

MET GOUD BEKROONDE INZENDING VAN

Teylers Godgeleerd Genootschap 2019



‘Je gaat het pas zien als
je het door hebt’

Over het uiteengaan van jodendom en
christendom in de eerste eeuwen
van onze jaartelling en over
bewijskracht in de wetenschap

door Peter J. Tomson



‘Electrizeermachine’ ontworpen door Martinus van Marum, Teylers Museum 1784



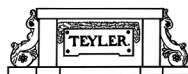
TEYLERS STICHTING

‘Je gaat het pas zien als je het doorhebt’

*Over het uiteengaan van jodendom en christendom in
de eerste eeuwen van onze jaartelling en
over bewijskracht in de wetenschap*

PETER J. TOMSON

met de gouden erepenning bekroonde
inzending op de prijsvraag voor 2019 van
Teylers Godgeleerd Genootschap



TEYLERS STICHTING
HAARLEM 2021

Voorwoord

Het is voor mij niet alleen een vreugdevolle maar ook een verdrietige taak om dit voorwoord te schrijven. Het genoegen en de eer om dit essay te mogen beoordelen, zijn auteur toe te spreken en het werk van een voorwoord te voorzien had moeten toekomen aan prof. dr. Maarten Menken, hoogleraar Nieuwe Testament aan de universiteiten van Utrecht en later Tilburg. Hier ligt het grote verdriet dat ons als leden van het Godgeleerd Genootschap en het Tweede Genootschap en als directeuren van Teylers Stichting verbindt met de vele vrienden en de familie van Maarten. Veel te vroeg is collega Menken in 2016 na een kort, zwaar ziekbed van ons heengegaan. De publicatie van het bekroonde essay dragen wij, samen met de auteur, op aan Maarten Menken, een aimabele man en een scherp denker, in dankbaarheid voor zijn verdiensten aan wetenschap en samenleving.

Nu de vreugdevolle keerzijde. Wat kan er mooier en eervoller zijn dan een meesterlijk geschreven en innovatief stuk wetenschap aan het Nederlandse publiek voor te leggen, dat licht werpt op een belangrijk en al vele decennia beladen vraagstuk, 'het uiteengaan van jodendom en christendom in de eerste eeuwen van onze jaartelling', zoals de prijsvraag van 2016 het beschrijft. Ingediend, volgens het nooit gewijzigde gebruik, niet onder de naam van de auteur, maar onder een leus ('Je gaat het pas zien als je het doorhebt', Johan Cruyff), werd dit essay in 2019 door de directeuren van Teylers Stichting

ting op voordracht van Teylers Godgeleerd Genootschap met de gouden penning bekroond.

Peter Tomson heeft niet alleen alle in de toelichting bij de prijsvraag gevraagde punten behandeld en volgens de opdracht gedegen literatuuronderzoek naar de ontwikkeling van de discussie gedaan en gedegen bronnenonderzoek verricht, met name over de cruciale passages Johannes 9:22 en het joodse Achttingebed met zijn 'zegenspreuk' over de ketters, en voorts een 'evaluatie van de discussie' geleverd 'met speciale aandacht voor de helderheid van de gebruikte concepten'. Hij heeft bovendien in een debat dat dreigde vast te lopen een nieuw perspectief ingebracht door te vertrekken vanuit de methodisch vernieuwende gedachte (gestimuleerd door postkoloniale theorievorming), dat als de geschiedenis van de ontwikkeling van jodendom en christendom in hun interdependentie zich onder de invloed van de ideologie en machtoefening van de Romeinen voltrok, deze logischerwijze ook een belangrijke factor in de onderlinge geschiedenis geweest kan zijn. Daarom betreft hij Romeinse bronnen in zijn onderzoek en komt tot verrassende inzichten, die ik echter in deze voorrede niet zal verklappen om het leesplezier niet te bederven.

Tomson voegt er als toegift in de vorm van een raamver telling een kentheoretische reflectie aan toe, die haar uitgangspunt neemt bij de eerste prijsvraag van het Tweede Teylers Genootschap van 1778, 'Over de gephlogisteerde en gedephlogisteerde luchten'. Deze reflectie heeft ten doel, de wetenschappelijke oordeelsvorming in de theologie weer te integreren in een '*Gesamtschau* van wetenschappen'. Zij weet overtuigend te beargumenteren, dat de op basis van kritische theorievorming gemotiveerde en afgebakende bronnenstudie

in de historische wetenschappen een analoge functie heeft aan het in kritisch-theoretische kaders gecalibreerde en geïnterpreteerde experimenteren in de natuurwetenschappen.

Tolbert, november 2021

Annette Merz
Hoogleraar Nieuwe Testament, Protestantse Theologische
Universiteit
Lid Teylers Godgeleerd Genootschap

VERHANDELING OVER HET
UITEENGAAN VAN JODENDOM
EN CHRISTENDOM
IN DE EERSTE EEUWEN VAN
ONZE JAARTELLING

TEVENS EEN BESCHOUWING
OVER BEWIJSKRACHT IN DE
WETENSCHAP

De navolgende verhandeling beoogt een antwoord te geven op de prijsvraag die door Teylers Godgeleerd Genootschap is uitgeschreven voor het jaar 2019: 'Het uiteengaan van jodendom en christendom in de eerste eeuwen van onze jaartelling'. Behalve de gevraagde 'kritische beschrijving en evaluatie van het onderzoek in de laatste vijftig jaar' beoogt de verhandeling ook, een verklaring te geven van een beslissend moment van dat uiteengaan, namelijk de excommunicatie van christenen door de rabbijnen aan het begin van de tweede eeuw n. Chr. Over dat gebeuren bestaat veel discussie en onzekerheid, onder meer door het beperkt voorhanden zijn van bronnen.

Hoe gaan we in de wetenschap om met onzekerheid? Er wordt wel eens beweerd dat de wetenschap streeft naar hon-

derd procent zekerheid. Dat is echter een geleerde dwaling, die de Engelsen aanduiden als 'erring on the side of caution'. Wetenschap heeft ten doel om, vertrekkend vanuit twijfel en methodisch voorbehoud, tot grotere of kleinere waarschijnlijkheid te geraken. De vraag, ook bij het hier gestelde historische probleem, is hoe wij op die voorwaarde een overtuigend betoog kunnen opbouwen. Hoe 'doen' wij wetenschap, hoe genereren wij wetenschappelijke bewijskracht temidden van onzekerheid?

Om allereerst een antwoord op die vraag te kunnen vinden, vraag ik de leden van het Godgeleerd Genootschap begrip voor een wetenschapstheoretische excursie ter inleiding, die zich, misschien bij verrassing, afspeelt op belendend terrein.

Over bewijskracht in de wetenschap

In 1778, toen bij testament van Pieter Teyler van der Hulst twee wetenschappelijke 'collegiën' werden opgericht, vormden de wetenschappen een overzichtelijk geheel, één onderzoeksgebied waarop vooruitstrevende burgers zoals Teyler en zijn vrienden hun weetgierigheid richtten. Naast het 'Godgeleerd Genootschap' werd dan ook een 'Tweede Genootschap' opgericht met als doel de bevordering van de 'Natuur-kunde, Dicht-kunde, Historie-kunde, Teken-kunde en Penning-kunde' (*Verhandelingen* 1781, voorrede, ii). Geestes- en natuurwetenschappen gingen samen op: de 'exacte' wetenschapsopvatting had nog niet de dominante positie die zij in de twintigste eeuw zou krijgen. Ook de theologie of godgeleerdheid was een vanzelfsprekend onderdeel van dit universele veld van onderzoek: 'De gedachte dat er in de zeventiende eeuw een groot conflict heeft bestaan tussen de nieuwe natuurwetenschap en de dogmatische kerk, wordt

pas in de tweede helft van de negentiende eeuw gangbaar' (Leezenberg en De Vries 2001, 42).¹

Ik acht het van grote betekenis dat in onze tijd iets van een dergelijke *Gesamtschau* van wetenschappen weer tot de mogelijkheden lijkt te gaan behoren. Het onmiddellijke en wereldomvattende bereik van de digitale communicatiemiddelen is – behalve tot het stichten van veel onheil – daartoe een prachtig en hier dankbaar gehanteerd werktuig. Mede door die middelen staan wetenschappelijke vraagstukken ook op de wereldagenda, niet alleen waar het gaat om de oorsprong van de mensheid zo'n twee miljoen jaar geleden, maar ook om de enorme problemen waar zij over vijftig jaar voor kan komen te staan.

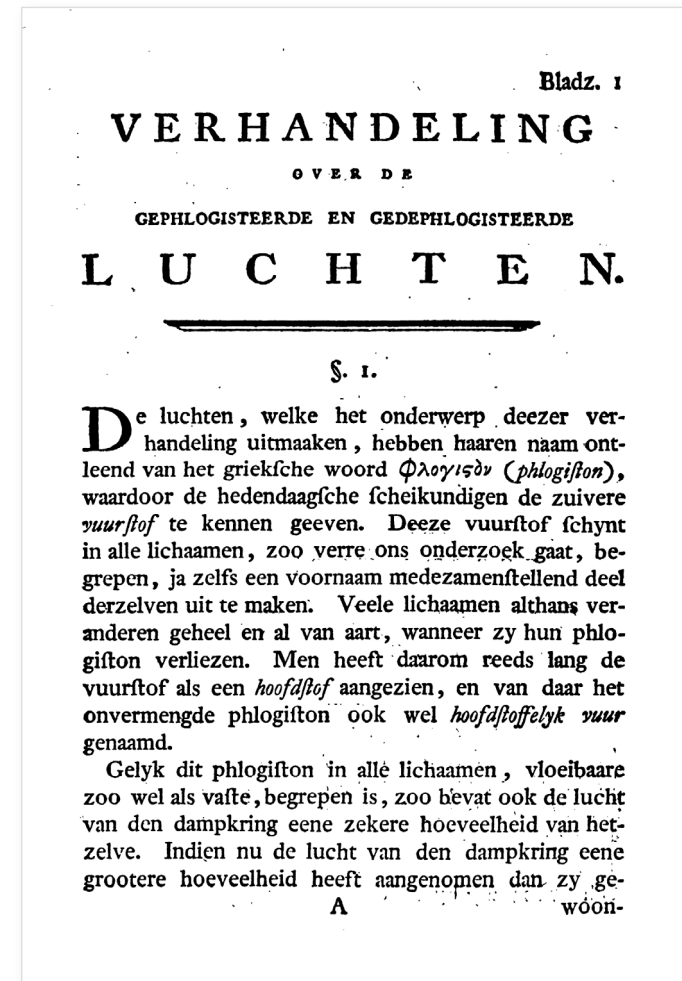
Teylers Godgeleerd Genootschap kreeg als doelstelling de studie te bevorderen van 'alle stoffen en materiën tot de waarheid en de vrijheid in den Christelyken Godsdienst en den Burgerstaat specteerende en behoorende'. De prijsvraag van 1778 had als thema: 'Het onderscheidend kenmerk der Christelijke Openbaring en derzelver verband met de natuurlijke en Joodsche Godsdienst'. Dit vraagstuk is ook vandaag van belang, zeker als wij het herformuleren met het oog op de hernieuwde discussie tussen godsdienstwetenschap en theologie, bijvoorbeeld: 'Het theologisch unicum van het christendom, weergegeven in termen van godsdienstige fenomenen, met name voorzover waarneembaar in het jodendom.' De prijsvraag leverde niet minder dan drie bekroonde antwoorden op, maar daarop in te gaan zou ons nu te ver afleiden (*Documentatieblad* 1971, 20-27).

¹ Auteursnamen met een jaartal (en eventueel paginacijfers) verwijzen naar de bibliografie achteraan.

Van vuurstof naar zuurstof

Wel van belang voor ons is de beantwoording van de prijsvraag uit 1778 van het Tweede Genootschap, 'Over de gephlogisteerde en gedephlogisteerde luchten'. De titel kan een afdoende weerlegging lijken van het vermeende alleenrecht van de theologie op esoterische wetenschapsvragen. In werkelijkheid betrof het een hoogst belangrijke en veelbesproken vraag. Men was zich gaan afvragen wat dat eigenlijk is, 'lucht', vooral in relatie tot vuur – met water en aarde samen de vier 'elementen' waar de oude Griekse natuurfilosofie van uitging. Winnaar van de prijsvraag werd de arts en filosoof Martinus van Marum, die vervolgens werd benoemd tot curator van Teylers Museum en lid van het Tweede Genootschap.

De eerste bladzijde van Van Marums bekroonde *Verhandeling* (1781) legt uit dat de terminologie van het gevraagde onderwerp is ontleend aan 'het grieksche woord φλογιστόν (*phlogiston*), waardoor de hedendaagsche scheikundigen de *vuurstof* te kennen geven'. De destijds vooral in het buitenland gangbare wetenschappelijke theorie ging, nog voortbordurend op de antieke natuurfilosofie, uit van de veronderstelling dat brandbare stoffen *phlogiston* bevatten, 'een onzichtbare, nooit in de natuur aangetroffen en uiterst subtiële materie', die bij verbranding ontsnapt 'onder licht- en vuurverschijnselen'. Uit niet-metalen die door verbranding van hun *phlogiston* zijn ontdaan kan een zuur worden bereid, terwijl *phlogiston* ook een rol zou spelen bij de ademhaling en bij rotting en gisting (Snelders 1993, 53-62). Van Marum gaf het gevraagde ordelijke overzicht van het belangrijkste onderzoek van dat moment, dat was neergelegd in de toen nog vierdelige *Experiments and Observations on Different Kinds of Air* (1774-86) van de Engelse theoloog-onderzoeker Joseph Priestley. Evenals Priestley bleef Van Marum geheel binnen de *phlogiston*-theorie.



afb. 1: Van Marums verhandeling, 1781, bladzij 1

In de jaren daarna veranderde dat snel door Van Marums kennismaking met het werk van Antoine-Laurent de Lavoisier. Deze vooruitstrevende Franse edelman en geleerde had een tegengestelde theorie gelanceerd: verbranding houdt niet in dat ‘phlogiston’ *vrijkomt* in de lucht, maar juist dat een element dat in de lucht zit wordt *gebonden*, een element dat Lavoisier eerst ‘air pur’ noemde en later ‘oxygène’ ging noemen, ‘zuurvormer’ (Lavoisier 1777, 593; Lavoisier 1789, 47). Van Marum raakte overtuigd en werd ‘een sleutelfiguur in het acceptatieproces van Lavoisiers theorie in ons land’. De grote ‘electrizeermachine’ van Teyler, nog steeds een pronkstuk van het Museum in Haarlem, speelde hierbij met zijn spectaculaire verschijnselen van ‘vuur’ en ‘lucht’ een belangrijke rol (Snelders 1993, 63-69). Zo stapte Van Marum over van ‘vuurstof’ naar ‘zuurstof’ en kwam de goede Spaarnestad voor een tijd in de voorhoede van de moderne natuurwetenschap te verkeren.

Zonder goede theorie geen ontdekking

De overstap van ‘vuurstof’ naar ‘zuurstof’ behelsde wat Thomas S. Kuhn in zijn baanbrekende wetenschapshistorische studie *The Structure of Scientific Revolutions* (1970) een ‘paradigm shift’ noemt, een kanteling van het theoretisch paradigma. Een van Kuhns favoriete voorbeelden is nu juist Lavoisiers ‘chemische revolutie’, die een definitief afscheid inhield van de antieke elementenleer. Een ander geliefd voorbeeld is de ‘Copernicaanse revolutie’. De omloop van sterren en planeten was al millennia lang bestudeerd, maar pas de opeenstapeling van ‘anomaliën’, waarnemingen van Kepler en Copernicus die niet pasten in het geocentrische wereldbeeld, leidde tot een nieuw paradigma: het heliocentrische wereldbeeld. Pas toen begrepen de geleerden, wat ze eigenlijk door hun telescoop zagen, pas toen gingen ze

dat echt ‘zien’. De ‘structuur’ van zo’n wetenschappelijke revolutie, stelt Kuhn vast, bestaat erin dat de anomalieën ten opzichte van het heersende theoretische paradigma zich ophopen totdat uit de ‘crisis’ een meer adequaat paradigma geboren wordt. Het nieuwe paradigma raakt binnen een generatie of twee aanvaard en wordt dan uitgangspunt van de ‘normal science’ van erkend en officieel gefinancierd onderzoek.

Lavoisier presenteerde zijn officiële verwerping van de *phlogiston*-hypothese in een verhandeling voor de Franse ‘Académie royale des sciences’, *Mémoire sur la combustion en général* ofwel ‘Verhandeling over de verbranding in het algemeen’ (1777), die gezien wordt als het begin van de moderne scheikunde (Kuhn 1970, 56). In de inleiding toont hij een ongewoon besef van de ‘paradigm shift’ die hij inluidde en van de manier waarop hij daartoe gekomen was. Het door hem gebruikte woord ‘système’ is min of meer equivalent aan Kuhns ‘paradigma’:

Autant l’esprit de système est dangereux dans les Sciences physiques, autant il est à craindre qu’en entassant sans ordre une trop grande multiplicité d’expériences, on n’obscurcisse la Science au lieu de l’éclaircir.

(Zoals als systeemdwang een gevaar vormt in de natuurwetenschappen, valt evenzeer te vrezen dat het ongeordend opstapelen van experimenten de wetenschap verduistert inplaats van haar te verlichten.)

Met andere woorden: we moeten niet tezeer vastzitten aan ons ‘systeem’ – maar zonder systeem maken we de wetenschap ‘duister’. Het systeem is een hulpmiddel dat we met overleg moeten inzetten, vervolgt Lavoisier, nu direct in vertaling:

592 MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE ROYALE

M É M O I R E

SUR LA COMBUSTION EN GÉNÉRAL.

Par M. L A V O I S I E R.

5 Septembre
1777.

AUTANT l'esprit de système est dangereux dans les Sciences physiques, autant il est à craindre qu'en entassant sans ordre une trop grande multiplicité d'expériences, on n'obscurcisse la Science au lieu de l'éclaircir; qu'on n'en rende l'accès difficile à ceux qui se présenteront pour en franchir l'entrée; enfin qu'on n'obtienne pour prix de longs & pénibles travaux, que désordre & confusion. Les faits, les observations, les expériences, sont les matériaux d'un grand édifice; mais il faut éviter, en les rassemblant, de former encombrement dans la Science; il faut au contraire s'attacher à les classer, à distinguer ce qui appartient à chaque ordre, à chaque partie de l'édifice, enfin les disposer d'avance à faire partie du tout auquel ils appartiennent.

Les systèmes en Physique considérés sous ce point de vue, ne sont plus que des instrumens propres à soulager la faiblesse de nos organes; ce sont, à proprement parler, des méthodes d'approximation qui nous mettent sur la voie de la solution du problème; ce sont des hypothèses qui, successivement modifiées, corrigées & changées à mesure qu'elles sont démenties par l'expérience, doivent nous conduire inmanquablement un jour, à force d'exclusions & d'éliminations, à la connoissance des vraies loix de la Nature.

Enhardi par ces réflexions, je hasarde de proposer aujourd'hui à l'Académie, une théorie nouvelle de la combustion; ou plutôt, pour parler avec la réserve dont je me suis imposé la loi, une hypothèse, à l'aide de laquelle on explique d'une manière très-satisfaisante, tous les phénomènes de la combustion, de la calcination, & même en partie ceux qui accompagnent

Feiten, waarnemingen en experimenten zijn materialen van een groot bouwwerk; maar men moet vermijden, wanneer men ze bijeenbrengt, overbelasting in de wetenschap te creëren. Men moet zich integendeel erop toeleggen, ze te classificeren, te onderscheiden wat thuishoort in elke orde, in elk gedeelte van het bouwwerk, kortom: ze bij voorbaat hun bestemming te geven als deel van het geheel waarin ze thuishoren.

Vanuit dit gezichtspunt zijn systemen in de Natuurwetenschap slechts instrumenten die onze zwakke zintuigen te hulp komen; het zijn eigenlijk manieren van benadering die ons op weg helpen naar de oplossing van het probleem; het zijn hypothesen die – mits successievelijk aangepast, gecorrigeerd & veranderd naar gelang van hun weerlegging door experimenten – ons op een goede dag door een proces van uitsluiting en eliminatie zonder mankeren tot kennis van de ware natuurwetten zullen leiden.

Gesterkt door deze overwegingen verstout ik mij, vandaag aan de Académie een nieuwe theorie van de verbranding voor te leggen – of liever, om te spreken met het voorbehoud dat ik mijzelf heb opgelegd: een hypothese voor te leggen, met behulp waarvan men op zeer bevredigende manier alle verschijnselen kan verklaren van verbranding, calcinatie (= oxydatie), & zelfs voor een deel de begeleidingsverschijnselen van de ademhaling van dieren.

Het nieuwe 'systeem' dat Lavoisier introduceerde redeneert in termen van de scheiding en verbinding van scheikundige 'elementen' bij gelijkblijvend totaalgewicht. Dit is de zogenaamde kwantitatieve scheikunde, die consequente weging van ingrediënten voor en na het reactieproces vereist en toonaangevend werd in de wetenschap (Snelders 1993, 65). Lavoisier had zich deze discipline aangeleerd naar gelang

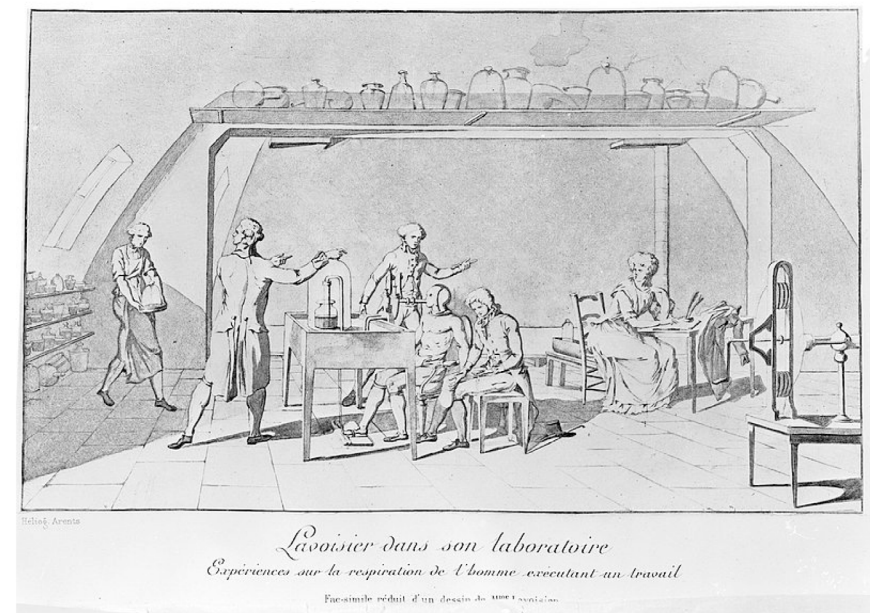
afb. 2 : eerste bladzij van Lavoisiers 'Mémoire', 1777

van de groei van zijn 'systeem'. '[D]iscovering a new sort of phenomenon is necessarily a complex event, one which involves recognizing both *that* something is and *what* it is. ... Lavoisier ... saw oxygen where Priestley had seen de-phlogisticated air and where others saw nothing at all' (Kuhn 1970, 55, 118). Pas toen hij het idee had gekregen van een 'element' dat zich bij verbranding verbindt met de brandstof, was het hem mogelijk, 'zuurstof' te ontdekken. Of met Johan Cruyffs kentheoretische oneliner: 'Je gaat het pas zien als je het doorhebt.'

Lavoisier had niet alleen doorgekregen wat hij waarnam in zijn experimenten, hij legt in de tweede en derde alinea bovendien uit hoe hij daartoe was gekomen. Het antwoord ligt in wat ik zou willen noemen zijn 'wetenschapspraxis'. Deze is van een lucide eenvoud en lijkt mij exemplarisch voor alle wetenschap. Wetenschap 'doe' je niet volgens Lavoisier – wetenschappelijke bewijskracht genereer je niet – door maar ongeordend experimenten op te stapelen. Bewijskracht genereer je niet door de kwantiteit, maar door de kwaliteit van experimenten en waarnemingen: hun doelgerichte en geordende inzet in termen van het 'systeem', waardoor een bevredigende verklaring mogelijk wordt. En dat 'systeem' komt niet uit de lucht vallen. Het is een theorie of hypothese die wordt opgebouwd via een proces van experimenteren en waarnemen, van corrigeren en elimineren. Het criterium is, of de verklaring die resulteert uit de wisselwerking tussen theorie en experimenten 'bevredigend' of 'voldoende' is, dat wil zeggen logisch en overtuigend klinkt met het oog op de theorie. Samengevat: wetenschappelijke bewijskracht wordt gegenereerd door de zinvolle coherentie van theorie, waarneming, en verklaring.

Nu beweegt de onderhavige prijsvraag zich op een ander wetenschapsgebied dan dat van Lavoisier en Van Marum,

namelijk de humaniora of geesteswetenschappen. De aard van het te onderzoeken materiaal is fundamenteel anders, en daarom is de methode van onderzoek en waarneming ook anders. Hier gaat het niet om waarneming van meetbare resultaten met gecalibreerde instrumenten uit volgens de theorie opgezette experimenten. In de moderne geesteswetenschappen gaat het, zou ik zeggen, om waarneming uit bestudering, volgens de regelen der kunst inzake literaire en historische analyse, van geselecteerde, uit het oogpunt van de theorie relevant geachte bronnen (vgl. Leezenberg en De Vries 2001, 133-156). En ook hier is, naar ik meen, Lavoisier



afb. 3: Lavoisier experimenteert met lucht en ademhaling; zijn echtgenote maakt notities

siers wetenschapspraxis geldig, *mutatis mutandis*. Ook hier gaat het om *zinvolle coherentie*, namelijk *van theorie, waarneming uit bronnenstudie, en verklaring*. Ook hier is het niet de kwantiteit van waarnemingen uit bronnenstudie die bewijskracht genereert, maar hun kwaliteit in termen van het opgebouwde ‘systeem’, dus de wijze waarop ze volgens de theorie geselecteerd en ingezet worden, en de mate waarin daaruit een bevredigende verklaring mogelijk wordt.

Gesterkt door deze beschouwing naar aanleiding van de eerste prijsvraag van Teylers Tweede Genootschap verstout ik mij nu, een antwoord voor te leggen op de huidige prijsvraag van het Eerste Genootschap. Ik doe dat met behulp van een theorie, of liever een hypothese, die via bestudering van een doelgerichte selectie van bronnen een bevredigende verklaring mogelijk maakt van een beslissend moment in het uiteengaan van joden en christenen in de eerste eeuwen.

Onderzoek naar het uiteengaan van joden en christenen

Allereerst geef ik het door het Genootschap gevraagde overzicht van eerder onderzoek, waarbij ik selectief te werk ga en alleen werk noem dat mijns inziens de discussie bepaald heeft. Hierbij valt op dat de recente discussie zich vooral in de Angelsaksische wereld heeft afgespeeld. Ik accepteer dat als een gegeven, maar zal mij er niet door laten beperken.

‘The New Perspective on Paul’ en ‘The Parting of the Ways’

De scheiding van jodendom en christendom is eeuwenlang beschouwd als een noodzakelijk gevolg van hun incompatibiliteit. Aan weerszijden beschouwde men de eigen religie als superieur aan de andere: christenen zagen het jodendom als een gepasseerd station, joden het christendom als een inferieure nieuwkomer. Hierop waren altijd wel uitzonderingen, die we voor het moment echter terzijde moeten laten. De opkomst van de moderne geschiedwetenschap in de negentiende eeuw heeft niet zo veel veranderd aan deze situatie. Toonaangevende werken zoals van Heinrich Graetz (1912) of Adolf Harnack (1915) beschouwen de scheiding als een gevolg van inherente kwaliteitsverschillen.

Een grote verandering trad op na de Tweede Wereldoorlog, naar alle waarschijnlijkheid vooral door de bewustwording van de implicaties van de massamoord op de joden die gepleegd was in het hart van traditioneel christelijk Europa. Er kwam een stroom van publicaties op gang, die zich vooral in de jaren '60 en '70 toespitste op het christelijk anti-judaïsme als een factor in het uiteengaan (Eckert, Levinson en Stöhr 1967; Ruether 1974). Twee brandpunten waren in de discus-

sie te onderscheiden, ten eerste de polemiek over de joodse wet in de brieven van Paulus, die vooral centraal stond in de protestantse exegese, en ten tweede het conflict met 'de joden' in het evangelie van Johannes. Over beide thema's ontwikkelde zich een gedetailleerde discussie, waarin zowel de positieve als de negatieve aspecten van de verhouding tot het jodendom in het geding waren. Hiermee werd de vraag naar de breuk tussen joden en christenen ingewikkelder en moeilijker te beantwoorden.

Markant op beide fronten was de bijdrage van James Dunn. Met een scherp gevoel voor de kern van het debat kondigde hij 'The New Perspective on Paul' (1983) af, waarbij hij vooral aansloot bij het werk van E.P. Sanders. Sanders (1977) concludeerde dat Paulus zich, anders dan de protestantse theologie meent, niet gekeerd had tegen het houden van de joodse wet als toegang tot het verbond met God, omdat het zo in het jodendom niet werkte; het Palestijnse jodendom in zijn verschillende uitingsvormen legde juist de nadruk op het doen van de wet als gevolg van het reeds deelhebben aan het verbond. Dunn nam deze conclusie over maar wees er terecht op dat Sanders niet aangaf waar Paulus zich dan wél tegen keerde. Dunns eigen verklaring is echter evenmin ontbloeit van innerlijke tegenspraak. De sleutelpassage Galaten 2:16 benadrukt volgens hem enerzijds dat joden de 'rechtvaardiging uit geloof' kunnen omarmen zonder hun jodendom op te geven, maar verwerpt anderzijds de 'werken der wet', dat wil zeggen nationalistisch-joodse 'identity markers' zoals besnijdenis, dieetwetten en sabbatobservantie (Dunn 1983, 188-200). Deze 'identity markers' afschaffen betekent echter het jodendom opheffen.

Anderen hebben daarom opgemerkt dat Dunns 'new perspective' niet ver genoeg gaat. Om Paulus echt te begrijpen moet men zijn brieven consequent lezen in de context van

het toenmalige jodendom en dus in systematische vergelijking met joodse bronnen, om aldus het specifieke van zijn boodschap te verklaren in het kader van zijn joodse matrix. Deze benadering wordt wel aangeduid als 'the Radical New Perspective' (Zetterholm 2009). Hiermee verschuift de discussie en wordt het duidelijk dat Paulus, ondanks al zijn conflicten en disputen met andere joden, geen vruchtbaar uitgangspunt biedt om het uiteengaan van christendom en jodendom te verklaren. We zullen later zien dat zijn brieven eerder het omgekeerde documenteren: in Paulus' tijd kenden joodse gemeenten het middel van excommunicatie niet of gebruikten het in elk geval niet tegen hem.

Dat ligt anders bij het evangelie van Johannes. Ook hier wist Dunn de discussie te bundelen met een direct aansprekende leus: 'The Parting of the Ways', titel van een door hem uitgegeven collectief werk (Dunn 1992). Een eerder verschenen, door hemzelf geschreven boek droeg een iets andere titel: *The Partings of the Ways* (1991). Het ongebruikelijke meervoud is verwarrend voor bibliothecarissen en boekhandelaren, maar is bewust bedoeld. Dunn wil zeggen dat het proces dat uiteindelijk tot een definitieve scheiding leidde uit een serie 'partings' bestond. De prediking van Jezus en het optreden van Paulus brachten spanningen teweeg rondom centrale joodse waarden als de tempel, de wet en de verkiezing van Israel. De botsing met 'de joden' naar aanleiding van de christologie en het monotheïsme waarvan het Johannesevangelie getuigt was echter 'a particularly cruciating parting of the ways'. Vervolgens gaat Dunn op zoek naar een historische context waarin de scheiding een feit kan zijn geworden. In een overzicht van de geschiedenis na 70 noemt hij met name de opkomst van de rabbijnen van Jamnia, de

instelling van hun segregatieregels en de *birkat ha-minim*² ofwel de ‘zegenspreuk van de ketters’, en de Bar-Kochba oorlog (Dunn 1991, 238).

Zoals we zullen zien zijn deze observaties correct, evenals het idee van een opeenvolging van gebeurtenissen die tot een crisis leidde. Het apart behandelen van theologische ontwikkeling en historische context is echter verwarrend en methodologisch aanvechtbaar. Hoe geraken we tot een meer adequate en geïntegreerde beschrijving? Paula Fredriksen stelt de vraag in andere termen en antwoordt: ‘The short answer is also the obvious one: we need to work contextually.’ Schrijvend met het oog op de derde eeuw met de mengeling van conflicten en contacten tussen joden en christenen concludeert zij: ‘An awareness of separation, even a principled insistence upon separation, seems clearly attested in some early to mid-second century writers (...); equally clearly, we see strong indications of persistent, intimate interactions. (...) [O]n the ground, the ways were *not* separating’ (Fredriksen 2007, 61).

Het essay van Fredriksen verscheen met zestien andere in een ander collectief werk dat de aandacht trok, *The Ways That never parted* (Becker en Reed 2007). Het moest na vier jaar herdrukt worden, en bij die gelegenheid maakten de uitgevers de balans op. Ze waren het in grote lijnen eens met Fredriksen en concludeerden: ‘No longer can scholars assume that there was a single historical moment after which the texts, beliefs, and practices of Jews became irrelevant to those of their Christian contemporaries – nor the converse. Too much is lost when we study the two in isolation from one another’ (Becker en Reed 2007, xi). We moeten echter evenmin de aanwijzingen over het hoofd zien dat de wegen

² Transcripties van Hebreeuwse namen en technische termen volgen min of meer het Engelse systeem dat heden ten dage gebruikelijk is.

in de eerste helft van de tweede eeuw inderdaad ‘uiteengingen’, zoals Shaye Cohen elders nog eens duidelijk maakte met een studie getiteld: ‘The Ways That Parted’ (Cohen 2013).

Het ‘two-level drama’ van Johannes

The Ways That never parted gaat over joden en christenen in het late keizerrijk, niet over het Johannesevangelie. Daarvoor moeten wij zijn bij *History and Theology in the Fourth Gospel* (1968) van J. Louis Martyn, dat ondanks zijn bescheiden omvang een ommekeer teweegbracht. Ook een ‘theologische’ tekst als Johannes is onontwarbaar verbonden met de geschiedenis, aldus Martyn, en hoewel hij het niet expliciet zegt, doelt hij juist op de relatie van joden en christenen. Een verheven theologische uitspraak als: ‘Gij zult de waarheid verstaan, en de waarheid zal u vrijmaken’ (Joh. 8:32), is ingebed in een ‘disquieting, sharp, even unpleasant exchange between Jesus and a group of Jews’ (vgl. 8:44, ‘Gij hebt de duivel tot vader!’). Het is van belang om die scherpe gevoelens van onrust en ongenoegen niet te onderdrukken, omdat ze getuigen van de aardse, lichamelijke historiciteit van het evangelie. Waarom anders ‘should the Johannine Jesus, himself a Jew, engage in such an intensely hostile exchange with “the Jews”?’ Martyn nodigt ons uit om zelfs in de subliemste passages de stem te horen van ‘a Christian theologian who writes in response to contemporary events and issues which concern ... all members of the Christian community in which he lives’ (Martyn 1968, 27-29).

Het vertrekpunt van Martyns analyse is het verhaal van de blindgeborene in Johannes 9, dat enerzijds duidelijk elementen uit oudere christelijke overlevering bevat, en ons anderzijds uitnodigt om, in termen van de *Redaktionsgeschichte* gesproken, zulke traditionele elementen te onderscheiden van de redactionele interventies van de evangelist. Aldus komt

Martyn tot zijn verhelderende benadering van het hoofdstuk als een 'two-stage drama' dat zowel speelt in de straten van het Jeruzalem van het jaar 30 als in de verblijfplaats van de Johanneïsche gemeenschap rond het jaar 100. Met name leert Joh 9:22 dat een leidende joodse groepering, kenmerkend aangeduid als 'de joden', korte tijd voordat de evangelist schreef, besloten had tot 'the formal separation of the disciples of Jesus from the synagogue'. Wat betreft de vraag welke historische context dit gebeuren kan verklaren komt Martyn uit bij de rabbijnse berichten over het ontstaan van de rabbijnse beweging in Jamnia onder leiding van Gamaliël de Jongere en hun beslissing om de christenen uit de synagogen te verwijderen door middel van de 'zegenspreuk over de ketters', *birkat ha-minim* (Martyn 1968, hoofdstuk 1 en 2).

Martyns 'dubbelfocus-benadering' heeft veel navolging gevonden. Met name genoemd moet worden *The Community of the Beloved Disciple* (1979) van Raymond Brown, jarenlang Martyns collega aan Union Theological Seminary in New York. Brown, een van de grootste kenners van het Johannesevangelie, baseerde zijn inzichtelijk gereconstrueerde geschiedenis van de Johanneïsche gemeenschap op wat hij Martyns 'vruchtbare aanpak' noemde (Brown 1979, 17, 22; 171-174). Het gedeelte van Martyns verklaring over de *birkat ha-minim* kreeg echter vanaf de jaren 70 terecht veel kritiek van vooraanstaande Judaïci, zoals straks zal worden toegelicht. Nieuwtestamentici sloten zich hierbij aan en verklaarden de *birkat ha-minim*-verklaring tot een 'red herring', niet alleen in het Johannes- maar ook in het Matteüs-onderzoek (Meeks 1985, 123; Stanton 1993, 142). Bij alle sympathie voor Martyns aanzet ging Adele Reinhartz (1998) zelfs vragen stellen bij de werkbaarheid van de dubbelfocus-benadering bij gebrek aan 'external evidence for a formal expulsion'.

Over het geheel genomen heeft het fundamentele inzicht van

de verwevenheid van theologie en geschiedenis echter ingang gevonden in de studie van Johannes. Wayne Meeks vat de situatie samen: 'J. Louis Martyn's ingenious "two-level reading" of John 9 and other conflict stories in this gospel has been widely accepted in its general outline if not in all its details' – met dat laatste onder meer doelend op het gedeelte over de *birkat ha-minim* (Meeks 1985, 117). John Kloppenborg legde een alternatieve dubbelfocus-lezing voor op grond van de hypothese dat de reden van excommunicatie niet ketterij was maar wangedrag, waartoe hij de kenmerkende Johanneïsche woordenschat en sociale oriëntatie vergeleek met die van Griekse en Grieks-Egyptische verenigingen (Kloppenborg 2011). De verklaring overtuigt niet echt, maar mede door verhelderende inzichten (zie onder) nodigt deze studie uit tot verdere verkenning van de dubbelfocus-benadering van Johannes.

Werkprincipes en bronnen

Voordat we nu aan het centrale gedeelte van de verhandeling beginnen, noem ik drie werkprincipes voor de studie van de vroege geschiedenis van joden en christenen. Ze zijn stuk voor stuk niet nieuw, maar in combinatie toch evenmin alledaags te noemen, noch in de geschiedschrijving van het vroege jodendom, noch van het christendom. Ze grijpen in elkaar en versterken elkaar, en ik heb leren inzien dat ze essentieel zijn voor een begrip van het uiteengaan van jodendom en christendom. Toegepast in het kader van de door Lavoisier geïnspireerde wetenschapspraxis van zinvolle coherentie tussen theorie, bronnenstudie en verklaring constitueren ze het hier gevolgde theoretische 'systeem' of paradigma.

(1) We moeten er met Martyn van uitgaan dat een 'trauma' zoals het Johannesevangelie weerspiegelt een reëel historisch gegeven is (Martyn 1968, 154-157). De moderne psychologie heeft ons leren inzien dat traumatiserende ervaringen de

levens van mensen voorgoed kunnen bepalen. Ook als zij er nooit over spreken, blijven die ervaringen hun invloed uitoefenen. We mogen aannemen dat dit moderne inzicht ook op zijn minst een globale gelding heeft voor de oudheid. We gaan er dus van uit dat de tekst van Johannes de sporen draagt van een mensengemeenschap die is getekend door een traumatiserend conflict, waarin de christenen blijkbaar werden geëxcommuniceerd door de joden. De felle polemiek tegen 'de joden' is dan ook geen 'pure' retoriek; zij is retoriek die de 'harde' historische realiteit van het conflict en de pijn weerspiegelt. Van de andere kant blijkt uit de sterke polemische lading van de rabbijnse teksten jegens al wat christelijk is dat het christendom de rabbijnen echt dwars zat (Jacobs 2007).

(2) We moeten de verhouding van jodendom en christendom in de eerste eeuwen zien in de context van het Romeinse rijk. Aldus opent Marcel Simon een centraal hoofdstuk uit zijn belangrijke werk over de verhouding van joden en christenen in de oudheid: 'Il est indispensable, pour situer dans leur vraie lumière les relations judéo-chrétiennes, de les replacer dans le cadre de l'Empire. L'attitude de l'autorité romaine en regard de l'un et de l'autre culte n'a pas été sans influence sur l'évolution de leurs rapports' (Simon 1948, 125). De complexe verhouding van joden en christenen, waarin affiniteit en rivaliteit, continuïteit en breuk om de voorrang streden, speelde zich niet af in een vrije ruimte. Het keizerrijk omvatte hen beiden, preste hen met zijn niets ontziende macht tot afwisselende periodes van aanpassing en verzet, en had diepgaande invloed op hun ontwikkeling. We moeten met die invloed dan ook ernstig rekening houden op het punt van hun uiteengaan, en het licht dat Romeinse bronnen daarop kunnen werpen moeten we uiterst serieus nemen.

(3) We moeten, zoals Becker en Yoshiko Reed stelden, de vroege geschiedenis van de joden en die van de christenen

tegelijkertijd in het oog vatten. Dit is meer dan een terloopse conclusie. Welbeschouwd impliceert het een fundamentele hypothese en vereist het een daarop gebaseerd wetenschappelijk programma voor de studie van de geschiedenis en literatuur van christenen en joden. De bedoelde hypothese is dat er tussen beide groepen een historisch continuüm was en reële interactie plaatsvond, waarvan we de sporen in de bronnen terugvinden. Voor ons probleem houdt dit in dat het conflict met de joden waarvan het Johannesevangelie getuigt, belicht moet kunnen worden vanuit joodse bronnen. En waar het de tweede eeuw betreft en wij bijvoorbeeld niet kunnen beschikken over een Josephus, zijn wij vooral aangewezen op de rabbijnse literatuur. Het gebruik daarvan in historisch verband vergt een speciale benadering, die we bespreken waar het te pas komt. Biedt de instelling van de *birkat ha-minim* geen bevredigende verklaring van het conflict in Johannes, dan moedigt de hypothese ons aan om in de rabbijnse literatuur op zoek te gaan naar andere verklaringen. Ook moeten we daar op zoek gaan naar de midelen waarmee de excommunicatie kan zijn voltrokken. De hypothese houdt anderzijds in dat het conflict in Johannes ook belangrijke informatie inhoudt voor de joodse geschiedschrijving met het oog op de tweede eeuw.

Aldus theoretisch toegerust moeten we nu de geschikte bronnen selecteren. Ten eerste is daar het Johannesevangelie, dat volgens de meesten is neergeschreven in 100–110 n. Chr. Wij zullen daaruit behalve hoofdstuk 9 nog twee gedeelten bestuderen waarin, zoals Martyn het noemde, de 'formele scheiding' ten opzichte van de joden wordt betuigd. We zullen de drie passages zowel elk in hun context als in samenhang lezen.

Dan zijn er twee verschillende bronnen waarin de invloed van de Romeinse overheid op de verhouding van joden en

christenen zich direct of indirect aftekent. De rabbijnse literatuur bevat een verhaal over een rabbijn van rond eind eerste eeuw n. Chr., die door een Romeins magistraat verhoord werd op de aanklacht van 'ketterij', wat hijzelf ziet als een gevolg van vroegere contacten met een christen. Het bericht eindigt met de mededeling dat zijn collega-rabbijnen zulke contacten inmiddels verboden hebben, en hetzelfde gebeurt in nog een ander verhaal dat eraan voorafgaat.

Wij zullen de oudst bewaarde versie van deze verhalen bestuderen, die in de Tosefta staat. Dit werk is anderhalve eeuw na dato opgeschreven en biedt, zoals alle rabbijnse geschriften, nauwelijks chronologisch houvast. De waarschijnlijkheid dat zulke verhoren in die tijd plaatsvonden wordt echter bevestigd door een andere bron: een brief van de Romeinse magistraat Plinius van begin tweede eeuw over de berechting van mensen die zijn aangeklaagd omdat ze christen waren.

Deze bronnen had ik jaren geleden in hun samenhang bestudeerd met het oog op de onderhavige problematiek, zonder tot een doorslaggevend inzicht te komen. Bij nadere studie bleek mij echter dat de twee verhalen in de Tosefta deel uitmaken van een langere passage die ook regels voor de omgang met 'ketteren' en met name voor hun uitstoting uit de samenleving neerlegt. Daardoor herkende ik de passage als geheel als een bron die mogelijk licht werpt op de separatie van joden en christenen waarvan het Johannesevangelie bericht, en met het oog daarop zullen wij de passage nu bestuderen. Zoals we zullen zien werd deze oplossing al lang geleden voorgesteld door twee vooraanstaande geleerden, maar werd zij niet opgepikt in het erop volgende onderzoek.

Tenslotte is er een belangrijk bericht van Tacitus over het schokkende optreden van keizer Nero tegen de christenen na de brand van Rome in 64 n. Chr., dat mogelijk grote gevolgen heeft gehad voor de positie van de christenen in het

keizerrijk. In aanvulling op Plinius leert deze passage ons bovendien, hoe aan begin van de tweede eeuw christenen werden gezien door leden van de Romeinse elite.

We zullen voortschrijden in drie etappes. Allereerst bestuderen we onze christelijke, joodse en Romeinse bronnen met aandacht voor hun literaire structuur en historische context. Ze wijzen alle naar het begin van de tweede eeuw en impliceren dat christenen toen een gemarginaliseerde positie hadden gekregen, in het keizerrijk in het algemeen (Tacitus, Plinius) dan wel in verhouding tot het jodendom (Johannes, de Tosefta). Ik vat ze samen onder het hoofd 'uitstoting van christenen'. De expositie verloopt het meest efficiënt als we eerst Tacitus en Plinius ter hand nemen, dan de Tosefta, en tenslotte Johannes.

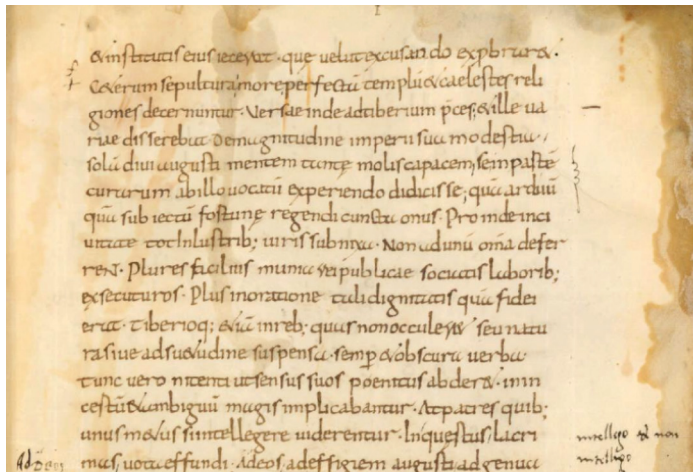
In een tweede etappe stellen we de vraag hoe de excommunicatie waar Johannes van getuigt in zijn werk kan zijn gegaan. We moeten met andere woorden onderzoeken welke middelen tot disciplineren en uitstoting de joodse leiders kunnen hebben gehanteerd. Daartoe onderzoeken we ter vergelijking behalve de genoemde Tosefta-passages een aanvullende reeks oud-joodse en vroeg-christelijke bronnen.

In de laatste etappe hernemen we de bestudering van onze geselecteerde bronnen en vragen welke beweegredenen bij de excommunicatie een rol gespeeld kunnen hebben. Overigens beperk ik mij in deze verhandeling enigszins in het vermelden van bronnen en onderzoeksliteratuur. Een publicatie die bij een andere gelegenheid genoemd kan worden verschaft meer volledige documentatie (zie de bibliografie, aan het begin).

1. Uitstoting van christenen

Tacitus, *Annalen* 15.44: christenen beschuldigd van de brand van Rome

Onze eerste bron is uit de *Annalen* van Tacitus, een Romeins senator en geschiedschrijver, die rond 115 n. Chr. werden voltooid. Het gekozen fragment wordt passend ingeleid door een citaat van Arnaldo Momigliano: ‘Tacitus’ real aim was to unmask the imperial rule, insofar as it was government by debasement, hypocrisy, and cruelty’ (Momigliano 1990, 117). Behalve op Nero, de hoofdpersoon van het bericht, slaat dat ook op Domitianus, die Tacitus zelf had meegemaakt. Het bericht gaat over de brand die vijf dagen lang in Rome woedde in de zomer van 64 n. Chr. Verschillende schrijvers uit die tijd hechtten geloof aan het



afb. 4: Tacitus, *Annalen* 1.10 (± 115 n. Chr.)
handschrift Bibliotheca Medicea Laurenziana, 11e eeuw

gerucht dat Nero de brand zelf had laten aansteken, maar Tacitus kiest geen partij (vgl. 15.38; Stern 1980, 2:91v.). Wel vertelt hij dat Nero de schuld gaf aan de christenen om het gerucht omtrent zijn eigen persoon te onderdrukken. Ook maakte Nero van de ontstane lege plekken gebruik voor de bouw van een schitterend nieuw paleis voor zichzelf en voor een indrukwekkende herbouw van de stad (15.42v.).

Het relaas gaat dan als volgt verder:³

15.44.(1) Nu ging het erom de goden gunstig te stemmen; dus nam men de Sibyllijnse boeken te baat voor het verichten van de gebeden aan Vulcanus, Ceres en Proserpina. ... (2) Maar noch alle menselijke inspanning, noch de overvloedige geschenken van de keizer en de zoenoffers aan de goden, konden het duistere geloof verdrijven dat de brand in opdracht gesticht was.

Daarom, om dit bericht uit de wereld te helpen, legde Nero de schuld met behulp van meest verfijnde martelingen op aan een groep die gehaat werd vanwege hun schanddaden (*flagitia*), en die het volk Chrestenen (*Chrestianos*) noemde. (3) Christus, die zijn naam eraan gaf, was tijdens de regering van Tiberius terechtgesteld door een van onze procurators, Pontius Pilatus, maar het verwerpelijke bijgeloof (*superstitio*), toen voor een moment onderdrukt, stak de kop weer op, niet alleen in Judea, de oorsprong van al dit kwaad, maar zelfs in Rome, de plaats waar van overal ter wereld het lelijke en schandelijke samenkomt en zich verder verspreidt.

³ Met de nodige aanpassingen heb ik in het onderstaande de volgende vertalingen geraadpleegd: voor Tacitus het Engels van A.J. Church, W.J. Brodribb en S. Bryant, *Complete Works of Tacitus*, New York 1942, zoals online op 7 nov. 2017 op www.perseus.tufts.edu; voor Plinius het Engels van Williams 1990; voor Johannes de NBG-vertaling, De Tosefta-passage en andere niet-Nederlandse citaten geef ik in eigen vertaling.

(4) Dienovereenkomstig werden eerst allen gearresteerd die schuld bekenden; vervolgens werd op hun aangeven een grote menigte beschuldigd, niet zozeer van het misdadig in brand steken van de stad, als wel van haat tegen de mensheid (*odio humani generis*). Hun dood werd verergerd door allerlei vormen van bespotting. Ze werden, bedekt met dierenvelen, door honden verscheurd tot ze aan hun eind kwamen, of aan kruizen genageld, of aan de vlammen toevertrouwd en verbrand om te dienen als lampen in de nacht toen het donker was geworden. (5) Nero stelde zijn tuinen ter beschikking voor het schouwspel en gaf ook een show in het stadion, waar hij zich verkleed als wagenmenner onder het publiek mengde of rechtop in een wagen stond. Dientengevolge, zelfs al ging het om schuldigen (*sones*) die een exemplarische straf verdienden, ontstond er een gevoel van mededogen door de indruk dat ze niet aan het staatsbelang maar aan de bloedдорstigheid van één man werden opgeofferd.

Interessant is Tacitus' opmerking dat het volk de slachtoffers 'Chrestenen' noemde, terwijl hij hun naamgever zelf 'Christus' noemt. Er blijkt zowel uit dat de christenen in het toenmalige Rome bekend waren als onder welke naam dat was. Het 'mededogen' met hun gruwelijke kwellingen moet niet doen vergeten dat ook Tacitus hen als volkomen strafwaardig (*sones*) beschouwde – geheel afgezien van Nero's uiterst slechte reputatie. Nogmaals Momigliano: '[Tacitus'] notoriously ambiguous account of the persecution of the Christians under Nero, though critical of the emperor, does not question his ultimate right to persecute' (Momigliano 1990, 117).

De vraag is waarom. Het is niet omdat Tacitus het christendom beschouwde als een *superstitio*, een on-Romeinse leer,

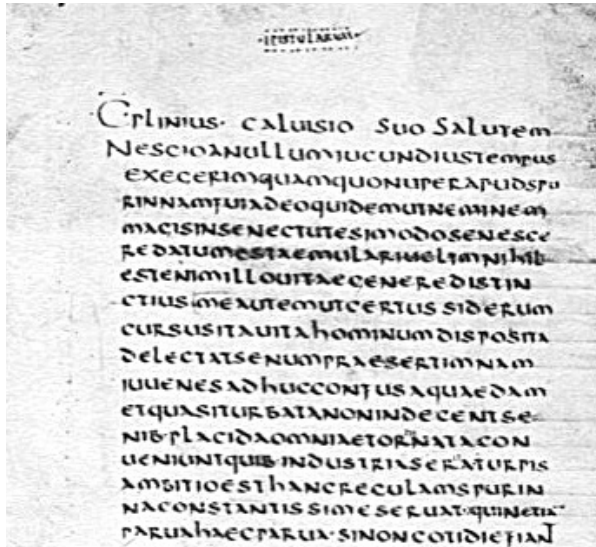
want die term gebruikten hij en anderen ook voor het jodendom en andere uitheemse religies, evenals de beschuldiging van 'haat tegen de mensheid' (Tacitus, Hist. 5.5.1). Waarschijnlijker is dat hij de *Christiani* in nauw verband zag met hun 'naamgever', een Judeese 'misdadiger' die door het Romeinse gerecht was terechtgesteld. Tacitus kan de beschuldiging van 'schanddaden' ook echt geloofd hebben, hierin mogelijk gesterkt door feitelijk veroordelingen en executies van christenen onder Nero (Sherwin-White 1985, 781; zie onder). Tenslotte kon de nieuwe cultus van de christenen zich niet, zoals de joden, beroepen op door de Romeinen erkende privileges (zie Josephus, Ant. 14:190-267).

Plinius Minor, Epistulae 10.96-97: hoe Romeinen christenen moeten berechten

Evenals Tacitus was Plinius Secundus Minor ('de Jongere') lid van de Romeinse elite en vriend van Trajanus, die in 98 n. Chr. tot keizer was uitgeroepen. De brief over de christenen die Plinius omtrent het jaar 112 aan Trajanus schreef is het oudste externe document van een conflict van christenen met het Romeinse gezag en tevens van hun gewoonten en ideeën. De brief maakt deel uit van een verzameling van Plinius' brieven aan Trajanus, vaak vergezeld van het bijbehorende korte antwoord van de keizer, die als geheel een authentieke indruk maakt (Sherwin-White 1985, 525-555).

10.96. C. Plinius Trajano imperatori. Het is mijn gewoonte, mijn heer, u alle zaken voor te leggen waarover ik onzeker ben ...

Ik ben nooit aanwezig geweest bij de berechting van christenen; ik weet dus niet wat de aanklacht meestal is en welke straf daarop doorgaans staat. Ik weet dus ook helemaal niet of er onderscheid moet worden gemaakt tussen



afb. 5: Plinius de Jongere, brief aan zijn vriend Calvisius (± 101 n. Chr.)
handschriftfragment Pierpont Morgan Library, ca. 600 n. Chr.

verschillende leeftijden, of dat ze ook als ze heel jong zijn op dezelfde wijze moeten worden behandeld als de volwassenen; voorts, of kwijtschelding moet worden verleend na berouw, dan wel of het een voormalig christen niets helpt als hij het heeft opgegeven; en of het voor de naam zelf is dat ze gestraft worden, zelfs als ze vrij van misdaden zijn, of voor de misdaden die met die naam verbonden zijn (*nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur*).

Ik heb intussen de volgende procedure gevolgd inzake degenen die vóór mij waren aangeklaagd op de beschuldiging, christen te zijn. Ik vroeg hen zelf of ze christen waren. Als ze toegaven heb ik het nog een tweede en derde keer

gevraagd, met de waarschuwing, wat voor straf ze riskeerden, en wanneer zij toch volhielden beval ik hen weg te leiden (naar hun executie). Want wat de beschuldiging ook inhield die zij bekend hadden, ik twijfelde er niet aan dat hun hardnekkigheid en ontoegeeflijkheid in elk geval bestraft moest worden. Anderen die deze waanzin aanhingen maar Romeins burger waren heb ik op een lijst gezet voor transport naar de Stad.

Terwijl de zaak nog in behandeling was, raakte vervolgens, zoals dat gaat, de beschuldiging verder verbreid en dook ook op in andere vormen. Anoniem werd een hele lijst namen opgehangen. Degenen daaruit die ontkenen dat ze christen waren of geweest waren, besloot ik te laten gaan, nadat ze de goden hadden aangeroepen met de formule die ik hen voorzei en wierook en wijn hadden geofferd voor uw beeltenis, die ik voor dit doel samen met de rituele godenbeelden had laten brengen, en bovendien Christus hadden vervloekt, daden waartoe naar men zei geen ware christen kan worden gedwongen. ...

Verder beweerden ze dat heel hun schuld of dwaling op het volgende neerkwam: ze waren gewoon, op een vaste dag vóór het licht werd, bijeen te komen en een hymne in beurtzang te zingen voor Christus als god, en zich onder ede te verbinden – niet tot enig wangedrag, maar om zich te onthouden van diefstal of overspel, het schenden van vertrouwen, en het weigeren van in bewaring gegeven geld als het werd teruggevraagd. Na dit ritueel, zeiden ze, gingen ze gewoonlijk uiteen, om weer samen te komen voor een gewone en onschuldige maaltijd. ...

Ik meende dat het daarom hoogst noodzakelijk was om de waarheid onder foltering los te krijgen van twee slavin- nen die ‘diaconessen’ (*ministrae*) genoemd werden. Ik vond slechts een verwerpelijk en geëxalteerd bijgeloof.

Daarom heb ik de verhoren geschorst en mij gehaast, u te raadplegen. ... In elk geval is gebleken dat de tempels die bijna verlaten waren weer menigten trekken, traditionele riten die gestaakt waren nieuw leven is ingeblazen, en het vlees van offerdieren waarvoor tot voor kort geen kopers meer waren te vinden weer alom wordt verkocht. ...

10.97. *Trajanus Plinio*. Je hebt, mijn beste Secundus, de juiste procedure gevolgd inzake degenen die voor jou als christen zijn aangeklaagd. Er kan ook geen algemene regel worden opgesteld, die een vaste procedure zou moeten hebben. Ze moeten niet opgespoord worden. Indien aangeklaagd en schuldig bevonden, moeten ze gestraft worden, met dien verstande dat iemand die ontkent christen te zijn en dat metterdaad duidelijk maakt door aan onze goden te offeren, hoe verdacht ook in het verleden, vrijspraak verdient op zijn berouw. Beschuldigingen die zonder ondertekening worden opgehangen, mogen geen plaats hebben in enige rechtszaak. Die volgen het slechtste voorbeeld, dat niet bij onze tijd hoort.

Trajanus' toespelings aan het eind slaat op de laatste jaren van Domitianus (81-96 n. Chr.), toen verdachtmakingen aan de orde van de dag waren. De fundamentele vraag van Plinius was of christenen enkel gestraft moesten worden voor hun verbondenheid met de naam van de groep (*nomen ipsum*) en de daaraan klevende *flagitia* – misdaden zoals incest, infanticide en kannibalisme, die ook aan *superstitiones* zoals Druïden, Magiërs en Chaldeeën waren toegeschreven – of dat het was voor misdaden die ze echt begaan hadden (Zehnacker en Méthy 2017, *ad loc.*). Bij zijn ondervragingen, deels onder foltering, had hij niets van dat laatste gevonden, maar integendeel onopvallend, fatsoenlijk

gedrag. Dus besloot hij niet actief te vervolgen, vrij te laten wie de goden en de keizer eer had bewezen, en te executeren wie vasthield aan zijn overtuiging. Dit beleid werd door Trajanus goedgekeurd, en het deed de belangstelling voor de nieuwe cultus afnemen en de traditionele riten herleven. Dat Romeinse bestuurders het christenzijn in laatste instantie als een misdaad beschouwden, bleef echter onbegrijpelijk in de ogen van de christelijke apologeten (Zehnacker en Méthy 2017, 128, 131; Rives 2007, 196-199). Wat kan er de reden van zijn?

In zijn toonaangevende Plinius-commentaar zet A.N. Sherwin-White de verschillende verklaringen op een rij alvorens behoedzaam zijn eigen oplossing te geven. Er is geen overtuigend bewijs voor het vaak vermoede keizerlijk decreet; noch was het een zaak van pure willekeur. Gezien Tacitus' geringschatting van de christenen is het echter aannemelijk dat er onder Nero een aantal feitelijke veroordelingen waren



afb. 6: Tosefta, Temura 4:16 – Meila 1:2 (2e helft 3e eeuw)
handschriftfragment uit de Geniza van Cairo, ± 12e eeuw

geweest. Zo citeert Eusebius (Kerkgesch. 3.1.1-2) de overlevering van Origines dat Paulus en Petrus terechtgesteld zijn onder Nero. Zoiets moet dan handig zijn uitgekomen voor mensen in de provincie die lastige burens of concurrenten uit de weg wilden ruimen. Ook zal plaatselijke animositeit een rol gespeeld hebben, zoals bij de slagers in Bithynië en, een halve eeuw eerder, bij de zilversmeden van Efese (Hand. 19:24). Het was aan de landvoogden om te vervolgen of niet. Plinius vervolgde niet, zoals doorgaans de meesten, maar sommigen wel. Het erratisch karakter van de vroege christenvervolgingen lijkt door Trajanus' gedeelt te worden: 'Er kan geen algemene regel worden opgesteld' (Sherwin-White 1985, 696v., 772-787).

Tosefta Chullin 2:18-24: wetten over *minim* en verhalen over christenen

De Tosefta heeft als elk vroeg-rabbijns geschrift een complex literair karakter. Volgens de consensus kreeg het zijn eindvorm rond het midden van de derde eeuw n. Chr., als begeleidend werk bij de centrale rabbijnse tekst, de Mishna (Stemberger 1992, 113-166). Beide werken zijn compilaties van halachische⁴ tradities toegeschreven aan vijf of zes generaties van met name genoemde wijzen. Ook vertonen ze ruwweg dezelfde indeling in tractaten en paragrafen. De Tosefta is omvangrijker en leest vaak als een commentaar of supplement bij de Mishna, waarbij niet zelden ouder materiaal lijkt te zijn gebruikt. Zoals alle rabbijnse teksten heeft de Tosefta voorts een casuïstische en anecdotische textuur, waarin precedentes en berichten worden geciteerd zonder chronologisch kader. In de geschiedschrijving kan deze lite-

ratuur daarom alleen in combinatie met dateerbare bronnen gehanteerd worden, zoals wij hier zullen doen. Een frequent literair ordeningsmiddel, dat wij ook zullen tegenkomen, is de associatie via sleutelwoorden.

De gekozen passage gaat over *minim* (meervoud van *min*), meestal vertaald als 'kettters'; we zullen ook andere connotaties tegenkomen. De passage bestaat uit vier gedeelten, hier aangeduid als A tot D, die behalve B ook elders voorkomen; alleen hier staan ze bijeen. Evenals Adiel Schremer (2010, zie onder) zullen we ze benaderen als één samenhangend geheel dat ontstond tijdens het redactieproces van de Tosefta. Voor onze argumentatie komt het beter uit om het in twee gangen te behandelen: A en B bevatten halacha over *minim*, die later in detail aan de orde komt, terwijl C en D elk een verhaal bevatten dat nu van belang is. Beide verhalen gaan over rabbijnen die begin tweede eeuw actief waren, een datering die uiteraard externe bevestiging behoeft. Beknopte uitleg staat tussen haakjes.

A ^{2:18} Wie slacht in naam van de zon, de maan, de sterren ... het is offervlees voor de doden. ¹⁹ Men slacht niet (door het bloed uit te gieten) in de zee, noch in een rivier (omdat dat op afgoderij lijkt). ... Op een schip slacht men boven een kom water. ... Als men de vloer van zijn huis niet wil bevuilden, slacht men boven een kom of een gat. Op de markt doet men dat niet omdat het de gebruiken van de *minim* volgt; is het toch gebeurd, dan is onderzoek nodig. ²⁰ Vlees in handen van een niet-jood is voor de handel toegestaan, maar in handen van een *min* verboden; als het uit een afgodentempel komt, geldt het als offervlees voor de doden.

B Want ze (de wijzen) hebben gezegd: De slacht van *minim* geldt als afgoderij, hun brood als brood van Samaritanen, hun wijn als plengwijn (voor afgoderij), hun kinderen als

⁴ *Halacha*, meervoud *halachot*, betekent 'wet' of 'geldende regel'. *Halachische* literatuur gaat over joodse wetsregels, en de Mishna is het hoofddocument van de rabbijnse halacha.

mamzerim (bastaarden die niet in de gemeenschap horen).²¹ Men verkoopt niet aan ze, men koopt niet van ze, men onderhandelt niet met ze, men leert hun zonen geen ambacht, en men aanvaardt geen genezing door hun toedoen, noch voor zijn dieren noch voor zichzelf.

C²² Een voorval: R. (=Rabbi) Elazar ben Dama werd door een slang gebeten, en Yaakov uit Kfar Sama kwam hem genezen in naam van Yeshu ben Pandera. R. Yishmaël stond het echter niet toe. Ze zeiden tegen hem: Het is je niet toegestaan, Ben Dama! Hij antwoordde: Ik zal bewijzen dat hij me mag genezen. Maar hij kon het bewijs niet leveren voordat hij stierf. 23 Toen zei R. Yishmaël: Welzalig ben je, Ben Dama, want je bent heengegaan in vrede zonder het decreet van de wijzen te breken. Want wie de omheining van de wijzen breekt, wordt door rampspoed overvallen, zoals gezegd is: 'Wie de omheining afbreekt, wordt door een slang gebeten' (Pred. 10:8).

D²⁴ Een voorval: R. Eliëzer werd opgebracht op verdenking van *minut* (ketterij), en ze brachten hem op de *bema* (rechterstoel) om te worden verhoord. De *hegemon* vroeg hem: Moet een oudste zoals u zich met zulke dingen bezighouden? Hij antwoordde: Ik sta voor een betrouwbare rechter. De *hegemon* dacht dat hij op hem doelde, hoewel hij alleen zijn Vader in de hemel bedoelde, en zei tegen hem: Nu ik uw vertrouwen heb – ik zei bij mezelf, zouden die grijze haren zich inlaten met zulke dwalingen? *Dimos* (*dimissus*), u bent vrij! Maar toen hij van de *bema* terugkwam, was hij bedrukt omdat hij was opgebracht vanwege *minut*. Zijn leerlingen kwamen hem troosten, maar hij wilde dat niet aanvaarden. Toen kwam R. Akiva en zei: Heeft misschien een van de *minim* u iets geleerd dat met *minut* te maken had en u beviel? Hij zei: Bij de hemel, je herinnert me eraan! Ik liep eens over de straat van Sepphoris toen ik Yaakov uit

Kfar Sachnin tegenkwam, die mij iets van *minut* leerde in naam van Yeshu ben Pandera, en het beviel mij. En ik ben dus opgebracht wegens *minut* omdat ik het onderricht van de Tora heb overtreden: 'Houd uw weg ver van haar, nader niet tot de deur van haar huis' (Spr. 5:8). R. Eliëzer placht dan ook te leren: Men moet vluchten voor al wat lelijk is en wat lelijk lijkt.

De verhalen in C en D noemen beide een leerling genaamd Yaakov, de een uit Kfar Sachnin, een dorp in Galilea; de ander uit het verder onbekende Kfar Sama. De opvatting van de op dit gebied notoir inexacte Babylonische Talmoed (Avoda Zara 27a) dat het om dezelfde Yaakov uit Kfar Sachnin gaat, kunnen we negeren (vgl. Schremer 2010, 200 n. 4). Wel lijkt vast te staan dat het in beide gevallen om Jezus van Nazaret gaat. De naam *Pandera* of *Pantera* was in dit verband bekend aan de kerkvaders, die er een verschillende uitleg aan gaven. Origenes had het gelezen bij Celsus (midden tweede eeuw), met de lasterlijke implicatie dat Jezus was verwekt door een Romeinse soldaat met deze naam, terwijl Origenes zelf dacht dat het een verbastering is van 'zoon van de maagd' (*parthenos*). Epiphanius (eind vierde eeuw) kende een andere overlevering, namelijk dat de vader van Jozef of Maria zo heette. Deze verklaring is minder spectaculair maar juist daarom wel zo plausibel; *Panthera* was ook geen ongewone naam destijds (Strack 1910, 10v.).

Het verhaal in C is eenvoudig en direct. Elazar ben Dama wil door Jezus' leerling van zijn slangenbeet genezen worden, wat R. Yishmael verbiedt in naam van de wijzen. D is daarentegen complex en interessant. Na zijn vrijlating piekerend over zijn arrestatie, wordt R. Eliëzer herinnerd aan een eerdere gebeurtenis. Het verhaal binnen het verhaal dat volgt neemt de lezer mee naar het eind van de eerste eeuw, toen de

wijzen wellicht nog contact hadden met christenen (vgl. Cohen 2013). Terminologie en situatie herinneren aan Plinius: R. Eliezer wordt niet aangeklaagd voor werkelijke misdaden, maar vanwege een 'nominaal' verband met het christendom (Freudenberger 1968). In de huidige context in de Tosefta is de clou van beide verhalen dat christenen tot de categorie van *minim* behoren en dat interactie met hen zoals genezing of onderricht verboden zijn bij 'decreet van de wijzen' of 'onderricht van de Tora' (Schremer 2010, hst. 3 en 4).

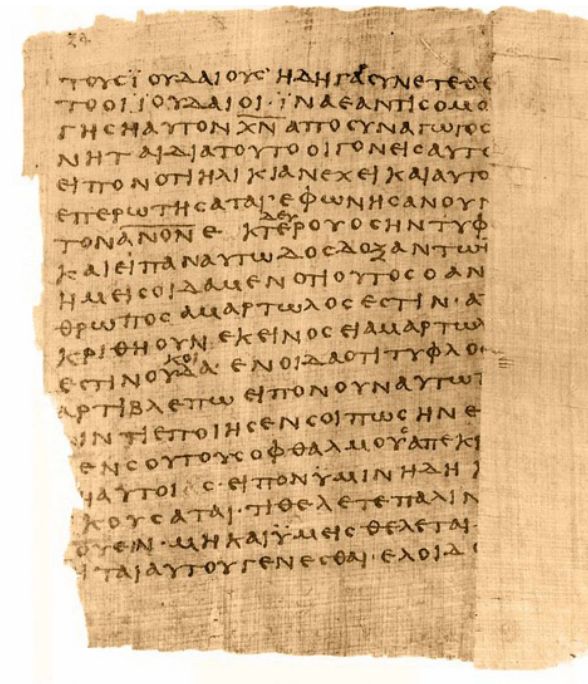
Johannes 9, 12 en 16: de 'Farizeeën' of 'joden' excommuniceren de christenen

Het Johannesevangelie is een complexe tekst met opvallende inconsistenties en tegenstrijdigheden. Dit suggereert een lange redactiegeschiedenis waarin zowel mondelinge als geschreven overleveringen een rol spelen. Mede gezien het nauwe verband met de brieven van Johannes denkt men aan een 'Johanneïsche school' temidden van een 'Johanneïsche gemeenschap' (Brown 1966-70, xxi-xl; Brown 1979). Een opvallend kenmerk is het ongewoon frequente en vaak vijandige gebruik van de naam *Ioudaioi*, zelfs waar dit overbodig of tegenstrijdig is, terwijl deze naam in sommige gedeelten juist niet voorkomt. Het resultaat is een 'patchwork gospel' (White 1972). Vele 'terzijdes' onderbreken de vertelling en lijken laat in de ontstaansgeschiedenis te zijn toegevoegd. Een ander kenmerk zijn de meerzinnige formuleringen die de lezers verondersteld worden te doorzien, anders dan Jezus' leerlingen en tegenstanders (Brown 1966-70, cxxxv-cxxxvi). In deze constellatie is een 'two-level drama' alleszins voorstelbaar.

Het gaat ons om drie fragmenten waarin de unieke term *ἄποσυνάγωγος* ('buiten de gemeenschap') voorkomt. Twee hiervan zijn terzijdes en doen door hun scherpe toon denken aan recente ervaringen in de omgeving van de redacteurs.

Na elk fragment pauzeren we voor commentaar. In het eerste fragment geneest Jezus de blindgeboren man met een zalf van slijk en speeksel en stuurt hem daarna naar het badwater van Siloam. De omstanders weten niet wie Jezus is, noch hoe hij de man genezen heeft.

Joh. 9:13-41. ^{9,13}Zij brachten de voormalige blinde naar de Farizeeën. ¹⁴Nu was het sabbat op de dag dat Jezus het slijk maakte en zijn ogen opende. ¹⁵Opnieuw vroegen hem ook



afb. 7: Johannes 9:22-27 (± 115 n. Chr.)
Papyrus 66, ca. 200 n. Chr.

de Farizeeën hoe hij ziende was geworden. Hij zei tot hen: Hij legde slijk op mijn ogen, ik waste mij, en nu kan ik zien.¹⁶Sommige van de Farizeeën zeiden: Deze mens komt niet van God, want hij houdt de sabbat niet. Anderen zeiden: Hoe kan een zondig mens zulke tekenen doen? En er was verdeeldheid onder hen.¹⁷Zij zeiden nog eens tot de blinde: Wat zegt gij van hem, daar hij uw ogen geopend heeft? En hij zei: Hij is een profeet.

¹⁸De Joden geloofden niet van hem, dat hij blind geweest en ziende geworden was, totdat zij de ouders geroepen hadden van hem, die ziende was geworden,¹⁹en zij vroegen hun en zeiden: Is dit uw zoon, van wie gij zegt dat hij blind geboren is? Hoe kan hij dan nu zien?²⁰Zijn ouders antwoordden en zeiden: Wij weten dat dit onze zoon is en dat hij blind geboren is;²¹maar hoe hij nu zien kan, weten wij niet, en wie zijn ogen geopend heeft, wij weten het niet; vraagt het hemzelf, hij heeft zijn leeftijd, hij zal voor zichzelf spreken.²²Dit zeiden zijn ouders, omdat zij bang waren voor de Joden, want de Joden waren reeds overeengekomen dat indien iemand mocht belijden dat hij de Christus was, hij uit de gemeenschap zou worden gestoten.²³Daarom zeiden zijn ouders: Hij heeft zijn leeftijd, vraagt het hemzelf. ...

³⁵Jezus hoorde dat zij hem uitgeworpen hadden en hij zei, toen hij hem gevonden had: Geloof gij in de Zoon des mensen?³⁶Hij antwoordde en zei: En wie is hij, Heer, dat ik in hem mag geloven?³⁷Jezus zei tot hem: Gij hebt hem niet slechts gezien, maar die met u spreekt, die is het.³⁸Hij zei: Ik geloof, Heer, en hij wierp zich voor hem neder.³⁹En Jezus zei: Tot een oordeel ben Ik in deze wereld gekomen, opdat wie niet zien, zien mogen, en wie zien, blind worden.⁴⁰Dit hoorden sommigen uit de Farizeeën, die bij hem waren, en zij zeiden tot hem: Zijn wij soms ook blind?⁴¹Jezus zei tot hen: Indien gij blind waart, zoudt gij

geen zonde hebben; maar nu zegt gij: Wij zien; daarom blijft uw zonde.

Het gaat ons vooral om vers 22v., een redactioneel commentaar dat uit de context van het verhaal springt. We sommen de belangrijke punten op.

a. Dit is een van de twee genezingsverhalen in Johannes waarin de verteller meedeelt: 'Nu was het sabbat op de dag...' (Joh. 5:9; 9:14). Beide verhalen vermelden ook de noodzaak voor Jezus om te 'werken' op diezelfde dag (5:17, 20; 9:4). In tegenstelling tot het andere verhaal bereidt hij hier echter een geneesmiddel. Dat was volgens alle toenmalige joodse maatstaven verboden en wordt ook nergens anders in de canonieke evangeliën bericht. De toeschrijving aan Jezus klinkt niet authentiek en weerspreekt Jezus' eigen exegetische argument over de sabbat die in hetzelfde evangelie geciteerd wordt (7:22v.). De passage lijkt dus een latere situatie te weerspiegelen.

b. Vers 39 maakt een toespeling op Jes. 6:9f, een vers over 'zien zonder te zien' dat expliciet wordt aangehaald in ons volgende fragment (Joh. 12:40) en dat de verteller verbindt met het woord 'geloven' (9:35f; 12:39, 42). Een ander element dat in het volgende fragment terugkeert is de 'zonde' van de Farizeeën die ten onrechte menen te 'zien'.

c. De identiteit van de tegenstanders verschuift. In 9:13 vragen de 'Farizeeën' de man hoe hij genezen was. Zijn antwoord sticht onenigheid, waarop hij verzekert dat Jezus een profeet is. Dan treden 'de joden' op (9:18): ze geloven de man niet en vragen zijn ouders. Die zijn bevreesd om antwoord te geven, wat het commentaar van de redacteur uitlokt. Aan het eind is er weer contact van Jezus en de genezen man met de 'Farizeeën'. Nergens krijgen we te verstaan dat dit andere personen zijn dan 'de joden'. De suggestie is eerder dat 'de

joden' een polemische aanduiding is van de 'Farizeeën', en dat wat 'de joden hadden besloten' in feite een besluit van de Farizeeën is. Dit wordt bevestigd in het volgende fragment.

d. De redacteur informeert ons dat de ouders van de blinde man 'bevreesd waren voor de joden'. Deze geladen terminologie komt nog drie keer voor in een vaste uitdrukking die telkens in een redactioneel terzijde een bepaald gedrag van Jezus' leerlingen verklaart: '...uit vrees voor de joden' (7:13; 19:38; 20:19; vgl. Brown 1966-70, 380). Ook dit wijst op een later toegevoegd element.

e. 'De joden waren reeds overeengekomen...' – het plusquamperfectum beschrijft een voltooid geachte handeling die een vaststaand besluit weergeeft. Met een duidelijk anachronisme wordt het geacht reeds enige tijd tevoren te zijn uitgevaardigd als verklaring waarom de ouders 'bevreesd zijn voor de joden' (Martyn 1968, 47).

f. De beslissing maakt Jezus' volgelingen tot ἀποσυνάγωγοι, 'buiten de gemeenschap gezet'. Dit opmerkelijke woord komt bijna uitsluitend voor in geschriften die van Johannes afhangen en verwijzen naar de joodse excommunicatie van christenen. John Kloppenborg heeft de term echter ook aangetroffen in patristische, binnen-christelijke polemiek, wat op een meer algemeen gebruik duidt (Kloppenborg 2011). In elk geval betekent het woord 'geëxcommuniceerd', in overeenstemming van de betekenis van συναγωγή als 'gemeenschapscentrum' (Cohen 2010, 275v.) – niet 'uit de synagoge gebannen' zoals meestal vertaald wordt. Het viseert in deze context degenen die van Jezus 'belijden dat hij de messias is', of in de terminologie die in diezelfde tijd reeds in andere teksten werd gebruikt: 'christenen' (1 Petr. 4:16; Hand. 11:26; 26:28).

Het bovenstaande leidt tot de conclusie dat volgens het Johannesevangelie 'de Farizeeën', ook bekend als 'de joden', Jezus als een valse profeet beschouwen omdat hij de sabbat

schendt door het bereiden van een geneesmiddel. Juist om die reden worden zijn volgelingen geëxcommuniceerd, of zij zich nu zelf aan de sabbat houden of niet.

Het tweede Johannesfragment sluit de zogenaamde 'Bethanië-cyclus' af waarin Maria, Martha en Lazarus figureren. Het staat vlak voor de lijdensgeschiedenis en fungeert als een samenvatting van Jezus' openbare optreden.

Joh. 12:37-43. ^{17:37}En hoewel hij zovele tekenen voor hun ogen gedaan had, geloofden zij niet in hem, ³⁸opdat het woord van de profeet Jesaja vervuld werd dat hij sprak ...

⁴¹Dit zei Jesaja, omdat hij zijn heerlijkheid zag en van hem sprak. ⁴²En toch geloofden zelfs uit de oversten velen in hem, maar terwille van de Farizeeën kwamen zij er niet voor uit, om niet uit de gemeenschap te worden gestoten; ⁴³want zij waren gesteld op de eer der mensen, meer dan op de eer van God.

'De joden' als tegenspelers zijn hier opvallend afwezig. Sterker nog: in de Bethanië-cyclus hebben 'de joden' een relatief sympathieke rol (behalve in 11:8), wat het 'lappendeken-karakter' van het evangelie bevestigt. Opmerkelijk is ook de vermelding van de vele 'tekenen' die Jezus deed. Deze term lijkt een belangrijke betekenis te hebben in een vroege laag van het evangelie, het zgn. 'Evangelie der tekenen' (vgl. 2:11; 4:54; 20:30; Brown 1966-70, lix).

Gezien deze elementen is het veelbetekenend dat de bedreiging met excommunicatie komt van 'de Farizeeën'. De verwijzing is duidelijk naar dezelfde situatie als in 9:22: excommunicatie van degenen die 'beleden' dat ze in Jezus geloofden. Zoals gezegd wordt in deze hoofdstukken de standaardterm 'de joden' niet gebruikt. Jezus' tegenstanders zijn 'de Farizeeën', soms samen met de opperpriesters (11:47,

57). Toch wordt naar het decreet verwezen dat ook in 9:22 genoemd is. Dit bevestigt dat het decreet eerst was opgevat als uitgevaardigd door de 'Farizeeën', Jezus' opposanten aan het begin en het eind van het vorige fragment, terwijl zij op een later moment meer polemisch werden aangeduid als 'de joden' (vgl. Culpepper 2017, 212).

Het derde fragment maakt deel uit van de lange afscheidsrede die Jezus bij het laatste avondmaal houdt (Joh. 14-17). Uit het 'valse slot' in 14:31 ('Sta op, laten wij van hier gaan') blijkt dat de hoofdstukken 15-17 laat in het redactieproces zijn toegevoegd. Het weerkerend perfectum, 'Deze dingen heb ik tot u gezegd opdat...' (15:11; 16:1, 4, 33) suggereert dat dit is gebeurd nadat het andere was verteld. Samen met het weerkerende werkwoord 'herinneren' (μνημονεύω, 15:20; 16:4, 21) drukt het een 'terugblik vanuit de toekomst' uit.

Joh. 15:20-16:4. ^{15:20}Herinner u het woord dat ik tot u gesproken heb: Een slaaf staat niet boven zijn heer. Indien zij mij vervolgd hebben, zij zullen ook u vervolgen; indien zij mijn woord bewaard hebben, zij zullen ook het uwe bewaren. ²¹Maar dit alles zullen zij u aandoen om mijn naam, want zij kennen hem niet, die mij gezonden heeft. ²²Indien ik niet gekomen was en tot hen gesproken had, zij zouden geen zonde hebben, maar nu hebben zij geen voorwendsel voor hun zonde. ... ²⁴Indien ik niet de werken onder hen gedaan had die niemand anders gedaan heeft, zouden zij geen zonde hebben; maar nu hebben zij, hoewel zij ze gezien hebben, toch mij en mijn Vader gehaat. ²⁵Maar het woord moet vervuld worden dat in hun wet geschreven is: Zij hebben mij zonder reden gehaat. ... ^{16:1}Dit heb ik tot u gesproken, opdat gij niet ten val komt. ²Men zal u uit de gemeenschap stoten; ja, de ure komt dat een ieder die u doodt, zal menen

God een heilige dienst te bewijzen. ³En dit zullen zij doen omdat zij noch de Vader, noch Mij kennen. ⁴Maar deze dingen heb ik tot u gesproken opdat, wanneer hun uur komt, gij u moogt herinneren dat ik ze u gezegd heb. Doch dit heb ik u niet van het begin aan gezegd, omdat Ik bij u was.

'De joden' worden ook hier niet vermeld. Hier kan dat liggen aan de gesloten narratieve setting van de maaltijd; het kan ook een latere situatie weerspiegelen waarin de redacteurs het ergste conflict al achter zich hadden (vgl. Brown 1979, 97).

De verwijzing naar degenen die 'jullie uit de gemeenschap stoten' sluit aan bij het eerdere gebruik van de uitdrukking in redactionele terzijdes. Hier, in de mond van Jezus gelegd, klinkt het nog anachronistisch. Dat wil zeggen: hier zijn de redacteurs nog zichtbaarder aan het werk. Ze hebben traumatiserende gebeurtenissen meegemaakt waarbij ook mensen lijken te zijn gedood (Brown 1966-70, 690-692). De bewering dat de tegenstanders dit doen 'vanwege mijn naam' (Joh. 15:21) doet denken aan de uitdrukking in Plinius' brief, maar we kennen de omstandigheden niet.

Uitstoting van christenen: conclusie

Uit Tacitus' bericht volgt ten eerste dat de christenen bij de Romeinse bevolking en overheid bekend waren sinds halverwege de eerste eeuw. Ten tweede blijkt uit zijn manier van berichten, in combinatie met Plinius' rapport en Trajanus' antwoord, dat Romeinse magistraten rond het jaar 100 christenen in principe als strafwaardig zagen omdat de 'naam' van hun nieuwe 'superstitie' verbonden was met 'Christus', een door Pilatus gekruisigde Judeese misdadiger. Uit Romeins oogpunt stond dit blijkbaar los van de joden, die ondanks de opstand van 66-70 de rechtsbescherming van hun oude privileges behielden.

De Tosefta op haar beurt vertelt twee verhalen over interactie van rabbijnen met volgelingen van Jezus. Beide verhalen eindigen met een veroordeling van zulke contacten: joden dienen zich verre te houden van genezingen of onderricht in de naam van Jezus. Bijgevolg worden de volgelingen evenals hun meester gezien als *minim*. De geïmpliceerde claim dat de verhalen zich hebben afgespeeld aan het begin van de tweede eeuw is zonder externe bevestiging historisch niet bruikbaar. De brief van Plinius bevestigt echter de plausibiliteit van aanklachten wegens christen-zijn zoals in het geval van R. Eliëzer.

Verdere bevestiging biedt het 'two-level drama' van Johannes. De redacteurs betuigen met herhaalde nadruk dat 'de joden', meer bijzonder 'de Farizeeën', Jezus' volgelingen hebben geëxcommuniceerd omdat hun meester genezingen verrichte met geneesmiddelen die hij op de sabbat bereidde en daarom een valse profeet was. Het feit dat dit niet overeenkomt met het beeld dat elders in de evangeliën van Jezus gegeven wordt doet hier niet ter zake. Wat ter zake doet is wat de redacteurs meegemaakt hebben. Zij betuigen aan het begin van de tweede eeuw van de *Farizeeën*, wat de Tosefta, zelf van halverwege de derde eeuw, toeschrijft aan *rabbijnen* van begin tweede eeuw. Anders gezegd: Johannes en de Tosefta zijn het erover eens dat de Farizeeën/rabbijnen begin tweede eeuw de christenen excommuniceerden als *minim*.

De gegevens in de Tosefta en Johannes convergeren zowel ten opzichte van de datum van het uitsluitingsdecreet als van de auteurs daarvan, maar geven ons nauwelijks inzicht in de beweegredenen. Daartoe zouden we deze teksten nader moeten bestuderen in samenhang met Tacitus en Plinius. Wij doen dat in het derde deel van de verhandeling.

2. Middelen tot excommunicatie

Eerst moeten wij onze tweede hoofdvraag opnemen: welke middelen kunnen de Farizeeën of rabbijnen hebben gebruikt om christenen 'buiten de gemeenschap' te plaatsen? Hoewel de rabbijnse literatuur de meest waarschijnlijke vindplaats is, is het goed om hier ook andere oud-joodse alsmede vroeg-christelijke literatuur in te betrekken. Voor ons betoog is het van belang, ook hier eerst stil te staan bij eerder onderzoek.

Eerder onderzoek

De verklaring van Heinrich Graetz verscheen ongewijzigd in de vier uitgaven van zijn *Geschichte der Juden* (1853, 114-116; 1910, 95-97). Hoewel het formele besluit tot excommunicatie van de 'Minäer' door 'das jamnesische Synhedrion' niet voorhanden is, aldus Graetz, blijkt het bestaan ervan uit twee maatregelen. In de eerste plaats verboden de wijzen onder leiding van Gamaliël de Jongere het vlees van *minim*, hun brood en hun wijn, alsmede hun boeken en alle door hen verleende diensten, met name genezing. Ter documentatie verwijst Graetz (1910, 95 n. 1) naar de passage in Tosefta Chullin die we reeds kort hebben gezien. In de tweede plaats voegden de wijzen volgens Graetz de *birkat ha-minim* toe aan het Achttiengebied om deze te gebruiken als *Gesinnungsprüfung*, als middel ter ontmaskering van joodse christenen, die het eigenlijke doelwit van het besluit waren. Het eerste deel van de verklaring van Graetz kreeg nauwelijks belangstelling. De theorie van de *birkat ha-minim* daarentegen werd overgenomen in veelgelezen werken als R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (1903, 387) en Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst* (1913/1931, 36-39), en verbreidde zich vandaar onder meer naar invloedrijke publi-

caties van James Parkes, Kenneth Carroll, William Davies en Marcel Simon (1948, 234-236).

Iets dergelijks gebeurde met een excurs van Paul Billerbeck in zijn met hulp van Hermann Strack uitgegeven en veel geraadpleegde *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Strack en Billerbeck 1928, 293-333). De titel, 'Der Synagogenbann', is misleidend, omdat, zonder uitleg, uitvoerig materiaal wordt geboden over een ander onderwerp, de rabbijnse 'ban' (*niddui*, zie onder). Vervolgens deelt Billerbeck in de 'Schlussbemerkungen' mee dat ook dat alles niet relevant is, omdat christenen niet met een 'Synagogenbann' werden geëxcommuniceerd, maar door middel van het verbod op persoonlijk en sociaal contact uit Tosefta Chullin en elders. Zowel Louis Martyn in zijn genoemde werk als Wolfgang Schrage in een invloedrijk artikel namen goede kennis van Billerbecks negatieve conclusie, sloegen geen acht op zijn positieve 'slotopmerkingen', en omarmden de verklaring van Joh. 9:22 door middel van de *birkat ha-minim*, terwijl zij συναγωγή opvatten als 'synagoge' (Martyn 1968, 51-66; Schrage 1964).

In de dissertaties van Claus-Hunno Hunzinger, James Mignard en Göran Forkman is getracht duidelijkheid te scheppen over de verschillende de tuchtprocedures van het vroege jodendom en christendom. Mede door de rabbijnse teksten die Billerbeck aanhaalt chronologisch te ordenen samen met nieuw materiaal uit Qumran, bieden zij een handzaam overzicht van de procedures in Qumran en de vroegchristelijke en rabbijnse gemeenschappen. Evenals bij Billerbeck gaat hun meeste aandacht uit naar de rabbijnse *niddui* – en als mogelijk rabbijns middel om christenen te excommuniceren noemen zij alleen de *birkat ha-minim* (Hunzinger 1954, 68-74; Mignard 1966, 106-131; Forkman 1972, 89-98). Opnieuw is Billerbecks eigenlijke verklaring, die

overeenkomt met de eerste verklaring van Graetz, dus aan de geleerde aandacht ontsnapt.

Zonder verband met de excommunicatie van christenen publiceerde Gideon Leibson (1975-1980) drie studies over de aard en functie van de *niddui* in de kringen van de rabbijnen. Zoals we zullen zien heeft zijn systematische onderscheid tussen Tannaïtische en Amoraitische (vroeg- en laat-rabbijnse) tradities en terminologieën het onderzoek aanmerkelijk vooruit geholpen.

Gewapend met deze voorkennis gaan we nu in de rabbijnse en andere joodse en vroeg-christelijke literatuur op zoek naar de middelen ter disciplineren of uitsluiting van groepsleden waarmee de christenen kunnen zijn geëxcommuniceerd.

Qumran

De gemeenschap die zich in de 'sectarische' Qumran-documenten aftekent, bezat uitgebreide procedures die de mate van participatie van haar leden reguleerden (Mignard 1966, 61-94; Forkman 1972, 39-86; Schürer 1979, 432v.). De Gemeenschapsregel (1QS) in het bijzonder beschrijft een 'ideale gemeenschap' welker leden via speciale procedures worden toegelaten, geschorst voor een periode overeenkomstig de ernst van de overtreding, of definitief uitgesloten wegens zware vergrijpen. De procedures werken met getrapte deelname aan voeding, drank en bezit 'van de gemeenschap' (1QS 6:8-7:27; 8:20-9:2). Deze regels komen overeen met Josephus' beschrijving van de Essenen, die daarom door vele geleerden met de Qumran-gemeenschap geassocieerd worden. De implicatie is dat de andere 'secten' die Josephus beschrijft, Farizeeën en Sadduceeën, andersoortige procedures van toelating en tucht hadden. Dat wordt bevestigd in het geval van de Farizeeën, in zoverre hun traditie is bewaard in de rabbijnse literatuur (zie onder).

Vroegchristelijke groeperingen

De vroegchristelijke gemeenschappen ontwikkelden hun eigen tuchtmiddelen, ongetwijfeld mede geïnspireerd door bestaande joodse en Grieks-Romeinse conventies (Mignard 1965, hst. 5-6; Forkman 1972, hst. 4; Kloppenborg 2011). De oudste gegevens vinden we in 1 Kor 5, waar Paulus in een geval van incest ertoe oproept, het contact met de daders te verbreken met een beroep op de klassieke formulering die o.a. in Deut. 17:7 staat: 'Verwijder het kwaad uit uw midden.' De maatregelen die hij noemt omvatten 'niet met hen omgaan', en 'niet met hen eten' (1 Kor 5:9, 11).

Verdere gegevens zijn te vinden in Matt. 18:15-17(18), kennelijk een passage van joods-christelijke herkomst die wel vergeleken wordt met de Gemeenschapsregel van Qumran. Het betreft ook hier een getrapte procedure, opklimmend van vermaning onder vier ogen, via terechtwijzing in bijzijn van 'twee of drie getuigen', tot een formele zitting van de gemeenschap, met in het uiterste geval uitstoting van de onbekeerlijke zondaar. Veelbetekenend is de aanhaling van een vers uit Deuteronomium dat nauw verbonden is met het vers dat Paulus aanhaalt: 'Op de verklaring van twee of drie getuigen staat de zaak vast' (Matt. 18:16; vgl. Deut. 17:6). De overeenkomsten tussen 1 Kor. 5 en Matt. 18 wijzen op een onderliggende joods-christelijke traditie. Er is ook een markant verschil. Waar Paulus onvermoeibaar pleit voor opname van niet-joden als volgelingen van Jezus, beveelt Matt. 18:17 even beslist dat de uitgestotene beschouwd moet worden als 'een heiden (!) en een tollenaar'. Deze passages zullen ons later nog van nut zijn.

Paulus geeft bovendien belangwekkende informatie over bestaande joodse tuchtmaatregelen. Bij zijn zending als 'apostel voor de niet-joden' (Rom. 11:13; Gal. 1:16) onderzocht hij veel weerstand van joodse gemeenschappen in

Klein-Azië en Griekenland, zoals ook Handelingen veelvuldig bericht. Hij somt ook de straffen op die joodse gemeenschappen hem oplegden, waaronder de bekende 'veertig min één stokslagen' (2 Kor 11:24; Josephus, Ant. 4:238; Mishna Makkot 3:10). Opvallend genoeg noemt hij echter geen excommunicatie. Integendeel, hij blijft impliciet de jurisdictie van de joodse gemeenschappen erkennen. Ook Handelingen portretteert Paulus als een voormalig Farizeeër die zich onderwerpt aan de joodse wet en gewoonte, niet alleen in de diaspora maar ook in Jeruzalem (Martyn 1968, 54). De implicaties zijn aanzienlijk: 2 Korintiërs, gesteund door Handelingen, toont aan dat joodse gemeenschappen in de 50-er jaren van de eerste eeuw geen werkzaam wetsmiddel hadden om 'ongehoorzame' leden te excommuniceren – of ten minste dat zij dit niet toepasten op een prominent volgeling van Jezus zoals Paulus.

De rabbijnse traditie

Op aangeven van het Johannesevangelie zou de rabbijnse literatuur de aangewezen plaats zijn om ons onderzoek voort te zetten. De oudste rabbijnse geschriften, Mishna en Tosefta (begin en midden derde eeuw), getuigen van een lange, steeds verder ontwikkelde overlevering van uiteenlopende tradities en opvattingen over alle mogelijke onderwerpen. Een belangrijk tijdsgewricht in deze ontwikkeling is dat van de generatie na de oorlog van 66-70: toen ontstond de rabbijnse beweging en begon het mondelinge redactieproces waarin de veronderstelde traditie van de Farizeeën werd omgezet in die van de rabbijnen.

Vanuit dit inzicht is te begrijpen dat de rabbijnse literatuur her en der herinneringen bewaart aan groeperingen van voor 70 die de rabbijnen als hun voorlopers beschouwden. Bepaalde eigenschappen van deze groeperingen steken af tegen het

doorsnee-jodendom dat in de rabbijnse literatuur naar voren komt en verlenen die herinneringen een zekere authenticiteit. Onze belangstelling gaat uit naar de gedragsregels die hier de grenzen definiëren. We bestuderen eerst twee berichten over 'proto-rabbijnse' of Farizeese groepen, om te vervolgen met de groepsbepalende regels van de rabbijnse beweging als geheel. Steeds speuren wij naar een systeem van regels dat de excommunicatie van christenen in de Tosefta en Johannes kan verklaren.

Chavura-regels. Het Tosefta-traktaat Demai bevat een verzameling regels over deelname aan de *chavura* of 'genootschap'. De waarschijnlijkheid dat dit fenomeen in de Tweede Tempelperiode bestond blijkt uit de overeenkomsten in terminologie en inhoud met de regels van de *yachad* (gemeenschap) van Qumran, hoewel die over de hele linie strikter zijn (Lieberman 1951; Neusner 1960). De regels geven de indruk dat lang niet alle joden ze in acht namen. Deelname hing af van de vrijwillige beslissing van de 'genoot', *chaver*, om zich te onderscheiden van de *am ha-arets*, de 'outsider' die verondersteld wordt zulke regels te veronachtzamen:

Wie deze vier dingen op zich neemt wordt direct als *chaver* toegelaten: geen hef-offer aan een *am ha-arets* te geven; evenmin tienden; geen rein voedsel te bereiden bij een *am ha-arets*; en zijn gewone voedsel in reinheid te eten. ... Een *am ha-arets* die de genootschapsregels op zich neemt op één ding na, wordt niet toegelaten. ... Ieder die op deze geloften terugkomt wordt niet meer toegelaten, aldus R. Meir; maar R. Yehuda zegt... (Tosefta Demai 2:2, 5, 9)

Het doel van de *chavura* was blijkbaar, het houden van de regels van tienden en reinheid te stimuleren. De 'grensbe-

waking' was eenvoudig: de belofte om de regels te houden bewerkte toelating, ze veronachtzamen betekende uitzetting. De discussie tussen R. Meir en R. Yehuda, beiden midden tweede eeuw, suggereert dat de *chavura*-regels in hun tijd nieuwe interesse wekten en werden herformuleerd. Interessant is dat zowel deze datum als het onderhavige organisatieprincipe doen denken aan de vrijwillige 'Iobakchoi'-vereniging uit die tijd in Athene (Kloppenborg 2011). Helaas helpt deze interessante parallel ons niet, de uitstoting van de christenen te begrijpen, aangezien de *chavura*-regels evenzeer binnen het jodendom golden als de Iobakchoi-regels onder de Atheners.

De scholen van Shammai en van Hillel. Het tractaat Yevamot in Mishna en Tosefta opent in beide gevallen met een behandeling van de wet op *yibbum*, het leviraatshuwelijk, die uitloopt op een punt van onenigheid tussen de scholen van Shammai en van Hillel. Hierop volgen beschouwende spreuken over het omgaan met onenigheid:

Hoewel de eersten verbieden en de laatsten toestaan, dan wel de eersten afkeuren en de laatsten goedkeuren, onthielden die van de school van Shammai zich er niet van, vrouwen uit de school van Hillel te huwen, en die van Hillel, vrouwen uit de school van Shammai. Ondanks alle kwesties van rein en onrein waarin de eersten rein verklaarden en de laatsten onrein, onthielden zij zich er niet van, hun reine voedsel te bereiden in elkaars nabijheid. (Mishna Yevamot 1:4)

De uitdrukking 'hun reine voedsel bereiden' doet denken aan de *chavura*-regels. Verder blijkt de ouderdom van de uitdrukking 'in elkaars nabijheid' (*elu al-gav elu*) uit het

voorkomen daarvan in de ‘halachische brief’ uit Qumran, 4QMMT (4Q397 frg 14-21 regel 8). Het betreft dus waarschijnlijk opnieuw een rabbijnse ‘herinnering’ uit de Tweede Tempelperiode. De verschillen tussen de twee scholen waren aanzienlijk, zowel in de halacha als in sociaal en politiek opzicht. Er wordt zelfs bericht dat het bij het begin van de opstand tegen Rome tot een gewapend conflict kwam (Mishna Shabbat 1:4; Hengel 1976, 201-208). Niettemin, krijgen we te horen, hielden de twee scholen de verhoudingen open. Ook deze herinnering aan de manier waarop Farizeeën en rabbijnen met onderlinge onenigheid omgingen zegt echter niets over excommunicatie.

Niddui, de rabbijnse ban. Zoals we gezien hebben, heeft de rabbijnse ban enige aandacht gekregen, zij het om verschillende redenen. Onderzoekers die een verklaring zochten voor de excommunicatie van christenen moesten concluderen dat de ban hen niet verder helpt, daar het een binnen-rabbijnse maatregel betreft. Zonder aandacht voor de excommunicatie van christenen is juist dat de focus van Leibsons onderzoeken naar de aard en functie van de ban in het rabbijnse jodendom, die wij hier volgen.

Allereerst is er een markant verschil tussen Palestijns- en Babylonisch-rabbijnse terminologie. In het Land van Israël was de normale term voor de ban *niddui*, terwijl het equivalent *cherem* zelden gebruikt werd. ‘In de Tannaitische periode, ... vooral in de generatie van Gamaliël de Jongere, diende de *niddui* hoofdzakelijk als middel om het gezag van het patriarchaat over de wijzen te vestigen en om de benodigde discipline aan te kweken ter bevestiging van het principe van de wijzen dat in alle halachische beslissingen de mening van de meerderheid gevolgd wordt.’ Zo werd R. Eliezer gebannen omdat hij zich in een bepaalde kwestie weigerde neer te leg-

gen bij de meerderheidsopinie (Leibson 1975, 298, 303v.).

Het Babylonische spraakgebruik kende een drievoudige gradatie: *nezifa* was de lichtste ban, *niddui* de middelmatige, en *cherem* de zwaarste. De Babylonische *cherem* was vergelijkbaar met de Palestijnse *niddui*, terwijl de Babylonische *niddui* overeenkwam met de Palestijnse *nezifa*. De meest gebruikte Babylonische term is echter *shammata*, ‘vloek’ (Leibson 1979-80, 189).

Een vraag die Leibson niet stelt is of de door Gamaliël de Jongere zo gretig gebruikte *niddui* door hemzelf was uitgevonden of reeds eerder bestond. Er is weinig bewijsmateriaal. Het verhaal van Choni (Onias), een joodse ‘heilige’ die zo vrijpostig om regen bad dat een Farizeese wijze overwoog, hem de *niddui* op te leggen, moet vele malen zijn naverteld voordat het in de Mishna terecht kwam (Ta’anit 2:8; vgl. Josephus, Ant. 14:22). Verder materiaal uit Qumran en de vroegchristelijke en rabbijnse bronnen maakt het bestaan van een disciplinaire ban in de Tweede Tempelperiode echter wel aannemelijk. Blijkbaar heeft Gamaliël een bestaande praktijk benut om zijn gezag onder de rabbijnen te onderbouwen, zoals hij ook vele andere reeds bestaande regels aanpaste aan de situatie na de verwoesting van de tempel (Urbach 1968).

Ook hier vinden wij geen antwoord op de vraag hoe de christenen werden geëxcommuniceerd, maar wel onder welke omstandigheden dat wellicht gebeurde.

Birkat ha-minim. De twaalfde bede van het Achttingebed, naar verluidt geformuleerd ‘ten overstaan van onze meester Gamaliël in Jamnia’ (Palestijnse Talmoed Berachot 4:3, 8a; Babylonische Talmoed Berachot 28b-29a), gaat over de tegenstanders van het joodse volk en is dientengevolge de eeuwen door beladen met alle spanningen van de verhouding tussen joden en christenen. Dat verklaart misschien ook alle aan-

dacht voor Martyns theorie over het gebruik van de *birkat ha-minim* om christenen te excommuniceren. Wat betreft de tekst zijn er vanouds vele versies in omloop geweest en is de vroegste formulering moeilijk te achterhalen. Volgens Uri Ehrlich en Ruth Langer (2005) hoorden *minim* (kettters) en *notsrin* (christenen) waarschijnlijk wel van meet af aan bij de tekst.

Wat het vroegste gebruik van de bede aangaat zijn we vanwege de anecdotische textuur van de rabbijnse literatuur afhankelijk van de christelijke bronnen, en hier zijn de meningen verdeeld. In een invloedrijk artikel wijst Reuven Kimelman (1981) op de vele betekenissen van de woorden *minim* en *notsrin* en stelt het excommunicatiebericht in Johannes voor als een geïsoleerd geval, wellicht gefabriceerd om christenen bij de synagoge weg te houden; de vele relevante passages in Justinus laat hij links liggen. Zonder op het Johannesevangelie te hameren onderstreept William Horbury (1982) daarentegen het belang van Justinus' herhaalde klacht (ong. 160 n. Chr.) dat de joden aan het eind van hun gebeden christenen vervloeken, en hij concludeert dat de *birkat ha-minim* sinds de vroege tweede eeuw moet hebben bestaan als deel van een stelsel van uitsluitingsmaatregelen. Pieter van der Horst (1994) twijfelt juist weer aan Justinus' beweringen en meent dat de vervloeking van christenen pas in de vierde eeuw in de gebeden werd ingevoegd in reactie op de anti-joodse politiek van het christelijke keizerrijk.

Het materiaal overziende moeten we mijns inziens constateren dat het getuigenis van Justinus inderdaad plausibel is en dat joden in zijn tijd blijkbaar *minim* waaronder christenen vervloekten in hun gebeden. Het Johannesevangelie komt hier echter niet in aanmerking als bron. Waar het in Johannes over excommunicatie gaat, wordt alleen het 'belijden' van Jezus als reden gegeven, niet een bepaalde gebedsformu-

le (Kimelman 1981, 235; Horbury 1982, 100; Meeks 1985, 120; Van der Horst 1994, 116). De traditionele toeschrijving van het Achttiengebed zelf aan het initiatief van Gamaliël de Jongere is plausibel gezien het karakter dat de bronnen hem toeschrijven. De Mishna rapporteert bovendien dat zijn eigen collega's er aanvankelijk tegen protesteerden, terwijl de Tosefta impliceert dat reeds de volgende generatie het als een gegeven accepteerde (Mishna Berachot 4:3f; Tosefta Berachot 6:24). Ook de redacteuren van de Didachè en Matteüs lijken te protesteren tegen een verplicht gebed zoals het Achttiengebed (Didachè 8:2v.; vgl. Matt. 6:5). Laatstgenoemden noch de redacteuren van Johannes schijnen echter iets te weten van een gebed tegen de volgelingen van Jezus; het moet dateren van na de redactie van deze christelijke teksten. Eenmaal ingevoegd zal het inderdaad gewerkt hebben als barrière tegen *minim* en *notsrin*.

Christenen bestempeld als *minim*. Zo komen we terug bij de Tosefta-passage die Billerbeck en Graetz hadden herkend als beslissend voor de uitstoting. De passage bleef onopgemerkt door alle aandacht die men aan de *birkat ha-minim*-theorie gaf, wellicht dubbel misleid door de titel 'Synagogenbann' boven Billerbecks uitweiding over de niet-relevante *niddui*. Van invloed kan ook zijn geweest een gebrek aan interesse of kennis inzake de halachische materie in kwestie. Tenslotte zal het hele idee van rabbijnen die christenen excommuniceren niet hebben aangesproken in een tijd waarin alle aandacht uitging naar het christelijk anti-judaïsme en de gevolgen daarvan voor de joden. Ongehinderd door zulke belemmeringen heeft Adiel Schremer (2010) de passage en zijn implicaties opnieuw onder de aandacht gebracht, echter zonder een verband te leggen met het Johannesevangelie en de breuk tussen jodendom en christendom. Dit verband hou-

den we nu wel in het achterhoofd wanneer we de passage opnieuw bezien en dan vooral de halachot in A en B bestuderen (Tosefta Chullin 2:18-21).

In deel 1 van deze verhandeling hebben we ons citaat van de passage laten beginnen bij A om te kunnen zien hoe B, C en D in hun context passen. Tractaat Chullin gaat over het slachten van *chullin*, ‘ongewijd’ of ‘dagelijks’ vlees. Een van de aandachtspunten daarbij is de intentie waarvan de slachter blijkgeeft in de manier waarop hij het bloed laat uitstromen; het sleutelwoord is hier ‘intentie’ (*machshava*). In de oudheid voelde men alom dat het slachten van dieren beladen is met religieuze betekenis, en de rabbijnen trachtten dit gevoel in de juiste banen te leiden en associaties te vermijden met ritueel dat vreemd is aan het jodendom. Zo begint deel A met de regel dat iemand die slacht op een schip, de indruk wekt aan de zee- of de riviergoden te offeren als hij het bloed overboord giet, en evenzo dat slachten boven een kom er op de markt uit ziet alsof men ‘de gewoonte van de *minim* volgt’. Eerst volgt dan een halacha over de slacht van een *min* in onderscheid tot de slacht van een niet-jood (2:20a), en daarna komt een serie halachot over *minim* (B) plus de twee verhalen die we hebben bestudeerd (C–D). Na dit alles herneemt men de discussie over de intentie van de slachter uit A (2:5).

Hieruit volgt dat de delen B–D een excurs over *minim* vormen dat is aangehaakt aan de slacht van een *min* en diens intentie. Deze conclusie wordt bevestigd door de parallel in Mishna Chullin 2:9-10, waar het slachten boven een kom ‘zoals de *minim* doen’ zonder excurs direct gevolgd wordt door verdere bepalingen over de intentie bij het slachten. Veelbetekend is ook dat het element waaraan het excurs in de Tosefta is aangehaakt identiek is met een regel van R. Akiva in Mishna Avoda Zara 2:3, met dit verschil dat in onze passage het zinnetje over de *min* is toegevoegd. Het netto-effect is dat

de slacht van een *min* strenger wordt verboden dan die van een niet-jood (Schremer 2010, 71-78).

Interessant is intussen dat slachten boven een kom een ‘gewoonte van *minim*’ heet: het werd gezien als het ritueel van een of andere (en duidelijk niet-christelijke) cultus. Elders worden degenen die geloven in ‘twee machten’ of ‘vele machten in de hemel’ *minim* genoemd, wat lijkt te duiden op een dualistisch geloof in goede en slechte machten zoals bijvoorbeeld de Gemeenschapsregel van Qumran vermeldt (1QS 3:13-4:26). Voorts wordt de uitspraak van R. Yishmael geciteerd dat ‘boeken van *minim* verdeeldheid zaaien tussen Israel en hun Vader in de hemel’, waaraan zijn tijdgenoot R. Tarfon toevoegt dat heidenen God loochenen zonder hem te kennen, terwijl *minim* ‘hem loochenen terwijl ze hem kennen’ (Tosefta Shabbat 13:5; Sifré Numeri, neso 16, ed. Horowitz p. 21); dit doet denken aan bijbels-geïnspireerde opvattingen zoals van Gnostici of Marcionieten. Een herinnering uit vroeger tijden betreft de *minim* die het bestaan van ‘de komende wereld’ loochenen, wat in elk geval op de Sadduceeën slaat (Mishna Berachot 9:5; Hand. 23:8). Kortom, *minim* is een verzamelnaam voor mensen die vanwege hun gedrag of geloof gelden als volkomen vreemd aan de joodse gemeenschap – althans volgens de definities van de Farizeeën en/of rabbijnen (Schremer 2010, 78-86; Kimelman 1981, 228-232).

Voor een goed begrip moeten we verder in halachische details treden. Deel B, dat het excurs opent, preciseert wat *minim* tot outsiders bestempelt. Het gaat niet om definities van ‘ketterse’ of ‘sectarische’ ideeën en praktijken, maar om halachot die segregatie uitdrukken in gedrag. De inleidingsformule verwijst naar een vroeger uitgevaardigde regel: ‘Want ze hebben gezegd...’ (Epstein 1964, 726-742). Het eerste item, slacht van *minim*, zorgt voor het verbale en materiële ‘aanhaken’ aan het voorafgaande. Tevens definieert het – evenals het

derde item, 'hun wijn' – de positie van *minim* als gelijkstaand aan afgodendienaars. Het tweede item, 'hun brood', komt overeen met 'brood van Samaritanen', een ietwat onduidelijke categorie (vgl. Mishna Sheviit 8:9). Het vijfde item, 'hun boeken als magie-boeken', is zwaarder dan een corresponderende regel over niet-joden (Tosefta Avoda Zara 3:6) en sluit aan bij de zojuist aangehaalde uitspraken van R. Yishmael en R. Tarfon. Die komen uit een Tosefta-passage over boeken van *minim* die ook uitspraken bevat van R. Yose ha-Gelili, eveneens een wijze uit deze zelfde generatie: die van R. Akiva en R. Yishmael, begin tweede eeuw (Tosefta Shabbat 13:5). Gevoegd bij het 'haakje' ('Vlees in handen van een niet-jood...') en de inleiding ('Want ze hebben gezegd...') wekt dit alles de indruk geformuleerd te zijn binnen een en dezelfde generatie (Schremer 2010, 77v.). Tegen het eind worden kinderen van *minim* tot *mamzerim* verklaard (bastards die nooit met joden kunnen huwen), wordt alle economische en sociale verkeer met *minim* verboden, en wordt genezing door *minim* verboden, zelfs voor iemands dieren. Dit laatste verbod is opnieuw strenger dan een analoge halacha met betrekking tot niet-joden (Tosefta Avoda Zara 3:4). Via het sleutelwoord 'genezen' vormt het tevens een verbinding met C en D.

Het is verhelderend een moment terug te kijken op het christelijke materiaal. Het segregatie-mechanisme dat de anti-*minim*-regels uitdrukken lijkt op wat door Paulus bepaald wordt, maar is alleen veel zwaarder. Paulus verordent, 'niet om te gaan' met degenen die zedelijke normen schenden en 'zelfs niet samen te eten' (1 Cor 5:9, 11), wat impliceert dat 'omgaan' een meer verplichtend contact inhoudt dan 'samen eten'. Ook de Matteüs-passage geeft verheldering. Voor de Matteaanse gemeenschap, kennelijk joods-christelijk van aard, geldt de onbekeerlijke zondaar 'als de heiden en de tollenaar' (Matt 18:17). Deze segregerende termen komen

overeen met rabbijnse terminologie: 'heiden' is een categorie in de anti-*minim*-regels, 'tollenaar' in de *chavura*-regels (Tosefta Chullin 2:20 en Demai 3:4). Het specifieke van de anti-*minim*-regels ligt in de accumulatie van segregatietermen en in de permanentie van de uitsluiting. Tot *min* bestempeld worden in het begin van de tweede eeuw betekende totale uitsluiting van de joodse samenleving.

We vatten onze analyse samen van de Tosefta-passage als geheel. De redacteurs hebben bij het bewerken van een verzameling hoofdzakelijk tweede-eeuwse halachot over de slacht een excurs over *minim* ingevoegd door het op te hangen aan een halacha over slacht van niet-joden en van *minim*. Zowel die halacha (Tosefta Chullin 2:20a) als de twee halachot over 'boeken' en 'genezing' van *minim* komen overeen met halachot over niet-joden elders, met dit verschil dat onze passage de zwaardere categorie van *minim* erin betreft. Bij al deze passages is de generatie van Akiva en Yishmael van begin tweede eeuw actief betrokken, terwijl de inleiding van deel B, 'Want ze hebben gezegd...', hergebruik van overgeleverd materiaal impliceert. Aangezien in de verhalen in C en D dezelfde rabbijnen een hoofdrol spelen, moeten zowel de verbindende halacha als het hele excurs uit hun generatie stammen. Als geheel gelezen bepaalt het excurs dat volgelingen van Jezus *minim* zijn en daarmee totaal vreemd aan de joodse samenleving. De convergentie tussen de informatie in Johannes en de Tosefta wordt daardoor verder bevestigd.

3. Beweegredenen tot excommunicatie

Wij hebben vastgesteld *dat* de christenen door de rabbijnen zijn geëxcommuniceerd en *hoe* dat in zijn werk is gegaan; nu moeten we de vraag stellen, *waarom* het kan zijn gedaan. Deze vraag wordt des te dringender wanneer we voor een moment teruggaan naar de eerste eeuw.

We hebben kennis genomen van het feit dat de leiders van joodse diaspora-gemeenschappen waarmee Paulus in conflict kwam, geen middelen hadden om zo'n 'lastig' persoon te excommuniceren, of in elk geval zulke middelen niet tegen hem gebruikten. Er wordt niet vermeld of dit Farizeeën betrof, maar niet onwaarschijnlijk is dat het doorsnee-joodse leiders waren die niet zo ver van de Farizeeën af stonden. Expliciete vermelding van Farizeese terughoudendheid ten aanzien van het vervolgen van christenen vinden we zowel in Handelingen als bij Josephus. Met name de leidende Farizeeër Gamaliël de Oude verzette zich tegen de vervolging van de apostelen door de Sadduceeën en gunde hun liever het voordeel van de twijfel (Hand. 5:34; 23:9; vgl. Josephus, Ant. 20:197-203).

Eén generatie na de oorlog van 66-70 was de situatie compleet anders, nota bene ten gevolge van een besluit dat het stempel draagt van de kleinzoon van de zojuist genoemde Farizeeër, de toen leidende rabbijn Gamaliël de Jongere. Het besluit past bij zijn krachtdadige profiel, met reeds genoemde aan hem toegeschreven maatregelen als de instelling van het Achttingebed, de *birkat ha-minim* (te dateren na de redactie van Johannes), en het ruime gebruik van de *niddui* ter ondersteuning van zijn gezag. Voorts biedt het verhaal van R. Eliëzer een interessante terugblik door de vermelding dat hij een aantal jaren vóór zijn arrestatie nog boeiende gesprekken kon hebben met volgelingen van Jezus. Intussen is het

besluit echter gevallen en beschouwt ook de grijze rabbi het onderricht van Jezus nu als valse profetie waar hij zich verre van moet houden. Er zijn geen evidente inhoudelijke redenen waarom het christendom nu, in tegenstelling tot de tijd van Gamaliël de Oudere, veroordeeld moest moeten worden; alle argumenten waren al bekend. Wat kan de ommezwaai verklaren, wat is er veranderd?

Volgens ons tweede werkprincipe moeten we ernstig rekening houden met de invloed van de Romeinse politiek op de evoluerende verhouding tussen joden en christenen, of met de geciteerde uitspraak van Marcel Simon, nu in vertaling: 'De houding van de Romeinse overheid jegens elk van beide religies is niet zonder invloed geweest op de ontwikkeling van hun onderlinge verhouding.' We hebben daarom naast Johannes en de Tosefta ook Tacitus en Plinius gelezen. Als we deze selectie van bronnen nog eens overzien, treft ons opnieuw de chronologische convergentie van het rabbijnse excommunicatiebesluit en de fundamenteel afwijzende basishouding van Tacitus, Plinius en Trajanus. We hebben geen directe informatie over de logica achter die basishouding, maar het schijnt dat in de ogen van deze leden van de Romeinse elite de *nomen* van *Christiani* onherroepelijk was ge-incrimineerd door Nero's optreden in 64 n. Chr. Kunnen wij verklaren op welke manier deze houding van de Romeinse overheid de verhouding tussen joden en christenen heeft beïnvloed?

In zijn reeds genoemde studie noemt Adiel Schremer de rabbijnse etikettering van christenen als *minim* 'a Roman discourse'. Met name wijst hij op de 'similarity between the rabbinic discourse of *minut* and the discourse of "becoming Jewish" used by contemporary Roman writers', en concludeert: 'It appears that the rabbinic discourse of *minut* is, in a sense, an internalization of the hegemonic Roman discourse

and its application in a reverse direction' (Schremer 2010, 65-68). Met andere woorden: de rabbijnen spiegelde zich aan het misprijzen van Romeinen voor mede-Romeinen die joods werden, om vervolgens eenzelfde houding aan te nemen tegenover mede-joden die christen werden.

Dit is een veelbelovende invalshoek, onder meer omdat er nieuw licht valt op het verhaal van R. Eliezer. In de terminologie van de redacteuren wordt de rabbijn aangeklaagd op verdenking van *minut*. Binnen het verhaal vraagt de Romeinse *hegemon* de grijze rabbi vervolgens waarom hij zich bezighoudt met 'die dingen', of in een meer expliciete versie: 'met die dwaze dingen' (Bab. Talm. Avoda Zara 16b; Kohelet Rabba 1.8). Dit herinnert aan het bericht van Plinius, die zelf als *hegemon* christenen moest berechten: de uitdrukking 'die (dwaze) dingen' uit het Hebreeuwse tekst doet denken aan het Latijnse *superstitio* van Plinius. Specialisten hebben vastgesteld dat *superstitio* stond voor 'on-Romeins' religieus gedrag, in tegenstelling tot *religio*, en met nadruk op magie. Dat komt overeen met de Farizeese veroordeling van Jezus als een vals profeet en genezer in Johannes. Kortom: het rabbijnse *minut* lijkt te corresponderen met het Romeinse *superstitio* (Rives 2007, 183-187). Dit geeft nog geen inzicht in de eigenlijke motieven van de excommunicatie; de beschuldigingen van 'magie' en 'valse profetie' zijn even clichématig als de termen *minut* en *superstitio*.

Schremer verwijst onder meer naar de bijdrage aan *The Ways That never parted* van Andrew Jacobs, die wij reeds geciteerd hebben (Jacobs 2007). In het licht van recente 'post-koloniale' theorie stelt Jacobs voor om de wederzijdse retoriek van joden en christenen te lezen in de context van de taal van de macht in het late keizerrijk. Daarbij is de wisselende asymmetrie van hun positie ook van belang. In Origenes' tijd, derde eeuw, hadden joden meer steun van de Romeinen dan christenen, terwijl dat in Hiëronymus' dagen

andersom was, een eeuw later dus. Jacobs ziet dat terug in de manier waarop Origenes zich spiegelt aan de positie van de joden en zichzelf voorstelt als partner in dialoog met hen, terwijl Hiëronymus dat niet meer nodig heeft en de joden alleen gebruikt als nuttige hulpbronnen voor zijn taalstudie.

Het fenomeen van ondergeschikten die zich spiegelen aan de retoriek van de heersende macht is universeel. In het vooroorlogse Nederlands Oost-Indië zagen de Indonesische nationalistten hun onderworpen positie radicaal veranderen door de Japanse verovering van de archipel in 1942. De nationalistten hadden jarenlang een 'Pacific alliance' tegen de Europese koloniale onderhouden met steun van de Japanners, die het belang hiervan zeer goed inzagen. Door de Japanse inval werd voor Soekarno, de toekomstige president, werkelijkheid wat hij jaren tevoren had opgeschreven: 'Yes, Independent Indonesia can only be achieved with *Dai Nippon* ... For the first time in all my life, I saw myself in the mirror of Asia' (Friend 2003, 27).

John Barclay (2005) heeft de post-koloniale theorie op interessante wijze toegepast op Josephus, waarmee we terugkomen bij de periode die ons bezighoudt. Barclay beschouwt Josephus als 'the perfect example of "the empire writes back"', wat neerkomt op 'a selective collaboration with and appropriation of idioms of the ... conqueror'. Terwijl Josephus het verhaal van de joden navertelt in de situatie van onderworpenheid aan de Romeinse overmacht na 70, herformuleert hij al doende het jodendom in Romeinse termen en geeft zo tegelijkertijd aan wat het volgens hem betekent, 'Romein' te zijn. Onthullend is de manier waarop hij Apion, de Alexandrijnse kampioen van zijn anti-joodse tegenstanders, wegzet als 'Egyptenaar', aldus een element van de Romeinse 'politics of contempt' gebruikend om zijn eigen positie als lid van de joodse gemeenschap te verdedigen.

Op dezelfde wijze kunnen we ons voorstellen dat de rabbijnen begin tweede eeuw hun positie trachtten te versterken en daarmee tegelijk het jodendom herdefinieerden in termen die het keizerrijk dicteerde. Terwijl de rechtpositie van de joden krachtens de oude privileges gegarandeerd bleef, hadden de Flavische keizers de onderworpen positie van de joden na 70 met de *IVDAEA CAPTA*-munten en de *fiscus judaicus* genadeloos uitgebuit om hun eigen macht te vergroten, en dit was onder Domitianus tot een crisis geraakt (Mason 2016, 3-59; Heemstra 2010). Onder Nerva en Trajanus was het politieke klimaat weer wat gunstiger geworden, maar intussen gold het christendom onder de Romeinse elite als een in principe criminele *superstitio*. In deze situatie, kunnen we ons voorstellen, was het voor Gamaliël de Jongere en zijn rabbijnen opportuun om elke associatie met het christendom uit te sluiten en dus te breken met de tolerante houding van zijn grootvader. Christenen werden geëxcommuniceerd door hun geloof te etiketteren als *minut*, parallel aan het Romeinse *superstitio* (vgl. Schremer 2010, 69, 94). Zo bezien is het een voorbeeld van de zogenaamde ‘romanisering’ van het jodendom (Lapin 2012, 64-97).

Meer lijkt er op dit moment over de beweegredenen achter het rabbijnse decreet niet te zeggen. We weten echter wel iets van de omstandigheden waarin het uitgevaardigd werd. Volgens een geïsoleerd rabbijns bericht ‘ging onze meester Gamaliël naar Syrië om volmacht te verkrijgen van de *hegemon* in Syrië’ (Mishna Eduyot 7:7). Wat dit ook moge betekenen, het impliceert open verhoudingen. Zoveel wordt ook duidelijk uit een constante stroom berichten over de uitstekende relaties van Gamaliël met het Romeinse gezag. De Tosefta verhaalt meermaals dat leden van zijn hofhouding speciale voorrechten genoten ‘omdat zij dicht bij de overheid stonden’ (Tosefta Sota 15:8 en Avoda Zara 3:5). Een en ander sugge-

reert een gemeenschappelijk discours van Romeinse en joodse leiders, dat de asymmetrie van de macht onverlet liet. Wat zij kennelijk ook deelden was het discours van *superstitio* ofwel *minut* met het oog op de verwerpelijke nieuwe cultus.

Overigens zal de rabbijnse beslissing niet hebben betekend dat begin tweede eeuw ‘the ways parted’ in de zin dat alle contacten tussen joden en christenen verbroken werden. Geleerden zijn het er tegenwoordig over eens dat de joden in deze periode niet aan de leiband van de rabbijnen liepen. Ook zullen er aanzienlijke geografische verschillen hebben bestaan. De beslissing zal in Judea en Syrië meer ingang hebben gevonden dan elders, en als Johannes met Efese verbonden was zoals de traditie wil, zou dat ook voor de westkust van Klein-Azië gegolden hebben. Maar ook daar kan het decreet niet algemeen gehouden zijn. De verontrusting van Ignatius en Chrysostomus over parochianen in Antiochië die met joden omgingen en synagogediensten bezochten, zowel begin tweede als eind vierde eeuw, spreekt andere taal (Simon 1948, 175, 311). Het uiteengaan laat zich aanzien als een langdurig proces, waarin het excommunicatiebesluit een beslissend moment was. Het separerend effect van de *birkat ha-minim* was er geen oorzaak van, maar wel een van de uitwerkingen.

Besluit

De resultaten van deze verhandeling laten zich als volgt samenvatten. Het besluit om christenen te excommuniceren, dat de rabbijnen blijkens de redactionele terzijdes in Johannes aan het begin van de tweede eeuw hebben genomen, hebben ze blijkbaar zonder nadere aanduiding neergelegd in het excurs in Tosefta Chullin 2:20-24, door eerst zwaardere segregatie-regels te formuleren met betrekking tot de *minim* en vervolgens via twee verhalen christenen te includeren in die verwerpelijke categorie. Het besluit brak met de vroegere tolerante houding van vele Farizeeën tegenover de christenen. De rabbijnse bestempeling van het christendom als *minut* was blijkbaar een aanpassing aan de houding van de Romeinse elite, die het christendom beschouwde als een in principe strafwaardige *superstitio*. De excommunicatie van de christenen moet een beslissend moment zijn geweest in het uiteengaan van jodendom en christendom, al zijn er tal van aanwijzingen dat er nog eeuwenlang velerlei contacten bleven tussen beide groeperingen.

Bovenstaande conclusies zijn gebaseerd op bestudering van vier geselecteerde bronnen, plus, ter nadere vergelijking, een reeks bronnen over joodse middelen tot uitstoting. Wij hadden sterker gestaan als er meer bronnen beschikbaar waren, maar daar is de situatie met betrekking tot de tweede eeuw n. Chr. helaas niet naar. Met Lavoisier houd ik echter vol dat de bewijskracht van een wetenschappelijk betoog niet gegenereerd wordt door de kwantiteit van gedane waarnemingen uit experimenten of bronnenstudie, maar door hun kwaliteit in zinvolle coherentie met de voorgestelde theorie en de gegeven verklaring. Onder de gegeven omstandigheden kon toch een selectie van bronnen gemaakt worden die voldoet aan de door het theoretische 'systeem' vereiste nevenschikking van Romeinse, joodse

en christelijke bronnen, en de bestudering daarvan heeft een verklaring opgeleverd die zowel het 'systeem' in zijn onderdelen bevestigt als het gestelde vraagstuk beantwoordt.

Het bovenstaande moge enigszins overtuigend klinken, het blijft niettemin, met Lavoisiers voorbehoud, een hypothese. Mochten er nieuwe gegevens gevonden worden in reeds lang bekende of nieuw ontdekte bronnen, dan kan het zijn dat de verklaring moet worden aangepast, of in het uiterste geval, dat de hele hypothese op de helling moet. Zolang dat niet het geval is, lijkt deze verklaring mij de meest bevredigende, ofwel de meest waarschijnlijke.

Peter J. Tomson
april 2019

Bibliografie

Een meer gedocumenteerde versie van deze studie – maar zonder de wetenschapstheoretische inleiding – verscheen als ‘The Gospel of John and the “Parting of the Ways”’, in Peter J. Tomson, *Studies on Jews and Christians in the First and Second Centuries*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 418) Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 621–661.

- Barclay, J., 2005, ‘The Empire writes back: Josephan Rhetoric in Flavian Rome’, (2005) herdr. in idem, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, (WUNT 275) Tübingen, Mohr Siebeck 2011, 301–316
- Becker, A.H. en Reed, A.Y. (red.), 2007, *The Ways that never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (TSAJ 95; Tübingen, Mohr Siebeck 2003) paperback uitg. Minneapolis, Fortress
- Brown, R.E., 1966–70, *The Gospel according to John*, 2 doorgepagineerde delen (AB 29–29a) Garden City, Doubleday
- Brown, R.E., 1979, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, Londen, Chapman
- Cohen, S.J.D., 2010, ‘Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Early Church Fathers’, in idem, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, (TSAJ 136) Tübingen, Mohr Siebeck, 266–281
- Cohen, S.J.D., 2013, ‘The Ways That Parted: Jews, Christians,

- and Jewish-Christians, ca. 100–150 CE’, online op <https://dash.harvard.edu/handle/1/10861143?show=full>
- Culpepper, R.A., 2017, ‘Matthew and John: Reflections of Early Christianity in Relation to Judaism’, in idem en Paul N. Anderson (red.), *John and Judaism: A Contested Relationship in Context*, Atlanta, SBL
- Documentatieblad werkgroep Achttiende eeuw*, jg. 1971, pp. 20–27, online 21 maart 2019 op https://www.dbnl.org/tekst/_doc003197101_01/_doc003197101_01_0015.php
- Dunn, J.D.G., 1983, ‘The New Perspective on Paul’, *BJRL* 65, 95–122, herdr. met nawoord in idem, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Londen, SPCK 1990, 183–214
- Dunn, J.D.G., 1991, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, Londen, SCM / Philadelphia, Trinity
- Dunn, J.D.G. (red.), 1992, *Jews and Christians: The Parting of the Ways*, (WUNT 66) Tübingen, Mohr Siebeck
- Eckert, W., Levinson, N.P. en Stöhr, M. (red.), 1967, *Antijudaïsmus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, München, Kaiser
- Elbogen, I., 1931, *Der jüdische Gottesdienst in seiner Geschichtlichen Entwicklung*, 1e dr. 1913, 3e verb. dr. Frankfurt/M 1931, herdr. Hildesheim, Olms 1967
- Ehrlich, U. en Langer, R., 2005, ‘The Earliest Texts of the Birkat Haminim’, *Hebrew Union College Annual* 76, 63–112
- Epstein, J.N., 1964, *Mavo le-nosah ha-Mishna: Nosah ha-Mishna ve-gilgulav lemi-yemei ha-Amoraim ha-rishonim ve-ad defusei R. Yomtov Lippmann Heller*, privé-uitg. Jeruzalem 1948, herz. uitg. Jeruzalem (herdr. 2000) (Hebr.)
- Forkman, G., 1972, *The Limits of the Religious Community: Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity*, (ConBib NT ser. 5) Lund, Gleerup

- Fredriksen, P., 2007, 'What Parting of the Ways? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City', in Becker en Reed 2007, 35-63
- Freudenberger, R., 1968, 'Die *delatio nominis causa* gegen Rabbi Elieser ben Hyrkanos', *Revue internationale des droits de l'antiquité* (Brussel) 3, 11-19
- Friend, T., 2003, *Indonesian Destinies*, Cambridge MA – Londen, Belknap Press of Harvard University Press
- Graetz, H., 1910, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, vol. 4, *vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluß des Talmud*, 1e dr. Berlijn 1853, bearb. v. S. Horovitz, Leipzig, Leiner (uitg. 1908 online op 20 dec 2017, <http://www.zeno.org/Geschichte/L/GesJud+Bd.+04>)
- Harnack, A. von, 1915, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, (1902) 3e ed., 2 dl., Leipzig, Hinrichs
- Heemstra, M., 2010, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, (WUNT 2.177) Tübingen, Mohr Siebeck
- Hengel, M., 1976, *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, (AGJU 1, 1961) 2e ed. Leiden, heruitg. R. Deines en C.J. Thornton (WUNT 283), Tübingen, Mohr Siebeck 2011
- Herford, R. Travers, 1903, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londen, Williams & Norgate
- Horbury, W., 1982, 'The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy', herdr. in idem, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh, Clark 1998, 67-110
- Horst, P.W. van der, 1994, 'The Birkat ha-minim in recent research', herdr. in idem, *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays on Their Interaction*, (Contrib. to Bibl. Exeg. and Theol. 8) Leuven, Peeters 1998, 113-124
- Hunzinger, H., 1954, *Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichem Zeitalter*, ongepub. PhD diss., Göttingen
- Jacobs, A.S., 2007, 'The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity', in Becker en Yoshiko Reed 2007, 95-118
- Kimelman, R., 1981, 'Birkat ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity', in E.P. Sanders, with A.I. Baumgarten en A. Mendelson (red.), *Jewish and Christian Self-Definition, 2: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Londen, SCM, 226-244, 391-403
- Kloppenborg, J.S., 2011, 'Disaffiliation in Associations and the ἀποσυναγωγός of John', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* jg. 67, art. no. 962, 16p doi:10.4102/hts.v67i1.962
- Kuhn, T.S., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Intern. Encycl. of Unified Science 2/2, 1962) 2e dr. Chicago, 3e dr. online 3 april 2019 op <https://archive.org/details/ThomasS.KuhnTheStructureOfScientificRevolutions>
- Lapin, H., 2012, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E.*, New York, Oxford University Press
- Lavoisier, A.-L. de, 1777, *Sur la combustion en général*, Mémoires de l'Académie Royale, online 20 maart 2019, www.academie-sciences.fr/pdf/dossiers/Franklin/Franklin_pdf/Mem1777_p592.pdf
- Lavoisier, A.-L. de, 1789, *Traité élémentaire de chimie, présenté dans un ordre nouveau et d'après les découvertes modernes*, Paris, Cuchet, online 20 maart 2019, www.isnatura.org/Files/Lavoisier1789-Traite_elementaire_de_chimie.htm
- Leezenberg, M. en Vries, G. de, 2001, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, Amsterdam, Amsterdam University Press
- Leibson, G., 1975, 'Determining Factors in Herem and Niddui (Ban and Excommunication) during the Tannaitic and Amoraic Periods', *Shenaton ha-mishpat ha-ivri* 2, 292-342 (Hebr.)
- Leibson, G., 1978, 'The Use of "Gezerta" during the Gaonic Period and the Early Middle Ages', *Shenaton ha-mishpat ha-ivri* 5, 79-154 (Hebr.)

- Leibson, G., 1979-80, 'The Ban and Those under It: Tannaitic and Amoraic Perspectives', *Shenaton ha-mishpat ha-ivri* 6-7, 177-202 (Hebr.)
- Lieberman, S., 1951, 'The Discipline of the So-Called Dead Sea Manual of Discipline', *Journal of Biblical Literature* 71, 199-206, herdr. in idem, *Texts and Studies*, New York, Ktav 1977, 200-208
- Martyn, J.L., 1968, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 3e ed Louisville – Londen, Westminster John Knox Press 2003
- Marum, M. van, 1781, *Verhandeling over de gephlogisteerde en gedephlogisteerde luchten*, in *Verhandelingen Teyler's Tweede Genootschap*, eerste stuk (zie aldaar)
- Mason, S., 2016, *A History of the Jewish War A.D. 66-74*, New York, Cambridge University Press
- Meeks, W.A., 1985, 'Breaking away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities', herdr. in idem, *In Search of the Early Christians: Selected Essays*, New Haven – Londen, Yale University Press 2002, 115-138
- Mignard, J.E., 1966, *Jewish and Christian Cultic Discipline to the Middle of the Second Century*, PhD Boston University, Ann Arbor Microfilms 1984
- Momigliano, A., 1990, 'Tacitus and the Tacitist Tradition', in idem, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley – Los Angeles, Univ. of California, 109-131
- Neusner, J., 1960, 'The Fellowship (הרובה) in the Second Jewish Commonwealth', *Harvard Theological Review* 53, 125-142
- Parkes, J., 1934, *The Conflict of the Church and the Synagogue; A Study in the Origins of Antisemitism*, Londen, Soncino (herdr. New York 1977)
- Priestley, J., 1774–86, *Experiments and Observations on Different Kinds of Air*, Londen, online op 23 maart 2019, <https://archive.org/details/experimentsobser01prie/page/n9>
- Reinhartz, A., 1998, 'The Johannine Community and Its Jewish Neighbors: A Reappraisal', in F.F. Segovia (ed), *What is John?* vol

- 2, *Literary and Social Readings of the Fourth Gospel*, Atlanta, Scholars, 111-138
- Rives, J.B., 2007, *Religion in the Roman Empire*, Oxford – Malden MA, Blackwell
- Ruether, R.R., 1974, *Faith and Fratricide; The Theological Roots of Antisemitism*, New York, Seabury
- Sanders, E.P., 1977, *Paul and Palestinian Judaism; A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia en Londen
- Schrage, W., 1964, art. *Ἀποσυνάγωγος*, in G. Kittel en G. Friedrich (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer 1933-1979, dl. 7: 845-850
- Schremer, A., 2010, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford – New York, Oxford University Press
- Schürer, E., 1979, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, A New English Edition*, red. G. Vermes, F. Millar en M. Black, vol. 2, Edinburgh, Clark
- Sherwin-White, A.N., 1985, *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon 1966, gecorr. herdr.
- Simon, M., 1948, *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, Parijs, De Boccard (2e dr. met nawoord 1964)
- Snelders, H.A.M., 1993, *De geschiedenis van de scheikunde in Nederland*, deel 1, *Van alchemie tot chemie en chemische industrie rond 1900*, Delft, Delftse Universitaire Pers, hoofdstuk 4, 'Van de flogistontheorie naar Lavoisiers zuurstofleer', online 21 maart 2019, https://www.dbnl.org/tekst/snel016gesc01_01/snel016gesc01_01_0006.php
- Stanton, G.N., 1993, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh, Clark
- Stemberger, G., 1992, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8e dr. München, Beck
- Stern, M., 1980, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol.

- 2, Jeruzalem, Israel Academy of Sciences and Humanities
- Strack, H.L., 1910, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, (Schriften d. Inst. Judaic. Berlin 37) Leipzig, Hinrichs
- Strack, H.L. en Billerbeck, P., 1928, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol 4.1, München, Beck
- Urbach, E.E., 1968, 'Class-Status and Leadership in the World of the Palestinian Sages', *PIASH* 2, 38-74
- Verhandelingen uitgegeven door Teyler's Tweede Genootschap*, eerste stuk, Haarlem, Enschedé en zonen 1781, online 20 maart 2019, https://books.google.nl/books?id=GnNMAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- White, M.C., 1972, *The Identity and Function of the Jews and Related Terms in the Fourth Gospel*, diss. Emory U., Ann Arbor, University Microfilms
- Williams, W., 1990, *Pliny: Correspondence with Trajan from Bithynia (Epistles X)*, trans., introd. and comm., Warminster, Aris & Phillips
- Zehnacker, H. en Méthy, N., 2017, *Pline le Jeune, Lettres*, texte établi, traduit et commenté, vol. 4, Paris, Belles lettres
- Zetterholm, M., 2009, *Approaches to Paul : A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis, Fortress

Verantwoording van de afbeeldingen

afb. 1, Van Marums Verhandeling, p. 1 (zie bibliografie).

afb. 2, Lavoisiers Mémoire, p. 1 (zie bibliografie).

afb. 3, Lavoisier experimenteert: Édouard Grimaux, *Lavoisier : 1743-1794 d'après sa correspondance, ses manuscrits, ses papiers de famille et d'autres documents inédits*, Avec dix gravures hors texte en taille-douce et en typographie, Paris: F. Alcan, 1888. Bron afbeelding: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=Special:ElectronPdf&page=File%3ALavoisier+experimenting+with+his+wife+taking+notes+Wellcome+L0000144.jpg&action=show-download-screen>.

afb. 4: Tacitus, *Annalen* 1.10, Bibliotheca Medicea Laurenziana MS plut. 68.1, fol. 7r, 1le eeuw. Bron afbeelding: Jeremy Norman's HistoryofInformation.com, <http://www.historyofinformation.com/detail.php?id=3742>.

afb. 5: Plinius de Jongere, *Epistulae* 3.1, Aan Calvisius (ca. 101 n. Chr.), Morgan Fragment, ca. 600 n. Chr., Pierpont Morgan Library, New York. Bron afbeelding: EBook Project Gutenberg 2005, http://www.gutenberg.org/files/16706/16706-h/16706-h.htm#page_3 ("This eBook is for the use of anyone anywhere at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License

included with this eBook or online at www.gutenberg.net”)
Dit fragment is het oudste handschrift van Plinius’ brieven.

afb. 6: Tosefta, Temura 4:16 – Meila 1:2, Cambridge University Library, Genizah Research Unit T-S E1.137, ca. 12e eeuw. Bron afbeelding <https://www.toseftaonline.org/tosefta-geniza-fragment-t-s-e1-137-temurah-412-meilah-18/>
De teksten gevonden in de Geniza van Cairo behoren tot de oudste handschriften van de rabbijnse literatuur.

afb. 7: Johannes 9:22 en verder, Papyrus 66, ca. 200 n. Chr., Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève. Bron afbeelding: <http://www.earlybible.com/images/>
Blad uit een papyrusboekje gevonden in Egypte en een van de oudste handschriften van het Nieuwe Testament.

Omslag, ondergrond: Papyrus 66 (zie boven bij afb. 7).

Afbeelding achterzijde: Martinus van Marum, *Beschryving eener ongemeen groote Electrizeer-Machine geplaatst in Teyler’s Museum te Haarlem en van de Proefneemingen met dezelve in ’t werk gesteld*, Haarlem 1785, plaat II.

De tekst van deze verhandeling is gezet uit de
Berkeley corps 11 en gedrukt op 150 grs hv mc silk

© 2022 Peter J. Tomson

ISBN 978-90-830044-0-2

Grafische verzorging: Doe. Reclame, Hillegom
Druk en afwerking: Doe. Reclame, Hillegom

Alle rechten voorbehouden.

