hebreënbrief en (3) de heidense opvattingen waarop De Jonge doelt.

Wat de positie van Paulus betreft, beroept De Jonge zich op 1 Korintiërs 15. De Jonge constateert dat zelfs daar, waar Paulus de opstanding der doden wil bewijzen en Jezus' Opstanding als analogie gebruikt, Paulus 'niet op het idee komt het best mogelijke bewijs aan te voeren, namelijk de geconstateerde leegheid van Jezus' graf' (34). Verder wijst niets erop, aldus De Jonge, dat Paulus de Opstanding zag als een terugkeer op aarde: (1) hij ziet de Opgestane als

⁹ H.J. de Jonge, 'Ontstaan en ontwikkeling van het geloof in Jezus' opstanding,' in: F.O. van Gennep e.a., *Waarlijk opgestaan: Een discussie over de opstanding van Jezus Christus* (Baarn 1989), 31–50, 33.

de hemelse (1Kor.15:48–49), (2) hij noemt nergens een tussenstadium tussen Opstanding en verblijf in de hemel, en (3) hij maakt geen melding van een hemelvaart.

Over de Hebreënbriev is De Jonge (33) kort: hij verwijst naar drie teksten (5:8–10, 9:11–12, 12:2–3) waar deze brief over de Opstanding spreekt zonder het lege graf of een tussenstadium tussen Jezus' Opstanding en zijn hemelvaart te noemen.

Tenslotte iets over de aanpassing aan heidense parallellen. De Jonge laat zien (44), hoe in antieke geschriften van een heel aantal personen werd beweerd dat zij ten hemel waren gevaren, en ten bewijze daarvan werd aangevoerd dat hun graf leeg was. Volgens De Jonge bleef in de oudste voorstelling van Jezus' Opstanding diens lichaam in het graf; de Opstanding was wel lichamelijk, maar alleen in de zin dat Jezus een *nieuw* Opstandingslichaam had. Als 'bewijsmateriaal' dienden verschijningsverhalen. Pas later, onder invloed van de zojuist genoemde parallellen, werd de oude voorstelling aangepast en gingen lege-graf-verhalen als bewijs fungeren.

Deze kritische benadering van de Opstanding is, zoals gezegd, een weergave van een in de hedendaagse exegetische gangbare, zo niet dominante positie. Voor mijn vraagstelling is deze positie uiterst relevant. Immers, in wat De Jonge de oudere voorstelling noemt is er bij de Opstanding niets feitelijks gebeurd dat ingaat tegen wat gebruikelijk is. Jezus' lichaam blijft in het graf, en de Opstanding vindt slechts aan gene zijde van de dood plaats. Dan is duidelijk dat er voor de historicus niets te onderzoeken valt aan de Opstanding.

In hoeverre is deze kritische benadering van de Opstanding plausibel? Laten wij, terwille van het argument, de gangbare datering van de historisch-kritische exegetische accepteren. Dan is Paulus inderdaad de eerste auteur die van de Opstanding gewag maakt. Verschilt het beeld dat Paulus schetst nu inderdaad zo veel van wat in de evangeliën staat? Dit zij toegegeven: Paulus vermeldt inderdaad het lege graf niet, en ook spreekt hij niet expliciet over een periode tussen Opstanding en hemelvaart, en over die hemelvaart zelf. Als wij alleen Paulus hadden, en de evangeliën niet geschreven zouden zijn, zouden wij inderdaad een heel ander beeld van de Opstanding hebben dan het traditioneel gangbare. Wij beschikken echter wel over de evangeliën, en de vraag is nu: hoe verhouden de gegevens uit de evangeliën en uit Paulus zich tot elkaar?

Het eerste dat wij dan moeten zeggen, is dat wij moeten waken voor de drogreden die in de argumentatie het *argumentum e silentio* (argument vanuit de stilte) wordt genoemd.¹⁰ Deze drogreden kent twee vormen: (1) concluderen tot een stelling op grond van de afwezigheid ervan in een betoog; (2) concluderen tot een *ontkenning* van diezelfde stelling op grond van dezelfde afwezigheid. Op grond van iemands stilzwijgen over iets kan men zowel concluderen dat het voor haar zo vanzelfsprekend is, dat zij het niet meer hoeft te noemen, als dat zij er kennelijk geen weet van heeft of het onbelangrijk vindt. Zo kan men op grond van het feit dat Paulus niet over het lege graf spreekt, zowel concluderen dat hij deze overlevering niet gekend heeft of er geen belang aan hechtte, alsook dat hij het kennelijk als algemeen bekend en erkend veronderstelt. Het feit dat beide conclusies mogelijk zijn, maakt dat men uit het stilzwijgen van iemand *alleen* nooit conclusies mogen verbinden. Dit geldt ook voor Paulus' stilzwijgen over het lege graf.

Willen wij weten wat wij uit dat stilzwijgen mogen concluderen, dan moeten wij zoeken naar andere aanwijzingen in Paulus' brieven. Dit is precies wat De Jonge doet, wanneer hij er op

¹⁰ Dit argument heb ik te danken aan prof.dr. Luco J. van den Brom; vgl. ook Norman Kretzmann, 'Resurrection Resurrected: Comments on the Paper of Adela Yarbro Collins,' in: Eleonore Stump & Thomas P. Flint (red.), *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology* (Notre Dame, Ind. 1993), 141–150, 145; William Lane Craig, 'The Historicity of the Empty Tomb of Jesus,' *New Testament Studies* 31 (1985), 39–67, 40–42.

wijst dat Paulus nergens een tussenstadium tussen Opstanding en verblijf in de hemel noemt, geen melding maakt van een hemelvaart en de Opgestane ziet als de hemelse (1Kor.15:48–49). De eerste twee argumenten zijn correct, maar zijn wel opnieuw argumenten vanuit Paulus' stilzwijgen. Opnieuw geldt: het is lastig om uit deze gegevens eenduidige conclusies te trekken. Voor het laatste argument, dat Paulus over de Opgestane spreekt als over de hemelse, geldt dit niet. De Jonge concludeert hieruit: 'Bij Paulus zijn opstanding en verhoging één. De opgestane is de hemelse' (34). Er was dus geen leeg graf, geen tussentijd, geen hemelvaart.

Hier wil ik een *drietal kanttekeningen* bij plaatsen. Allereerst noemt Paulus het lege graf weliswaar niet, maar lijkt hij het toch te veronderstellen wanneer hij schrijft dat Jezus 'op de derde dag opgewekt, ... in overeenstemming met de Schrift' is (1Kor.15:4). Deze opmerking 'is welhaast onbegrijpelijk als hij niet op de hoogte was van de overlevering aangaande het lege graf.'¹¹ *Vervolgens* moet opgemerkt worden dat Paulus het Opstandingslichaam weliswaar als hemels kwalificeert, maar dat Paulus in hetzelfde hoofdstuk naast de discontinuïteit tussen het aardse lichaam en het opstandingslichaam ook de continuïteit beklemtoont, door het aardse lichaam een zaad te noemen, dat God bij de Opstanding (getransformeerd) laat verrijzen. Een plant ontstaat *uit een zaad*, en het zaad zelf is na het ontkiemen niet meer terug te vinden. Als wij dit beeld toepassen op de Opstanding, dan suggereert dit eveneens dat Jezus' Opstandingslichaam is voortgekomen *uit zijn aardse lichaam*, en dat Zijn aardse lichaam na de Opstanding niet meer te vinden was.

Tenslotte kent Paulus – blijkens hetzelfde hoofdstuk, de verzen 3–8 – wel de verschijningsverhalen. De verschijningen vonden plaats op aarde, en de gedachte aan een tijd van Jezus op aarde na de Opstanding was dus niet volledig vreemd aan Paulus. Tenminste moet gezegd worden, dat Jezus' opname in de hemel niet gelijk definitief was. Tussen haakjes: ook in de evangeliën, waar wel van een leeg graf gesproken wordt, wordt nergens gesuggereerd dat Jezus tussen de Opstanding en de hemelvaart permanent op aarde verbleef. Paulus en de evangeliën stemmen dus overeen, wanneer zij suggereren dat Jezus na de Opstanding soms op aarde te vinden was (de verschijningen), en soms niet.

Paulus heeft dus wel degelijk zoiets als een 'tussentijd' gekend, en hoewel hij het lege graf niet expliciet noemt, lijkt hij het te veronderstellen. Al met al lijken er weinig redenen te zijn om het stilzwijgen van Paulus over bepaalde punten zó uit te spelen tegen de voorstelling van de evangeliën, dat zij onverenigbaar worden. Hier komt bij, dat het verschil in klemtoon tussen Paulus' relaas en de verhalen uit de evangeliën deels ook verklaard kan worden uit genreverschillen. De evangeliën *verhalen* over Jezus' leven, dood en Opstanding, en ontkomen er daardoor niet aan zoiets als een min of meer plausibele volgorde der gebeurtenissen aan te duiden: dood, begrafenis, Opstanding, leeg graf, verschijningen, hemelvaart. Paulus schrijft geen verhaal maar *argumenteert*, twintig jaar later, en hij doet dat vanuit zijn eigen ervaring. Het lege graf maakt geen deel uit van die ervaring, een verschijning wel – maar dat is een verschijning van na de 'tussentijd' waarin Jezus regelmatig op aarde verscheen. Zo bezien zijn de verschillen tussen Paulus en de evangeliën niet opmerkelijk.

Een laatste argument moet hier nog kort besproken worden, namelijk dat van de parallele lege-graf-verhalen uit de pagane oudheid. Als vast zou staan dat de lege-graf-verhalen later toegevoegde legendes ter rechtvaardiging van het Opstandingsgeloof zijn, dan geven deze parallellen ons een motief voor die latere toevoeging. Wanneer echter onvoldoende plausibel is dat de lege-graf-verhalen voortkomen uit een latere, secundaire traditie, dan voegen de contemporaine parallellen weinig toe aan de waarschijnlijkheid van deze hypothese. Wanneer

¹¹ Stephen Neill, *De interpretatie van het Nieuwe Testament* (Utrecht 1968), 312. Zo ook Wolfhart Pannenberg, 'Auferstehung Jesu,' 324–325. Zowel Neill als Pannenberg beroepen zich in dezen op Hans Freiherr von Campenhausen.

wij er hier van uit gaan dat de pagane lege-graf-verhalen legendarisch van aard zijn, dan mag men daar nog niet uit afleiden dat nergens waar men parallelle verhaalmotieven aantreft, deze op de werkelijkheid betrekking hebben. Verhaalmotieven uit sprookjes en legenden kunnen soms wel degelijk een adequate karakterisering van de werkelijkheid zijn; soms leven mensen bijvoorbeeld echt ‘nog lang en gelukkig.’

Wijst de tekst van het Nieuwe Testament nu op een leeg graf of niet? Wanneer wij de ‘kritische’ lezing van De Jonge c.s. vergelijken met de ‘naïeve’ lezing die ik eerder gaf, blijft het beeld ambigu. Toegegeven moet worden dat de ‘kritische’ hypothese dat er geen leeg graf was, een vruchtbare werkhypothese blijkt. Gaan wij daarvan uit, dan laten de gegevens zich interpreteren als een historische ontwikkeling van verschijningsverhalen naar lege-graf-verhalen; de motieven achter deze ontwikkeling laten zich tenminste deels reconstrueren. Maar gaan wij niet uit van de ‘kritische’ hypothese dat het graf niet leeg was, dan geven de teksten van het Nieuwe Testament zelf ook geen aanleiding tot een dergelijke hypothese, en laten ze zich gemakkelijk lezen als tamelijk consistente en coherente rapportages van een Opstanding met leeg graf. Het Nieuwe Testament laat zich op beide wijzen interpreteren.

Dit leidt tot een lastige impasse: of wij nu voor de traditionele of voor de historisch-kritische interpretatie kiezen, in beide gevallen zal, wanneer wij eenmaal gekozen hebben, onze interpretatie bij verdere studie steeds weer bevestigd worden en vruchtbaar blijken. Hoe kunnen wij dan uitmaken, welke van beide interpretaties te prefereren is? Welnu, hoewel beide interpretaties met de teksten verenigbaar lijken te zijn, lijkt de kritische interpretatie op het eerste gezicht op meer problemen te stuiten dan de traditionele. Ik denk dan met name aan het feit dat te betwijfelen valt dat Paulus echt een andere opvatting van de Opstanding heeft dan de evangelisten. Paulus kent immers wel degelijk een periode met verschijningen, en dus een soort ‘tussenperiode,’ en ook kent hij de gedachte van de Opstanding ‘op de derde dag’ en beklemtoont hij de continuïteit tussen het aardse lichaam en het Opstandingslichaam zozeer, dat een leeg graf geïmpliceerd lijkt te zijn. Daarom neig ik op het eerste gezicht tot de traditionele interpretatie.

Deze lichte voorkeur wordt versterkt door de volgende overwegingen. *Allereerst* speelt dat bij de verwerping van de traditionele interpretatie op de achtergrond vaak de opvatting mee dat wonderen fysisch onmogelijk zijn. Van Rudolf Bultmann is de volgende overbekende uitspraak: ‘Men kan niet elektrisch licht en radio gebruiken ... en tegelijkertijd geloven in de nieuwtestamentische wereld van geesten en wonderen.’¹² Ik kan op dit type argument hier slechts heel kort ingaan. Doch ik zou willen suggereren dat, hoe men het huidige wereldbeeld van de natuurwetenschappen nu ook taxeert – en hier verschillen de meningen sterk – natuurwetten alle een conditioneel of voorwaardelijk karakter hebben. Zo zal het gras in mijn tuin steeds langer worden tenzij ik het maai, de steen die ik naar de ruit gooi daar dwars doorheen gaan tenzij iemand hem vangt, enz. Natuurwetten beschrijven hoe de dingen zullen gebeuren en hoe processen zullen verlopen *wanneer er geen storende factoren zijn*.¹³ Een mogelijke storende factor is een vrije actor – zoals in de twee voorbeelden die ik zojuist gaf. Welnu, het traditionele christelijke geloof in een handelende God zegt dat er niet alleen menselijke vrije actoren zijn, maar dat er ook een Goddelijke vrije actor is. Als vrije actoren in principe in kunnen breken in de oorzaak-gevolg-keten – en ik denk dat de aanwezigheid van menselijke vrije actoren, waarin wij allen geloven, dat laat zien – dan is er geen enkele reden

¹² R. Bultmann, ‘Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung’ (1941), in: H.W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos* I (Hamburg 1960), 18.

¹³ Mats J. Hansson, *Understanding an Act of God: An Essay in Philosophical Theology* (Uppsala 1991), 100–103; Gerard Nienhuis, ‘Toeval en voorzienigheid,’ in: A. van de Beek (red.), *Lichtgeraakt: Wetenschapsbeoefenaren over de relatie van hun gelovig christen-zijn en hun werk* (Nijkerk 1995), 36–50, 50.

waarom een Goddelijke vrije actor die oorzaak-gevolg-keten niet zou kunnen doorbreken. Blijft over de vraag of zo'n God bestaat – ook daarvoor kan ik hier niet echt argumenteren, maar ik ben ook daar zeker niet pessimistisch gestemd.¹⁴ Kortom, wonderen als vrije handelingen van een onzichtbare actor zijn fysisch geenszins uitgesloten, waardoor het argument van de fysische onmogelijkheid van wonderen niet langer tegen de traditionele interpretatie van de Opstanding kan tellen.

Een *tweede*, belangrijker overweging ten gunste van de traditionele interpretatie is, dat de kritische interpretatie de waarachtigheid van de evangelienschrijvers in twijfel trekt. De exegeet John Muddiman geeft hiervan het volgende voorbeeld. Het slotvers van het Marcusevangelie 'En ze zeiden er [het lege graf – MS] niemand iets van, want ze waren bang' (Mc.8:8) is wel als volgt verklaard. Vóór Marcus maakte de legende van het lege graf geen deel uit van de Opstandingsverhalen. De schrijver van het Marcusevangelie verzong dit verhaal, en nam het op in zijn Evangelie. Om te verklaren waarom het niet eerder bekend was geworden, voerde hij aan dat de vrouwen uit angst hadden gezwegen. Zelfs als Marcus het verhaal van het lege graf niet verzong, maar uit een bestaande, minder wijd verspreide traditie overnam, zou de toevoeging van deze nieuwe slotzin een daad van onwaarachtigheid, ja zelfs van bedrog zijn. Dit is slechts één voorbeeld van de wijze waarop volgens historisch-kritische exegeten de evangelisten secundair legendarisch materiaal een aura van historiciteit hebben willen geven. Ook in de eerste eeuw werd het spreken van de waarheid al als een deugd beschouwd, en het minste wat men van de historisch-kritische exegese kan zeggen is toch wel, dat daar de suggestie van uitgaat dat de evangelienschrijvers in het beoefenen van deze deugd niet vergevorderd waren. Dat is een suggestie waar men bij de afwezigheid van hard bewijsmateriaal altijd heel voorzichtig mee moet zijn.¹⁵ In dit geval komt er nog bij, dat als de evangeliën echt zo onbetrouwbaar zouden zijn, het onwaarschijnlijk is dat zij reeds na zo'n korte tijd zo veel gezag verworven in de vroege kerk. Tenslotte – maar ik geef toe dat dit een argument van weinig wetenschappelijk gewicht is – is de aantijging dat de evangelienschrijvers het met de waarheid niet zo nauw namen, bijzonder schadelijk voor de godsdienst die goeddeels op de evangeliën gebouwd is: het christendom. Al met al lijkt mij, dat vooral deze geïmpliceerde onwaarachtigheid van de evangelienschrijvers een sterk argument tegen de kritische interpretatie van de Opstanding is.

Bovenstaande argumenten bevestigen krachtig de traditionele interpretatie van de Opstandingsverhalen. Het draait bij geloof in de Opstanding weliswaar niet om het lege graf, maar dat betekent niet dat wij in de Opstanding kunnen geloven zonder in het lege graf te geloven.¹⁶ De vraag voor de rest van deze bijdrage is nu: wat kan de geschiedwetenschap over dit lege graf zeggen? Moeten wij in het licht van de geschiedwetenschap zeggen dat het graf leeg was, of niet? Ik bespreek twee argumenten tegen een bevestigend antwoord op deze vraag. Volgens het eerste te bespreken argument (van Hume), doet de onwaarschijnlijkheid dat een wonder zoals de Opstanding plaatsvindt de kracht van de getuigenverklaringen op grond waarvan wij dat wellicht zouden aannemen, meer dan teniet. En volgens het tweede argument (van Troeltsch) sluit de geschiedwetenschap axiomatisch uit dat God in de werkelijkheid ingrijpt.

4 *Hume en de waarde van getuigenverklaringen over de Opstanding*

¹⁴ Zie bijv. R. Douglas Geivett & Brendan Sweetman (red.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford 1992); Richard Swinburne, *The Existence of God* (revd.ed. Oxford 1991).

¹⁵ John Muddiman, 'Biblical Criticism and Truth,' Lezing gegeven op het jaarlijks congres van de Society for the Study of Theology, Oxford 5 April 1989, 6–7. De tekst van deze lezing werd toegezonden aan participanten; van latere publicatie is mij niets bekend.

¹⁶ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, 543.

David Hume schrijft in zijn verhandeling over wonderen niet speciaal over de Opstanding, maar zijn overwegingen over wonderen worden tot op de dag van vandaag in discussies over de Opstanding geciteerd. De kern van Humes betoog is, dat wanneer wij een wonder niet zelf hebben waargenomen, wij nooit voldoende reden hebben om de getuigenissen van hen die het wel hebben waargenomen te geloven. Waarom niet? Ik citeer hier enigszins uitvoeriger de samenvatting van Humes argumenten door Herman Philipse, omdat Philipse, als medestander van Hume, diens argument in het kader van een betoog ‘Jezus is niet waarlijk opgestaan’ het zo sterk mogelijk weergeeft:

We moeten ons twee dingen afvragen. Hoe waarschijnlijk is het dat de traditie die ons van wonderen bericht betrouwbaar is? En hoe waarschijnlijk is het dat de wonderbaarlijke gebeurtenis zelf plaatsvond? Dit laatste moet volstrekt onwaarschijnlijk zijn, anders kan de gebeurtenis niet als wonder gekwalificeerd worden. Het probleem is nu dat de onwaarschijnlijkheid van de gebeurtenis waarover een traditie bericht, de geloofwaardigheid van die traditie onwaarschijnlijk maakt. Daarom kunnen we aan een traditie die over wonderen bericht hoogstens geloof hechten indien we op andere gronden weten dat deze traditie absoluut betrouwbaar is. Hume formuleert de moeilijkheid als volgt: we mogen alleen vertrouwen op de traditie indien de onbetrouwbaarheid van die traditie een groter wonder zou zijn dan de gebeurtenis waarover de traditie bericht.¹⁷

Aan dat vereiste is natuurlijk nooit voldaan. Hume somt vele factoren op die ons aan zo’n traditie moeten doen twijfelen. Alle hedendaagse getuigenissen over wonderen die wetenschappelijk zijn onderzocht, blijken bedrieglijk te zijn. Mensen houden van sterke verhalen en hebben een neiging tot bijgelovigheid. Het waanbeeld een wonder te aanschouwen streelt de ijdelheid: men voelt zich uitverkoren. Getuigenissen over wonderen zijn dus allerminst belangeloos; ook komen ze typisch van weinig ontwikkelde mensen.¹⁸

In deze argumentatie draait het om twee factoren: de onwaarschijnlijkheid dat het wonder plaatsvond en de vermoedelijke betrouwbaarheid van de getuigen. Laten wij deze twee factoren nader bezien, en daarbij speciaal aandacht geven aan de Opstanding. Hoe onwaarschijnlijk is het dat Jezus uit de dood opstond? Wij kunnen hier niet zo maar zeggen: anomalieën komen wel vaker voor. De Opstanding is niet zo maar een anomalie. Hier wordt niet alleen geclaimd dat een dode weer tot leven komt, maar ook dat dit met een veranderd, getransformeerd, lichaam gebeurt. Dat is een zéér uitzonderlijke claim, en ik denk dat er niet veel in te brengen valt tegen de atheïsten die dit bijzonder onwaarschijnlijk noemen.

Tegenover deze grote onwaarschijnlijkheid staat in dit geval echter een grote betrouwbaarheid van de getuigenissen. Daar is een aantal argumenten voor te geven. Op de *eerste* plaats beschikken wij over een flink aantal geschriften waarin over de Opstanding wordt gesproken. Het gaat dan zowel om de vier evangeliën en Handelingen als om enkele brieven; tenminste de oudste van deze geschriften zijn geschreven op het moment dat nog volop ooggetuigen in leven waren (volgens de gangbare datering werd 1 Korintiërs in het jaar 55 geschreven). In de betreffende bronnen wordt bovendien een groot aantal getuigen met name

¹⁷ Letterlijk zegt Hume: ‘That no *testimony* is sufficient to establish a miracle, unless the *testimony* be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous than the fact which it endeavours to establish: and even in that case [Hume geeft die mogelijkheid dus in eerste instantie toe – MS] there is a mutual destruction of arguments’; ‘On Miracles,’ 6 (cursivering van mij – MS).

¹⁸ Philipse, ‘Jezus is waarlijk niet opgestaan.’

genoemd. Voor een gebeurtenis uit de Oudheid zijn er opvallend veel getuigenissen, die op hoofdpunten grotendeels overeenstemmen. In dit geval is ook lastig vol te houden, dat de getuigenissen louter van ‘weinig ontwikkelde mensen’ (Hume) komen. Ook als het vroege christendom vooral aanhang had onder een onderklasse, kan niet ontkend worden dat de schrijvers van het Nieuwe Testament een belangrijke bijdrage hebben geleverd aan de wereldliteratuur. En terwijl de gelovige deze bijdrage kan verklaren uit Gods inspiratie, staat dit aan de seculiere historicus niet open. Dit alles pleit sterk voor de betrouwbaarheid van de overlevering. Hier komt op de *tweede* plaats bij, dat reeds in het boek Handelingen gesproken wordt over de eerste christenvervolgingen. Zowel uit Handelingen als uit zijn eigen brieven weten wij, dat Paulus omwille van zijn geloof vervolgd is. Als de eerste christenen zelf niet rotsvast overtuigd waren geweest van hun Opstandingsgeloof, lijkt het onwaarschijnlijk dat zij tijdens vervolgingen stand gehouden hadden. Het door Hume gesuggereerde eigenbelang speelt hier in elk geval geen rol. Op de *derde* plaats wil ik hier noemen het feit dat het graf waarin Jezus gelegd werd, heel precies wordt aangeduid: het was een nieuw en nog ongebruikt in de rotsen uitgehouwen graf vlak bij Golgotha, dat toebehoorde aan Jozef van Arimatea. Door deze specifieke informatie wordt de lege-graf-overlevering wel zeer controleerbaar gemaakt, en dat is een sterk argument voor de betrouwbaarheid ervan.

Zo bezien is het Humeaanse argument tegen de betrouwbaarheid van overleveringen aangaande wonderen in het geval van de Opstanding niet zonder meer overtuigend. De vermoedelijke betrouwbaarheid van de getuigenissen en de vermeende onwaarschijnlijkheid van de gebeurtenis zelf lijken elkaar in evenwicht te houden. Men kan, denk ik, moeilijk anders dan toegeven dan dat de historicus hier in een patstelling terechtkomt. Welke afweging hij in die patstelling zal maken, staat niet bij voorbaat vast. Ik zou verwachten dat, wanneer de historicus zelf niet in God gelooft, de onwaarschijnlijkheid van de gebeurtenis het zwaarste weegt. Wanneer de historicus zelf echter wel gelooft, zou dat wel eens anders kunnen liggen.

In het licht van het geloof zijn de anomalieën die als wonderen worden geïnterpreteerd, immers slechts schijnbare anomalieën. In feite zijn het geen anomalieën, maar (gevolgen van) vrije handelingen van God. En dergelijke vrije handelingen zijn net zo min anomalieën als de vrije handelingen van mensen, die er ook steeds weer voor zorgen dat er iets anders gebeurt dan wij op grond van de natuurwetten zouden verwachten. Zojuist heb ik, omdat het begon te schemeren, het licht aangedaan in de kamer waar ik zit te schrijven. Afgezien van mijn handeling was het aangaan van het licht een anomalie. Mijn handeling biedt echter een goede verklaring van deze gebeurtenis, en daarom zullen wij hier niet van een anomalie spreken. Voor wie in God gelooft, zou wel eens iets soortgelijks kunnen gelden waar het de Opstanding betreft, zo zou ik willen suggereren. De gelovige ziet de verhouding tussen de Opstanding van Jezus en het handelen van God als analoog aan de verhouding tussen het aangaan van het licht en mijn aandoen van het licht. Bezien als anomalie is het aangaan van het licht onwaarschijnlijk, bezien als gevolg van mijn handeling helemaal niet. Bezien als anomalie is de Opstanding uitermate onwaarschijnlijk, maar bezien als handeling van een almachtige God niet. Kortom: een vooropgesteld geloof in God kan de onwaarschijnlijkheid van de Opstanding zozeer reduceren, dat de vermoede betrouwbaarheid van de getuigenissen wel voldoet om de gelovige te overtuigen dat de Opstanding echt heeft plaatsgevonden.

Hoe verhoudt deze evaluatie van de gelovige zich vervolgens tot de geschiedwetenschap? Kan een historicus *als historicus* deze evaluatie meemaken? Volgens het *tweede argument* tegen de opvatting dat de historicus tot de conclusie kan komen dat Jezus daadwerkelijk op eigen benen het graf heeft verlaten, kan dat niet, omdat de geschiedwetenschap miraculeuze gebeurtenissen uitsluit. Dit is het Troeltschiaanse argument.

Reeds theoretisch is voor het lege graf in strenge geschiedschrijving geen plaats

... Een streng historicus kan het bericht, dat een dode herleeft en zijn graf verlaat al in principe niet betrouwbaar achten, omdat zo'n opstanding iets volkomen unieks zou zijn, dat tegen alle bekende orde indruist. Zo iets bijzonders zou een historicus alleen voor aannemelijk kunnen houden, als hij er een betrouwbare analogie bij kende. Het vreemde wordt immers pas aanvaard als het vergeleken kan worden met iets bekends en begrijpelijks. Zo'n analogie echter ontbreekt. Niemand kent een uit de dood opgestaan medemens. ... Het is waar, dat de juist genoemde, principiële benadering a priori beperkingen oplegt aan de mogelijke variatie in de geschiedenis: voor het wezenlijk unieke is in de geschiedschrijving zo geen plaats.¹⁹

Het principe dat De Jonge hier schetst, staat bekend als het analogie-beginsel van Troeltsch. Dit analogie-beginsel is in feite een variant op het beginsel dat wij het minder bekende verklaren in termen van het meer bekende. Zo gaat dat ook in de kritische geschiedwetenschap, aldus Troeltsch: wij proberen de geschiedenis te begrijpen vanuit analogieën met het heden.²⁰ Wanneer wij weten dat een bepaald verschijnsel of een bepaalde gebeurtenis *altijd* een bepaald type oorzaak heeft, dan staat het ons niet langer vrij om hetzelfde verschijnsel in het verleden op een andere manier te verklaren. Zo verklaren wij bijvoorbeeld in de tekstkritiek van antieke teksten bepaalde afwijkingen door er van uit te gaan dat kopiïsten soms letters of woorden per ongeluk twee maal overschreven, en soms letters of woorden per ongeluk weglieten. Dat is een verschijnsel dat tot op de dag van vandaag waargenomen kan worden, bijvoorbeeld in de vele producten van tekstverwerkings-huisvlijt die men tegenwoordig onder ogen krijgt. En zo verklaren wij het feit dat joden in de middeleeuwen soms minder hard werden getroffen door epidemieën van besmettelijke ziektes uit het feit dat de naleving van de joodse wet meer hygiëne met zich meebracht dan in die tijd onder christenen gebruikelijk was. Wij weten immers uit hedendaags onderzoek dat hygiëne een belangrijke factor is bij de voorkoming van besmettelijke ziekten. Alternatieve verklaringen, zoals een pact met de duivel, sluiten wij uit: wij kennen geen hedendaags analoog geval waarin een pact met de duivel behoud van gezondheid waarborgt.

Uiteraard gaat het bij de analogieën in het licht waarvan wij historische gebeurtenissen begrijpen, niet om absoluut eenmalige gebeurtenissen, maar om 'mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen': 'patronen' die wij vaker waarnemen. Voor het wezenlijk unieke is derhalve in de geschiedwetenschap inderdaad geen plaats. In het licht van het analogiebeginsel is het van tweeën een: ofwel het graf was niet leeg, ofwel er is een natuurlijke verklaring te geven voor het lege graf. Aangezien die natuurlijke verklaring er in dit geval niet is – bij mijn weten zijn er bijvoorbeeld geen serieuze historici die bijvoorbeeld de lijkendiefstal-hypothese verdedigen ter verklaring van het lege graf – rest slechts de hypothese dat het graf niet leeg was. Met deze hypothese is de activiteit van de historicus niet voltooid, want nu is er een nieuw te verklaren feit: hoe is het mogelijk dat wij een zo breed gedragen getuigenis over het lege graf aantreffen in het Nieuwe Testament, wanneer het graf niet leeg was? Zoals wij al hebben gezien laat het analogiebeginsel van dit feit wel een natuurlijke verklaring toe: de Opstandingsverhalen hebben een ontwikkeling doorgemaakt van verschijningsverhalen naar

¹⁹ De Jonge, 'Ontstaan en ontwikkeling,' 32.

²⁰ Zie Ernst Troeltsch, 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie,' in: Troeltsch, *Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen 1913), 729–753, 732–733.

lege-graf-verhalen. In een bespreking die ik hier niet ga herhalen heb ik deze verklaring afgewezen, omdat de voorstanders van deze kritische verklaring uiteindelijk onvoldoende duidelijk kunnen maken, hoe een zodanig grote groep ogenschijnlijk betrouwbare getuigen tot het met nadruk uitspreken van onjuiste en onwaarachtige getuigenissen is gekomen. Daarmee zondigt de kritische verklaring tegen het *voldoende-grond-beginsel*: een verklaring van een bepaald verschijnsel is slechts volledig wanneer deze verklaring de voldoende voorwaarden geeft voor het optreden van het betreffende verschijnsel. In het geval van de veronderstelde onwaarheid van de getuigenissen aangaande het lege graf slaagt de kritische verklaring er niet in, dergelijke voldoende gronden te specificeren. Moeten wij dan toch aannemen dat de betreffende getuigenissen wel waar zijn?

Zo geraakt de kritische geschiedwetenschap bij de vraag wat er bij de Opstanding precies gebeurd is, in een aporie. Enerzijds leidt het analogiebeginsel tot de hypothese dat het graf niet leeg was, anderzijds leidt het voldoende-grond-beginsel tot de gevolgtrekking dat de getuigenissen aangaande het lege graf betrouwbaar zijn. Doch als de getuigenissen betrouwbaar zijn, was het graf leeg, en als het graf niet leeg was, waren de getuigenissen niet betrouwbaar. Hoe komen wij uit deze aporie?

Één mogelijkheid is, dat wij het analogiebeginsel zelf onder kritiek stellen, zodat het niet langer tegen de historiciteit van het lege graf en de Opstanding in stelling gebracht kan worden. Dit doet Wolfhart Pannenberg, wanneer hij stelt dat de kracht van een analogie ligt in het zien van het gelijke *in het ongelijke*. Hij betoogt dan ook dat analogieën nooit zo mogen worden gebruikt, dat het onverwisselbaar individuele en unieke worden uitgesloten. Pannenberg stelt, wanneer het over de Opstanding gaat, de volgende retorische vragen:

Pleegt niet het postulaat van de principiële gelijksoortigheid van alles wat gebeurt ... het hoofdargument tegen de historiciteit van de Opstanding van Jezus te vormen? Staat de bijna vanzelfsprekend geworden opvatting, dat de Opstanding van Jezus geen historische gebeurtenis kan zijn, dan niet op opmerkelijk zwakke voeten?

en hij antwoordt:

Slechts de ... aard van de berichten maakt een oordeel over de historiciteit van de Opstanding mogelijk, maar niet het vooroordeel dat alles wat gebeurt principieel gelijksoortig moet zijn.²¹

Pannenberg doet het hier voorkomen, alsof het analogiebeginsel betrekking heeft op wat in de werkelijkheid wel en niet plaats kan vinden: 'alles wat gebeurt moet principieel gelijksoortig zijn.' Als dat zo was, diende het analogiebeginsel inderdaad afgewezen te worden. Het analogiebeginsel heeft echter geen betrekking op wat in de werkelijkheid kan gebeuren, maar op wat met de methode der 'strengere geschiedwetenschap' vaststelbaar is. Ook wanneer het analogiebeginsel het de historica onmogelijk maakt om vast te stellen dat het graf leeg was, of dat Jezus daadwerkelijk verrezen is, dan betekent dit nog niet dat dit niet gebeurd is. Vanuit de traditionele christelijke theologie gezien gaat het hier om volstrekt unieke, eigensoortige gebeurtenissen, waarin God intervenueert in de normale loop der gebeurtenissen, en zo de loop der geschiedenis wijzigt. Omdat de strenge geschiedwetenschap met het analogiebeginsel bij voorbaat methodisch uitsluit dat wij concluderen tot het voorvallen van dergelijke unieke en eigensoortige gebeurtenissen, biedt deze geschiedwetenschap niet het juiste instrumentarium om de vraag te beantwoorden of zij hebben plaatsgevonden. Het niet plaatsvinden van dergelijke

²¹ Pannenberg, 'Heilsgeschehen und Geschichte,' 53 n.22 (mijn vert.).

gebeurtenissen is axiomatisch voor de geschiedwetenschap. Stelt men de vraag of zij toch plaatsvinden, dan stelt men geen vraag *binnen* de geschiedwetenschap, maar *over* de geschiedwetenschap: is dit axioma wel aanvaardbaar?

Natuurlijk is het onbevredigend dat het mogelijk is dat wetenschap en werkelijkheid elkaar niet volledig dekken, en dat er meer dingen plaatsvinden tussen hemel en aarde dan (geschied)wetenschappelijk vaststelbaar is. Toch zijn er goede redenen om vast te houden aan het analogiebeginsel. De belangrijkste reden is deze: een loslaten van dit beginsel zou ertoe leiden dat *anything goes*: elke verklaring, hoe onwaarschijnlijk ook, zou toelaatbaar zijn. Zo weten wij dat de zwangerschap van een vrouw bij mensen wordt veroorzaakt door een bevruchting met mannelijk sperma; op die regel kennen wij geen uitzonderingen. Voor de strenge historicus, die het analogiebeginsel hanteert, betekent dit dat alternatieve verklaringen die zonder analogie zijn – de ooievaar, de Heilige Geest – uitgesloten zijn. Zou de historicus dergelijke verklaringen wel toelaten, dan is het eind zoek. Dan komen ook verklaringen als ‘een broodje pindakaas gegeten hebben’ en ‘aan een man *gedacht* hebben’ mogelijk zijn. Juist de strikte hantering van het analogiebeginsel waarborgt de plausibiliteit van historische verklaringen.

Hiermee is het probleem waarvoor wij staan in al zijn scherpte getekend. Wij kunnen niet met Pannenberg het analogiebeginsel afwijzen. Maar aanvaarding van het analogiebeginsel brengt ons bij de Opstanding in een aporie: wij moeten dan veronderstellen dat het graf niet leeg was, zonder dat wij afdoende kunnen verklaren hoe het eensluidende getuigenis dat het wel leeg was, tot stand is gekomen. Wij zouden het als volgt kunnen zeggen: *op de Opstanding breekt het analogiebeginsel stuk*. Maar is dat uiteindelijk wel zo verbazingwekkend? Want is het niet zo, dat het analogiebeginsel bij voorbaat uitsluit dat wat christenen van oudsher geloven, namelijk dat hier een uniek, eenmalig en analogie-loos ingrijpen van God heeft plaatsgevonden, waar is? Als deze overtuiging onjuist was, zou het analogiebeginsel helpen haar te ontmaskeren. Doch valt niet te verwachten dat, wanneer de traditionele christelijke overtuigingen in dezen toch juist zouden zijn, het analogiebeginsel ons in ons onderzoek op dood spoor zou brengen? Nu wij *met* analogiebeginsel de historische vragen rond de Opstanding niet opgelost krijgen, geeft dat mijns inziens aanleiding om de kritiek die bijvoorbeeld een Alvin Plantinga op het analogiebeginsel heeft geleverd, eens nader onder de loep te nemen. Plantinga geeft een argument tegen het gebruik van het analogiebeginsel wanneer het gaat om unieke, eenmalige gebeurtenissen en ingrijpens van God.

Hij gaat uit van het volgende voorbeeld. Stel dat een vriend van u wordt beschuldigd van diefstal van een kostbare vaas. U herinnert zich dat hij op het moment van de diefstal bij u was. De rechter doet echter niets met het alibi dat uw getuigenis uw vriend verschaft, en veroordeelt hem tot de cel. Nu kom ik langs, en biedt aan een grondig wetenschappelijk onderzoek naar de zaak in te stellen. U bent enthousiast, en denkt: nu komt de waarheid boven tafel. Maar al snel blijkt, dat ik in mijn onderzoek datgene wat u zich herinnert, niet mee wil wegen. En verder blijkt, dat het een veronderstelling van mijn onderzoek is, dat uw vriend niet onschuldig *kan* zijn. Zou u mijn onderzoek dan nog van waarde achten? Toch, zo stelt Plantinga niet zonder reden, is dit precies de wijze waarop het historisch-kritisch onderzoek de gelovige benadert. Zoals in het voorbeeld de onderzoeker het geheugen niet toelaat als kenbron, zo laat de strikte historicus geloof en openbaring niet toe als kenbronnen. En zoals de onderzoeker de onschuld van uw vriend bij voorbaat voor onmogelijk houdt, zo houdt de historisch-kritische methode het bij voorbaat voor onmogelijk dat God iemand die dood was weer uit het graf opwekt.²² Zo sluit de historisch-kritische methode een kenbron uit die voor de traditionele gelovige van groot belang is (openbaring) en sluit zij ook bij voorbaat uit dat datgene wat

²² Enigszins vrije weergave van het voorbeeld van Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 413–414.

christenen van oudsher geloven (bijvoorbeeld dat God Jezus uit het graf opgewekt heeft) waar is. Als het gaat om de Opstanding, heeft de gelovige dus alle reden om de kritische geschiedwetenschap te wantrouwen. En zelfs de ongelovige zal moeten toegeven, dat je met de historisch-kritische methode nooit kunt aantonen dat deze wel of niet heeft plaatsgevonden. Strikt gehanteerde uitgangspunten van een onderzoek kan men binnen dat onderzoek per definitie niet bevragen. Doet men dat wel, dan houden ze op, uitgangspunten te zijn.

Om misverstanden te voorkomen: ik pleit hier niet voor het opgeven van het analogiebeginsel in het algemeen. Geeft men het analogiebeginsel op, dan is de geschiedwetenschap geen wetenschap meer. Maar zowel de wetenschapper zelf als de afnemer van de wetenschap moeten zich er voortdurend van bewust blijven, dat het analogiebeginsel unieke gebeurtenissen zoals wonderen methodisch uitsluit. In die zin is hier sprake van een methodisch atheïsme. Dit methodische atheïsme maakt, dat juist waar vermeende wonderen of ingrijpens van God aan de orde zijn, de historisch-kritische methode tegen een grens aanloopt, en de uitkomsten van de methode voor een gelovige niet aanvaardbaar zullen zijn. Sterker nog, het is denkbaar dat de axioma's van de strikte geschiedwetenschap, hoe vruchtbaar zij meestal ook zijn, toch niet *waar* zijn. Men zou dan verwachten dat zij in bepaalde gevallen, juist als het om het vermeende ingrijpen van een handelende God gaat, tot een aporie zullen leiden. Ik heb betoogd dat dit bij de Opstanding zo is.

Is Jezus nu waarlijk opgestaan of niet? Ik denk dat wij deze vraag het best kunnen beantwoorden in termen van een onderscheid dat door Karl Barth is geïntroduceerd. Barth onderscheidt tussen *Geschichte* en *Historie*. *Geschichte* is het geheel van alle gebeurtenissen die in het verleden hebben plaatsgevonden; *Historie* is datgene wat met de methoden van de strikte geschiedwetenschap, inclusief het analogiebeginsel, vaststelbaar is.²³ *Historie* is derhalve een deelverzameling van *Geschichte*. De schepping bijvoorbeeld is *Geschichte*, maar geen *Historie*. De schepping van alles uit niets laat zich immers niet in termen van binnenwereldse samenhangen verklaren, zoals het analogiebeginsel vereist, maar heeft wel degelijk plaatsgevonden – tenminste, volgens Barth en andere traditionele christelijke gelovigen. De schepping is dus wel een feit, maar geen historisch feit. Iets soortgelijks geldt voor de Opstanding, en alle andere wonderen die daadwerkelijk hebben plaatsgevonden: dat zijn wel feiten, maar geen historische feiten. Zij zijn wel gebeurd, maar zij zijn niet restloos te verklaren vanuit binnenwereldse samenhangen, zoals het analogiebeginsel vereist.

Is Jezus nu waarlijk opgestaan? De gelovige zal zeggen: jawel, het is *Geschichte*, het is een feit, het is echt gebeurd, wie toen ter plekke was geweest had het graf leeg aangetroffen. Maar de gelovige zal ook moeten toegeven dat het geen *Historie* in strikte zin is, niet met de methoden van de historisch-kritische wetenschap vaststelbaar. Dat laatste zal de strikte historicus beamen, maar hij zal daar dan wat mij betreft bij moeten toegeven dat de historisch-kritische geschiedwetenschap hier voor een aporie staat, en met de haar eigen methoden niet precies vast kan stellen wat er toen precies gebeurd is. En hij zal ook moeten toegeven dat het feit dat de historisch-kritische geschiedschrijving ontkent dat een Opstanding in de traditionele zin heeft plaatsgevonden, niet zozeer een ontdekking der historische kritiek is, als wel een uitgangspunt. En dat de gelovige derhalve gelijk heeft, wanneer deze zich daar niet al te veel van aantrekt, omdat de gelovige – juist vanuit haar geloof – goede reden heeft, dit uitgangspunt te verwerpen.

²³ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/1, 84–85, 287.