

Het gebruik en de uitleg van de Bijbel in de eerste eeuwen van het christendom

Verschenen in: E. Eynikel e.a. (red.), *Internationaal Commentaar op de Bijbel*, Kampen / Averbode 2001, 96-112

Riemer Roukema

Toen de christenen zich binnen het Jodendom begonnen te onderscheiden als een aparte richting, hebben zij de Schriften intensief bestudeerd met het oog op hun geloof in Christus. Deze Schriften bestonden, althans in grote lijnen, uit de boeken die later het Oude Testament zijn genoemd; de canon hiervan was aanvankelijk echter nog niet vastgesteld. Vanaf het midden van de eerste eeuw van de jaartelling hebben de christenen ook zelf brieven en boeken geschreven die in de loop van de tweede eeuw een positie kregen die opwoog tegen die van het Oude Testament. Dit betekent dat de christenen deze boeken en brieven uit hun eigen kring eveneens intensief hebben benut en verklaard. In de loop van de eerste eeuwen is ook hiervan een canon gegroeid en vastgesteld, die nu het Nieuwe Testament heet. [Over de ontwikkeling van de canon van het Oude en van het Nieuwe Testament handelen de hoofdstukken van Reginald C. Fuller en François Bovon.]

Dit hoofdstuk gaat over het gebruik en de uitleg van het Oude en het Nieuwe Testament in de eerste zes eeuwen van de jaartelling. Eerst volgt een overzicht van de verschillende manieren waarop christenen met de Bijbel in aanraking kwamen en waarop zij hiermee omgingen. Vervolgens behandel ik enkele methoden die in de eerste eeuwen voor het uitleggen van de Bijbel zijn gehanteerd.

I. Het gebruik van de Bijbel

1. De vervaardiging en de beschikbaarheid van de Bijbelboeken

Aan het begin van de jaartelling schreven de Joden hun boeken zoals dit aanvankelijk in de oudheid gebruikelijk was, namelijk op boekrollen van papyrus, leer of perkament. Dit betekent dat zij ook de oudtestamentische boeken op rollen hebben overgeleverd. De christenen daarentegen hebben hun geschriften, en dus ook de boeken van het Nieuwe Testament, geschreven in de vorm die destijds in opkomst was, namelijk de *codex*; een *codex* bestaat evenals een modern boek uit bladzijden die bijeengebonden zijn. Zij gebruikten hiervoor aanvankelijk papyrus, maar al spoedig ook perkament. Het Oude Testament, dat de christenen lazen in de griekse vertaling van de Septuaginta, werd door hen eveneens overgeschreven in *codices*, dus in boekvorm en niet in boekrollen.

De boeken van het Oude en het Nieuwe Testament werden overgeschreven naarmate er vraag naar was. Zij waren blijkbaar ook te koop. Zo wordt in Handelingen 8,27-33 verhaald van een voorname Ethiopiër die op zijn terugkeer uit Jeruzalem het boek Jesaja las. Dit wijst erop dat een boekrol hiervan verkrijgbaar moet zijn geweest. In de tweede eeuw verdedigden christenen zich tegen kritiek en spot door hun tegenstanders uit te nodigen, de boeken over Christus na te lezen. Hiermee stemt overeen dat Origenes in het jaar 248 geen enkele verbazing toont over het feit dat de filosoof Celsus (tweede eeuw) had kennis genomen van de evangeliën. In perioden van vervolging werden christenen echter ertoe gedwongen, hun heilige boeken in te leveren. Vooral tijdens de zware vervolging die de kerk aan het begin van de vierde eeuw heeft getroffen, zijn zo tal van Bijbelhandschriften door de romeinse overheid vernietigd (Eusebius, *Kerkgeschiedenis* VIII,2,4). Daarna, toen het christendom in het romeinse rijk niet meer werd vervolgd maar intengendeel de bevoorrechte godsdienst was geworden, zijn de Bijbelboeken op des te grotere schaal weer verspreid. Hiervoor werd gebruik gemaakt van *scriptoria*; dit zijn bedrijven waar

boeken werden vermenigvuldigd door ze te dicteren aan groepen schrijvers (Eusebius, *Leven van Constantijn IV*,36-37).

Aanvankelijk bestonden er geen complete uitgaven van het Oude en van het Nieuwe Testament, omdat die niet in één boek pasten. Bijbelboeken werden afzonderlijk of in bundels overgeleverd. Dit kwam bij voorbeeld aan het licht toen in 180 in Carthago een groep christenen uit Scilli door de romeinse gouverneur werd verhoord. In het verslag wordt vermeld dat zij in een boekentas 'boeken en brieven van Paulus, een rechtvaardig man' bij zich hadden. Uit omstreeks 200 is er een papyrus bewaard gebleven (P⁴⁶) die acht brieven van Paulus en de brief aan de Hebreeën bevat. Andere papyri uit die tijd bevatten één evangelie, zoals het evangelie van Johannes (P⁶⁶), of de evangeliën en Handelingen (P⁴⁵). Deze papyri zijn alle afkomstig uit Egypte.

Pas in de vierde eeuw zijn er perkamenthandschriften van het gehele Nieuwe Testament vervaardigd. Het Oude Testament werd toen doorgaans nog over verschillende boeken verdeeld. Er werden wel op perkament boeken vervaardigd waarin zowel het Oude als het Nieuwe Testament waren opgenomen, maar zij waren zeldzaam, omvangrijk en zeer kostbaar.

2. Het voorlezen van de Bijbel in catechese en liturgie

In het Jodendom was het een opdracht dat kinderen leerden lezen (Testament van Levi 13,2; Josephus, *Tegen Apion II*,204). Gezien de vele getuigenissen over synagogen en scholen mag worden aangenomen dat een groot aantal Joden deze kunst machtig was, hoewel dit voor vrouwen waarschijnlijk een uitzondering was. In het romeinse rijk als geheel was echter slechts een kleine minderheid geleterd; geschat wordt dat 10 à 20 % van de bevolking kon lezen. Ook hier overtroffen de mannen de vrouwen in aantal.

Toen het christendom zich over het romeinse rijk verspreidde, kreeg het dus tal van aanhangers die niet konden lezen. Dit gegeven werd eens te meer versterkt door het feit dat, hoewel er ook ontwikkelde christenen waren, het vroege christendom naar verhouding meer eenvoudigen aantrok die weinig scholing hadden genoten. (Dit in weerwil van de opvatting die ook wel is verdedigd, dat de christenen veelal tot de hogere sociale klassen behoorden.) Omdat tal van christenen niet konden lezen, waren zij voor het leren kennen van de Bijbel aangewezen op de voorlezing hiervan in de catechese en in de eredienst (1 Timotheüs 4,13; Clemens van Alexandrië, *Pedagoog III*,78,2). Aanvankelijk werd er alleen, zoals in de synagoge, voorgelezen uit het Oude Testament, maar al spoedig werden de vroegchristelijke geschriften hieraan toegevoegd. Zo waren de brieven van Paulus ervoor bedoeld, aan de voltallige gemeenten te worden voorgelezen (1 Thessalonicenzen 5,27; Colossenzen 4,16); ook de Openbaring aan Johannes diende om te worden voorgelezen (Openbaring 1,3). Omstreeks 150 schreef Justinus van Samaria dat er op de zondag een bijeenkomst werd gehouden waarin de gedenkschriften van de apostelen (nl. de evangeliën) of de werken van de profeten werden gelezen (Apologie I,67,3; vgl. 66,3). Voor het verrichten van de Schriftlezingen werd de aparte functie van 'voorlezer' ingesteld (Hippolytus, *Apostolische Overlevering 12* [11]; *Apostolische Constituties VIII*,22).

De catechese, waarin geloofsleerlingen met de Bijbel vertrouwd werden gemaakt alvorens te worden gedoopt, kon drie jaar duren (*Apostolische Overlevering 17*; *Apostolische Constituties VIII*,32,16). Daar waar dagelijks een kerkdienst was, zoals te Caesarea in Palestina ten tijde van Origenes (in de jaren 233-253), was er ook na de doop volop gelegenheid - dus ook voor ongeletterden -, uit de Bijbel te worden onderricht. Origenes verwachtte dat christenen dagelijks tenminste één à twee uur naar de kerk kwamen om te bidden en het Woord van God te horen. Zijn klachten maken echter duidelijk dat dit lang niet bij allen de praktijk was (*Preken over Numeri 2,1*).

De christelijke gemeenten hebben voor de lezing van het Oude Testament in de liturgie niet een bestaand joods leesrooster overgenomen. Er is wel verondersteld dat de christelijke catechese drie jaar in beslag nam omdat de lezing van het Oude Testament volgens een driejarig rooster

geschiedde, maar de aanwijzingen hiervoor zijn gering. In de loop van de vierde en de vijfde eeuw ontstond de gewoonte, op de grote feesten jaarlijks de zelfde Schriftgedeelten te lezen. Dit betekent niet dat er in die tijd al leesroosters voor iedere zondag zijn ontstaan; de vroegste doorlopende leesroosters dateren uit de zevende en achtste eeuw. Dit impliceert dus dat de keuze van de Schriftlezingen in de eerste eeuwen doorgaans vrij was. Uit bewaard gebleven series preken van kerkvaders wordt duidelijk dat zij zich veelal hielden aan de doorgaande lezing van de Bijbelboeken. Dit betekent dat zij zondag na zondag, en zo vaak als er door de week een viering was, de Bijbelboeken in hun geheel lazen en verklaarden. Soms nam de predikant echter de vrijheid, in de preek af te wijken van het voorgelezen Bijbelgedeelte (zo Origenes, Preken over Numeri 15,1).

3. Het zelfstandig lezen van de Bijbel

Al konden niet alle christenen lezen, dit neemt niet weg dat uit de eerste eeuwen tal van oproepen bekend zijn om thuis de Bijbel te lezen. Soms is zo'n oproep expliciet gericht aan welgestelden die niet voor hun levensonderhoud hoefden te werken (Didascalica 2, Apostolische Constituties I,5). In de oudheid las men overigens, ook wanneer men dit voor zich zelf deed, doorgaans hardop; lezen in stilte was ongebruikelijk (Augustinus, Belijdenissen VI,3).

Verscheidene teksten leren ons dat huiselijke Bijbellezing inderdaad voorkwam. Zo noemt Clemens van Alexandrië de gebeden, de lofliederen en het lezen van de Schrift voor de maaltijd (Stromateis VII,49,4); hij schrijft dan echter over de gevorderde en ontwikkelde (door hem 'gnostisch' genoemde) christenen. Tertullianus van Carthago noemt als argument tegen een huwelijk van een christin met een ongelovige, dat er dan geen plaats is voor een opwekking tot geloof door het voorlezen (of: aanhaling) van een tekst uit de Schrift. Hij gaat ervan uit dat in een huwelijk van christenen man en vrouw samen de psalmen zingen (Aan mijn vrouw II,6,2; 8,8). Origenes vermaant zijn hoorders dat hun kinderen niet alleen de wereldlijke literatuur leren lezen, maar ook de goddelijke; met een verwijzing naar Psalm 1,2 houdt hij hen voor 'dat wij dag en nacht zijn wet overdenken' (Preken over Exodus 12,2).

Deze getuigenissen stammen uit het eind van de tweede en uit de derde eeuw. Halverwege de vierde eeuw beveelt Cyrillus van Jeruzalem in zijn doopcatechesen het lezen van de Bijbel wel aan, maar hij realiseert zich dat veel van zijn catechumenen niet kunnen lezen of het daarvoor te druk hebben. Daarom moeten zij tenminste de geloofsbelijdenis en het Onze Vader uit het hoofd leren (Dooptechnen 4,33; 5,12; 23,11-18). Johannes Chrysostomus (381 diaken en 386 priester te Antiochië, 398 bisschop te Constantinopel) nam daar geen genoegen mee; hij was daarentegen een groot pleitbezorger van het zelfstandig lezen van de Bijbel. In zijn preken bestrijdt hij regelmatig de gangbare tegenwerpingen aangaande drukte op het werk en in het gezin, en dat het lezen van de Schriften meer iets zou zijn voor monniken en kluizenaars. Hij houdt zijn hoorders voor dat zelfs van de aanwezigheid van de Bijbelboeken al een heilzame invloed op het huis uitgaat en dat de werking van de duivel hierdoor wordt afgewend (Preken over Lazarus 3,1-2 [MPG 48, 992-994]). Johannes' preken kunnen echter niet verhullen dat in de praktijk tal van christenen toch weinig werk maakten van het zelfstandig lezen van de Bijbel. Als concessie stelt hij voor dat zij tenminste het Nieuwe Testament aanschaffen en lezen (Preken over Colossenzen 9,1).

Augustinus houdt er meer dan Johannes Chrysostomus rekening mee dat tal van eenvoudigen niet kunnen lezen. Indringende oproepen om zelf de Bijbel te lezen komen in zijn preken niet voor, maar wel de uitnodiging om na te lezen dat het juist is wat hij zegt (Preken 14,3 [4]; 264,7). Augustinus blijkt echter het lezen van de Bijbel ook te kunnen relativiseren. Hij weet van kluizenaars die geen Bijbelboeken bij zich hebben en zegt dat wie leeft op grond van geloof, hoop en liefde, de Schriften niet nodig heeft tenzij om anderen te onderwijzen (Het christelijke onderricht I,39 [43]). Toch is ook bekend dat Augustinus het lezen van de Bijbel aanbeveelt bij een niet-christelijke romeinse senator (Brief 132). Een belangrijk obstakel bij het lezen van de Bijbel was voor

Augustinus echter dat deze naar zijn oordeel - en daarin stond hij niet alleen - in een povere stijl was geschreven. Hij bespreekt de situatie dat iemand zich bij de kerk aanmeldt om gedoopt te worden en dat deze zelfstandig al veel in de Bijbel heeft gelezen. Zo iemand moet dan de nederigheid leren om de stijl van de Schrift niet te verachten (Het eerste geloofsonderricht 8-9 [12-13]; vgl. Belijdenissen III,5 [9]). Augustinus benadrukt dat het niet eenvoudig is, de Bijbel goed te begrijpen en correct uit te leggen. Daarom wijst hij erop dat men deze moet lezen met een goede gezindheid en onder deskundige begeleiding (Het christelijke onderricht, proloog 4-9; II,7 [9-11]). Zo blijkt hij ervoor beducht te zijn dat het persoonlijk lezen van de Bijbel verkeerde interpretaties oproept.

Dat de situatie in de zesde eeuw niet beter was dan daarvoor, blijkt bij Caesarius van Arles. Hij beveelt het lezen van de Schrift sterk aan, maar erkent dat veel plattelandsbewoners en handelaren niet kunnen lezen. Hen vermaant hij, goed te luisteren wanneer anderen eruit voorlezen (Preken 6,1-3; 7,1-4; 8,1-5; 73,1-2).

Er zijn enkele richtlijnen bekend welke Bijbelgedeelten men thuis zou kunnen lezen - voorzover men lezen kon. Johannes Chrysostomus beveelt aan, de tekst van de preek met het gezin te lezen (Preken over Mattheüs 1,6; 5,1). Origenes raadt om te beginnen boeken als Esther, Judith, Tobit en de wijsheidsboeken aan, maar ook de evangeliën, de brieven en de psalmen. Boeken als Leviticus en Numeri raadt hij aan beginnelingen af, alsmede het Hooglied en Ezechiël; deze boeken moeten immers, volgens Origenes, geestelijk worden uitgelegd en zouden zonder uitleg of te saai zijn of verkeerd worden begrepen (Preken over Numeri 27,1; Commentaar op het Hooglied, proloog 4-7). In de syrische Didascalia (derde eeuw) worden vrijwel alle Bijbelboeken aanbevolen; alleen de 'herhaling van de wet' (waarmee Israëls cultische wetten worden bedoeld) moet de christen overslaan. Doel van het persoonlijk Bijbel lezen is volgens dit geschrift dat een christen daardoor geen behoefte meer heeft aan de wereldlijke literatuur (Didascalia 2; ook Apostolische Constituties I,5-6). Een geheel ander standpunt wordt in de vierde eeuw ingenomen door Basilius van Caesarea (Cappadocië), die een groep jongeren juist wijst op het nut van de heidense literatuur. De heilige Schriften wijzen dan wel de weg naar het eeuwige leven, zegt hij, maar zij zijn voor jongeren niet eenvoudig. Zolang zij nog te moeilijk zijn, is het goed eerst te leren lezen met behulp van de wereldlijke boeken, om daarna, geoefend, de Bijbel te gaan lezen (Rede tot de jongeren 2; 10).

4. Het memoriseren van de Bijbel

De Bijbel werd in de eerste eeuwen van de jaartelling niet alleen voorgelezen en zelfstandig gelezen, maar gedeelten ervan werden ook uit het hoofd geleerd. Het memoriseren van teksten was in de oudheid een bekend verschijnsel. Jongens die een griekse scholing ontvingen, moesten grote gedeelten van Homerus van buiten leren, en in het Jodendom leerden jongens zo passages van de Torah; daarnaast kenden de Joden hun mondelinge overlevering. Onder christenen is het memoriseren van de Bijbel echter geen vast onderdeel van de opvoeding en scholing geworden, maar uitzondering gebleven. Zo zag Origenes' vader, volgens de overlevering, erop toe dat zijn zoon de Schrift uit het hoofd leerde (Eusebius, Kerkgeschiedenis VI,2,7-9). Dat dit geen regel is geworden, blijkt bij Johannes Chrysostomus die erover klaagt dat 'niemand' van zijn hoorders een psalm of een ander Bijbelgedeelte kan opzeggen (Preken over Mattheüs 2,5).

Vooraf van sommige kluisenaars is bekend dat zij grote gedeelten van de Bijbel uit het hoofd hadden geleerd. De befaamde Antonius (251-356) was afkomstig van een welgestelde koptische familie, maar had als kind geweigerd te leren lezen. Zijn roeping om alles op te geven en Christus te volgen kwam tot hem in een Schriftlezing over de rijke jongeman (Mattheüs 19,21). Al zijn Bijbelkennis deed hij op door te luisteren naar de voorlezing ervan (in het Koptisch) en het voorgelezene te onthouden (Athanasius, Leven van Antonius 1,2-3; 2,3; 3,7). Van Heron uit Alexandrië, die zich eveneens had teruggetrokken in de egyptische woestijn, wordt verteld dat

toen hij met bezoekers onderweg was, hij zestien psalmen (waaronder de lange Psalm 119), Hebreëen, Jesaja, een stuk van Jeremia, Lucas en het boek Spreuken uit het hoofd opzegde. Van anderen heet het dat zij de hele Bijbel uit het hoofd kenden (Palladius, *Historia Lausiaca* 26,3; 32,12; 37,1). Augustinus' opmerking over kluizenaars die geen Bijbelboeken bij zich hadden en deze ook niet nodig hadden (zie § 3) moet waarschijnlijk mede in dit licht worden verstaan (Het christelijke onderricht I,39 [43]; vgl. proloog 4 over Antonius).

Het is echter niet alleen van kluizenaars en monniken bekend dat zij de Schrift van buiten leerden. Eusebius verhaalt van enkelen die tijdens de vervolging aan het begin van de vierde eeuw tot martelaren werden, dat zij grote stukken van de Schrift uit het hoofd konden citeren. Hij noemt de diaken Valens uit Jeruzalem en de blinde Johannes uit Egypte (Eusebius, *De martelaren van Palestina* 11,4; 13,6-7). Voor diakenen van de koptische kerk kon een voorwaarde voor de diakenwijding zijn dat zij een evangelie geheel uit het hoofd moesten leren (A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 1923⁴, 188-190).

5. Magisch gebruik van de Bijbel

Van Johannes Chrysostomus werd reeds vermeld (in § 3) dat volgens hem van de aanwezigheid van de Bijbelboeken een heilzame werking uitgaat die tegen de duivel beschermt. Dit wijst op een gebruik van de Bijbel dat magisch genoemd zou kunnen worden. In aanzet is dit reeds te vinden bij Origenes. Over Jozua 15, een hoofdstuk vol moeilijke namen, zegt hij dat het aanhoren van zo'n Schriftlezing nuttig is ook wanneer je die niet begrijpt. Onder verwijzing naar het effect van heidense toverspreuken merkt Origenes op dat de lezing van de heilige Schrift de hemelse machten rondom en in ons sterkt en de demonen op de vlucht jaagt. Dit effect treedt volgens hem op ook wanneer de hoorder het voorgelezene niet begrijpt (Preken over Jozua 20,1).

Door allerlei getuigenissen wordt bevestigd dat Bijbelboeken inderdaad magisch werden aangewend. Zo beschrijft Johannes Chrysostomus dat de vrouwen en kinderen kleine evangeliën als een amulet om hun hals hingen en deze droegen waar ze maar heen gingen (Preken tot het antiocheense volk 19,4 [14]). Ook noemt hij het gebruik, een evangelie naast het bed te hangen (Preken over 1 Corinthiërs 43,7). Johannes brengt de gewoonte, de evangeliën om de hals te dragen in verband met de joodse amuletten (*phylaktèria*) die worden genoemd in Mattheüs 23,5; inderdaad waren ook de Joden gewend Schriftteksten te dragen, overeenkomstig Exodus 13,9 en Deuteronomium 6,8 (Preken over Mattheüs 72,2).

Toch zullen christenen de gewoonte, Bijbelboeken of Bijbelteksten als amuletten te gebruiken, niet alleen van de Joden hebben overgenomen. In de grieks-romeinse samenleving was het gebruik van amuletten zeer gangbaar. Dat een aantal kerkvaders een gekerstende vorm hiervan toestond, zal als reden hebben gehad dat zij liever zagen dat de christenen Bijbelteksten als amulet gebruikten dan dat zij terugvielen op heidense amuletten. Zo looft Augustinus de christen die in geval van hoofdpijn een evangelie op zijn hoofd legt in plaats van een heidens amulet (Preken over Johannes 7,7; 7,12).

Hoewel het mogelijk is dat inderdaad kleine evangelieboeken werden gedragen, kwam het ook voor dat slechts enkele teksten hiervan tot amulet dienden. Op papyrus zijn vele van zulke amuletten gevonden. Populair waren Mattheüs 4,23-24, het Onze Vader, de beginregels van de vier evangeliën en Psalm 91 of andere psalmen (K. Preisendanz, A. Henrichs, *Papyri Graecae Magicae* II, 1974, 211-213, 217, 226-227). Deze amuletten werden gedragen ter bescherming tegen demonische invloeden en ziekten. Het ligt in de rede dat dit gebruik van Bijbelteksten op amuletten ook die christenen aansprak die niet konden lezen.

Sommige kerkvaders waren hierover echter minder te spreken. Hieronymus noemde het dragen van kleine evangelieboeken als amulet bijgeloof dat van de Farizeëen stamde (Commentaar op Mattheüs IV,23). De synode van Laodicea (tussen 360 en 380) sprak uit - stellig niet zonder aanleiding - dat geestelijken geen amuletten mochten maken (canon 36). Ook in de zesde eeuw

meldt Caesarius van Arles dat geestelijken soms amuletten aanboden die Bijbelteksten bevatten. Hij keurt dit echter af als iets duivels; het dragen van amuletten is volgens hem afkomstig uit het Jodendom en het heidendom (Preken 13,3; 50,1-2).

Een ander magisch aandoend gebruik van de Bijbel is de bibliomantie. Dit houdt in dat een Bijbelboek op goed geluk wordt opengeslagen in de hoop dat de tekst waarop het oog valt een antwoord geeft op een prangende vraag. Het bekendste voorbeeld van bibliomantie stamt uit het leven van Augustinus. Toen hij in grote innerlijk nood verkeerde en een kinderstem hoorde zeggen: 'neem, lees', opende hij het boek dat de brieven van Paulus bevatte en las daar Romeinen 13,13-14. Deze tekst veroordeelt losbandigheid, roept op tot een eerzaam leven in dienst aan Christus en werd zo aanleiding tot Augustinus' bekering. Als rechtvaardiging voor dit Bijbelgebruik herinnert Augustinus aan Antonius, wiens leven veranderde nadat hij toevallig Mattheüs 19,21 had horen voorlezen (Belijdenissen VIII,12 [28-30]).

Deze bibliomantie werd in die eeuwen wel vaker door christenen gepraktiseerd (Augustinus, Brieven 55,37 [20]), en was eveneens bij Joden, Grieken en Romeinen in zwang. Zij gebruikten hiervoor het Oude Testament, Homerus' Ilias en Odyssee en de werken van Vergilius.

Tenslotte kan als magisch gebruik van de Bijbel worden genoemd, dat een frappant verhaal niet eerder wordt verteld dan nadat een evangelieboek erbij is gehaald. Dit moest ervoor instaan dat hetgeen vervolgens werd verteld de waarheid bevatte (Palladius, Historia Lausiaca 21,15).

II. De uitleg van de Bijbel

1. *De overlevering van de Bijbeluitleg*

In I,2 werd reeds vermeld dat de Bijbel in de catechese en de liturgie niet alleen werd voorgelezen maar ook werd verklaard. Van deze uitleg uit de eerste eeuwen is een vloed aan boeken en brieven bewaard gebleven. Enerzijds zijn er preken opgeschreven en gebundeld en zijn er commentaren samengesteld waarin Bijbelboeken systematisch worden uitgelegd; anderzijds zijn in brieven en boeken over het onderricht en de praktijk van de kerk tal van afzonderlijke Bijbelteksten aangehaald en geïnterpreteerd.

Naast de vele bewaard gebleven getuigenissen van Bijbeluitleg zijn ook tal van werken verloren gegaan. Dit geldt voor boeken die afkomstig zijn uit de hoofdstroom van het christendom, maar eens te meer voor werken die zijn geschreven door daarvan afwijkende 'ketteren', zoals de Marcionieten en de gnostici. Zo heeft Marcion zijn visie op het evangelie halverwege de tweede eeuw neergelegd in zijn boek 'Antithesen', maar hiervan is alleen iets bekend uit hetgeen tegenstanders erover hebben geschreven. Van de gnosticus Basilides (tweede eeuw) is bekend dat hij '24 boeken over het evangelie' heeft geschreven, die echter in die vorm verloren zijn gegaan (Eusebius, Kerkgeschiedenis IV,7,7). De gnosticus Heracleon heeft in de tweede helft van de tweede eeuw als eerste een commentaar op het evangelie van Johannes geschreven. Hiervan zijn slechts 48 fragmenten bekend omdat Origenes die citeert in zijn eigen commentaar op Johannes.

Origenes zelf heeft uitzonderlijk veel boeken geschreven die bovendien een grote invloed hebben uitgeoefend, maar de meeste hiervan zijn verloren gegaan. Een belangrijke reden hiervan is dat hij, hoewel hij in zijn tijd tot de 'katholieke' kerk behoorde, in 553 door het tweede concilie van Constantinopel als ketter is veroordeeld. Voor zover zijn werken zijn overgeleverd, is dat grotendeels te danken aan latijnse vertalingen, waarin de oorspronkelijke griekse tekst meestal vrij is weergegeven. Ook van andere Grieksschrijvende auteurs zijn de werken soms alleen in vertalingen bekend: niet alleen in het Latijn, maar bij voorbeeld ook in het Syrisch, Armeens, Georgisch en Oudslavisch.

2. Verschillende interpretatiemethoden

De Bijbeluitleg die is overgeleverd is zeer divers en kan worden herleid tot verscheidene inspiratiebronnen. Te noemen zijn de joodse interpretatiemethoden die aan het licht komen in het Nieuwe Testament, bij Philo van Alexandrië en bij de rabbijnen; voorts zijn er de hellenistische interpretatiemethoden van oude werken, zoals van Homerus. Deze interpretatiemethoden staan niet los van elkaar. De christelijke uitleg van de Bijbel is beïnvloed zowel door de joodse als door de hellenistische interpretatiemethoden.

Een belangrijk kenmerk van de vroegchristelijke Bijbeluitleg is dat de Bijbel niet alleen letterlijk is uitgelegd maar ook geestelijk, volgens de methoden van de allegorie en de typologie. Dit betekent dat een tekst werd verklaard met het oog op Christus en het christelijk geloof waar de tekst in eerste instantie over iets anders lijkt te gaan. Eerst schenk ik aandacht aan de letterlijke uitleg, vervolgens aan de geestelijke uitleg in haar verschillende vormen en aan de herkomst hiervan.

3. De letterlijke uitleg en toepassing van de Bijbel

Hoewel de geestelijke uitleg van de Bijbel zeer invloedrijk is geweest, is de letterlijke interpretatie nooit verlaten. Dit betekent dat er in preken en commentaren aandacht was voor de historische betekenis van verhalen en voor de primaire betekenis van woorden en namen. De aandacht die de kerkvaders hadden voor de 'letterlijke' betekenis van de Bijbel komt overeen met de hellenistische methoden van tekstuitleg. Zo behandelt Origenes in zijn preek over Abraham die zijn zoon Izaäk zou offeren (Genesis 22) het verhaal eerst zin voor zin vanuit het perspectief van Abraham. De diepere betekenis met betrekking tot het offer van Christus laat hij aanvankelijk vrijwel geheel terzijde, al wordt die in de letterlijke uitleg soms even aangeduid (Preken over Genesis 8). Ook de liefdesliederen in het Hooglied, die doorgaans geestelijk werden uitgelegd, krijgen van Origenes eerst kort een letterlijke, 'historische' verklaring met betrekking tot koning Salomo en zijn bruid. De aandacht voor de letterlijke betekenis van de Bijbel komt bij uitstek aan het licht in de 'antiocheense school', die aan de orde komt in § 8.

Een belangrijk aspect van de letterlijke uitleg van de Bijbel is dat figuren uit het verleden aan de gelovigen ten voorbeeld worden gesteld. Dit gebruik komt ook voor in de Bijbel zelf. Jezus beriep zich op het voorbeeld van David (Marcus 2,25-26) en Paulus verwees naar Abraham (Romeinen 4,9-22). Hebreeën 11 bevat een lange rij van geloofsgetuigen van Abel tot Rachab, aan wie in het kort nog tal van andere namen worden toegevoegd. Dit aanhalen van bijbelse voorbeelden is in het vroege christendom gangbaar gebleven. Parallel hiermee was het eveneens in de hellenistische wereld gebruikelijk, te verwijzen naar voorbeeldfiguren uit het verleden. Dit had tot gevolg dat christenen ook wel naar griekse en hellenistische verhalen verwezen. Zo staat de brief van Clemens van Rome aan de Corinthiërs (van omstreeks 96) vol met verwijzingen naar oudtestamentische mannen en vrouwen die Clemens aan zijn lezers ten voorbeeld stelt. Clemens van Alexandrië herinnert (omstreeks 200) aan oudtestamentische en griekse vrouwen om aan te tonen dat zij evenals mannen deel kunnen hebben aan de volmaaktheid (Stromateis IV,118-123). In Origenes' preek over Abraham die bereid is Izaäk te offeren houdt hij Abraham aan zijn hoorders voor als voorbeeld van de gehoorzame gelovige. Cyrillus van Jeruzalem noemt in zijn Doopcatechesen (2,7-19) tal van voorbeelden van Adam tot Nebukadnessar en Petrus aan wie God barmhartigheid heeft bewezen en aan wie de geloofsleerlingen zich mogen spiegelen. Vanzelfsprekend worden aan de voorbeelden uit het Oude Testament de verhalen uit het Nieuwe Testament toegevoegd. Het voorbeeld bij uitstek is Jezus Christus, tot wiens navolging ook al in het Nieuwe Testament wordt opgeroepen (bijv. 1 Petrus 2,21-25; Augustinus, Preken 114,3). Over de hele breedte van de kerk hebben zo het Oude en het Nieuwe Testament in hun letterlijke betekenis gefunctioneerd als een onuitputtelijk reservoir van identificatiefiguren voor de gelovigen.

4. De allegorische uitleg bij Grieken en Joden

Voorafgaande aan de bespreking van de geestelijke uitleg van de Bijbel is het dienstig enige aandacht te schenken aan dit type uitleg in de hellenistische wereld. Sinds de zesde eeuw voor de jaartelling was namelijk van de werken van Homerus en van mythen over de goden een allegorische uitleg in zwang gekomen. In het Grieks betekent *allègorein* 'anders zeggen'; hieronder werd verstaan dat een naam, woord of verhaal een diepere betekenis heeft. Zo verklaarden de stoïcijnen de strijd waarin de god Kronos werd bedwongen door zijn zoon Zeus als het reguleren van de tijd (*chronos*) door de sterren (Cicero, *De goden* II,64 [25]). Beschreef Homerus een grot waarin nimfen huisden (Odyssee 13,102-112), dan werd deze grot verklaard als een symbool voor de wereld en de nimfen als de zielen die zich aan lichamen hechtten. Een olijfboom die daar stond duidde op de goddelijke wijsheid, en Odysseus' moeizame terugkeer naar Ithaca werd gelezen als een symbool voor de terugkeer van de ziel naar haar oorsprong (Porphyrus, *De grot van de nimfen* 10-11; 21; 32; 34).

De allegorische uitleg is ook door Joden toegepast in hun uitleg van de Schrift. In de tweede eeuw voor de jaartelling interpreteerde de Grieksschrijvende Aristeeas de voorschriften over onreine en reine dieren met betrekking tot de wreedheid en de rechtvaardigheid van mensen. Hoewel hij de joodse voedselwetten van een symbolische betekenis voorzag, betekent dit niet dat hij daarmee ook afzag van de letterlijke inachtneming ervan (Brief aan Philocrates 128-171). De gemeenschap van Qumran bediende zich eveneens van de allegorische Schriftuitleg. Zo wordt de door vorsten gegraven bron uit Numeri 21,18 verklaard als de torah, en de vorsten als de leden van de gemeenschap (Damascusgeschrift 6,3-7).

De meest invloedrijke joodse auteur die uitvoerige en goeddeels allegorische commentaren op de boeken van Mozes heeft nagelaten is Philo van Alexandrië. Hij leefde in de eerste helft van de eerste eeuw en evenals Aristeeas schreef hij in het Grieks. Abraham die uit het land van de Chaldeeën wegtrok naar Kanaän neemt bij Philo de plaats in van Odysseus; Abraham staat bij hem voor de ziel die aan het lichaam wil ontsnappen en op zoek is naar wijsheid en naar de ware God (Abrahams verhuizing 9; 28; 53; Leven van Abraham 66-68; 88). Philo verklaart Abrahams slavin Hagar, bij wie deze een zoon verwekt, met betrekking tot het voorbereidende onderricht dat de ziel eerst nodig heeft alvorens de wijsheid te kunnen verwerven. Abrahams eigenlijke vrouw Sara, bij wie hij pas later een zoon kreeg, staat dan voor de deugd en de wijsheid waaraan hij (of: zijn ziel) pas later toekwam (Voorbereidend onderwijs 2; 9-24; 63-80). Zulke allegorische verklaringen nemen echter niet weg dat Philo doorgaans tevens vasthoudt aan de historische betekenis van deze geschiedenissen.

Ook de rabbijnen wisten de Schrift allegorisch uit te leggen. Vanaf het begin van de jaartelling blijkt dat het Hooglied werd verklaard als een lied over de verhouding tussen God als de bruidegom en het volk Israël als zijn bruid. Vooral van rabbi Aqiba (omstreeks 100) is bekend dat hij deze allegorische uitleg voorstond; van hem wordt overgeleverd dat hij de letterlijke uitleg zelfs geheel afwees (Misjna, Jadajim 3,5; Tosefta, Sanhedrin 12,10).

5. Allegorie en typologie in het Nieuwe Testament

Dat de allegorische uitleg aan het begin van de jaartelling bij Joden bekend was, komt ook in het Nieuwe Testament regelmatig aan het licht. Het gebod: 'U mag een dorsende os niet muilbanden' (Deuteronomium 25,4) is stellig letterlijk bedoeld, maar Paulus past deze woorden toe op hen die het evangelie verkondigen (1 Corinthiërs 9,7-10). Het muilbanden zou dan duiden op de belemmering die een evangelieprediker ondervindt wanneer deze zelf in zijn levensonderhoud moet voorzien. Hierbij valt op dat Paulus deze tekst alleen in deze allegorische betekenis opvat en lijkt te ontkennen dat deze in eerste instantie letterlijk is bedoeld. De geschiedenis van Abraham, Sara en Hagar, waarvan Philo's allegorische uitleg reeds werd vermeld, ontvangt ook bij Paulus een symbolische toepassing; hierbij gebruikt hij expliciet een vorm van het werkwoord *allègorein*.

Radicaal tegen de joodse opvatting ingaand verklaart hij de slavin Hagar en haar zoon als de Joden die niet in Christus geloven en daardoor niet vrij zijn, terwijl Sara en haar zoon symbool staan voor de verlore christenen (Galaten 4,21-31). Overigens ontkent Paulus in deze passage de historische betekenis van dit verhaal niet.

Met de allegorie verwant, maar hiervan toch onderscheiden, is de typologie. Deze term is afgeleid van *typos*, hetgeen ‘afdruk’, ‘mal’ of ‘beeld’ betekent, en wordt gebruikt voor teksten in het Oude Testament waarin men ‘beelden’ of voorafschaduwingen van Christus en het christelijk geloof zag. Nu wordt het Oude Testament ook volgens de allegorische uitleg met het oog op Christus uitgelegd. Als verschil wordt wel genoemd dat bij de typologie de historische betekenis wel wordt gerespecteerd en bij de allegorie niet. Voor de typologie geldt dat iets dat eerst in het Oude Testament gebeurde (met Adam of Mozes of David bij voorbeeld), later bij Christus zijn vervulling vond. De allegorie is meer tijdloos; voor haar geldt: er staat nu wel dit, maar eigenlijk is iets heel anders bedoeld. Toch werd in het bovenstaande al duidelijk dat bij een allegorische uitleg zeker niet hoeft te worden ontkend dat de tekst ook een letterlijk-historische betekenis heeft.

Soms ligt de typologie dicht aan tegen de ‘voorbeelden’ die in § 3 op grond van de letterlijke uitleg werden genoemd. In 1 Corinthiërs 10,1-11 verwijst Paulus naar Israëls tocht onder de wolk en door de Rode Zee en naar Israëls ongehoorzaamheid in de woestijn. Deze gebeurtenissen beschouwt hij als waarschuwendende ‘typen’ (vers 6) voor de christenen. Tegelijk krijgt Paulus’ uiteenzetting allegorische trekken wanneer hij duidt op de doop en spreekt van geestelijk voedsel, geestelijke drank en wanneer hij de rots in de woestijn verklaart als Christus. Verwant hiermee is zijn verklaring in 1 Corinthiërs 5,7 dat Christus is geslacht als ‘ons paaslam’.

Andere voorbeelden van typologie in het Nieuwe Testament zijn Romeinen 5,14, waar Adam een ‘type’ van Christus wordt genoemd (in de zin van: Christus' tegenbeeld); en voorts 1 Petrus 3,20-21, waar de doop het ‘antitype’ van het water van de grote vloed heet. Typologische dan wel allegorische trekken zijn ook te herkennen in Paulus' gebruik van Exodus 34,33-35 in 2 Corinthiërs 3,7-18. De sluier die Mozes voor zijn gezicht deed omdat dit straalde nadat hij met de HEER had gesproken, betreft Paulus op het joodse onbegrip ten aanzien van het Oude Testament. Het Oude Testament spreekt volgens Paulus immers van Christus, door wie de sluier - het vermeende onbegrip - wordt tenietgedaan.

Uit deze voorbeelden blijkt dat allegorie en typologie in het Nieuwe Testament soms moeilijk van elkaar zijn te onderscheiden. Het zou dan ook verhelderend zijn, de nieuwtestamentische interpretatie van het Oude Testament te beschrijven in termen van de rabbijnse Bijbeluitleg, zoals de midrasj. Maar omdat het bovenstaande is bedoeld met het oog op de Bijbeluitleg in de eerste eeuwen van het christendom ga ik nu aan deze joodse interpretatiemethoden en de termen hiervoor voorbij.

6. Allegorische en typologische uitleg tot aan Origenes

Ook in de vroegchristelijke geschriften van omstreeks de tweede eeuw en daarna is de grens tussen allegorie en typologie vloeiend, zodat het niet altijd zinvol is tussen beide te onderscheiden. Deze beide interpretatiemethoden kunnen tezamen worden gevat onder de noemer van de ‘geestelijke’ Schriftuitleg.

Al spoedig hebben christenen in het Oude Testament veel meer teksten in hun geestelijke zin op Christus betrokken dan in het Nieuwe Testament het geval is. Zo zou het rode koord dat Rachab uit haar huis in Jericho moest laten hangen (Jozua 2,18) wijzen op de verlossing door het bloed van Christus (1 Clemens 12,7; Justinus, Dialoog 111,4; Origenes, Preken over Jozua 3,5). De brief die op naam van Barnabas staat bevat tal van zulke allegorische verklaringen van het Oude Testament; de auteur spreekt dan zelf van ‘typen’. Hij meent dat de Joden de wetsvoorschriften over de besnijdenis, het reine en onreine voedsel en de sabbat ten onrechte letterlijk hebben opgevat. De auteur erkent hiervoor alleen de geestelijke betekenis met het oog op Christus en de

christelijke leefwijze en toont in zijn uitleg verwantschap met Aristeas (§ 4). Ook in de Dialoog met de Jood Trypho (van na 135) van Justinus van Samaria komt aan het licht dat deze het gehele Oude Testament las als een profetie van Christus. Zo verklaart hij alle mogelijke teksten waarin sprake is van een boom of een stuk hout als heenwijzingen naar het kruis waaraan Christus stierf (Dialoog 86). Tal van psalmen past hij geheel en al op Christus toe. Justinus hecht wel grote waarde aan de oorspronkelijke historische betekenis van het Oude Testament, maar hij acht deze historie in Christus vervuld. Een welsprekend getuigenis van typologische Schriftuitleg is de Paaspreek van Melito van Sardes (van 160-170). Israëls viering van het pascha (Exodus 12) wordt hierin gedetailleerd uitgelegd als een voorafbeelding van de verlossing door het bloed en de opstanding van Christus. Irenaeus van Lyon (eind tweede eeuw) leest het Oude Testament op de zelfde wijze in zijn werken 'Uiteenzetting van de apostolische prediking' en 'Tegen de ketterijen'. Dat de oudtestamentische tekst niet altijd in zijn letterlijke zin wordt gehandhaafd, blijkt weer in de commentaar op het Hooglied die in het begin van de derde eeuw is geschreven door Hippolytus van Rome. De bruidegom-koning wordt daar verklaard als Christus, en de bruid als Christus' kerk of als de gelovige.

Er kunnen twee motieven worden onderscheiden waarom het Oude Testament zo verregaand werd geïnterpreteerd met het oog op Jezus Christus. Ten eerste kon zo tegenover de Joden worden aangetoond dat Jezus inderdaad de verwachte messias was, van wie in het Oude Testament telkens weer sprake was. Ten tweede heeft de geestelijke uitleg van het Oude Testament een anti-ketters motief. In de tweede eeuw beweerden Marcion en allerlei gnostici dat de God van het Oude Testament een ander was dan de Vader van Jezus. De God die de wereld had geschapen en aan Israël de wet had gegeven zou dan niet de Verlosser zijn die zich in Jezus Christus had bekend gemaakt. Tegenover deze visie, die in allerlei varianten is ontwikkeld, hielden de kerkvaders staande dat de God van het Oude Testament de zelfde is als de God van wie Jezus Christus sprak. Om deze eenheid aan te tonen, lazen zij het Oude Testament als een boek vol typen en profetieën van Christus.

Nu verklaarden ook gnostici het Oude Testament in allegorische zin, maar hun verklaringen weken vaak af van de uitleg die in de hoofdstroom van het christendom ontstond. Verwant met de gangbare visie is Ptolemaeus, die in zijn Brief aan Flora uiteenzette dat een deel van de wet van Mozes geestelijk in plaats van letterlijk moest worden opgevat. Hij noemt dan als voorbeeld het paaslam en de ongezuurde broden, waarvoor hij zich beroept op Paulus. Wel verwerpt Ptolemaeus de gangbare christelijke visie dat de wet van Mozes is gegeven door de volmaakte God, de Vader van de Verlosser (Epiphanius, Panarion 33,3,1-4; 6,3-6). Treffend en ter zake is de gnostische interpretatie van Ezechiëls visioen van de herrijzende doodsbeenderen als een allegorie met betrekking tot het herstel van Israël (Ezechiël 37; Tertullianus, De opstanding der doden 30,1-3). In diverse gnostische geschriften, vooral die in Nag Hammadi zijn gevonden, wordt in allerlei variaties een tegendraadse interpretatie van de eerste hoofdstukken van het boek Genesis gegeven. Zo wordt in het Apocryphon van Johannes de boom des levens in het paradijs verklaard als een symbool van bitterheid, haat, bedrog en doodsverlangen (§ 57). De ark van Noach wordt in dit Apocryphon voorgesteld als een lichtende wolk, en de grote vloed wordt geïnterpreteerd als een overstroming van duisternis en niet van water (§ 75).

De gnostici legden niet alleen het Oude, maar ook het Nieuwe Testament allegorisch uit. Op die manier vonden zij in het Nieuwe Testament bevestigingen van hun eigen mythologische voorstellingen. Het twaalfjarige meisje dat door Jezus uit de doden was opgewekt (Marcus 5,35-42) was volgens de Valentinianen een 'type' van de hemelse Wijsheid, die door Christus werd geleid tot het licht dat haar had verlaten. Ook met de vrouw die (volgens de gelijkenis in Mattheüs 13,33) zuurdesem verborg in drie maten meel zou volgens de Valentinianen de hemelse Wijsheid zijn bedoeld; de drie maten meel zouden duiden op de drie soorten mensen: geestelijke, psychische en materiële; de zuurdesem was volgens hen de Verlosser (Irenaeus, Tegen de ketterijen I,8,2-3).

De Valentiniaan Heracleon verklaarde Jezus' opdracht aan de Samaritaanse vrouw om haar man te halen (Johannes 4,16) als een verwijzing naar haar oorspronkelijke partner in de hemelse wereld (het *pleroma*) die zij had verlaten. De andere mannen die zij sindsdien had gehad duiden volgens Heracleon op al het kwaad van de materie waarmee zij ontucht had bedreven, hoewel zij van oorsprong geestelijk was (Origenes, Commentaar op Johannes XIII,67-74).

Onnodig te vermelden dat een kerkvader als Irenaeus de allegorische uitleg van het Nieuwe Testament zoals die door de gnostici werd beoefend scherp afwees, evenals hun allegorische uitleg van het Oude Testament overigens (Tegen de ketterijen I,3,6; 8,1). Ook Tertullianus van Carthago heeft zich fel gekeerd tegen de gnostisch-allegorische uitleg van de gelijkenissen en de andere uitspraken van Jezus. Zijn verzet tegen de gnostische allegoriseringsen bracht hem er zelfs toe, Ezechiëls visioen van de herrijzende doodsbeenderen in eerste instantie letterlijk te interpreteren als een profetie van de lijfelijke opstanding der doden (De opstanding der doden 29-30; 33).

Toch heeft de allegorische uitleg van het Nieuwe Testament evenzeer ingang gevonden in de 'katholieke' kerk. Clemens van Alexandrië citeerde hiervoor onder meer de op Jezus toegepaste profetie in Mattheüs 13,35: 'Hij zal zijn mond openen in gelijkenissen en uitspreken wat sinds de grondlegging der wereld verborgen was'. Clemens' motief waarom de Schriften niet alleen letterlijk maar ook allegorisch moeten worden gelezen, is dat zij 'parabolisch' van aard zijn. De letterlijke betekenis is een parabel van de diepere zin, die is bestemd voor gevorderde christenen. Om die reden sprak Jezus volgens Clemens in gelijkenissen, die daarom vragen om een allegorische uitleg. Op deze wijsheid voor volmaakten zou Paulus hebben geduid in 1 Corinthiërs 2,6. Clemens beweert dat ook hij zelf was ingewijd in deze traditie van het mondelinge en dus niet opgeschreven geestelijke onderricht van Jezus aan diens apostelen (Stromateis V,80,4-7; VI,124,5-131,5). De gelijkenis over de zuurdesem die een vrouw in drie maten meel verborg (Mattheüs 13,33), waarvan zojuist een gnostische uitleg werd vermeld, krijgt bij Clemens eveneens een allegorische toepassing. De zuurdesem is het symbool voor Jezus' geheime onderricht. De drie maten meel staan voor de ziel, die volgens de platoonse filosofie uit drie delen bestond, en die verlost kan worden door de geestelijke kracht die door het geloof in haar verborgen is (Stromateis V,80,7-9). Nu is een gelijkenis bij uitstek vatbaar voor een allegorische uitleg, maar Clemens las ook andere nieuwtestamentische teksten als een allegorie. Een voorbeeld hiervan is het verhaal van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10,30-35). De Samaritaan is Jezus, de rovers zijn de duistere machten, de wonden die zij de mens hebben toegebracht zijn de hartstochten zoals angsten, begeerten, boosheid, verdriet, bedrog en genotzucht. De wijn staat voor het bloed van de wijnstok van David (dus de wijn van de eucharistie) en de olijfolie staat voor Gods ontferming. De herbergier duidt op de engelen die de verlost mens moeten dienen (Welke rijke wordt behouden 29).

Overigens was ook Irenaeus bekend met de allegorisering van het verhaal over de Samaritaan. Ook hij had de reddende Samaritaan geïnterpreteerd als Jezus. De twee denariën waren voor hem het beeld en opschrift van de Vader en de Zoon die verlost mens door de Geest ontvangen (Tegen de ketterijen III,17,3). Hieruit en uit andere voorbeelden blijkt dat Irenaeus geen principiële bezwaren had tegen de allegorische interpretatie van nieuwtestamentische teksten. Zelfs Tertullianus moest erkennen dat beeldspraak in het Nieuwe Testament om een allegorische uitleg vroeg. Zo duiden de 'witte klederen' die bestemd zijn voor wie maagdelijk hebben geleefd (Openbaring 3,4-5; 14,4) volgens hem op het stralende opstandingslichaam van ieder die nooit gehuwd is geweest (De opstanding der doden 27,1-2).

7. De Bijbeluitleg van Origenes

Een bijzonder grote invloed op de Bijbeluitleg is uitgeoefend door Origenes van Alexandrië (185-254). Voortbouwend op Philo, de nieuwtestamentische auteurs, zijn alexandrijnse voorganger Clemens en joodse leraren van zijn tijd heeft hij aan de allegorische uitleg van het Oude en Nieuwe Testament een krachtige impuls gegeven. Zoals eerder gezegd (§ 3) hoeft de aandacht voor de

geestelijke betekenis van een tekst niet in te houden dat de letterlijke betekenis wordt verwaarloosd. Volgens de regels van de hellenistische tekstuitleg had Origenes bij uitstek aandacht voor de letter van een tekst en voor verschillende tekstvormen. Zo stelde hij een uitgave van het Oude Testament samen waarin de hebreeuwse tekst, de fonetische weergave hiervan en de vier griekse vertalingen die destijds in omloop waren in kolommen naast elkaar stonden; dit werk heet de Hexapla, hetgeen betekent: de zesvoudige.

Waar mogelijk verklaarde Origenes Bijbelteksten in hun historische betekenis. Hij erkende dat bij geboden als 'eer uw vader en uw moeder' (Exodus 20,12) niet naar een diepere zin gezocht hoefde te worden (Grondbeginselen IV,3,4). In dit opzicht was Origenes terughoudender dan Clemens, die - in navolging van Philo - wel een allegorische uitleg van zulke geboden had geleverd (Stromateis VI,146; Philo, Het slechte belaagt het goede 52-56). Een belangrijke richtlijn voor de geestelijke uitleg vond Origenes in 1 Corinthiërs 2,13, waar Paulus schrijft dat hij het geestelijke met het geestelijke vergelijkt. Dit betekende voor Origenes dat de ene Bijbeltekst moet worden verklaard met behulp van andere corresponderende Bijbelteksten. Nadrukkelijk beriep hij zich voor zijn Schriftuitleg soms op een Hebreëer die hem met joodse interpretaties had vertrouwd gemaakt (Philocalie 2,3). Omdat Origenes bovendien diepgaand was beïnvloed door de platoonse filosofie van zijn tijd, zijn zijn exegeses ook hierdoor gekleurd.

In zijn werk Over de Grondbeginselen (van 230) heeft Origenes een systematische verantwoording van zijn Bijbeluitleg gegeven. Overeenkomstig de kerkelijke traditie stelt hij dat het Oude Testament in zijn geestelijke zin over Christus spreekt. Door zijn komst is de 'sluier', die volgens 2 Corinthiërs 3,13-16 over het Oude Testament lag, weggenomen. Met het oog op de letterlijke en de geestelijke betekenis citeert hij 2 Corinthiërs 3,6: 'de letter doodt, maar de Geest maakt levend' (Grondbeginselen I,1,2). Ook Paulus' allegorie in Galaten 4,21-31 over Hagar en Sara was voor Origenes een belangrijk argument dat de Schrift niet alleen letterlijk maar ook geestelijk moet worden uitgelegd. Origenes onderscheidt in zijn werk Over de Grondbeginselen zelfs drie betekenissen van de Bijbeltekst, analoog aan het vlees, de ziel en de geest van de mens. Hiermee correspondeert weer de driedeling tussen de eenvoudige gelovige, de gelovige die vorderingen heeft gemaakt en de volmaakte. De tweede uitleg die correspondeert met de ziel heeft betrekking op de levensstijl en wordt wel 'moreel' genoemd; de derde uitleg voor de volmaakten (door Paulus zo genoemd in 1 Corinthiërs 2,6) heeft betrekking op de goddelijke geheimenissen. Soms valt de letterlijke betekenis echter uit, omdat deze niet bedoeld of onmogelijk is. Het voorschrift een dorsende os niet te muilbanden vat Origenes op grond van Paulus (1 Corinthiërs 9,9-10) alleen in de tweede betekenis op; dit houdt in dat het niet is bedoeld voor ossen maar alleen betrekking zou hebben op 'de ziel', dus op de morele praktijk van het leven (vgl. § 5; Grondbeginselen IV,2,4-6). 'Onmogelijk' in de letterlijke betekenis is de beschrijving van de schepping van de wereld en van het paradijs. Het is immers ondenkbaar dat God bomen plant en door de hof wandelt. Hier gaat het dus alleen om de diepere zin van dit relaas. Origenes wijst voorts op allerlei moeilijkheden in de mozaïsche wetten, die onmogelijk letterlijk gehouden konden worden. Met behulp van de allegorie heeft hij hierin steeds gezocht naar een geestelijke betekenis die betrekking heeft op de goddelijke geheimenissen van het evangelie. Ook van beeldspraak acht Origenes een allegorische uitleg geboden, aangezien die naar zijn opvatting in het geheel niet letterlijk is bedoeld. Zo mogen Jezus' opdracht 'groet niemand onderweg' (Lucas 10,4) en zijn spreuk over het rechter oog dat tot zonde verleidt en daarom moet worden uitgerukt (Mattheüs 5,29) niet letterlijk worden opgevat. In 1 Corinthiërs 7,18 schakelt Paulus naar Origenes' besef onverhoeds over op het thema van de besnijdenis, terwijl het hele hoofdstuk aan het huwelijk en de seksuele onthouding is gewijd. Dit is voor Origenes aanleiding om 'besnedene' allegorisch uit te leggen als iemand die zijn vrouw had verstoten; 'onbesnedene' zou duiden op wie gehuwd tot geloof kwam. Dat een onbesnedene zich volgens Paulus niet moest laten besnijden, betekende volgens Origenes dat hij zijn vrouw niet moest verstoten (Grondbeginselen IV,2, 9-3,3; Fragmenten op 1 Corinthiërs 37). Dat niet alleen

het Oude maar ook het Nieuwe Testament vaak om een allegorische uitleg vraagt, wordt voor Origenes bevestigd door de term 'eeuwig evangelie', die voorkomt in de Openbaring van Johannes 14,6. Hieruit leidt hij af dat, zoals de oudtestamentische boeken hun vervulling hebben gevonden in het Nieuwe Testament, zo in het Nieuwe Testament het 'eeuwige evangelie' schuilgaat. Dit is het hemelse evangelie dat blijft gelden tot in eeuwigheid en waarnaar hij tast in de allegorische uitleg (Grondbeginselen III,6,8; IV,3,13; Commentaar op Johannes I,39-40).

Hoewel Origenes in zijn werk *Over de Grondbeginselen* een driedeling in de Schriftuitleg aanbrengt, komt deze indeling in de praktijk van zijn preken en commentaren toch lang niet altijd voor. Meestal onderscheidt hij twee betekenissen: de letterlijke en de geestelijke. Omdat Origenes, anders dan zijn voorgangers, bijna de gehele Bijbel volgens deze methode heeft becommentarieerd, hebben zijn exegeses een uitzonderlijk grote invloed gehad. Zo heeft Origenes als eerste (althans: voor zover bekend) een serie preken op het boek Leviticus geleverd. De wetsvoorschriften over de offers leest hij, na hun letterlijke verklaring, met het oog op het volmaakte offer van Christus. Befaamd zijn zijn mystieke exegeses van het boek Numeri. Israëls 42 pleisterplaatsen op zijn tocht door de woestijn (Numeri 33) verklaart Origenes met het oog op de vorderingen die de menselijke ziel op haar tocht door het leven heeft te maken. Aanknopen bij de betekenis van de plaatsnamen wijst hij op hetgeen de ziel tijdens haar geestelijke reis meemaakt, op de hartstochten waartegen zij heeft te strijden en op hetgeen zij heeft te leren (Preken over Numeri 27). Drievoudig is steeds zijn verklaring van het Hooglied: op de 'historische' duiding als een huwelijkslied volgen de verklaring met betrekking tot Christus en de kerk en de mystieke uitleg over Christus en de ziel.

Tijdens zijn leven heeft Origenes regelmatig weerstand tegen zijn Bijbeluitleg ondervonden. Deze weerstand schrijft hij doorgaans toe aan de eenvoudige gelovigen die zijn doorwrochte exegeses niet konden volgen. Het blijkt echter dat zijn tegenstanders niet alleen waren te vinden onder de ongeletterde eenvoudigen, maar ook onder meer ontwikkelde christenen die goed in staat waren om met hem in debat te gaan en die hem tegenwerkten. Uit vrees voor deze 'Filistijnen' hield Origenes zich daarom in zijn preken wel eens in (Preken over Genesis 12,4). Zijn speculatieve, door het platonisme beïnvloede Schriftuitleg was een belangrijke reden waarom hij door de kerk van Alexandrië werd verbannen en zijn toevlucht moest nemen tot Caesarea in Palestina.

Omdat Origenes afkomstig was uit Alexandrië en hij met zijn allegorische Bijbeluitleg voortging in het spoor van de alexandrijnen Philo en Clemens, spreekt men in dit opzicht van de 'alexandrijnse school'. In het vroege christendom vond deze alexandrijnse traditie brede ingang, hoewel zij niet overal door allen werd geaccepteerd. Ook in Alexandrië zelf is, hoewel Origenes daaruit ooit was verbannen, zijn methode van Schriftuitleg veelvuldig toegepast. Alexandrijnse kerkvaders van wie zulke exegetische werken bewaard zijn gebleven zijn Didymus de Blinde (vierde eeuw) en Cyrillus van Alexandrië (vijfde eeuw).

8. De antiocheense reactie

De kritiek op Origenes' verstrekkende allegorisering van de Bijbel is na zijn dood niet verstomd. In het begin van de vierde eeuw keert Eustathius van Antiochië zich scherp tegen Origenes' wijze van Bijbelverklaring in zijn geschrift *Tegen Origenes, Over de waarzegster van Endor*. Afgezien van zijn gedetailleerde kritiek op Origenes' uitleg van het verhaal over de waarzegster van Endor (1 Samuël 28) verwerpt Eustathius ook in het algemeen Origenes' allegorisering van het Oude en het Nieuwe Testament (§ 21-22). Halverwege de vierde eeuw hebben Eusebius van Emesa - die was opgeleid in Antiochië - en Efreem de Syriër enkele commentaren op Bijbelboeken geschreven. Daarin gaven zij de voorkeur aan de 'letterlijke' uitleg, al erkenden zij wel de traditionele typologische strekking van het Oude Testament. Allegorische uitleg van het Nieuwe Testament is bij hen zeldzaam. Efreem heeft een commentaar samengesteld op een harmonie van de vier evangeliën, waarin hij bij voorbeeld het verloren muntstuk uit Lucas 15,8 een symbool van Adam noemt (14,7); maar doorgaans onthoudt hij zich van zulk soort verklaringen. Bij Efreem ontbreekt de

populair geworden allegorische uitleg van het verhaal van de barmhartige Samaritaan (Lucas 10,30-35) als een beeld van de verlossing van de zondaar door Christus; hij beperkt zich tot de uitleg wie de naaste is die men dient lief te hebben (Commentaar op het Diatessaron 16,9).

Uit de tweede helft van de vierde eeuw is van Diodorus van Tarsus een methode van Schriftuitleg bekend die sterk was geconcentreerd op de oorspronkelijke ('letterlijke') betekenis van de teksten. Ook hij wees de allegoriserings van de alexandrijnse school af. Leerlingen van Diodorus waren Johannes Chrysostomus en Theodorus van Mopsuestia. Omdat Diodorus onderricht gaf te Antiochië, spreekt men van de 'antiocheense school'. Kenmerkend voor deze richting is dat men de Bijbeltekst wilde verklaren vanuit zijn historische context. Voor de psalmen werd zo bepaald in wiens leven zij thuishoorden en of zij bij voorbeeld handelden over de babilonische ballingschap of over de tijd van de Makkabeëën. Slechts betrekkelijk weinig psalmen werden met betrekking tot Christus uitgelegd; dit betrof voornamelijk die psalmen die ook in het Nieuwe Testament al als messiaans werden geciteerd, zoals Psalm 2, 8, 45 en 110. Voor de andere boeken van het Oude Testament gold eveneens dat de Antiochenen de christologische uitleg hiervan veelal beperkten tot de teksten die in het Nieuwe Testament al in die zin waren gebruikt. Terwijl het gebruik van beeldspraak in de Bijbel voor alexandrijnse exegeten aanleiding was tot diepzinnige allegorische interpretaties, beperkten de Antiochenen zich veeleer tot de verklaring naar welke realiteit de beeldspraak verwees.

Een treffend voorbeeld van de antiocheense school is dat Theodorus van Mopsuestia het Hooglied slechts 'letterlijk' opvatte en van een diepere zin hiervan niets wilde weten. Opmerkelijk is daarbij dat Theodorus meende dat Salomo had gezondigd door een egyptische vrouw te huwen en als rechtvaardiging hiervoor deze liederen had samengesteld. Theodorus vond het geschrift slaapverwekkend, gênant en ongeschikt om in de kerk te worden voorgelezen. Zijn afwijzing van de allegorie had dus tot gevolg dat hij vervolgens in de kerk weinig met dit geschrift kon aanvangen. Zijn onafhankelijke stellingname blijkt ook in zijn opvatting over het boek Job. Het eenvoudige verhaal over Jobs geduld stond hem wel aan, maar hij was zeer kritisch over de lange gesprekken die volgens hem later hieraan waren toegevoegd en allerlei onware en heidense elementen bevatten (MPG 66, 697-700; Isjodad van Merw, Commentaar op Job 40,10). Deze opvattingen van Theodorus zijn in 553 door het tweede concilie van Constantinopel veroordeeld. Voor zover deze Antiochenen het Oude Testament verklaarden met het oog op Christus en de christelijke kerk, wilden zij niet spreken van allegorie. Diodorus van Tarsus spreekt in de inleiding op zijn Psalmencommentaar van de historisch-letterlijke betekenis en van de 'hogere beschouwing (*theoria*)'. Omdat Paulus in Galaten 4,24 wel het woord *allègorein* had gebruikt met betrekking tot Hagar en Sara, verbetert Diodorus hem en zegt hij dat Paulus doelde op deze 'hogere beschouwing'. Theodorus stelt in zijn commentaar op de brieven van Paulus en in zijn Tractaat tegen de Allegoristen nadrukkelijk dat Paulus' allegorie niet de historische betekenis tenietdoet. Johannes Chrysostomus corrigeert Paulus door in zijn commentaar op deze tekst te zeggen dat Paulus ten onrechte de *typos* een allegorie noemde. Hieruit blijkt hoezeer de allegorische Schriftuitleg bij deze Antiochenen in een kwade reuk stond, omdat die naar hun inzicht de primaire betekenis niet respecteerde. Wel waren zij bereid, vast te houden aan de oude typologische uitleg van het Oude Testament.

Ondanks de uiteenlopende uitgangspunten van de alexandrijnse en de antiocheense school zijn er in de vierde en vijfde eeuw ook tekenen dat de verschillen tussen beide richtingen niet absoluut waren. Enerzijds schonken kerkvaders uit de alexandrijnse school in die tijd meer aandacht aan de 'letterlijke' betekenis dan Origenes had gedaan en waren zij terughoudender in het uitwerken van de allegorische zin. Anderzijds erkenden ook de Antiochenen de typologische betekenis van het Oude Testament. Theodoretus van Cyrus, een Antiocheen uit de eerste helft van de vijfde eeuw, was zelfs weer bereid, de allegorische Schriftuitleg soms te erkennen. Zo sloot hij, in afwijking van Theodorus van Mopsuestia, zich weer aan bij de traditie van de geestelijke uitleg van het Hoog-

lied, die inhield dat de bruid duidde op de kerk. In de inleiding op zijn commentaar op het Hooglied rechtvaardigde hij deze geestelijke interpretatie door te verwijzen naar Ezechiël 16, waar het volk van God wordt beschreven als een opgroeiende jonge vrouw.

Ten aanzien van het Nieuwe Testament waren de Antiochenen veel minder geneigd tot allegorische uitleg, maar toch ontbreekt deze in hun commentaren niet geheel. Soms werd deze toegepast op beeldspraak en gelijkenissen. In Jezus' spreuk over de lamp die men niet onder de korenmaat moet zetten (Mattheüs 5,15) verklaart Theodorus van Mopsuestia de korenmaat als het kwaad en de lamp als de deugdzaamheid. De gelijkenis van de vrouw die zuurdesem deed in drie maten meel (Mattheüs 13,33) duidt volgens Theodorus op Jezus' onderricht dat werd verbreid onder Grieken, Joden en Samaritanen.

9. *De Bijbeluitleg in het westen*

De antiocheense terughoudendheid ten aanzien van de allegorische Schriftuitleg heeft haar invloed uitgeoefend op de kerk in de griekstalige en syrische wereld van het oostromeinse rijk. Toch betekende dit allerminst dat de allegorische uitleg in het oosten geheel werd afgeschaft. Met het oog hierop werden de alexandrijnse kerkvaders Didymus de Blinde en Cyrillus reeds genoemd; ook Evagrius van Pontus en de drie cappadocische kerkvaders Gregorius van Nyssa, Gregorius van Nazianze en Basilius de Grote (tweede helft vierde eeuw) verdienen in dit verband vermelding. Op naam van de laatste twee staat de samenstelling van een bloemlezing uit de werken van Origenes, Philocalie genaamd, waarvan een groot gedeelte is gewijd aan Origenes' exegetische methode.

Het effect van de antiocheense school bleef voornamelijk beperkt tot het oosten. In het westen van het romeinse rijk bleef de allegorische uitleg geliefd en werd zij als methode voor de uitleg niet aangevochten. Hoewel diverse aan Origenes toegeschreven opvattingen fel werden betwist, zijn toch vele van zijn preken en commentaren in het Latijn vertaald, zij het soms in orthodox-gekuiste vorm. Zo heeft Origenes' Bijbeluitleg op de westerse kerk een grote invloed uitgeoefend. Kerkvaders als Hieronymus, Ambrosius en Augustinus hebben voor hun Bijbeluitleg zeer veel aan Origenes te danken. Hoewel een groot deel van Origenes' preken en commentaren later verloren is gegaan, zijn zijn exegeses zo toch dank zij deze latere kerkvaders bewaard gebleven.

Dat de allegorische uitleg van het Oude Testament zelfs in de vierde eeuw nog een anti-ketters effect had (vgl. § 6), komt aan het licht bij Augustinus. Aanvankelijk was hij 'toehoorder' bij de gnostische Manicheeën, die het Oude Testament als geïnspireerde Schrift verwierpen. Augustinus was pas bereid het Oude Testament serieus te nemen nadat hij in Milaan dankzij Ambrosius' preken hierover oog had gekregen voor de geestelijke betekenis (Belijdenissen V,13-14 [23-24]). Later heeft Augustinus een heel geschrift gewijd aan de uitleg van de Bijbel, getiteld *De doctrina christiana* (hierboven vertaald als: Het christelijke onderricht). Hierin gaat Augustinus in op de talen, de vertalingen, de stijl en de letterlijke betekenis van de Bijbel. Uitvoerig behandelt hij daarin ook de allegorische bedoeling van de Schrift, die hij meestal aanduidt als 'figuurlijk'. De doorwerking van Origenes is hier overduidelijk, al grijpt Augustinus in zijn onderscheiding van allegorie, raadsel, gelijkenis en overdrachtelijk taalgebruik evenzeer terug op het gangbare schoolonderricht. Doel en norm van de Schriftuitleg is voor Augustinus dat mensen leren God en de naaste lief te hebben (Het christelijke onderricht I,22-40 [20-44]; II,6 [7-8]; III,5-29 [9-41]).

10. *Bijbelteksten als bewijsplaatsen voor de orthodoxe leer*

De uitleg van de Bijbel diende om de christenen te onderrichten en te sterken in hun geloof. Aangezien de inhoud van dit geloof van allerlei kanten werd betwist, diende de Bijbeluitleg ook om duidelijk te maken welke geloofsvisie de juiste was. Reeds eerder bleek dat de uitleg van het Oude Testament met het oog op Christus sterk was gericht tegen de Joden en tegen 'kettters' als Marcion en de gnostici. Daarom werden uit de Bijbel teksten verzameld die gingen fungeren als

bewijzen voor de juistheid van het katholieke geloofsondericht. Dat er al vroeg zulke bloemlezingen van bewijsplaatsen, *testimonia* genoemd, moeten hebben bestaan, blijkt uit het feit dat allerlei auteurs de zelfde teksten citeerden. Uit het midden van de derde eeuw zijn twee van zulke verzamelingen bewaard gebleven van de hand van Cyprianus van Carthago (getiteld: Aan Quirinus en Aan Fortunatus). De bedoeling hiervan is, het christelijke onderricht aangaande het geloof en de levenswandel met behulp van honderden Bijbelteksten van een bijbels fundament te voorzien.

Nu hebben zich in de loop der eeuwen in de kerk tal van controverses over de rechte leer en praktijk voorgedaan. Steeds zijn daarbij Bijbelteksten aangehaald, die moesten dienen om de juistheid van een standpunt aan te tonen. Zo heeft, in het begin van de derde eeuw, Tertullianus zich fel gekeerd tegen de opvatting dat God de Vader, de Zoon en de Geest één en de zelfde zijn, zodat God de Vader aan het kruis zou zijn gestorven. Met een keur van Bijbelteksten betoogt Tertullianus in zijn werk Tegen Praxeas dat Vader, Zoon en Geest niet identiek zijn maar een triniteit (*trinitas*) vormen, terwijl zij toch één zijn. In het begin van de vierde eeuw meende Arius, een priester uit de buurt van Alexandrië, dat de Zoon van God een schepsel was en niet evenzeer eeuwig en zonder begin als God de Vader. Zijn visie dat de Zoon als een schepsel door de Vader was verwekt, zag hij bevestigd in Johannes 1,18. Daar las hij dat de Zoon *monogenes theos* wordt genoemd, hetgeen hij opvatte als 'de enig-verwekte God' (Athanasius, De synodes te Ariminum en Seleucia 15). Een tekst die in deze twist steeds terugkeert is Spreuken 8,22. Volgens de Septuaginta zegt de Wijsheid daar van zich zelf: 'De Heer schiep mij als het begin van zijn wegen voor zijn werken'; deze Wijsheid werd destijds geïdentificeerd met de Logos, het Woord ofwel de Zoon van God. Arius' visie op de Zoon als een schepsel is door het concilie van Nicea (325) verworpen. Het gevolg hiervan was dat de interpretatie van talloze Bijbelteksten niet meer van deze controverse was los te maken. Jezus had bij voorbeeld gezegd dat niemand van de dag en het uur van het einde wist, ook de engelen en zelfs de Zoon niet, maar alleen de Vader (Mattheüs 24,36; Marcus 13,32). In de tweede en derde eeuw kon deze tekst worden geciteerd en verklaard zonder dat de onwetendheid van de Zoon aangaande de dag van het oordeel een probleem vormde. Irenaeus hield dit woord voor aan de gnostici om hiermee te zeggen dat wij sommige kennis aan God moeten overlaten, zoals ook de Zoon immers deed (Tegen de ketterijen II,28,7-8). Tertullianus had zich hierop juist beroepen om het onderscheid tussen de Vader en de Zoon aan te tonen (Tegen Praxeas 26,9). De Arianen konden deze tekst echter goed gebruiken als bewijsplaats voor hun visie dat de Zoon als schepsel ondergeschikt was aan de Vader. Daarom luidde de orthodoxe exegese sindsdien dat de Zoon weliswaar naar zijn mensheid in onwetendheid verkeerde over de dag van het einde, maar niet naar zijn godheid. Aldus heeft bij voorbeeld Athanasius betoogd in zijn Redevoeringen tegen de Arianen (III,42-44).

11. De doorwerking van de vroegchristelijke Bijbeluitleg

De bloeitijd van de christelijke Bijbeluitleg viel in de tweede tot en met de vijfde eeuw van de jaartelling. Hoewel het vervaardigen van nieuwe commentaren daarna niet ophield, was er sindsdien toch een sterke neiging, voor de Bijbeluitleg terug te grijpen op de preken en commentaren die reeds voorhanden waren. Deze tradities van Bijbeluitleg zijn in de Griekstalige wereld vanaf de zesde eeuw bijeengebracht in grote verzamelingen die catenen worden genoemd. *Catena* betekent keten; catenencommentaren bestaan uit aaneengeschakelde fragmenten en excerpten van de preken en commentaren van kerkvaders uit de voorgaande eeuwen. In deze catenen zijn tal van teksten bewaard gebleven die in hun oorspronkelijke vorm - in een preek of commentaar - verloren zijn gegaan.

Uit de westerse wereld, waar het Latijn de voertaal was, zijn niet zulke catenen bekend, maar wel werd daar in commentaren en preken dankbaar gebruik gemaakt van de ontstane interpretatietradities. Dit betekent dat de zelfde Bijbelverklaringen steeds terugkomen. Zo is ook

Origenes' methode van de mystieke, op de ziel van de gelovige toegespitste Schriftuitleg tot in de Middeleeuwen en daarna toegepast en uitgewerkt. De bloeitijd van de eerste eeuwen heeft meer dan duizend jaar nagewerkt.

Literatuur

Algemeen:

M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* I-V, Turnhout 1974-1987

E. Dekkers, Æ. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1995³

S. Döpp, W. Geerlings (red.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 1998

J. Quasten e.a., *Patrology* I-IV, Westminster MD 1983-1986

P. De Rynck, A. Welkenhuysen, *De Oudheid in het Nederlands. Repertorium en bibliografische gids voor vertalingen van Griekse en Latijnse auteurs en geschriften*, Baarn 1992; *idem*, Supplement 1997, Amsterdam 1997

bij I.

G.J.M. Bartelink, ‘Φυλακτήριον – phylacterium’, in: *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*, Utrecht/Anvers 1973, 25-60

H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven/London 1995

A. Harnack, *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche*, Leipzig 1912

W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge (Mass.)/London 1989

R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburg im Breisgau 1974

R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1981, 97-199

bij II.

J. Daniélou, *Bijbel en Liturgie. De bijbelse theologie van de sacramenten en de feesten volgens de kerkvaders*, Brugge/Utrecht 1964

J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Studie over de wortels van de bijbelse typologie*, Baarn 1993

C. Datema e.a. (red.), *Kerkvaders. Teksten met toelichting uit de vroege kerk*, Brugge/'s-Gravenhage z.j. [1985]

K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia 1984

H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church* 1-2, Grand Rapids/Cambridge 1998

H.G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* I-II, München 1990-1994

M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edinburgh 1994