

Lezen in de Bijbel: de kracht van de verbeelding

Geert Van Oyen*

Pour Henk Tieleman
ami loyal, maître de soupçon

Inleiding

Dertig jaar geleden stelde Paul Ricœur in *La Bible et l'imagination* de vraag of het wel mogelijk is de notie verbeelding in verband te brengen met het lezen van de Bijbel (Ricœur 1982). Twee vooronderstellingen zouden dat immers onmogelijk maken: (1) is niet verbeelding synoniem voor “vrije en ongestructureerd wilde gedachten” en (2) staat niet de Bijbel voor “een gesloten boek met een onwrikbaar vaste betekenis”? Het antwoord van de Franse filosoof is duidelijk: beide vooronderstellingen moeten worden gecorrigeerd. Ten eerste, verbeelding is de vindingrijke kracht die noodzakelijk is om de werkelijkheid te herschrijven, weliswaar binnen de perken van normerende productie (“rule-governed form of invention”; Ricœur 1995, 144). Ten tweede, het lezen van de Bijbel is een dynamisch zingevend proces dat veel meer is dan het herhalen van vaststaande betekenissen; het leesproces houdt rekening met de verbeelding die in de tekst aanwezig is, maar houdt ook een onophoudelijke beweging in waarbij de oorspronkelijke betekenis wordt gedecontextualiseerd en naar een actuele *Sitz im Leben* wordt gerecontextualiseerd. Ricœur, die het thema ‘imagination’ ook in andere publicaties van zijn oeuvre aan de orde stelt (Venema 2000; Toppin 2007; Greisch 2010), focust in die ene bijdrage vooral op het metaforiseringsproces van verbeelding (‘ver-beeld-ing’) dat in de narratieve teksten van de Bijbel aanwezig is, meer bepaald in de parabels.

‘Verbeelding’ maakt deel uit van Ricœur’s totaalvisie op hermeneutiek. Die levert een essentiële bijdrage met betrekking tot de vraag hoe mensen de Bijbel lezen en verstaan. Volgens hem komt in de act van het lezen zelf de tekst tot voltooiing. Het leesproces is de sleutel tot de analyse van het ontsluiten van Bijbelse teksten. Bijbelse teksten zijn als weeskinderen: de auteur-vaders zijn gestorven en de lezers adopteren de tekst (Ricœur 1989, 403; Marguerat

* *Université catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve, geert.vanoyen@uclouvain.be*

2009, 187). Maar die ontmoeting tussen tekst en lezer gebeurt niet zonder wrijvingen. Er ontstaat een spanning tussen enerzijds de oriëntaties die mogelijk voorgegeven zijn door de tekst en anderzijds de al dan niet bewuste vrijheid en subjectiviteit van de lezer. De hermeneutische verschuiving van de tekst als betekenisverlener naar de lezer als betekenisgever doet de vraag rijzen naar de grenzen en beperkingen van de interpretatiemogelijkheden: in welke mate ‘dwingt’ de tekst tot een specifieke interpretatie en/of in welke mate kan de lezer onbeperkt zijn gang gaan (Vanhoozer 1995/2010)? In de Bijbelexegese gebeurt de concrete ‘vertaling’ van deze hermeneutische vragen door middel van de narratologie, meer in het bijzonder dat onderdeel ervan dat zich toespitst op de receptie of de *reader response* van de tekst. De vooronderstelling van deze narratieve leesmethode is dat (de meeste, niet alle) Bijbelse teksten op de eerste plaats als een verhaal (*un récit, a story*) kunnen worden beschouwd en dat hun betekenis ontdekt wordt door ze als dusdanig te onderzoeken. Deze benadering – een van de mogelijkheden om een tekst te lezen – is de meest adequate weg om de veelheid aan betekenissen van een tekst te eerbiedigen (zie bijvoorbeeld het handboek voor narratologie en Bijbel van Marguerat en Bourquin, 2009).

De bedoeling van deze korte bijdrage is niet de verbeelding bij Ricoeur te bespreken, maar te kijken hoe enkele aspecten van verbeelding een rol spelen bij de lectuur van de Bijbel. We verwijzen daarvoor soms naar het Marcus-evangelie. Om in het thema van dit tijdschriftnummer te blijven, zouden we het lezen van de Bijbel kunnen vergelijken met de verbeelding die men nodig heeft bij het spelen van een spel (met vanzelfsprekend in acht name van alle mankementen die elke vergelijking in zich heeft). Er ligt een spelbord op tafel (de Bijbeltekst), maar dat betekent niets op zich; het bord wordt slechts dynamisch wanneer er een spel wordt gespeeld (lezen). Er kunnen met hetzelfde bord trouwens verschillende spellen worden gespeeld (historisch, literair, psychologisch, theologisch, academisch, kerkelijk, ...), die ieder aan specifieke regels (methodes) zijn gebonden en die ook kunnen verschillen naargelang de afspraken of de regio (invloed van traditie of context). Natuurlijk zijn er ook spelers (lezers). Ze gooien met dobbelstenen (interpretaties van verbanden en structuren in de tekst; steeds anders en onverwacht) en overwegen bij zichzelf welke tactiek ze zullen volgen of welke de volgende zet zal zijn (subjectieve inbreng). Ze spelen het spel samen maar ook individueel (een gemeenschap van individuele lezers). Soms winnen spelers, soms verliezen ze (verandering van inzichten; meer of minder helderheid). In deze bijdrage willen we het spelbord voorstellen, een belangrijke spelregel toelichten en de ultieme functie van de spelers onder de loop nemen.

1. De tekst van de Bijbel (het spelbord)

Verhalende teksten zijn nooit af. Ook Bijbelse teksten zeggen niet alles (Marguerat 2009, 164). Ze vragen om aangevuld te worden. Zonder verbeelding is geen interpretatie van de Bijbel mogelijk. Maar die verbeelding hangt niet zomaar in het luchtledige. In de tekst zijn oriënterende elementen aanwezig die de lezer op weg zetten, zodat die niet van nul begint. Men zou kunnen zeggen: een deel van de verbeelding is al geschied door de verteller die zijn eigen verhaal een richting geeft. Ricœur spreekt van “productive imagination” (Fr. “imagination productrice”): “The text interprets before having been interpreted” (Ricœur 1995, 161). In de narratologie maakt men daarbij een onderscheid tussen expliciete richtingaanwijzers, te vergelijken met de stem van een gps die de chauffeur een bepaalde weg opstuurt, en impliciete aanduidingen waarbij de lezer zelf verbanden moet creëren. Expliciet is bijvoorbeeld de keuze van de verteller voor een bepaald literair genre: een brief, een mythe, een ‘evangelie’, een gebed, een apocalyptische openbaring, ... de lezer moet rekening houden met het genre of hij loopt hopeloos vast bij de interpretatie. Ook andere interventies van de verteller in de tekst helpen de lezer. De titel van een boek (Marcus 1,1: “Het begin van het evangelie van Jezus Christus, Zoon van God”) duidt de protagonist en het thema aan. Een summarium vat het beeld samen dat de verteller wil meegeven aan zijn lezers: “Dit was wat Jezus zei: ‘De tijd is aangebroken, het koninkrijk van God is nabij: kom tot inkeer en hecht geloof aan dit goede nieuws’” (Marcus 1,15). Andere wenken voor de lezer zijn onder meer: vertalingen, parentheses, relatiefzinnen, verklarende zinnen, *inside views* in de emoties of motivaties van de personages (Van Oyen 1993, 308-311).

Onder “impliciete commentaar” (Fowler 1991) valt bijvoorbeeld *plotting*. Zo wordt de plot van het eerste deel van Marcus (1,14-8,26) opgebouwd door driemaal een identiek schema te gebruiken waarbij een samenvatting van Jezus’ activiteit gevolgd wordt door een passage over de rol van de leerlingen (lees 1,14-15.16-20; 3,7-12.13-19; 6,6b.7-13). Wanneer de lezer die samenhang ziet, begrijpt hij dat de rol van de leerlingen gekoppeld wordt aan die van Jezus. En meteen worden twee belangrijke thema’s van het evangelie aangeduid: wie is Jezus en wat kan men doen om hem te volgen? Ook herhaling kan de lezer op weg zetten naar duiding. Opvallend in Marcus zijn bijvoorbeeld de aanwezigheid van twee gelijkaardige broodwonderen die leiden naar een conflict tussen Jezus en de leerlingen (6,34-44 en 8,1-9, gevolgd door 8,17-21) of de drievoudige aankondiging door Jezus van zijn eigen dood en opstanding (8,31; 9,31; 10,32-34) die door de leerlingen ook niet wordt begrepen. De lezer

kan deze “figure in the carpet” (Fowler 1991) niet links laten liggen: Jezus begrijpen is niet evident en houdt ook het perspectief op lijden in. Een andere manier om de lezer aan te spreken is via de woorden van de protagonist Jezus. In zijn onderricht spreekt hij vaak de leerlingen aan, maar de formulering is zo algemeen dat ook de lezer zich aangesproken weet: “Want ieder die zijn leven wil behouden, zal het verliezen, maar wie zijn leven verliest omwille van mij en het evangelie, zal het behouden” (8,35). Ten slotte wijzen we nog op het fenomeen van de intertextualiteit die in alle mogelijke gradaties voorkomt (Genette 1982). Citaten en toespelingen op andere (veelal Bijbelse) teksten tekenen patronen uit op het spelbord. Wie Marcus 1,2-3 leest, kan vanwege het oudtestamentisch mengcitaat (Jesaja, Maleachi, Exodus) de komst van Jezus moeilijk anders verstaan dan als een onderdeel van een groter goddelijk project. Een tekst staat nooit op zichzelf maar is verweven met literaire context.

Deze en andere gegevens in een tekst zouden de indruk kunnen wekken dat er maar één bepaalde manier van interpreteren mogelijk is. Maar dat is niet zo. De tekst is open en biedt ruimte voor discussie. Hij heeft immers nog een totaal andere eigenschap die net in de tegenovergestelde richting werkt. We denken daarbij aan de leegtes in de tekst (*gaps*), de uitspraken die meer dan één betekenis hebben (polysemie), de vaagheden, de ironie, het gebruik van symbolen, de paradoxen, de verrassingen, tegenstellingen, een open slot. Deze retorische middelen worden gekenmerkt door indirectheid (“rhetoric of indirection”; Fowler 1991, 155-194) en ze doen een bijzonder appel op de creativiteit van de lezer. Hierover kunnen de interpretaties van lezers verschillen. We geven slechts enkele voorbeelden uit honderden. Is de angst, de vlucht en de stilte van de vrouwen in het laatste vers van Marcus (16,8) positief te duiden of negatief? Behoren de leerlingen, na het aanhoren van de parabels (4,10-13) en hun uitleg (4,33-34), uiteindelijk tot de insiders of de outsiders rond Jezus? Spreekt de centurio met zijn uitspraak “Waarlijk, deze mens is een zoon van God” (15,39) een christelijke geloofsbelijdenis uit of is het een vorm van ironische spot? Is de paradox “Wie van jullie de eerste wil zijn, zal ieders dienaar moeten zijn” (10,44) een uitspraak over een belofte voor het hiernamaals of over deze aardse wereld? Wijst Jezus naar zichzelf of naar God wanneer hij tegen de bevrijde man uit Gerasa zegt: “Vertel aan uw eigen mensen wat de *Heer* (Grieks: *kurios*) allemaal voor u heeft gedaan?” (5,19). Wat is precies het “begin van de blijde boodschap” (1,1): is het de profetie van het Eerste Testament (1,2-3), of het optreden van Johannes de Doper (1,4-8), of Jezus’ doop en verblijf in de woestijn vóór zijn publieke optreden (1,9-13) of het gehele evangelie van Marcus? Wat betekent de spanning die ontstaat doordat Jezus nooit over zichzelf spreekt als de Christus of Zoon van God, maar steeds als

de Mensenzoon? De lezer moet om de haverklap een keuze maken. En telkens opnieuw zal hij moeten nagaan of zijn keuzes gegrond zijn. Hij kan dat doen door te zien of er een coherent geheel ontstaat in zijn globale interpretatie. Maar dan nog is het helemaal niet ondenkbaar dat de slotsom van de keuzes tot totaal verschillende interpretaties van het evangelie leidt.

Ik koppel deze methodische inzichten van de narratologie nog even terug naar de hermeneutiek in het genoemde artikel van Ricœur. Nadat hij heeft aangetoond hoe de parabels met hun open karakter eigenlijk miniatuur-evangelieën zijn die door hun verbeelding de lezers aanzetten om ook het gehele evangelie als een parabel te lezen die hen appelleert betekenis te zoeken, brengt Ricœur het begrip “enigma-uitdrukking” of “limiet-uitdrukking” ter sprake (“enigma-expressions”, “limit-expressions”). Het schoolvoorbeeld in Marcus is de uitdrukking *basileia tou theou*, “(konink)rijk / heerschappij van God”. De uitdrukking wordt in het verhaal nergens ten gronde uitgelegd door een actie of een persoon en ze overstijgt de gangbare logica van de grenzen van het verhaal. Het koninkrijk is meer dan iets waarover in parabels verteld wordt; het koninkrijk ontstaat in parabels (“Le Royaume de Dieu n’est pas ce que racontent les paraboles, mais il arrive ‘en paraboles’”; Ricœur 1982, 359). In feite is ‘het rijk Gods’ een beeld, een metafoor die alle metaforen en beelden van het evangelie samenvat en overstijgt. Dit ultieme enigmatisch beeld verwoordt de *extravagance* (de buitenissigheid, de buitensporigheid) van het verhaal dat een wereld oproept die niet door menselijke actie kan worden gemaakt, maar die een soort utopie voorschotelt. Als men ‘het rijk Gods’ niet situeert binnen het geheel van het evangelie dan loopt men het risico dat het verwordt tot “nothing more than a dead image with some vague political content”, terwijl het juist bedoeld is om de “closed representations” van de lezers open te breken (Ricœur 1995, 165). Gerd Theissen zou ongetwijfeld instemmen, want ook voor hem verwijzen de gelijkenissen over het rijk Gods naar iets waaraan zij niet identiek zijn: “de fictionele beelden ... zijn slechts een beeld waarvan de betekenis door lezers en luisteraars zelf moeten worden opgehelderd. De luisteraars hebben de vrijheid om zelf te ontdekken wat de beelden bedoelen” (2001, 52). Bij het formuleren van een limiet-uitdrukking, staan we volgens Ricœur op het punt de overgang te maken van de exegese naar de existentiële interpretatie. We hebben de grens bereikt van het eerste niveau van de verbeelding: “we pass from the work of imagination *in* the text to the work of imagination *about* the text” (1995, 166). Maar vooraleer we die andere vorm van verbeelding kort toelichten nog een intermezzo.

2. Een belangrijke spelregel

Het is duidelijk: de zoektocht naar betekenis van de evangeliën is geen exacte wetenschap. Daarvoor is het leesproces te ingewikkeld. De contouren van de tekst sturen in een bepaalde richting en moeten worden gerespecteerd, maar de lezer heeft ook vrijheid om de open plekken in te vullen: “la résistance du texte limite la pluralité, sans jamais la réduire à *un* sens canonique” (Marguerat 2009, 194).

Maar er is misschien nog een ‘diepere’ onderliggende vorm van verbeelding die de mogelijkheid van meerdere betekenissen rechtvaardigt. Die vorm situeert zich bij het ontstaan van de evangeliën zelf. Evangeliën zijn immers de vrucht van wat Sandra Schneiders “the paschal imagination” noemt (1991, 102-108). Die “paasverbeelding” of “verrijzenisverbeelding” heeft er voor gezorgd dat de historische Jezus helemaal is opgegaan en vorm heeft gekregen in de verkondigde Jezus (vergelijk Theissen 2001, 47-98; hij spreekt verder overigens ook expliciet over de rol van de “godsdienstige verbeelding” bij het ontstaan van de eerste christelijke ritën). Dat is geen ontkenning van het feit dat er geschiedenis is geweest, maar men zou kunnen zeggen – met een woordspel – dat we die geschiedenis slechts kunnen beleven doordat er geschiedenis is “geschreven”. In theologische termen: de incarnatie of menswording van Jezus wordt uitgedrukt in een verhaal, een beeld, verbeelding. Lezers mogen deze spelregel nooit vergeten. Schneiders wijst op een aantal gevolgen die ik hier, gedeeltelijk in mijn eigen woorden, herneem. Omdat de Bijbelse taal over Jezus beeldtaal is, is het een dynamische taal die spanningen bevat en oproept. Dat betekent ook dat we een meervoud aan beelden hebben (bijvoorbeeld de vier evangeliën) en dat er niet iets bestaat als een exhaustief Jezusbeeld dat objectiveerbaar en “af” is. Schneiders heeft een boodschap aan de kerken: “We have four gospels — all true, but all different. Each is the product of the paschal imagination, a function of the Jesus-image, which is not a mental drawing or an ossified memory of the earthly Jesus but a tensive and creative principle of ever-new presentations of Jesus that, true and relatively adequate, are never exhaustive of him. The desire of so many people, lay as well as scholars, to establish the picture of the ‘real, historical Jesus’—by which they mean a complete, static, unchanging description of him that adds nothing and misses nothing—is a misguided project. The Jesus-image will never be fully articulated, nor will the process of elaborating the image ever cease as long as the Church believes” (1991, 106). De reden ten slotte waarom de basisteksten van de christelijke traditie de vrucht van verbeelding zijn, is

dat deze verhalen het resultaat zijn van gepassioneerde mensen die op hun “onderwerp” Jezus betrokken waren.

Als algemene spelregel kan daarom gelden dat de spelers-lezers er zich van bewust moeten zijn dat er vanaf het begin en altijd een veelvoud aan verbeelding over Jezus heeft bestaan en dat bijgevolg ook hun eigen lezing van de teksten slechts één narratieve verbeelding is van vele mogelijke. Deze relativerende functie van de exegese zou wel eens een belangrijke bijdrage kunnen betekenen voor uitleggingen die door gebrek aan verbeelding vasthouden aan al te “dogmatische” visies op het ontstaan van het christelijk geloof en op basis daarvan menen te weten en te geloven wat juist, goed of waar is vandaag. Het betekent niet dat lezers niet met overtuiging of betrokkenheid mogen lezen. Integendeel. Maar het is wel de vraag hoe die betrokkenheid er kan uitzien. In de hermeneutiek van Ricoeur is het merkwaardig genoeg door afstand te nemen van de tekst dat de tekst ons diepgaand kan aanspreken.

3. De lezer heeft het (voor)laatste woord

De teksten van de Bijbel stellen een Godsbeeld voor, een wereldbeeld, een manier van leven, een filosofie, een existentiële oproep. Men heeft als lezer de vrijheid om dat te ontkennen en naast zich te leggen. In het Frans kan Ricoeur gebruik maken van het moeilijk in het Nederlands weer te geven onderscheid tussen *sens* en *signification*. De lezer kan de betekenis (*sens*) uitleggen, maar hij kan de tekst ook een zin (*signification*) geven voor zijn leven. Uit het effect van de Bijbel in de geschiedenis blijkt onmiskenbaar dat de diepste zin ervan niet los te koppelen is van de toe-eigening (“appropriation”: Ricoeur) van de betekenis door de lezer, meestal de gelovige lezer. Die toe-eigening leidt dan tot verandering (“transformation”: Schneiders; “refiguration”: Ricoeur) bij de lezer en zijn wereld. Ricoeur legt er de nadruk op dat deze laatste fase van het zich eigen maken van de tekst niet kan zonder te beseffen dat er een afstand is tussen tekst en lezer. Die afstand is er ook – of zou er ook moeten zijn – voor hen die de Bijbel als het geïnspireerde woord van God beschouwen. Want ook Gods woord is altijd door mensen uitgesproken of geschreven binnen een bepaalde historisch-culturele context en in verbeelde vorm. Dialoog tussen tekst en lezer is bijgevolg slechts mogelijk doordat ze *niet* samenvallen met elkaar. En het werk van de interpretatie houdt nooit op omdat er steeds nieuwe lezers zijn. Op het moment dat er geen anders-zijn van de tekst meer is, zou ook de interpretatie ophouden te bestaan.

Het besef dat we in Bijbelse teksten verbeelding aantreffen, doet de lezer ook inzien dat de eigen wereld en het eigen bestaan het product is van creatieve constructieve verbeelding (cf. Venema 2010). De wereld van het verhaal is als onze wereld; onze wereld is ook als de wereld van een verhaal. De Bijbel lezen kan op die manier inspireren om het eigen levensverhaal te *schrijven*. Deze spanningsvolle en dynamische wisselwerking tussen de tekst en het leven van de lezer kan tot diverse resultaten leiden. Men kan ontdekken dat de tekst het niet altijd bij het rechte eind heeft (had) of dat er in de traditie (tot op vandaag) ideologische interpretaties geweest zijn die niet de geest van de tekst volgen. En het kan ook zijn dat de lezer geheroriënteerd wordt. Hij ontdekt dat de betekenis van de tekst niet ligt in het verleden maar in de toekomst. Dat er in de beelden en de limiet-uitdrukkingen van het verhaal kiemen liggen voor een nieuwe verbeelding van de eigen wereld. De lezer kan aan de slag met de tekst: het verhaal gaat over de lezer zelf en zijn wereld. De macht van de verbeelding maakt hem ontvankelijk om het verhaal verder te schrijven in de realiteit waarin hij leeft. Maar die macht leert hem ook dat hij nooit het laatste woord schrijft van het verhaal, maar slechts een hoofdstuk toevoegt aan het verhaal dat eens is begonnen.

De vraag kan worden gesteld hoe dat allemaal concreet in zijn werk moet gaan. Ik zie twee uitdagingen voor de toekomst. Ten eerste is het wenselijk dat er in de Bijbelwetenschap meer ruimte wordt gecreëerd voor ideologiekritische ondervraging van de diverse methodes: Waarmee is de exegese bezig? Wat beoogt ze? Wie is er bij betrokken? Welke zijn de politieke, religieuze, culturele opties die worden gemaakt? Welke situatie wordt er door in stand gehouden en welke situatie wordt er aangeklaagd? Een dergelijke ondervraging is slechts mogelijk wanneer er openlijk gedialogeerd wordt met elkaar over de impact van zowel Bijbelteksten als Bijbelonderzoek voor de wereld vandaag. Het is de bedoeling dat diverse exegetische benaderingen samen zoeken naar de gemeenschappelijke grond waarbij centraal staat hoe de Bijbel een boodschap van bevrijding en gerechtigheid brengt. Een pleidooi voor een volledige herziening van de paradigmata in Bijbelstudies vindt men in het recente werk van Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Democratizing Biblical Studies* (2009). Van de diverse voorstellen die in het boek voorkomen onthoud ik: afbouwen van de nefaste barrières tussen Bijbelse onderzoeksparadigmata, overwinnen van de artificiële scheiding tussen academische en kerkelijke exegese, stem geven aan alle lezers van de Bijbel, hervormen van de onderwijspedagogie en didactiek in verband met de Bijbel. De hermeneutiek die met deze vernieuwing gepaard gaat heeft vele aspecten (2009, 123-125). Een ervan is de “hermeneutiek van de creatieve verbeelding” die lezers aanzet een

alternatieve wereld te dromen waar gewelddadige vormen van overheersing verdwijnen, een hermeneutiek ook die hen deze dromen en visioenen in de Bijbel doet opsporen.

Een tweede uitdaging is volgens mij te vinden in de wisselwerking tussen enerzijds de exegese en anderzijds alle profetische optredens in het verleden en het heden die in de praktijk zich hebben ingezet om het evangelie een gezicht te geven. Er zijn altijd mensen die hun leven hebben ingezet voor een “praktische exegese”. Ze zijn soms, maar niet altijd, gewapend met de intellectuele bagage van een academische vorming. Zij zijn de profetische getuigen die de bevrijdende boodschap van het evangelie brengen tegen het misbruik van macht binnen of door bestaande wereldse en religieuze structuren. Ze leggen een eindeloze verbeelding aan de dag om het visioen van het rijk van God zichtbaar te maken. Door hun manier van leven worden zij op een onovertroffen manier de levende toetssteen die kritisch de geldigheid van elke exegese in vraag stelt. Zij geven een zin (*signification*) aan de parabels waardoor elke lezer steeds bij zichzelf in geweten moet onderzoeken of hij de betekenis (*sens*) van de evangelische parabels heeft begrepen. We kunnen daarbij bijvoorbeeld denken aan Matteüs 25,37-40: “Dan zullen de rechtvaardigen Hem antwoorden: ‘Heer, wanneer hebben we U hongerig gezien en U te eten gegeven, of dorstig en U te drinken gegeven? Wanneer hebben we U als vreemdeling gezien en U opgenomen, of naakt en hebben we U gekleed? Wanneer hebben we U ziek of in de gevangenis gezien en zijn we naar U toe gekomen?’ De koning zal hun antwoorden: ‘Ik verzeker jullie, alles wat je voor één van deze minste broeders van Mij hebt gedaan, heb je voor Mij gedaan.’”

Literatuur

Fowler, R.M. (1991),

Let the Reader Understand. Reader-response Criticism and the Gospel of Mark, Minneapolis: Fortress.

Genette, G. (1982),

Palimpsestes. La littérature au second degré, Parijs: Seuil.

Greisch, P. (2010),

Lire, interpréter, comprendre. Vers une herméneutique philosophique de la religion, in: Verheyden, J. – Hetteema T.L. – Vandecasteele P., *Paul Ricœur: Poetics and religion*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 240), Leuven: Peeters, 3-36.

- Marguerat, D. – Bourquin, Y. (2009⁴ [1998]),
Pour lire les récits bibliques, Parijs: Cerf; Genève: Labor et fides.
- Oyen, G. van (1993),
De studie van de Marcusredactie in de twintigste eeuw, Leuven: Peeters.
- Ricœur, P. (1982),
La Bible et l'imagination, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62, 339-360.
- Ricœur, P. (1995),
The Bible and the Imagination, in: *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination* (ed. M.I. Wallace; Engelse vertaling van Ricœur 1982), Minneapolis: Fortress, 144-166.
- Schneiders, S. (1991),
The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Scripture, New York: HarperCollins.
- Schüssler Fiorenza, E. (2009),
Democratizing Biblical Studies. Toward an Emancipatory Educational Space, Louisville: John Knox.
- Theissen, G. (2001),
De godsdienst van de eerste christenen, Kampen: Kok; Averbode: Altiora.
- Topping, R.R. (2007),
Revelation, Scripture and Church. Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricœur and Hans Frei, (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Aldershot – Burlington: Ashgate.
- Vanhoozer, K.J. (1995/2010),
The Reader in New Testament Interpretation, in: *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (ed. J.B. Green), Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 259-288.
- Venema, H.I. (2000),
Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur, New York: State University of New York Press.