

Nieuwe Testament

1^e jaar

Inleiding in het Nieuwe Testament

- Les 1 Hoe het Nieuwe Testament te benaderen?
- Les 2 De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament
- Les 3 Het synoptisch vraagstuk
- Les 4 De tekstgeschiedenis van het Nieuwe Testament
- Les 5 De canonvorming van het Nieuwe Testament
- Les 6 De taal en vertaling van het Nieuwe Testament
- Les 7 De verhouding van het Nieuwe Testament tot het Oude Testament
- Les 8 De christologie van het Nieuwe Testament
- Les 9 De joods-romeinse wereld van het Nieuwe Testament
- Les 10 Hoe een nieuwtestamentisch verhaal te lezen?

dr. N.A. Riemersma



Den Haag
Theologie voor Geïnteresseerden 1B
Seizoen 2017-2018

1. Hoe het Nieuwe Testament te benaderen?

Het benaderen van het Nieuwe Testament

De vraag van deze les is: hoe nu het Nieuwe Testament te benaderen? We kunnen niet direct bij het Nieuwe Testament beginnen, omdat er nog iets aan voorafgaat: het Oude Testament. Het NT is dus niet los verkrijgbaar! We spreken over de Bijbel, die uit twee delen bestaat: het Oude Testament en het Nieuwe Testament. We moeten dus bij de 'Bijbel' dan wel de 'Schrift(en)' beginnen, want de christelijke kerk leest ze als één boek.

Bijbel

Het woord 'Bijbel' is afgeleid van het Griekse woord, in het enkelvoud *to biblion* (= het boekje), en in het meervoud *ta biblia* (= de boeken). Sedert de kerkvader Johannes Chryostomus (349-407 na Chr.) wordt de verzameling boeken die in de kerk gelezen worden, 'de boeken' (*ta biblia*) genoemd. Het Griekse verkleinwoord *biblion* is afgeleid van het woord *biblos* dat bast of merg van een papyrusplant (= een moerasplant uit tropisch en subtropisch Afrika, waaronder de Nijldelta) betekent, en later de betekenis van 'boek' heeft gekregen. Ons woord 'papier' is afgeleid van papyrus! Als we *biblion* met 'boek' weergeven, moet je bedenken dat het niet gaat om een boek zoals wij dat kennen, maar om een boekrol van papyrus.

Wat wij nu de Bijbel noemen, bestond in het verleden uit meerdere boekrollen. Pas rond 300 na Christus ging men de boekvorm (*codex*) toepassen en werd het mogelijk om verschillende boekrollen in één band onder te brengen.

In de 9^e eeuw na Christus ging men het woord *biblia* ook echt opvatten als het woord voor die ene band waarin al die boeken waren verzameld. Sindsdien werd het meervoud *biblia* verstaan als een enkelvoud, d.w.z. als duidend op die band/codex als één boek, en niet op de onderdelen daarvan. De Bijbel is dus het boek (enk.) van boeken (mrv.).

De boeken van de Bijbel zijn niet voor deze verzameling geschreven. Ze zijn door verschillende schrijvers geschreven in verschillende tijden, situaties en culturen. Uiteindelijk – in een lange geschiedenis – zijn ze in een band bij elkaar gekomen.

De boeken van het Nieuwe Testament vinden hun eenheid in de naam die in alle nieuwtestamentische geschriften ter sprake komt: Jezus van Nazaret, die Christus, Zoon van God, Heer wordt genoemd. Uitgangspunt vormt de (oudste) belijdenis: 'Jezus Christus is Heer' (Fil. 2,11).



Schrift(en)

Het woord Bijbel is de algemene/gangbare aanduiding, in kerk en samenleving. In de kerk – in de liturgie – wordt vaak het woord 'Schrift' gebruikt (denk aan 'schriftelezing'). Het woord 'Schrift' is afgeleid van het Latijnse woord 'scriptura' = het geschrevene (op een boekrol). De vroege kerk heeft dit woord meegenomen uit het jodendom, waarin de Hebreeuwse uitdrukking voor 'Heilige Schrift(en)' gebruikt werden. Zie ook het Nieuwe Testament, waar zowel de uitdrukking 'Heilige Geschriften' (Rom. 1,2) als ook 'de Schrift' (enk.) (Joh. 10,35) en 'de Schriften' (mrv.) (Mat. 26,54; Luc. 24,27.45; Joh. 5,39; Hand. 17,2) voorkomt. In alle eerlijkheid, het begrip 'Schrift(en)' in het NT is nog geen

vastomlijnd/ officieel vastgesteld aantal boeken. Terwijl bovenstaande uitdrukkingen in de synagoge globaal slaan op die boeken die wij als het Oude Testament kennen, beter gezegd als Tanach (= *Tora* [Wet], *Nebiim* [Profeten], *Chetoebim* [Geschriften]), werd het bij de christenen tot een aanduiding voor de gehele Bijbel (OT en NT).

Het woord 'Schrift(en)' functioneert dus op twee manieren: als aanduiding voor de complete Bijbel en in het NT zelf als globale aanduiding voor het OT/Tanach/Hebreeuwse Bijbel.

Nieuwe Testament

Het tweede deel van de Bijbel staat bekend als het Nieuwe Testament. Dit NT bestaat allereerst als een Griekse tekst, en in tweede instantie onder ons als een Nederlandse tekst. Het eerste deel kennen we als het Oude Testament. Dat zijn de gangbare aanduidingen voor de twee delen waaruit de Bijbel bestaat. Nadeel van die aanduidingen is dat door het gebruik van de woorden 'oud' en 'nieuw' 'oud' in relatie tot 'nieuw' het beeld oproept dat je met dat oude niets meer hoeft, want nu is er iets nieuws, terwijl je toch echt moet inzetten bij het Oude Testament.

Om de positie aan te geven van het NT in verhouding tot het OT: de dogmaticus Arnold van Ruler heeft het NT 'het verklarend woordenlijstje daarachter' (d.i. achter het OT) genoemd. De oudtestamenticus Karel Deurloo noemde het NT 'het commentaar op het OT'. De nieuwtestamenticus Gerhard Lohfink noemt het NT de verhedering van het OT.

Het Oude Testament kan wel gelezen worden zonder het Nieuwe Testament, maar het Nieuwe Testament kan niet gelezen worden zonder het Oude Testament. Het NT kan natuurlijk wel gelezen worden zonder het OT, maar begrijpen kan alleen als je het OT kent.

Het NT zit nl. stampvol OT, anders gezegd, het NT ademt in alles het OT: in taal en stijl, maar ook in beelden, geloofswoorden, tradities, oudtestamentische personen die in het NT voorkomen: Abraham, Mozes, David, Elia, om direct maar een paar van de meest bekende te noemen. En sla ik nog het meest significante over: de citaten en zinspelingen op het OT. En dan zijn er nieuwtestamentische auteurs die de oudtestamentische verhalen nabootsen/imiteren, een gebruikelijke manier van schrijven in de antieke literatuur. Dus dan moet je dat OT helemaal kennen, omdat je anders het punt van een bijbelverhaal kan missen.

Dus waar het OT geen expliciete vooronderstelling heeft, is dat bij het NT wel het geval. Dit deel van de Bijbel kan niet op zich zelf staan, dit deel kan niet zonder het eerste deel.

Heeft het OT dan geen vooronderstelling? Nee, expliciet niet, althans niet op dezelfde wijze als het OT, maar ook het OT staat niet op zichzelf. Wie zich intensief met dat eerste deel van de Bijbel bezighoudt, komt al heel gauw in aanraking met tal van andere, oud-oosterse verhalen: met Babylonische verhalen, met Assyrische verhalen, met Egyptische verhalen, met Grieks-Romeinse verhalen, met Kanaänitische verhalen om nu maar even de meest belangrijke verhalen te noemen, waarmee in oudtestamentische verhalen gespeeld wordt en waarop in die verhalen gereageerd wordt.

Lezen van de Bijbel in de kerk

- De Bijbel/Schrift is strikt genomen niet bedoeld als een leesboek, in die zin dat je privé en stilletjes met een boek in een hoekje van de kamer gaat zitten om het te lezen. De Bijbel/Schrift is een boek dat in de kerk voorgelezen wordt. De bijbelse teksten moeten hardop geroepen worden, de woorden moeten gehoord worden.

Herkennen (Grieks)

Lezen doe je met je ogen. Het Griekse woord voor 'lezen' is *anaginōskō* (Luc. 4,16; 6,3; 10,3) dat 'herkennen' betekent. In de oudheid stonden de letters zonder onderbreking op papier

en vrijwel zonder leestekens (zie de afbeelding hieronder). Papyrus (= papier) was in die tijd erg kostbaar; er moest dus zoveel mogelijk op één blad papier staan. De zgn. *scriptio continua* (= doorgaande schrijfwijze) had dus economisch belang. De handeling van het lezen bestond dus met allereerst in het turen met de ogen naar de lettertekens, totdat je opeens in een aantal een woord had *herkend* en daarna in een volgend aantal nog een woord enz. enz.

Verzamelen (Latijn)

Het Nederlandse woord 'lezen' heeft daar alles mee te maken. Het is afkomstig van het Latijnse woord *legere*, dat verzamelen/bijeenrapen/bijeenlezen betekent. Zie het boek Ruth (2,17v), waarin Ruth aren, die de maaiers hadden laten



liggen, *leest* achter de maaiers op het veld van Boaz. Zoals Ruth op het veld van Boaz aren leest, zo gaat ook de lezer in de oudheid al lezende, dus al verzamelend, over 'het veld' van de tekst, telkens opnieuw een kleiner of groter aantal lettertekens tot één woord voegend.

Hardop roepen (Hebreeuws)

De Bijbel/Schrift is een boek waarvan de tekst hardop gelezen/geroepen moet worden. Dit voorlezen gebeurt, omdat wat er in het boek staat met de oren gehoord moet worden. De Bijbel is *Mikra*. Vgl. het woord 'Koran', het heilig boek van de islam. Dit Hebreeuwse zelfstandig naamwoord (*mikra*) komt van het Hebreeuwse werkwoord *kara* dat 'hardop roepen' betekent, maar vertaald wordt met 'lezen'. Lezen gebeurt door de woorden hardop uit te spreken. Dit werkwoord *kara* ('hardop roepen' = 'lezen') komt veertig keer voor in het OT, waarvan tien maal in Jeremia 36 (zie de verzen 6(2x).8.10.13.14.15(2x).21.23). Baruch, de secretaris van de profeet Jeremia, moet alle woorden van Jeremia uit diens mond (!) op een boekrol schrijven om het daarna op een vastendag in de tempel voor te lezen, d.w.z. hardop te roepen. Dit hardop roepen is om nog een andere reden van belang. Dit voorlezen is namelijk een voortzetting van het profetische roepen van Jeremia, die zelf niet mocht verschijnen in de tempel (36,5). Zie voor dit – in de oudheid – hardop lezen/roepen ook Handelingen 8,30, waar Philippus *hoort* dat de kamerling in zijn wagen hardop uit de profeet Jesaja leest. Vanwege de *scriptio continua* was snel lezen uitsluitend met de ogen uitgesloten. Bij het lezen moest alles dan ook luid en hardop gesproken worden, mede ook om het gelezene goed in je te kunnen opnemen en onthouden. Op die manier las men zoals gebruikelijk is en zoals het behoort. De geschreven teksten bestaan namelijk uit woorden, en woorden willen gehoord worden. Doordat de woorden hardop/luidkeels geroepen worden, oefenen zij hun macht uit; door de woorden te horen ondergaan wij hun werking.

Om te horen

In de Schrift wordt zelf dus al aangegeven dat de Bijbel er niet voor is om alleen stilletjes in een hoekje te lezen, maar dat het een boek is, waarvan het de bedoeling is dat hij hardop

wordt geroepen, zowel in de verzamelde joodse gemeente (= *kahal*) als in de bijeengekomen christelijke gemeente (= *ekklesia*). De bijbelse getuigen zijn dan ook geen schrijvers die gelezen willen worden, maar sprekers van het levende Woord dat geroepen en gehoord (ge-hoor-zaamd) wil worden. De Schrift is in die zin dan ook geen literatuur (*littera*=letter) of lectuur (afgeleid van *lego*=lezen), maar *mikra*.

Lezen van de Bijbel in de academie

Het uitleggen van de Bijbel, opgevat als wetenschappelijk verantwoorde betekenisverlening, gebeurt door de bijbelwetenschap: het OT door de oudtestamenticus en het NT door de nieuwtestamenticus. Er bestaat niet één manier van bijbeluitleg. De bijbelwetenschap kent tal van exegetische methodes. Je kunt de methoden op twee manieren rangschikken:

(I) Een *eerste* onderscheiding is tussen (1) de methoden die zuiver en alleen oog hebben voor de tekst en de historische positie van de tekst, en (2) de methoden die daarnaast ook oog hebben voor de lezer, want de lezer doet ten slotte ook mee in het leesproces (*reader-response* gerichte benadering). Lezen is een proces van interactie tussen een tekst (de zender) en de lezer (de ontvanger). Het is de lezer die aan de tekst betekenis verleent. De tekst heeft geen objectieve betekenis, los van de lezer. De lezer neemt, kan niet anders dan zijn werkelijkheidsverstaan meenemen bij het lezen. Hij heeft dat ook nodig met het oog op de 'invulling' van de ('gaten'/'witte plekken' in de) tekst. (3) de methoden die oog hebben voor de doorwerking van de tekst: in andere teksten (intertextualiteit), in de schilderkunst, in films, muziek en andere kunstvormen (Wirkungsgeschichte/receptie- esthetica).

(II) Een *tweede* onderscheiding is tussen (1) de diachronische methoden (= historisch-kritische methode) en (2) de synchronische methoden (= literaire analyse). De eerste groep is gericht op het ontstaan van de tekst respectievelijk de situatie achter de tekst. De vooronderstelling is: als je de tekst wilt verstaan, dan moet je weten hoe die is ontstaan. De tweede groep is gericht op de tekst zelf en op het verstaan van die tekst. De vooronderstelling van deze methoden: als je de tekst wilt verstaan, dan moet je uitgaan van de *Letztgestalt/Endgestalt* van de tekst.

Aan de ene kant de *diachronische* methodes:

- (a) tekstkritiek: het vaststellen van de tekst op grond van tal van manuscripten;
- (b) literaire kritiek: het onderzoek welke mogelijke bronnen aan de tekst ten grondslag liggen;
- (c) historische kritiek: het onderzoek naar de historische situatie van de tekst;
- (d) redactiekritiek: het onderzoek naar de eigen accenten die de samensteller van de tekst heeft aangebracht in verhouding tot de andere evangeliën

Aan de andere kant de *synchronische* methoden:

- (a) genre- en vormkritiek: het onderzoek naar het genre en de vorm van de tekst, officieel vallend onder de diachronische methodes, omdat men in het verleden ook op zoek ging naar de *Sitz im Leben* van een genre;
- (b) structuuranalyse: het onderzoek naar de structuur van de tekst;
- (c) narratologie/verhaalkunde: onderzoek naar de verhaalpersonages, gebeurtenissen, tijd en plaats;
- (d) retorische analyse: het onderzoek naar de gebruikte retorica in argumentatieve teksten (b.v. brieven van Paulus);
- (e) semantische analyse: het onderzoek naar de betekenislijnen/motiefwoorden in de tekst;
- (f) intertekstuele analyse: analyse van de (opzettelijke) relaties tussen een literaire tekst en andere (literaire) werken, waarbij er van uitgegaan wordt dat de auteur bewust andere teksten in zijn werk opneemt en daarnaast van zijn lezers verwacht dat zij de verbanden

tussen zijn tekst opmerken en die andere teksten als ingrepen van de auteur identificeert (citatens, echo's, zin- of toespelingen, herhalingen van gebruikte woorden) en gebruikt bij/voor het verstaan van de tekst).

De genoemde methoden sluiten elkaar niet uit, maar vullen elkaar aan. Ze vragen aandacht voor een bepaald aspect van de tekst of voor de positie van de lezer. De methoden die vooral op de tekst gericht zijn, sluiten de methoden die aandacht hebben voor de positie van de lezer niet uit, maar in. Startpunt zou wel moeten liggen bij de synchronische methoden; daarna komen de diachronische methoden aan bod.

Literatuur

H. BAARLINK (red.), *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Kampen 1989.

F.H. BREUKELMAN, *Bijbelse Theologie 1/1: Schrift-lezing*, Kampen 1980.

F. VAN SEGBROECK, *Het Nieuwe Testament leren lezen: Achtergronden – Methoden – Hulpmiddelen*, Leuven & Leusden 2001².

2. De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament

Inleiding

Het reconstrueren van de ontstaansgeschiedenis van het Nieuwe Testament behoort tot één van meest lastigste kwesties van de nieuwtestamentische wetenschap. Hierover bestaan tal van opvattingen. Men kan het hierover nog steeds niet eens worden. Wat ik in deze les doe, is globaal het meerderheidsstandpunt weergeven.

Ik zeg eerst iets over de verschillende boeken van het NT om daarna kort iets te zeggen over de drie periodes waarin de nieuwtestamentische bijbelboeken zijn ontstaan in de tijd tussen 50 en 110 na Christus. Daarna bespreek ik heel kort de ontstaansgeschiedenis per groep: 'echte' brieven van Paulus, evangeliën, andere brieven en Openbaring van Johannes.

Indeling van de boeken van het NT

Het NT bestaat uit 27 boeken van uiteenlopende aard. Opvallend is het groot aantal brieven: 21. We onderscheiden de brieven van Paulus van de andere brieven, zeven in totaal die de 'katholieke brieven' worden genoemd: de brief van Jacobus, 1 en 2 Petrus, 1, 2 en 3 Johannes en Judas, die de lezer na de brief aan de Hebreëen kan vinden; ze staan bij elkaar. In de dertien andere brieven valt aan het begin van elke brief de naam Paulus, alsof hij de auteur van de brief is. In de NT-wetenschap is er nog steeds geen consensus over het paulinisch auteurschap van deze brieven. Het paulinisch auteurschap staat wel vast, als het gaat om de volgende zeven brieven: de brief aan de Romeinen, de eerste en tweede brief aan de Korintiërs, de brief aan de Galaten, de brief aan de Filippenzen en de eerste brief aan de Tessalonicenzen, de brief aan Filemon. Het paulinisch auteurschap staat niet vast, waar het gaat om de volgende zes brieven: de tweede brief aan de Tessalonicenzen, de brief aan de Efeziërs, de brief aan de Kolossenzen en de 'pastorale brieven': de eerste en tweede brief aan Timoteüs en de brief aan Titus. Brieven werden nogal eens op naam gezet van gezaghebbende personages zoals Paulus, Petrus en Jacobus; we spreken in dit verband van pseudepigrafische geschriften.

Het NT begint echter met vier evangeliën: Matteüs, Marcus, Lucas, Johannes. Lucas mag dan samen met Handelingen het lucaans dubbelwerk vormen, in het NT zijn ze niet opgenomen als een tweeluik, maar worden ze onderbroken door het Johannesevangelie. Het NT sluit af met een apocalyptisch geschrift, de Openbaring van Johannes.

Het ontstaan van de verschillende boeken van het NT

Het traceren van het ontstaansproces begint bij de vraag van de datering van een evangelie of brief. De verschillende boeken zijn geschreven in de periode tussen 50 en 110 na Christus en op verschillende plaatsen in het oude Nabije Oosten. Niet alleen over de tijd, maar ook over de plaats van ontstaan van elk bijbelboek bestaat de nodige discussie. Datzelfde geldt voor het auteurschap. Er zijn globaal drie periodes te onderscheiden:

(1) Een eerste periode van brieven (50-60 na Christus).

De datering voor de brieven van Paulus zijn gebaseerd op grond van gegevens/elementen uit de brieven zelf (personen, plaatsnamen, situaties en kwesties) als ook op grond van gegevens in Handelingen der Apostelen, dikwijls ook in relatie tot elkaar: brieven van Paulus en Handelingen, i.h.b. de zendingsreizen.

(2) Een tweede periode van de synoptische evangeliën (70-90 na Christus).

Een belangrijk moment voor de datering van de evangeliën is de val van Jeruzalem in 70 na Christus. Het is de vraag of daarvan gegevens in een evangelie te vinden zijn of niet. Bij elk evangelie worden wel namen van auteurs genoemd, maar we hebben daarover geen 'harde'

gegevens. De auteur gaat schuil achter zijn verhaal. Voordeel: alle aandacht kan nu naar het evangelie zelf uitgaan.

(3) Een derde periode van de resterende geschriften (90-110 na Christus), in het bijzonder van de johanneïsche literatuur en de katholieke brieven.

De brieven van Paulus

Datering - Het leven van Paulus¹

30/31 Beking

32/33 In Jeruzalem (15 dagen) (Hand. 9,26-29), Syrië en Cilicië

45 Antiochië, Jeruzalem, Antiochië (Hand. 11-12)

46 Begin 1^e zendingsreis:

Seleucië, Cyprus, Perge, Antiochië, Iconium, Lystra, Derbe, Lystra, Iconium, Perge (Hand. 13-14)

48 Antiochië, Jeruzalem, Antiochië (Hand. 15)

Begin 2^e zendingsreis:

Syrië, Cilicië, Derbe, Lystra, Iconium, Frygië en Galatië, Troas, Filippi, Thessalonica, Berea, Athene (Hand 15-17).

50 Korinte (18 maanden), Efeze (Hand. 18).

51 Caesarea (Hand. 18)

52 Antiochië (Hand. 18)

Begin 3^e zendingsreis:

Galatië, Efeze (3 maanden en 2 jaar), Korinte, Efeze (Hand. 19)

56/57 Macedonië, Korinte (3 maanden), Filippi (Hand. 20)

57 Filippi, Troas, Milete, Tyrus, Caesarea, Jeruzalem (Hand. 20-23)

59 Rome (Hand. 28)



¹ Zie voor de zendingsreizen van Paulus: de module *Nieuwe Testament 2B*, TVG 2006, 9-14.

(1) De eerste brief van Paulus aan de Thessalonicenzen is het oudste, nieuwtestamentische geschrift. De identificatie van de mededeling in 1 Tessalonicenzen 3,6 dat Timoteüs van de Thessalonicenzen naar Paulus is teruggekeerd, met die van Handelingen 18,5, dat Silas en Timoteüs uit Macedonië zich bij Paulus in Korinte voegden, brengt met zich mee dat 1 Thessalonicenzen vanuit Korinte is geschreven. Paulus stond aan het begin van een periode van 1½ jaar die hij in Korinte zou doorbrengen. De brief zal als een directe en spontane reactie op de berichten van Timoteüs kort na diens aankomst geschreven zijn. Paulus eerste verblijf in Korinte kan gedateerd worden van begin 50 tot midden 51 ten gevolge van de *inscriptio* in Delphi van Gallio, landvoogd van Achaje, (Hand. 18,12.14.17).

(2) De brief aan de Galaten zou nog ouder kunnen zijn, geschreven in 48 na Christus. De datering hangt af van de vraag tot wie Paulus zich richt als hij schrijft aan 'de gemeenten in Galatië'. Gaat het dan om de inwoners van het oude koninkrijk van de Galaten of om de inwoners van de grotere, Romeinse provincië? Op alle drie zendingsreizen trok hij door landstreek/provincie Galatië (Hand. 13-14, 16 en 18). Schreef hij – vanuit Antiochië, in het jaar 48? - aan het eind van zijn eerste zendingsreis een brief aan de gemeente die hij kort daarvoor in het zuiden van de Romeinse provincië had gesticht, dan pleit dat voor een vroege datering. Anders moet aan 54 gedacht worden, en stuurde hij deze brief vanuit Efeze waar hij op zijn derde zendingsreis verblijft.

(3) De 'echte' brieven van Paulus zijn geschreven in een relatief korte periode: tussen 50 en 60 na Christus. Efeze en Korinte zijn daarbij belangrijke plaatsen geweest, van waaruit diverse brieven door Paulus zijn geschreven.

50 – 60 na Christus

48/54	Galaten	Antiochië/Efeze	Paulus
50	1 Tessalonicenzen	Korinte	Paulus
53/54	Filippenzen	Efeze	Paulus
53/54	Filemon	Efeze	Paulus
55	1 Korintiërs	Efeze	Paulus
56	2 Korintiërs	Macedonië	Paulus
57	Romeinen	Korinte	Paulus

De evangeliën

(1) Niet het Matteüsevangelie, dat in het NT voorop staat en lange tijd gezien is als het oudste evangelie, maar Marcus is het oudste van de vier evangeliën. Dit evangelie wordt door sommige nieuwtestamentici op 64 na Christus gezet, anderen dateren dit evangelie kort na 70 na Christus. Dat heeft ermee te maken dat de ene groep zegt dat de val van Jeruzalem niet in het evangelie verwerkt, waar de andere groep beweert dat dat wel het geval is. Men is het globaal wel eens over de plaats: Rome. Twee aanwijzingen daarvoor: Griekse aanduidingen worden met Latijnse woorden verduidelijkt. Men spreekt van een Syrofenicische vrouw. Men hanteerde in Rome deze aanduiding ter onderscheiding van Lybifenicieërs (rond Carthago). Als auteur wordt genoemd: Johannes Marcus (Hand. 12,12 ; 13,5.13, Filemon 24, Kol. 4,10 ; 1 Tim. 4,11; 1 Petr. 5,13).

(2) Ik zei het hierboven al. Lange tijd heeft men het Matteüsevangelie beschouwd als het oudste evangelie. Als auteur heeft men al in het midden van de 2^e eeuw Matteüs genoemd. Is daarmee de tollenaar Matteüs bedoeld, die later leerling van Jezus is geworden (Mat. 9,9; 10,3-4)? Als ontstaanstijd zegt men dat het tussen 70 en 110 na Christus geschreven moet zijn. Uiteindelijk komt men tot 80 na Christus of iets later. Dikwijls noemt men als plaats: Antiochië.

(3) De kerkvader Ireneüs houdt Lucas voor de auteur van het Lucasevangelie. Hij identificeert hem met de begeleider van Paulus, die in Kolossenzen 4,14 'de geliefde arts' wordt genoemd, en volgens 1 Timoteüs 4,10 tot aan diens dood bij hem is gebleven. Wat de ontstaanstijd betreft, men moet aan een tijd tussen 80-90 denken. Kerkvader Eusebius denkt aan Antiochië in Syrië. Anderen denken aan Caesarea, en zelfs aan Rome.

(4) Het Johannesevangelie is het jongste – en later het meest gezaghebbende – evangelie; het moet na 90 na Christus gedateerd worden, omdat het een complete breuk veronderstelt tussen de synagoge en de leerlingen van Jezus. En het moet voor 125 na Christus geschreven zijn, omdat we sinds die tijd het beroemde papyrusfragment (P⁵²) kennen. Als auteur worden twee mensen genoemd die allebei de naam Johannes dragen: Johannes, de leerling die Jezus liefhad (Joh. 1,14; 21,20.24) of Johannes, 'de oudste' (2 en 3 Johannes). Als Johannes de apostel als auteur wordt beschouwd, dan moet de traditie gevolgd worden die Johannes met de stad Efeze verbindt.

Andere brieven

(1) De 2^e brief aan de Thessalonicenzen kopieert 1 Thessalonicenzen en staat daar haaks op. Vandaar dat het niet als een authentieke brief van Paulus wordt beschouwd.

(2) De brief aan de Efeziërs en de brief aan de Kolossenzen en Efeziërs zijn nauw verwant in stijl, inhoud en vorm. Ze wijken taalkundig en theologisch sterk af van de 'echte' brieven van Paulus.

(3) Ook de pastorale brieven: 1 en 2 Timoteüs en Titus, worden tegenwoordig niet meer als paulinische brieven gezien. Ze zijn ooit op Paulus' gezaghebbende naam gezet. Deze drie brieven worden sinds de 18^e eeuw pastorale brieven genoemd, omdat ze 'herderlijke' instructies geven voor het leven van de christelijke gemeente.

(4) De 'katholieke' brieven worden als de jongste bijbelboeken beschouwd. De kerkvader Eusebius in zijn kerkgeschiedenis is de eerste die alle zeven brieven 'katholiek' (= 'algemeen') noemt. Daarmee wordt aangeduid dat de brieven niet in de eerste plaats zijn bedoeld voor een christelijke gemeente of persoon, zoals dat bij de brieven van Paulus het geval is, maar voor de kerk in zijn geheel. In de oudste handschriften worden deze brieven vaak achter Handelingen en voor die van Paulus gevonden. De reden daarvan is dat men deze brieven toeschreef aan een leerling van de Heer.

(5) In Kolossenzen 4,16 wordt gesproken over een brief aan de Laodicezen. Deze brief wordt ook wel geïdentificeerd met de brief aan de Efeziërs.

<i>Tijd</i>	<i>Bijbelboek</i>	<i>Plaats</i>	<i>Auteur</i>
63	1 Petrus	Babylon? (5,13) Rome/Antiochië?	Petrus?
85	Hebreeën	Italië? (13,24)	Auteur onbekend
90	Efeziërs	Efeze	Na-paulinisch
95	1 en 2 Timoteüs	Efeze, Korinte, Rome	Na-paulinisch
	Titus	?	Na-paulinisch
90-110	1,2 en 3 Johannes	Efeze/Syrië?	Zelfde auteur als van het Johannesevangelie?
100	2 Tessalonicenzen	Korinte	Na-paulinisch
100	Brief van Jakobus	Jeruzalem?	Jacobus, broeder van de Heer?
110	Brief van Judas	?	Judas uit Mar. 6,3//Mat. 13,55?
110	2 Petrus	Rome/Antiochië?	Petrus? Invloed van Brief van Judas)

Aan het eind van de eerste eeuw zijn de boeken die nu met elkaar het NT vormen geschreven, toch kan men dan niet spreken van het bestaan van het Nieuwe Testament. Dat

heeft ook nog geruime tijd in beslag genomen. We bespreken deze situatie: de canonvorming in les 4.

Openbaring van Johannes

De schrijver noemt zich vier maal Johannes (1,1.4.9; 22,8). Reeds vroeg werd verondersteld dat de apostel Johannes de schrijver was. Maar er bestond daartegen ook verzet. Taal en stijl wijken af van die in het evangelie en de brieven van Johannes, hoewel er ook overeenkomsten zijn te noteren. Anderen menen dat 'de oudste', presbyter Johannes uit Efeze, de auteur is van dit apocalyptische geschrift. Plaats van ontstaan: het westen van Klein Azië. De datering onder keizer Domitianus (81-96) – zo al Eusebius – wordt tegenwoordig algemeen aanvaard. In zijn tijd is het conflict tussen kerk en keizer, zoals dat in het boek Openbaring voorkomt, goed te plaatsen.

Literatuur

- H. BAARLINK, 'De delen van het Nieuwe Testament', in: H. BAARLINK (red.), *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Kampen 1987, 89-308.
- A.F.J. KLIJN, *De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament*, Nijkerk 1987⁸.
- W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973¹⁸.
- B.J. LIETAERT PEERBOLTE, *Paulus en de rest. Van farizeeër tot profeet van Jezus*, Zoetermeer 2010.
- P. VERSTEEG e.a., 'De Geschriften van het Nieuwe Testament', in: *Bijbels Handboek. Deel III het Nieuwe Testament*, Kampen 1987, 235-517.

3. Het synoptisch vraagstuk

De wordingsgeschiedenis van de evangeliën

De nieuwtestamenticus Tj. Baarda onderscheidt vier fasen, die hij baseert op de proloog van het Lucasevangelie (1,1-4), eigenlijk vijf: omdat hij de tekstgeschiedenis als de vijfde en laatste fase beschouwt:

Lucas 1,1-4

¹Aangezien velen getracht hebben een verhaal op te stellen
over de zaken, die onder ons hun beslag hebben gekregen,
²gelijk ons hebben overgeleverd degenen,
die van het begin aan ooggetuigen en dienaren van het woord geweest zijn,
³ben ook ik tot het besluit gekomen,
na alles van meet aan nauwkeurig te hebben nagegaan,
dit in geregelde orde voor u te boek te stellen, hoogedele Teofilus,
⁴opdat u de betrouwbaarheid zoudt erkennen van de zaken, waarin u onderricht bent.

- De *eerste* fase: 'de zaken [gebeurtenissen] die onder ons hebben plaatsgehad' (Luc. 1,1, vgl. Hand 1,1; 10,37: 'het geschiede woord'). Deze veelheid aan gebeurtenissen spelen zich af voor hen die worden aangeduid als 'ooggetuigen'. Ze zijn er vanaf het begin bij: de doop van Jezus/de zalving met de heilige Geest (Hand. 1,21; 10,37; 13,31, vgl. Luc. 3,21-22.23), het einde is de hemelvaart (Luc. 9,50; 24,50-51; Hand. 1,9-11).

- De *tweede* fase: 'gelijk ons hebben overgeleverd diegenen die ooggetuige en dienaren van het woord zijn geweest' (Luc. 1,2), kortom, de fase van de verkondiging en traditie. Door de verkondiging wordt het evangelie overgeleverd (vgl. 1 Kor. 15,1-11: 'Ik maak u bekend, broeders, het evangelie dat ik u *verkondigd* heb .. want voor alle dingen heb ik u *overgeleverd* hetgeen ik zelf ontvangen heb...').

- De *derde* fase: 'aangezien velen hebben getracht een verhaal op te stellen' (Luc. 1,1): de fase van de eerste, grote collecties. De vraag is: wie zijn die 'velen'?

(a) Origenes (185-254 n.Chr.) denkt dat hier op ketterse evangeliën wordt gedoeld.

(b) Weer andere nieuwtestamentici menen dat er op eerdere bronnen gedoeld worden: een voorfase van Marcus: een oer-Marcus, ook wel de geschiedenis-bron ('G') genoemd. Deze bron zou geprobeerd hebben om een verhaal over Jezus te vertellen om zo enige orde te scheppen in de verschillende tradities die de ronde deden. Men vermoedt daarnaast nog een andere bron waarin vooral woorden (*logia*) van Jezus verzameld en samengebracht zijn. In Matteüs en Lucas zijn herhaaldelijk dezelfde blokken van woorden terug te vinden, op basis waarvan meent dat er aan deze evangeliën een zelfde bron ten grondslag ligt: Q (= *Quelle*) genaamd. In de NT-wetenschap wordt gepoogd om deze Q te reconstrueren. Wat in elk geval duidelijk is, dat er in deze fase een streven naar verzameling ontstond.

(c) Maar zou ook het Marcusevangelie en zelfs ook Matteüsevangelie bedoeld kunnen zijn?

- De *vierde* fase: 'leek het ook mij goed om alles ... in ordelijke vorm op te schrijven' (Luc. 1,3): de fase van de evangeliën zoals wij die nu kennen. Terwijl in het voorafgaande na de apostelen de traditie min of meer anoniem werd, bezit van de gemeente, ontmoeten we nu weer 'persoonlijkheden'. De evangelisten worden nog steeds vooral als redacteurs gezien, d.i. als in wier werk de traditie een grote rol speelt, maar die daar toch wel hun eigen stempel op zetten. Zo werkt Matteüs met het vervullingsmotief en brengt hij de woorden van Jezus onder in vijf grote redevoeringen: 5,1-7,28; 10,1-11,1; 13,1-53; 18,1-19,1 en 24,1-26,1. Matteüs voegt graag materiaal samen. Zo plaatst hij ook een groot aantal wonderen

bij elkaar: 8,1-9,37. Hij zet woorden (5,1-7,28) en werken (8,1-9,37) naast elkaar (zie de omlijsting: 4,23-25 en 9,35-38).

Probleem van deze twee bronnen (G en Q) is dat we geen enkel bewijs hebben van het bestaan van dergelijke bronnen. Het kan dus ook zijn dat er geen aparte derde fase van 'de eerste, grote collecties' is, en dat Lucas in 1,1 doelt op het Marcus- en het Matteüsevangelie. Er zijn dan dus drie fasen: (1) de gebeurtenissen, (2) tradities en (3) evangeliën.

Erg veel overeenkomsten tussen de evangeliën

Men ontdekte al heel vroeg in de geschiedenis dat er veel literaire overeenkomsten waren tussen Matteüs, Marcus en Lucas. Eusebius (263-339 n.Chr) was de eerste die de stof van de (vier!) evangeliën over tien kolommen verdeelde. Kolom 1 bevatte de perikopen die in alle vier evangeliën voorkwamen; in de kolommen 2-4 en 5-9 bracht hij die gedeelten onder die in drie, respectievelijk twee evangeliën opgenomen waren, in kolom 10 gaf hij een overzicht van alle onderdelen die alleen maar in één van de evangeliën staan.

Synopsis

Pas in later tijd – in de 18^e eeuw bij de opkomst van de historisch-kritische wetenschap – heeft men van deze kwestie echt studie van gemaakt. Men ontdekte dat het handig was om (de scènes van) deze evangeliën in drie kolommen af te drukken. In de 18^e eeuw maakte iemand zo'n driekolommenboek en gaf het de naam 'synopsis' mee. Men kan dat woord met 'overzicht' vertalen, maar hier kreeg het de pregnante betekenis mee dat men daarin de evangeliestof bij elkaar (*syn*) onder ogen (*opsis*) kreeg. Sindsdien is voor deze drie evangeliën de naam 'synoptische evangeliën' ingeburgerd geraakt. Maar moeilijker was om te bepalen hoe de onderlinge verhouding nu precies lag.

17. Gefangennahme des Johannes			
Ioannes in carcerem mittitur	(cf. nr. 144)	The Imprisonment of John	
Matth. 14, 3-4 (nr. 144, p. 203)	Mark. 6, 17-18 (nr. 144, p. 203)	Luk. 3, 19-20	Joh.
<p>3^o Ο γάρ Ἡρώδης τ^ο κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἔδησεν ὁ [αὐτὸν] καὶ ἐν τ^ῇ φυλακῇ ἀπέθετο διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα ^ο1 Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.</p> <p>cf. v. 3</p> <p>4 ἔλεγεν γάρ ὁ Ἰωάννης ^ο1 αὐτῷ· οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν αὐτήν.</p>	<p>17 Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ) διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ³, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν.</p> <p>cf. v. 17</p> <p>18 ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρώδῃ ὅτι οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.</p>	<p>19 Ὁ δὲ Ἡρώδης ὁ τετραάρχης, cf. v. 20 b ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναίκος τ^{οῦ} ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν) ὁ Ἡρώδης, ^ο20 προσέθηκεν καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν ὁ [καὶ] κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν τ^ῇ φυλακῇ.</p> <p>cf. v. 19</p>	<p>3</p> <p>6</p> <p>9</p>

Overeenkomsten en eigen materiaal

Om de relatie tussen de drie synoptische evangeliën te bepalen, is het goed om eerst enkele gegevens op een rij te zetten:

(a) Marcus bevat 661 verzen (zonder het secundaire slot vanaf 16,9), Matteüs heeft 1068 verzen, Lucas telt 1194 verzen. Marcus is dus het kortste, Lucas het langste evangelie.

(b) Marcus = Matteüs (geheel of gedeeltelijk gelijk[vormig]): Marcus: 609 verzen = Matteüs 523 verzen.

Marcus = Lucas (geheel of gedeeltelijk gelijk[vormig]): Marcus: 357 verzen = Lucas 325 verzen.

De grootste overeenkomst bestaat vooral in de *logia* van Jezus. Matteüs en Lucas zijn in wat ze gemeen hebben met Marcus veelal korter.

(c) Matteüs = Lucas (wanneer Marcus geen parallel heeft): Matteüs: 171 verzen = Lucas: 151 verzen. Men spreekt hier van 'major agreements' en 'minor agreements'. Met een 'grotere overeenkomst' komen we in aanraking waar Matteüs en Lucas aan een perikoop soms omvangrijke vertelelementen toevoegen en daarbij op vergelijkbare of gelijke wijze te werk gaan. Voorbeelden: de toevoegingen bij het bericht over de verzoeking in de woestijn (Mar. 1,12) en de zgn. Beëlzebul-perikoop (Mar. 3,22-30). De 'kleinere overeenkomsten': soms zijn het correcties van grammaticale aard, in andere gevallen is het bijschaven van taal die niet altijd even beschaafd klonk (matras > bed), soms zijn het ook kleine wijzigingen (aanraken van het kleed > aanraken van de zoom van het kleed) of aanvullingen ('ongelovig geslacht' > 'ongelovig en verkeerd geslacht').

(d) Lucas heeft twee passages, een kleinere en een grotere, uit Marcus weggelaten: het verhaal van de onthoofding van Johannes de Doper (Mar. 6,18-29, vgl. Luc. 9,9) en de wending naar de heidenen (Marcus 6,45-8,26), ingeklemd tussen twee 'meer van Galilea'-passages.

(e) Marcus heeft een zogenaamd *Sondergut* (= eigen materiaal) van ± 30 verzen: 3,20v.; 4,26-29; 8,22-26; 3,5.29b-30; 6,5.13.20-27.31.37v.56; 7,2-4.33-36; 8,17v; 9,10.14-16.21.25.29.33.39.45; 11,10.16; 12,32-34; 13,10; 14,51v; 15,41.44; 16,3.8.

- Het *Sondergut* van Matteüs: 292 verzen + 93 mixture-teksten. Het eigen materiaal van Matteüs zit o.a. aan het begin: Mat. 1,1-2,23, en aan het slot: Mat. 25,31-46 + 27,51-53.62-66; 28,11-20.

- Het *Sondergut* van Lucas: 491 verzen + 173 mixture-teksten. Lucas heeft dus het meeste eigen materiaal. Dit materiaal behoort ook tot het meest bekende van de evangeliën (Luc. 1-2, 10,25-42; 15,1-17,10; 24,13-53)! Het is materiaal waarin Lucas zelf als auteur zichtbaar wordt.

De relatie tussen de synoptische evangeliën

De eerste oplossingen voor de relatie tussen de synoptische evangeliën komen van Augustinus (354-430 n.Chr.) en Clemens van Alexandrië (±125/150-215 n.Chr.). Augustinus meent dat Matteüs het oudste evangelie is en dat Marcus dit evangelie daarna verkort heeft. En hij meende dat Lucas vervolgens weer gebruik gemaakt heeft van Marcus. De volgorde zoals het NT die kent, is tevens een historische volgorde: Matteüs, Marcus, Lucas, Johannes.

Clemens van Alexandrië is van mening dat de evangeliën die geslachtsregisters bevatten, het oudst zijn, dus Matteüs (Mat. 1) en Lucas (Luc. 3), en dat daarna Marcus, de begeleider van Petrus in Rome, op veler verzoek de prediking van Petrus als evangelie zou hebben opgeschreven zoals hij die in herinnering had. Tenslotte zou Johannes – in onderscheiding van de andere drie die meer een 'lichamelijk' evangelie hebben geschreven – een 'geestelijk' evangelie hebben geschreven. Kortom, hij (en ook Hieronymus) komt tot de historische volgorde: Matteüs, Lucas, Marcus en Johannes.

Onafhankelijk van elkaar

De literaire overeenstemming is van dien aard dat de evangeliën onmogelijk onafhankelijk van elkaar kunnen zijn ontstaan. Hypothesen in die richting vinden tegenwoordig dan ook hoegenaamd geen verdedigers meer. Herhaaldelijk beproefde oplossingen zijn:

(a) De drie evangeliën hebben uit de *mondeline traditie* (die in de joodse wereld van die dagen zeer wel een stereotype vorm kon aannemen) geput (Herder 1797/1810, Westcott 1881, Godet 1893).

(b) Een andere oplossing is de *oer-evangelie* hypothese (Lessing 1778, Eichhorn 1794). Dat is de gedachte dat de synoptische evangeliën alle drie gebruik gemaakt hebben van een

oer-evangelie. Zo kunnen de overeenkomsten goed verklaard worden. Elk van hen heeft dat op zijn eigen wijze overgenomen en bewerkt, waardoor de verschillen zijn te verklaren.

(c) De evangelisten hadden de beschikking over zgn. *fragmenten* of korte verhalen, ook wel *memorabilia* genoemd: fragmentarische bronnen die elke evangelist op eigen wijze tot een groter geheel heeft verwerkt (Paulus 1802, Schleiermacher 1817/1832).

Afhankelijk van elkaar

(a) J.J. Griesbach (1789) meent dat Marcus een verkorting is niet alleen van Matteüs (zo al Augustinus en Hieronymus), maar ook van Lucas. Marcus 1,32 (met zijn tijdsbepaling: avond en zon) is voor deze opvatting van groot belang. Het lijkt er volgens Griesbach op dat Marcus een element uit Matteüs (8,16: avond) en een element uit Lucas (6,40: zon) bijeen heeft gebracht.

(b) C.G. Wilke (1838) ontwikkelde de these dat Marcus het oudste evangelie is, dat Lucas daarna dit evangelie als bron voor zijn verhaal gebruikt heeft en dat daarna Matteüs het Marcus- en Lucasevangelie als bronnen gebruikt heeft.

(c) H. Weisse (1838) ontwikkelde de these: Marcus en een oer-Matteüs stonden aan het begin. Matteüs en Lucas hebben deze beide bronnen benut.

(d) C. Lachman ontdekte in 1835 het gegeven dat Matteüs en Lucas in de opeenvolging van de perikopen alleen samengaan, als ze dezelfde volgorde als Marcus hebben en dat ze beiden nooit tegelijkertijd tegen de volgorde van Marcus ingaan. Conclusie: de volgorde van Marcus is de oorspronkelijke orde van de overlevering. Daarna wordt bijna wel algemeen geaccepteerd in de NT-wetenschap dat Marcus voorafgaat aan de andere twee evangeliën, en dus het oudste evangelie is, en dat Matteüs en Lucas Marcus als bron hebben gebruikt.

(e) Er lijkt een meerderheid te bestaan voor de volgende oplossing:

- Marcus is het oudste evangelie en vormt de voornaamste bron voor Matteüs en Lucas.
- Naast Marcus heeft er nog een andere (Aramese?) bron bestaan die Q (= *Quelle*) wordt genoemd, en die vooral *logia* (= woorden) van Jezus bevat. De logia-bron naar de volgorde bij Lucas zou dan ongeveer de volgende omvang hebben gehad: 3,7-9.16-17; 4,1-12; 6,20-23; 7,1-10.18-35; 9,57-60; 10,1-16.21-24; 11,1-4.9-13.14-26.30-32.34-36.43-52; 12,2-9.22-34.39-46.49-59; 13,18-21.24-30.3-35; 14,15-24; 15,4-7; 16,13.16-17; 17,6.22-37; 19,11-27; 22,28-30. Het thema: de komst van Jezus en van het koninkrijk van God betekent tegelijk crisis, afwending, vijandschap en komend oordeel. Tegenover allen die zo het oordeel tegemoet gaan staan de leerlingen die geen aanstoot aan hem (mogen) nemen die in de verzoeking steeds bij hem (moeten) blijven.
- Daarnaast hebben Matteüs en Lucas elk afzonderlijk over een eigen bron of eigen bronnen beschikt, het zgn. *Sondergut*-materiaal, aangeduid als SMat. en SLuc.

Het gaat mijns inziens te ver om te suggereren dat Q als schriftelijke bron heeft bestaan. Daarvoor kan geen bewijs uit de traditie/geschiedenis aangedragen worden. Q wordt opgevoerd/aangenomen om de overeenkomsten die er zijn tussen Matteüs en Lucas (en niet met Marcus) te verklaren. Dat valt ook anders te verklaren, en wel door of te veronderstellingen dat Matteüs gebruikt heeft gemaakt van het toen al bestaande Lucasevangelie of andersom, dat Lucas gebruik heeft gemaakt van het toen al bestaande Matteüsevangelie. Met W. Kahl ben ik van opvatting dat het laatste het geval is. Mijn these is dat Lucas Marcus en Matteüs als bronnen gebruikt heeft (zie Luc. 1,1 'aangezien *velen* hebben getracht een verhaal op te stellen'). Het *Sondergut*-materiaal van Lucas komt niet uit een aparte bron. Het is zijn eigen werk als schrijver. Mijn voorstel voor de historische volgorde: Marcus, Matteüs, Lucas (en Johannes).

Literatuur

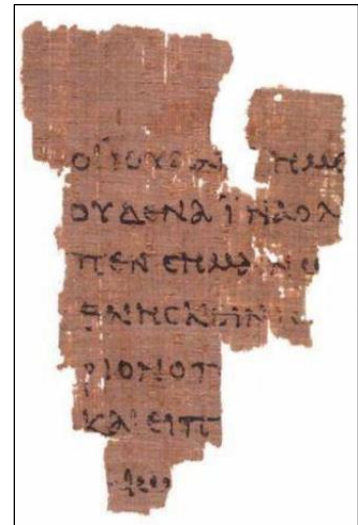
- K. ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*, Stuttgart 1976⁹.
- Tj. BAARDA, *De betrouwbaarheid van de evangeliën* (Cahiers voor de Gemeente 2), Kampen 1969.
- Tj. BAARDA, *De relatie tussen de synoptische evangeliën*, VU Amsterdam 1974 (collegedictaat).
- H. BAARLINK, 'Het synoptisch vraagstuk', in: *Het Bijbels Handboek. III Het Nieuwe Testament*, Kampen 1987, 235-257.
- H. BAARLINK, 'De onderlinge verhouding van de synoptische evangeliën', in: H. BAARLINK (red.), *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Kampen 1989, 89-93.
- A. DENAUX & M. VERVENNE, *Synopsis van de eerste drie evangeliën*, Leuven & Turnhout 2005.
- A. DENAUX & M. VERVENNE, 'Inleiding: I. Synopsis en II. De synoptische kwestie', in: *Synopsis van de eerste drie evangeliën*, Leuven & Turnhout 2005, xiii-lxv.
- W. KAHL, 'Erheblich matthäisch-lukanische Übereinstimmungen gegen das Markusevangelium in der Triple-Tradition: Ein Beitrag zur Klärung der synoptischen Abhängigkeitsverhältnisse', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 103/1 (2012), 20-46.

4. De tekstgeschiedenis van het Nieuwe Testament

Samengestelde Griekse tekst

De Griekse tekst van het Nieuwe Testament (= *Novum Testamentum Graece*) die voor de Nieuwe Bijbelvertaling is gebruikt, is die van de 28^{ste} herziene uitgave van Nestle-Aland van het *Institut für neutestamentliche Textforschung* in Münster, in de bijbelwetenschap afgekort als NA²⁸. We hebben hier niet te maken met een eeuwenoude, reeds bestaande tekst, maar met een door wetenschappers samengestelde tekst, op grond van maar liefst 5.500 vooral Griekse handschriften.

NA²⁸ bevat allereerst de Griekse tekst. In de kantlijn vindt men verwijzingen naar andere nieuwtestamentische teksten als ook oudtestamentische verwijzingen. Onder de Griekse tekst vindt men het tekstkritisch apparaat, waarin men de lezingen vindt uit andere handschriften als ook op basis van welke handschriften de tekst is gebaseerd.



Slechts weinig van die handschriften/manuscripten bevatten het complete Nieuwe Testament. Meestal zijn het fragmenten, soms slechts bestaande uit een paar woorden. Het oudste gevonden fragment van een nieuwtestamentisch geschrift (= een passage uit het johanneïsche passieverhaal: Joh. 18,31-33.37v.) is P⁵² (zie de afbeelding hierboven). Dit papyrusfragment dateert van 125 na Christus. Welke Griekse woorden uit Johannes 18 herken je op het fragment? εἶπον [οὖν] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα· 32 ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῆ ὃν εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλον ἀποθνήσκειν. 33 Εἰσιῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλάτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

We hebben alleen nog kopieën

De oorspronkelijke handschriften (enk. *autographon*) van de auteurs van de nieuwtestamentische geschriften zijn verloren gegaan. We zijn slechts in het bezit van kopieën (enk. *antigraphon*), waarvan de kwaliteit verschillend kan zijn, zowel wat het materiaal en het schrift betreft als de tekst zelf. Elke christelijke gemeente wilde de evangeliën en de brieven bezitten die andere gemeenten ontvangen hadden (vgl. 2 Petr. 3,15.16). Dat kon alleen maar door de tekst over te schrijven. In de eerste tijd gebeurde het overschrijven meestal door amateurs. Later kwamen er bekwame overschrijvers/kopiïsten, maar ook dat betekende niet dat de teksten foutloos werden overgeschreven. Niet elke overschrijver/kopiïst is even zorgvuldig, met als gevolg dat er in de kopie fouten kunnen sluipen. Deze fouten kunnen variëren van verwarren van op elkaar lijkende lettertekens, verschrijvingen, simpele vergissingen. Overschrijvers kunnen ook met opzet in de tekst wijzigingen aanbrengen, of omdat ze de tekst wilden verbeteren of om de tekst te zuiveren (van vermeende ketterij) ofwel om de tekst met andere teksten in overeenstemming te brengen.

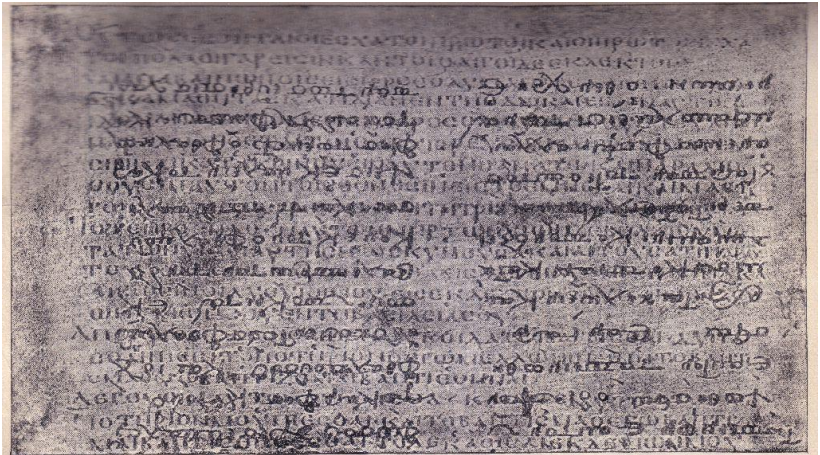
Het meest overgeschreven zijn de evangeliën, op behoorlijke afstand gevolgd door de brieven van Paulus. De minste handschriften zijn er van de Openbaring van Johannes. De volgorde van de bijbelboeken is in bijna alle Griekse handschriften: evangeliën, Handelingen, katholieke brieven, brieven van Paulus, Openbaring.

Het schrijfmateriaal: eerst papyrus, later perkament

Voor het overleveren/overschrijven van teksten werd eerst *papyrus* gebruikt. Men sneed de kern van de stengel van de papyrus in repen, legde deze in twee lagen horizontaal en verticaal over elkaar en lijmde als het ware door beklopping de twee lagen met behulp van sap van de stengel aan elkaar. Het geheel werd gedroogd en gepolijst. Op de (binnen)zijde met de horizontale strepen, *recto* genaamd, werd geschreven, al werd ook de andere kant, de buitenkant, *verso* genaamd, daarvoor wel benut (zie Op. 5,1). Dit schrijfmateriaal was relatief goedkoop, maar ook kwetsbaar. De nieuwtestamentische papyri zijn over het algemeen van voor de 4^e eeuw, hoewel er ook wel papyri van latere datum zijn, zelfs nog wel uit de 8^{ste} eeuw.

Een duurder, maar ook duurzamer materiaal is *perkament*. Het woord is afgeleid van de

stad Pergamum (in noordwestelijk Klein-Azië) waar voor het eerst de geprepareerde huid van vooral jonge dieren als schrijfmateriaal zou zijn gebruikt. De te prepareren huid wordt aan de vleeskant met ongebluste kalk bestreken, aan de haarszijde van de haren ontdaan, in een raam gespannen en te drogen gehangen, met kalk



gepoederd en met puimsteen gepolijst. De vleeskant is het meest geschikt om op te schrijven, maar houdt de inkt minder goed vast dan de moeilijker te beschrijven haarkant. In de loop der tijd begint het perkament het papyrus als schrijfmateriaal te verdrijven. Het wordt/is van de 4^e tot de 15^e eeuw, als de boekdrukkunst wordt uitgevonden, het schrijfmateriaal.

Bij gelegenheid is het perkament twee keer beschreven. Dan schraptte men de bovenste laag van de tekst weg en schreef er een nieuwe tekst op (*codex rescriptus*). Men noemt een

dergelijk handschrift een *palimpsest*. Een voorbeeld daarvan is *codex Ephraemi rescriptus* (C), uit de 5^e eeuw (zie afbeelding hierboven). De nieuwe tekst is een Griekse vertaling uit de 13^e eeuw van verhandelingen van de vierde-eeuwse Syrische auteur Ephraem.



Bij beide soorten, papyrus en perkament, hoort een bepaalde boekvorm. Voor papyrus was dat de *boekrol*, voor perkament was dat de *codex*: (oorspronkelijk *caudex*, letterlijk: houtblok; een met was overtrokken houten tafeltje, zie Luc. 1,63): aan elkaar genaaide katernen.

Het letterschrift: eerst majuskel, dan minuskel

De handschriften kennen twee lettertypen: de majuskel: de hoofdletter, en de minuskel: de kleine letter. Majuskel is afgeleid van het Latijnse woord *maiusculus* (= 'vrij groot'). Deze letter in een manuscript is minder strak en recht dan op inscripties op steen, omdat ze cursief geschreven werden. In dit cursiefschrift werden letters aan elkaar verbonden. De bloeiperiode van dit schrift valt in de 3^e tot de 6^e eeuw na Christus.

Minuskel is afgeleid van *minusculus* (= 'vrij klein', vgl. ons woord 'minuscule'). Deze vorm is ook altijd wel in gebruik geweest, maar werd pas in de 9^e eeuw voor het uitgeven van boeken gebruikt. Deze translitteratie (= verandering van letter) is van grote betekenis geweest voor de overlevering van de bijbelboeken, omdat nu alle teksten in dit lopende schrift werden overgeschreven. De majuskelhandschriften werden afgedankt, vernietigd of raakten als verouderd in onbruik. De minuskelhandschriften zijn dus van de 9^e eeuw of later.

Tekstgetuigen: primair en secundair

Men onderscheidt tussen primaire en secundaire tekstgetuigen. Secundaire tekstgetuigen zijn de vertalingen (Latijn: Vulgata; Syrisch: Pesjitta) en de nieuwtestamentische citaten van de kerkvaders. We schenken hier vooral aandacht aan de primaire tekstgetuigen:

- *Papyri* (85). De belangrijkste papyri – aangeduid met de begin-/hoofdletter P gevolgd door een getal in superscript – zijn:

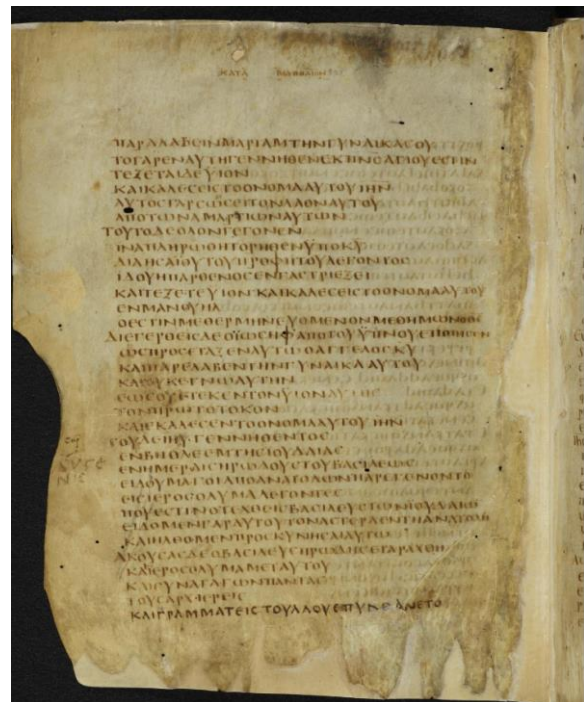
(1) de Chester Beatty² papyri, waaronder: P⁴⁵ uit de 3^e eeuw met grote delen uit de Evangelien en Handelingen; P⁴⁶ uit begin van de 3^e eeuw, met delen uit de brieven van Paulus.

(2) Bodmer papyri³, waaronder P⁶⁶, van omstreeks 200, met bijna het gehele Evangelie van Johannes: P⁷², uit de 3^e/4^e eeuw, het oudste ons bekende handschrift van de twee brieven van Petrus en de brief van Judas; P⁷⁵, uit de tijd tussen 175-225, bevat grote delen van het Lucasevangelie en het Johannesevangelie.

- *Majuskels/Codices* (268). Ik noem hier de vier oudste codices. Ze worden aangeduid met een hoofdletter van het Romeinse alfabet, met één uitzondering:

(1) De codex Sinaiticus die met de eerste letter van het Hebreeuwse alfabet (א) wordt aangeduid. Deze codex is door Von Tischendorf (1815-1873) ontdekt in het St. Catharinaklooster aan de voet van de Sinai (te bezichtigen in het British Museum). Hij dateert uit de 4^e eeuw, is geschreven in vier kolommen (*stichoi*). Het is de oudste volledige tekst van het Nieuwe Testament. Men schat dat de huiden van ten minste zestig schapen zijn verwerkt! Het moet dus toen al een duur boek zijn geweest.

(2) De codex Alexandrinus (A) – sinds de 14^e eeuw in de bibliotheek van de patriarch van Alexandrië, tegenwoordig in het Brits Museum – stamt uit de 5^e eeuw, is geschreven in twee kolommen. Het oorspronkelijke handschrift is in de 10^e of 11^e eeuw ingrijpend bewerkt. De originele letters waren niet



² Alfred Chester Beatty (1875-1968) was een Amerikaans mijnmagnaat en verzamelaar van manuscripten en kunstobjecten. Een deel van deze papyri verblijft in de Chester Beatty Library in Dublin.

³ De Bodmer papyri: ca. 50 papyri die in 1952 ontdekt zijn in Egypte. Ze zijn genoemd naar de Zwitserse verzamelaar Martin Bodmer die ze aankocht. De papyri worden bewaard in de Bibliotheca Bodmeriana in Cologny, Zwitserland. In 2007 heeft de Vaticaanse Bibliotheek twee papyri, P⁷⁴ en P⁷⁵, in bezit gekregen en deze worden nu daar bewaard.

meer zichtbaar; men heeft de tekst letter voor letter opnieuw ingevuld. Van het Nieuwe Testament ontbreekt o.a. het grootste gedeelte van Matteüs.

(3) De codex Vaticanus (B) – te vinden in de Vaticaanse bibliotheek – stamt uit de 4^e eeuw, is geschreven in drie kolommen naast elkaar. Wat het NT betreft, ontbreken: het slot van de Hebreeënbriev, de pastorale brieven: 1 en 2 Timoteüs en Titus, en het boek Openbaring.

(4) De codex Bezae (D) – in 1581 geschonken door Beza, de Franse geleerde en opvolger van Calvijn in Genève, aan de universiteit van Cambridge – is uit de 5^e eeuw, telt één kolom (op basis van kolometrie: een regel, uitgesproken op basis van je adem: een ademeenheid = *kolon*). De volgorde van de evangeliën is: Matteüs, Johannes, Lucas, Marcus (zo ook in codex Washingtonianus, uit de 4^e of 5^e eeuw).

- *Minuskels/Codices* (2792). Ze worden aangeduid met een Arabisch cijfer. De oudste minuskel is 461, dateert uit 835. Een heel bijzonder minuskel is 33, uit de 9^e eeuw, zoals ook 157 en 1739 bijzondere vermelding verdienen, omdat ze teruggaan op hele oude handschriften.

- *Lectionaria* (2193). Ze worden aangeduid met een l, gevolgd door een Arabische letter in superscript. Het gaat hier om boeken met de nieuwtestamentische perikopen die in de eredienst gelezen worden. Ze worden niet vermeld in het tekstkritisch apparaat van NA²⁷.

Teksttypen

Het lukt niet meer gezien het grote aantal handschriften om al deze manuscripten in een stamboom (*stemma*) onder te brengen om zo de onderlinge verhouding en afhankelijkheid te kunnen laten zien. Om toch enige ordening aan te brengen hanteert men het begrip *teksttype*. Er worden globaal drie teksttypen onderscheiden:

(1) De Syrische (Byzantijnse) tekst. Deze is te vinden in codex Alexandrinus (A) (evangeliën), in latere majuskel-codices en in de meeste minuskel-codices. De tekst is afkomstig van een revisie eind 4^e eeuw in Antiochië, daarna in Constantinopel terecht gekomen en daar tot 'Reichstext' geworden. Men noemt deze tekstvorm tegenwoordig Byzantijns. Hij kenmerkt zich door gemakkelijke leesbaarheid. Bij variante lezingen in de andere tekstvormen combineert hij graag.

(2) De Neutrale (Alexandrijnse) tekst. De voornaamste vertegenwoordigers hiervan zijn de codex Sinaïticus (Ⲙ) en de codex Vaticanus (B). Hij wordt neutraal genoemd, omdat hij geen sporen van revisie zou vertonen. Dat is echter niet het geval, zoals uit de papyri blijkt. Men spreekt tegenwoordig over het Alexandrijnse teksttype.

(3) De Westerse tekst. Deze is te vinden in codex Bezae (D), de Vetus Latina en de Vetus Syra, het Diatessaron van Tatianus en bij de Latijnse kerkvaders. Het is een tekst vol veranderingen en toevoegingen.

Hoofdstuk- en versindeling

De huidig gebruikelijke indeling in hoofdstukken is kort na 1200 na Christus gekomen. Stephan Langton, bisschop van Canterbury (1228) is hiervoor verantwoordelijk. In de codex Vaticanus vind je al een systeem van hoofdstukken (*kefalaia*). Een dergelijk hoofdstuk werd voorzien van een *titlos* (= 'titel') waarin de inhoud werd samengevat. De versindeling stamt van de Parijse boekhandelaar Robert Estienne (Stephanus) en verschijnt voor het eerst in diens uitgave van 1551.

De gedrukte tekst van het Nieuwe Testament



De eerste uitgave van een gedrukte tekst is van Erasmus in 1516. Met behulp van zes handschriften/minuskels van het Byzantijnse teksttype stelt hij een Griekse tekst samen. Omdat geen van de handschriften de Griekse tekst na Openbaring 22,16 heeft, heeft Erasmus de laatste verzen (vv. 16-21) uit het Latijn in het Grieks vertaald. Zijn werk is in grote haast gebeurd, want hij wilde zijn uitgave nog gereed krijgen voordat de Complutensische Polyglot uitkwam (in 1522).

Groot gezag kregen de uitgaven (1546 en 1549) van Robert Estienne; ze zijn een bewerking van de uitgave van Erasmus en de Complutensische Polyglot.

Normatief voor de protestantse kerken wordt de tekst van Elsevier. In het voorwoord staat (vertaald vanuit het Latijn): 'Gij hebt dus nu een tekst (*textus*), die door iedereen is aanvaard (*receptus*) waarin wij geen enkele verandering of tekstbederf aanbieden'. Deze *textus receptus* blijft tot het eind van de 19^e eeuw bij velen voor

geïnspireerd gelden. Deze tekst vormt de basis voor de *Lutherse Vertaling* (1545), de *King James Version* (1611) en de *Statenvertaling* (1637).

Tekstkritiek

In de 18^e eeuw begint men varianten te verzamelen, in de 19^e eeuw begint men de handschriften in groepen op te delen (zie hierboven). Mensen die op het terrein van de tekstoverlevering en de tekstkritiek belangrijk werk hebben verricht zijn: Wettstein (1693-1754), Griesbach (1745-1812), Lachmann (1793-1851), Von Tischendorf (1815-1874), Von Soden (1852-1914), Westcott (1828-1901) & Hort (1828-1892). De laatsten gaven de voorkeur aan de 'neutrale tekst' (x en B). Ze meenden dat de andere tekstvormen van deze 'neutrale tekst' afhankelijk zijn. Meer recente, grote namen zijn: Eberhard Nestle, Bruce Metzger, Kurt & Barbara Aland, Tjitze Baarda.

De tekstkritiek is een erfenis van de Grieken uit de hellenistische tijd in de 3^e eeuw voor Christus, toen men in de bibliotheek in Alexandrië door vergelijking van de handschriften (*collatio*) en door een grondige beoordeling daarvan (*recensio*) de teksten van de oude schrijvers trachtte vast te stellen (*constitutio textus*) en zo nodig te herstellen (*emendatio*).

De wetenschap die zich met deze tekstoverlevering bezighoudt, heet de *tekstkritiek*. Het uiteindelijk streven is om te komen tot een tekst die zo dicht mogelijk het autographon (= het origineel) benadert. Zij doet dat door inventarisatie en classificatie van de handschriften en door de hantering en toepassing van bepaalde regels bij de beoordeling van de handschriften met het oog op het vaststellen van de tekst (= *constitutio textus*). Eén van die regels is: *diffilior lectio potior*, wat wil zeggen: de moeilijkste lezing is te verkiezen, omdat overschrijvers nu eenmaal de neiging hebben om een moeilijke te vereenvoudigen. Een andere, bekende regel is: *brevior lectio potior* ofwel de kortste lezing is het meest te verkiezen, omdat overschrijvers de neiging hebben een oorspronkelijke langere lezing korter te maken.

Een aantal bekende, tekstkritische kwesties

- (1) Het slot van het Onze Vader: Matteüs 6,13. In de Griekse tekst ontbreekt: 'want van U is het koninkrijk en de kracht en de heerlijkheid tot in eeuwigheid.' Wel in de

Statenvertaling, die gebaseerd is op de textus receptus, niet in Nieuwe Bijbelvertaling.

- (2) Het slot van het Marcusevangelie: 16,9-19. Wel in de Statenvertaling, ook in de Nieuwe Bijbelvertaling, maar wel apart geplaatst (zie ook de voetnoot: 16:9-20).
- (3) Het slot van het Lucasevangelie: 24,51. In de NBG'51-vertaling ontbreekt: 'En hij werd opgenomen in de hemel.' Staat wel in de Statenvertaling en de Nieuwe Bijbelvertaling.
- (4) Het verhaal van de overspelige vrouw: Johannes 7,53-8,11. Staat in de NBG'51 en de NBV tussen haakjes. In de oudste en belangrijkste handschriften komt het niet voor, maar wel in codex Bezae. In een aantal andere handschriften komt deze passage in Lucas voor, de ene keer volgt het op Lucas 21,38, de andere keer op Lucas 24,53.

Literatuur

- K. ALAND & B. ALAND, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids (1989²) 1995.
- W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973¹⁸.
- B.J. LIETAERT PEERBOLTE, 'De overlevering van de tekst van het Nieuwe Testament', *Schrift* 48/1 (2016), 3-8.
- B.M. METZGER, *The Text of New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford (1968²) 1973 [zie *stemma* op pagina 134].
- S.J. NOORDA, 'Hoe de textus receptus aan zijn einde kwam', *Schrift* 48/1 (2016), 22-27.
- D.C. PARKER, *An Introduction to New Testament: Manuscripts and their Texts*, Cambridge 2008.
- L.B. SCHELHAAS, 'De overlevering van de tekst van het Nieuwe Testament', in: H. BAARLINK (red.), *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Kampen 1989, 56-72.
- F. VAN SEGBROECK, *Het Nieuwe Testament leren lezen: Achtergronden – Methoden – Hulpmiddelen*, Leuven & Leusden 2001².
- J. SMIT SIBINGA, 'Tekstgetuigen en tekstgeschiedenis van het Nieuwe Testament', in: *Bijbels Handboek Deel I: De wereld van de Bijbel*, Kampen 1981, 263-277.

Codex Sinaiticus: www.codexsinaiticus.org. Voor het verslag van zijn 'redding' van het Sinai-manuscript : <http://rosetta.reltech.org/TC/extras/tischendorf-sinaiticus.html>.
Codex Vaticanus : http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209.

5. De canonvorming van het Nieuwe Testament

De betekenis van het woord *canon*

De grondbetekenis van het Griekse woord *kanón* (spreek uit: kanoon) is *stok, paal of staf*. Later krijgt het de betekenis van *meetlat, maatstaf, richtsnoer* of *regel* (Gal. 6,15-16; 2 Kor. 10,13.15.16). In de apostolische tijd (90-160 n.Chr.) komt het woord voor in samenstellingen als *geloofsregel, wetsregel* of *liturgische regel*. Heel in het bijzonder wordt het woord gebruikt om daarmee een synodaal besluit (synodale regel) weer te geven. Eusebius (± 260 tot 340 n.Chr.) in zijn *Kerkgeschiedenis* VI,25.3 (330 n.Chr.) gebruikt dit



woord in de betekenis van 'synodaal besluit' gebruikt in relatie tot 'nieuwtestamentische' geschriften. Zo zegt hij dat er naar de kerkelijke *kanón* vier evangeliën bestaan (die hij vergelijkt met de vier dieren uit Openbaring 4,7: Marcus vergelijkt hij met de adelaar, Lucas met de stier en Johannes met de leeuw). In *kanón* (= besluit) 59 van de synode van Laodicea (360 n.Chr.) is sprake van 'canonieke geschriften' (*kanonika*) van het Oude Testament. Athanasius (± 295-373 n.Chr.) gebruikt het woord *canon* in de betekenis van 'lijst van door de kerk erkende boeken', als hij zegt dat de *Pastor van Hermas* 'buiten de kanon' staat. Het woord *kanon* heeft daarmee de betekenis gekregen van 'een lijst van bijbelboeken die door de kerk zijn vastgesteld om in de kerk gelezen te worden' (van vergelijkbare grootheid als de

oudtestamentische boeken). Die bijbelboeken komen op de lijst te staan waarvan gezegd wordt dat ze van God gegeven en door Hem geïnspireerd zijn, die de mens als richtsnoer/maatstaf voor zijn geloof moet gebruiken.

Canonvorming

De canonvorming van het Nieuwe Testament houdt zich bezig met de vraag van de vorming en acceptatie van de gezaghebbende lijst van de zevenentwintig nieuwtestamentische geschriften. Dat is gebeurd in een lang proces: in de loop van de eerste vier eeuwen. Rond 110 na Christus zijn alle 27 geschriften van het NT geschreven. Vooral de periode tussen 110 en 200 is belangrijk, omdat omstreeks het begin van de derde eeuw de ontwikkeling zo ver was voortgeschreden dat dan alle ons bekende nieuwtestamentische geschriften niet alleen bekend zijn, maar ook algemeen als gezaghebbend werden aanvaard. De kennis hierover hebben we vooral van/uit geschriften van de Apostolische Vaders⁴: uit welke geschriften citeren zij? Wat daaruit blijkt, is dat – buiten de evangeliën – in elk geval alle brieven van Paulus bekend zijn. Van de zeven algemene zendbrieven worden maar een beperkt aantal geciteerd: 1 Petrus, Jacobus en 1 Johannes.

Daarnaast waren er geschriften die door sommigen wel als gezaghebbend werden beschouwd, maar door de kerk niet tot de canonieke geschriften werden gerekend. Zij

⁴ De term 'Apostolische Vaders' (christelijke auteurs uit de 1^e en 2^e eeuw // 90-160 na Chr.) is voor het eerst gebruikt door J. B. Cotelier die in 1672 is begonnen met het verzamelen en bijeenbrengen van de documenten van hen: de zeven brieven van Ignatius van Antiochië; de Brief van Polycarpus van Smyrna; Martyrium Polycarpi (een tekst over de marteldood van Polycarpus); de twee brieven van Clemens I van Rome; de Leer van de Twaalf Apostelen (= de Didachè); de Brief van Barnabas; Fragmenten van Papias; de Brief aan Diognetus; de Apologie van Quadratus; de Pastor van Hermas.

kregen de naam 'apocriefe' (let. *verborgen*) geschriften. Het ging om geschriften die niet voor allen, maar slechts voor 'ingewijden' waren bestemd.

Tegenwoordig wordt het begrip 'apocriefe geschriften' veel breder gebruikt. Dan gaat het om geschriften, vergelijkbaar met het NT (evangelieën [van de Ebionieten, Nazoreeërs, Hebreëen, Egyptenaren] [Petrus, Thomas, Filippus], handelingen van apostelen [Petrus, Paulus, Johannes, Thomas, Andreas], brieven van apostelen [van Paulus aan Laodicea], openbaringen [Petrus, Paulus]) die niet in het NT voorkomen. Veel van deze geschriften hebben lokaal gezag en betekenis gekend.

De gesloten canon van Marcion

Marcion leefde ± 80-160 n.Chr. in Sinope in Pontus, in Klein-Azië. In de 2^e eeuw scheidde hij zich af van de kerk en stichtte een eigen christelijke gemeente, die snel grote invloed kreeg. Hij gaat uit van de gedachte dat de God van Messias Jezus een andere is dan die in het Oude Testament. Messias Jezus openbaarde een goede en genadige God. De (joodse) God van het OT was wel rechtvaardig, maar zwak. Marcion meende dat alleen Lucas en Paulus deze opvatting zuiver hadden overgeleverd. Maar hij meende ook dat het Lucasevangelie en de brieven van Paulus besmet waren door kerkelijke invloed, en nam de vrijheid om de tekst hier en daar te veranderen in overeenstemming met zijn eigen opvattingen. Het resultaat was: een bundel van gezaghebbende geschriften met vastgestelde grenzen. De volgorde die Marcion (150 n.Chr.) hanteerde voor tien brieven van Paulus: Galaten, 1 en 2 Korintiërs, Romeinen, 1 en 2 Thessalonicenzen, Laodicezen (= Efeziërs), Filippenzen, Kolossenzen en Filemon. De pastorale en de katholieke brieven ontbreken op deze lijst. Rond 180 citeert Theophilus van Alexandrië de dertien brieven van Paulus; ze zijn voor hem 'heilig, goddelijk woord'. Marcion versmalt het getuigenis tot dat van een apostel (Paulus) en zijn metgezel (Lucas). De kerk volgde hem daarin niet, omdat zij bewust een bredere apostolische basis wilde aanhouden.

Canonlijsten

In de jaren na 150 neemt de canon steeds vastere vormen. Ireneüs (180-190 n.Chr.) kent alle geschriften van het Nieuwe Testament, behalve de brief aan de Hebreëen (die hij ziet als niet van Paulus), aan Filemon, van Judas en de 2^e en 3^e brief van Johannes. Hij spreekt van een 'viervoudig evangelie'. Hij kent dertien brieven van Paulus, 1 Johannes en 1 Petrus en Openbaring.

Omstreeks 200 na Chr. werden lijsten samengesteld, zoals de Canon van Muratori, waaruit blijkt dat de belangrijkste boeken van het NT dan canonieke, d.i. gezaghebbende waarde hebben gekregen. Aan het gezag van de vier evangelieën, het boek Handelingen en de meeste brieven wordt dan niet meer getwijfeld. In de westerse kerk blijft de brief aan de Hebreëen omstreden, en datzelfde geldt voor de Openbaring in de oosterse kerk. Bovendien staat in de gehele kerk het canoniek gezag van de 2^e brief van Petrus, de 2^e en 3^e brief van Johannes, de brief van Judas en de brief van Jacobus ter discussie.

Canon Muratori

De canon Muratori, in 1740 in Milaan ontdekt door Muratori, de bibliothecaris van de Bibliotheca Ambrosiana, is een lijst in het Latijn, afkomstig uit Rome, met geschriften die telkens voorzien zijn van een beoordeling. Het handschrift stamt uit de 8^e eeuw; ze bevat een vertaling van een Griekse tekst uit de jaren 180-200 n.Chr. Het handschrift vertoont aan het begin een lacune, maar veronderstelt – op grond van de woorden 'het derde evangelieboek' – wel twee andere evangelieboeken. Dat kunnen toch alleen Matteüs en Marcus zijn?

'... Het derde evangelieboek naar Lucas. Daar Paulus hem, die geleerd was in de letteren, had opgenomen, heeft de arts Lucas het na de hemelvaart van Christus onder zijn eigen naam op grond van zijn (Paulus') opvatting geschreven. Toch heeft ook hij de Heer niet in het vlees gezien en daarom begint ook hij, in zoverre het hem mogelijk was, te vertellen van de geboorte van Johannes, een uit de leerlingenkring.



Toen zijn medeleerlingen en bisschoppen hem aanspoorden, zei hij: 'Vast met mij vanaf heden drie dagen en wat aan een ieder geopenbaard zal worden, zullen we elkaar vertellen'.

In dezelfde nacht werd aan Andreas uit de leerlingenkring geopenbaard dat Johannes onder zijn naam alles zou neerschrijven, terwijl allen het nog eens zouden nagaan. En daarom, hoewel ook verschillende inleidingen (of: uitgangspunten?) in de verschillende evangelieboeken worden voorgedragen, maakt dit toch voor het geloof van de gelovigen geen verschil, daar door de ene leidende Geest in allen alles verklaard wordt: over de geboorte, het lijden, de opstanding, de omgang met zijn leerlingen, en over zijn tweevoudige komst, de eerste toen hij in nederigheid veracht werd, hetgeen heeft plaatsgevonden, de tweede schitterend in koninklijke macht, hetgeen zal gebeuren.

Is het derhalve verwonderlijk als Johannes, zichzelf zo gelijkblijvend, de verschillende dingen ook in zijn brieven naar voren brengt, wanneer hij van zichzelf zegt: 'Wat wij hebben gezien met onze ogen en onze oren hebben gehoord en onze handen hebben getast, dat hebben wij geschreven' [zie 1 Joh. 1,1-4]. Want zo stelt hij zichzelf niet alleen voor als toeschouwer en als hoorder, maar ook als beschrijver van allen wonderen des Heren, en wel in de (juiste) volgorde.

De Handelingen van alle Apostelen zijn in één boek geschreven. Lucas vat voor de voortreffelijke Theophilus samen wat zich in zijn tegenwoordigheid stuk voor stuk afspeelde, zoals hij ook door het weglaten van de marteldood van Petrus, maar ook van Paulus' vertrek uit de stad naar Spanje, duidelijk maakt.

Paulus' brieven maken voor wie het willen inzien zelf duidelijk wat ze zijn, waarvandaan ze gestuurd zijn of waarom. De eerste van alle aan de Korintiërs, waarin het de ketterij van de scheuring verbiedt, vervolgens aan de Galaten, waarin de besnijdenis wordt verboden, dan aan de Romeinen waarin uiteengezet wordt dat Christus de regel der Schriften en hun principe is, heeft hij tamelijk uitvoerig geschreven. Over deze moeten we stuk voor stuk handelen, daar de gelukzalige apostel Paulus, die de regel van zijn voorganger Johannes volgde, met naamsaanduiding slechts aan zeven gemeenten heeft geschreven in deze volgorde: aan de Korintiërs, de eerste; aan de Efeziërs, de tweede; aan de Filippenzen, de derde; aan de Kolossenzen, de vierde; aan de Galaten, de vijfde; aan de Thessalonicenzen, de zesde; aan de Romeinen, de zevende.

Als opnieuw aan de Korintiërs en Thessalonicenzen om hen terecht te wijzen wordt geschreven, dan is het toch duidelijk dat één kerk over de gehele aarde verspreid is. Immers ook Johannes schrijft in de Openbaring aan zeven gemeenten, maar toch spreekt hij tot allen. Doch één aan Filemon, één aan Titus en twee aan Timotheüs, geschreven uit toegenegenheid en liefde zijn heilig gehouden tot eer van de katholieke kerk en met het oog op de regeling van de kerkelijke tucht.

Er gaat ook een brief aan de Laodicezen rond en een andere aan de Alexandrijnen, vervalst, op Paulus' naam voor de sekte der Marcionieten en nog meer andere die in de katholieke kerk niet opgenomen kunnen worden: want gal kan niet met honing vermengd worden.

Verder worden een brief van Judas en twee met het opschrift van Johannes in de katholieke kerk bewaard en de Wijsheid die door de vrienden van Salomo te zijner ere is geschreven.

Ook de Openbaring van Johannes en van Petrus hebben we opgenomen die echter sommigen van ons in de kerk niet willen laten lezen.

Hermas heeft onlangs in onze tijd in de stad Rome de Pastor (van Hermas) geschreven, toen op de troon van de kerk van de stad Rome zijn broeder Pius als bisschop zat. Daarom behoort hij wel gelezen te worden, maar in de kerk kan hij niet tot het eind der tijden voor het volk gelezen worden, noch bij de profeten, wier getal afgesloten is, noch bij de apostelen.

Van Arsinous of van Valentinus of van Miltiades nemen we in het geheel niets aan. Zij stelden een nieuw psalmboek voor Marcion samen, met Basilides, de kleinaziat, de stichter van de Catafrygiërs.'

Voor het gezag van de evangeliën is essentieel dat het geschrift in directe relatie staat tot een leerling/apostel die ooggetuige is geweest. De schrijver behandelt indirect het probleem van de aanwezigheid van de vier evangeliën met vier verschillende verhalen over het leven van Jezus. In de eerste plaats wordt gezegd dat alle evangeliën gaan over Jezus vanaf zijn geboorte tot aan zijn wederkomst, maar in de tweede plaats dat ze zijn geïnspireerd door de 'ene leidende Geest'. Wat opvalt, is dat direct eerst gezegd wordt dat Johannes nog meer geschreven heeft: en wel de brieven, en dat ook Lucas nog meer geschreven heeft, en wel de 'Handelingen van *alle* apostelen'. De formulering met 'alle' is opvallend. Dat is te beschouwen als een aanval op Marcion die immers meende (zie hierboven) dat slechts *één* apostel de ware leer had overgeleverd.

De passage over de brieven van Paulus is opvallend in die zin dat de auteur drie brieven afzonderlijk noemt: die aan de Korintiërs, de Galaten en de Romeinen waarvan hij zegt dat hij daarin tamelijk uitvoerig heeft geschreven. Hij lijkt ze als 'hoofdbrieven' te beschouwen en ze af te zetten tegen de 'kortere brieven'. Daarna begint hij aan een nieuwe opsomming: Korintiërs, Efeziërs, Filippenzen, Kolossenzen, Galaten, Thessalonicenzen en Romeinen. Hier zegt hij nog niet dat hij aan de Korintiërs en de Thessalonicenzen twee brieven heeft geschreven, hij laat zich bij deze opsomming leiden door het getal zeven, zoals ook Johannes dat in het boek Openbaring doet: schrijven aan zeven gemeenten (= aan de gehele kerk). De auteur maakt onderscheid tussen brieven aan gemeenten en brieven aan personen, want die volgen nu: Filemon, Titus en 1 en 2 Timotheüs. Tenslotte worden de brieven aan de Laodicezen en Alexandrijnen als marcionitisch (zie hierboven) afgewezen. Van de katholieke brieven worden alleen die van Judas en twee van Johannes genoemd, waarbij opvalt dat ze in gezelschap voorkomen van de Wijsheid van Salomo (in de NBV als deuterocanoniek boek opgenomen tussen OT en NT).

Het vloeiend karakter van wat wel/niet als gezaghebbend kan worden beschouwd blijkt aan het eind. De openbaring van Johannes (die in die tijd door sommigen wordt toegeschreven aan de ketter Cerinthus, en sterk betwist werd vanwege de Montanisten met hun sterke neiging op de wederkomst en de komst van het duizendjarig rijk) en van Petrus worden naast elkaar vermeld met de mededeling dat ze niet door iedereen worden geaccepteerd. De Pastor van Hermas had kennelijk gezag in Rome, maar wordt alleen geaccepteerd omdat hij nu een broer als bisschop in Rome heeft. Tenslotte worden enkele geschriften afgewezen die als kettters worden gezien.

Op deze lijst worden niet genoemd: de brief aan de Hebreëen, 1^e en 2 brief van Petrus, brief van Jacobus en een van de drie brieven van Johannes.

Twee van de zevenentwintig boeken zijn het heftigst omstreden geweest: de brief aan de Hebreëen en de Openbaring van Johannes.

De periode tussen 200 en 380 na Christus

De canon van Clemens van Alexandrië (± 200 n.Chr.) valt ruim uit: de vier evangeliën, de veertien brieven van Paulus, Handelingen, Openbaring, 1^e Petrusbrief, 1^e Johannesbrief, Judas, maar verder ook: het Evangelie van de Hebreëen, de Openbaring van Petrus, het Kerugma van Petrus, Barnabas, 1 Clemens, Didachè en de Pastor van Hermas.

Origenes (254 n.Chr.) maakt onderscheid tussen drie klassen geschriften:

- (1) *erkend*: de vier evangeliën, dertien brieven van Paulus, 1^e Petrusbrief, 1^e Johannesbrief, Handelingen en Openbaring;
- (2) *omstreden*: 2^e Petrusbrief, 2^e en 3^e Johannesbrief, Hebreëënbrief, Jacobus, Judas en Barnabas, en Pastor van Hermas en Didachè;
- (3) *vals*: evangelie van Thomas, van Basilides en van Matthias.

Rond 303 vat Eusebius van Caesarea de lijn van Origenes weer op. Ook hij hanteert drie categorieën, maar splitst de tussengroep:

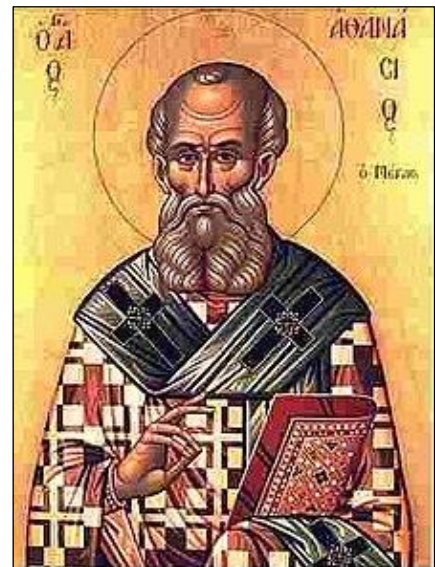
- (1) *erkend* zijn de vier evangeliën, de veertien brieven van Paulus, 1^e Petrusbrief, 1^e Johannesbrief en eventueel Openbaring;
- (2) *in minder mate omstreden* zijn: Jacobus, Judas, 2 Petrus, 2 en 3 Johannes;
- (3) *in meerdere mate omstreden* zijn: Handelingen van Paulus, Openbaring van Petrus, Pastor van Hermas, de brief aan Barnabas, Didachè en eventueel Openbaring van Johannes;
- (4) als beslist *verwerpelijk* gelden een aantal andere geschriften.

De paasbrief van Athanasius

De definitieve beslissing valt in de 4^e eeuw. In de 39^e paasbrief 'Over de Heilige Schrift' van Athanasius van 367 n.Chr. worden de ons bekende 27 nieuwtestamentische boeken alle zonder uitzondering als canoniek erkend.

1 Wij hebben de kettters doden genoemd en onszelf mensen die tot hun heil de Heilige Schrift bezitten. Ik vrees echter dat, zoals Paulus schreef aan de Korintiërs, enkelen van hen die een rechtzinnige opvatting hadden (over de Heilige Schrift) zich op een dwaalweg laten brengen door de sluwheid van mensen die ver staan van de eenvoud en de zuiverheid van de Schrift. (Ik vrees) dat zij andere boeken die apocriefen genoemd worden, zullen gaan lezen en zich zullen laten verleiden door de gelijknamigheid met de authentieke boeken. Verdraagt het, vraag ik u, dat ik schriftelijk herinner aan iets dat u reeds bekend is, ik doe dit omdat het noodzakelijk is en in het belang van de kerk.

2 Voordat ik dit alles in herinnering breng, zal ik, om enigszins uit te leggen waarom ik zo vrijpostig ben, de woorden van de evangelist Lucas [zie 1,1-4] aanhalen en met hem zeggen: "Daar sommigen hebben getracht zogenaamde apocriefe boeken samen te stellen en te vermengen met de door God geïnspireerde boeken, ons overgeleverd door onze vaders die vanaf het begin ooggetuigen en bedienaars van het Woord waren, heeft het ook mij goed toegeschenen, aangespoord door waarheidlievende broeders en omdat ik vanaf het begin nauwkeurig onderzoek heb gedaan, in volgorde de boeken te noemen volgens de officiële canon, de boeken die ons overgeleverd zijn en waarvan wij geloven dat zij door God geïnspireerd zijn." Zo zal ieder die bedrogen werd, zijn misleiders kunnen veroordelen, en hij die zich onthouden heeft van iedere dwaling, zal met blijdschap herinnerd worden (aan de waarheid).



3 Er zijn dus in het geheel 22 boeken van het Oude Testament, dit is, zoals ik vernomen heb, ook het aantal van de letters van het Hebreeuwse alfabet. Hieronder worden zij genoemd in volgorde: eerst *Genesis*; dan *Exodus*; dan *Leviticus*; hierna *Numeri*; vervolgens *Deuteronomium*. Dan in volgorde: Jozua, de zoon van Nun; en de *Rechters*, daarna *Ruth*; dan volgen weer de vier boeken van de *Koningen*, hiervan tellen de eerste twee voor één boek en het derde en het vierde ook voor één boek; daarna het eerste en het tweede boek *Kronieken*, die ook voor één boek tellen. 1 en 2 *Ezra* (= Ezra en Nehemia), ook één boek; vervolgens het boek van de *Psalmen* en dan *Spreuken*; *Prediker*; *Hooglied*; verder is er ook *Job*; daarna de *Profeten*, de twaalf [kleine] tellen voor één boek; dan *Jesaja*, *Jeremia* en met hem *Baruch*, de *Klaagliederen* en de *Brief* [van Jeremia]; daarna *Ezechiël* en *Daniël*. Hier is het einde van het Oude Testament.

4 Er hoeft niet gearzeld te worden om de boeken van het Nieuwe Testament te noemen. Dat zijn de volgende: de vier evangeliën, volgens *Matteüs*, volgens *Marcus*, volgens *Lucas* en volgens *Johannes*. Daarna de *Handelingen van de apostelen*, en de zeven brieven van de apostelen, die katholiek genoemd worden: één van *Jakobus*, twee van *Petrus*, dan drie van *Johannes* en na deze één van *Judas*; bovendien zijn er veertien brieven van de apostel Paulus, opgenoemd in de canon naar deze volgorde, één aan de *Romeinen*, dan twee aan de *Korintiërs*, hierna aan de *Galaten*, dan aan de *Efeziërs*, vervolgens aan de *Filippenzen* en aan de *Kolossenzen*, daarna twee aan de *Tessalonicenzen*, en die aan de *Hebreeën*, en dadelijk daarna, twee aan *Timoteüs*, één aan *Titus* en de laatste aan *Filemon*; daarna volgt nog de Openbaring van *Johannes*.

5 Deze boeken zijn de bronnen van het heil, daaruit kan de dorstige tot verzadiging toe de woorden putten die er zich in bevinden. Alleen door haar kan de ware godsdienst worden verkondigd. Laat niemand iets aan deze boeken toevoegen noch aan ontnemen, wat het ook zij. De Heer maakte hierover de Sadduceeën beschaamd toen Hij sprak: "*Gij dwaalt, want gij kent de Schriften niet*" (Mat. 22,29), en de Joden aanspoorde met de woorden: "*Onderzoekt de Schriften, maar juist deze getuigen over Mij*" (Joh. 5,39).

6 Maar als ik nauwkeurig wil zijn, moet ik nog het volgende aan mijn brief toevoegen: behalve deze boeken zijn er nog andere, die niet voorkomen op de lijst, maar die de vaders hebben voorgeschreven als lezing aan hen die onderwezen willen worden in de ware godsdienst: de *Wijsheid van Salomo* en de *Wijsheid van Jezus Sirach* en *Ester*, en *Judit* en *Tobit* en zogenaamde *Leer van de apostelen* [= *Didachè*] en de *Herder* [= *Pastor van Hermas*].

7 Toch is er, mijn geliefden, noch op de lijst van de officiële boeken, de canon, noch op de lijst van boeken die gelezen moeten worden, sprake van één enkel apocrief boek. Deze zijn verzinsels van de ketters die ze hebben geschreven toen ze deze wilden hebben; toen hebben ze deze boeken de tijden door nog opgesierd en er een en ander aan toegevoegd, zodat ze, wanneer ze aangeboden werden als oude geschriften, ware (boeken) leken, en hiermee oprechte gelovigen bedrogen zouden kunnen worden.

Wat opvalt, is dat de paasbrief begint en eindigt met het verschil tussen apocriefe (het gaat hier om gnostische geschriften) en authentieke, door God geïnspireerde boeken. Athanasius noemt zowel de lijst van de nieuwtestamentische, als van de oudtestamentische boeken. Bij de laatste, de lijst van het OT, valt allereerst de volgorde op, die anders is dan die wij nu kennen, met Daniël aan het eind, maar ook dat Ester ontbreekt en Baruch wel op deze lijst staat, die bij ons ontbreekt/dan wel onder de deuterocanonieke boeken wordt gerekend. Bij de eerste, de lijst van het NT, valt op dat de katholieke brieven eerder voorkomen dan de brieven van Paulus

Vaststaande canon

Het einde van de vierde eeuw wordt in de regel beschouwd als het eindpunt van de geschiedenis van de canon in de oude kerk. De synodes van Hippo Regius (393 n.Chr.) en

van Carthago (397 n.Chr.) hebben vastgesteld dat het Nieuwe Testament bestaat uit de ons bekende 27 boeken.

Verschillende canons

Ik meld hier ten slotte nog op dat in de rooms-katholieke kerk de Septuaginta-canon wordt gebruikt, terwijl in de protestantse kerken de canon van de Hebreeuwse Bijbel wordt gevolgd, in die zin dat de boeken dezelfde zijn, ze staan echter in de volgorde van de Septuaginta.⁵

Literatuur

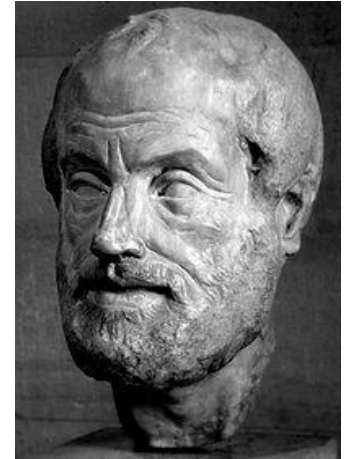
- S. ALKIER, 'Ohne Altes kein Neues Testament, ohne Neues kein Altes Testament: Vom Zusammenhang der biblischen Schriften', in: *Neues Testament*, Tübingen 2010, 39-50.
- H.E.F. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHT 39), Tübingen 1968.
- E. FLESSEMAN-VAN LEER, 'Prinzipien der Sammlung und der Ausscheidung bei der Bildung des Kanons', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1964), 404-429.
- A.F.J. KLIJN, 'De canon van het Nieuwe Testament', in: *De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament*, Utrecht & Antwerpen 1974⁴, 193-199.
- A.F.J. KLIJN, 'De canon van het Nieuwe Testament', in: *Bijbels Handboek. Deel III: Het Nieuwe Testament*, Kampen 1987, 157-193.
- F. VAN SEGBROECK, 'De canon van het Nieuwe Testament', in: *Het Nieuwe Testament leren lezen: Achtergronden – Methoden – Hulpmiddelen*, Leuven & Leusden 2001², 135-152.
- F. VAN SEGBROECK, 'Groei en vastlegging van het Nieuwe Testament', in: G. VAN OYEN & P. KEVERS, *De apocriefe Jezus*, Leuven & Voorburg 2006, 183-202.
- E. DE VRIES, 'De geschiedenis van het ontstaan van de canon', in: H. BAARLINK (red.), *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Kampen 1989, 73-85.

⁵ Maarten Luther twijfelde wel aan de canoniciteit van de brief aan Hebreëen, van Jakobus, van Judas en Openbaring. Hij liet dit uitkomen in de volgorde die hij hanteerde. Hij nam de boeken wel op in zijn canon, maar zette ze achteraan, waar hij andere boeken vooropplaatste: het Johannesevangelie, de Romeinenbrief, de Galatenbrief, de brief aan de Efeziërs en de 1^e Petrusbrief.

6. De taal en vertaling van het Nieuwe Testament

Nieuwe Testament in het Grieks

In de kerk lezen we het Nieuwe Testament in een Nederlandse vertaling. Alle nieuwtestamentische bijbelboeken (evangelieën en brieven) zijn echter geschreven in het Grieks. Nou is er met dat Grieks wel wat aan de hand, want dit Grieks onderscheidt zich van het Grieks/van de Griekse dialecten (Attisch, Jonisch, Dorisch) van de klassieke Griekse auteurs uit de 5^e eeuw voor Christus. Men kon dit Grieks eerst niet goed thuisbrengen. In het Nieuwe Testament kwamen woorden voor die men nooit was tegengekomen bij de grote Griekse schrijvers. Was het dan misschien taal van de Heilige Geest (zo Georgius in 1732)? Adolf Deissmann (1866-1937) heeft ontdekt dat het hier om Grieks ging zoals dat in de gewone omgang gebruikt werd. Hij kwam vele woorden en zinswendingen tegen die hij ook in papyri tegenkwam die over alledaagse dingen gingen. Het gaat hier om een vorm van het Grieks dat veraf stond van het literaire Griekse van auteurs als Aristoteles, Plato, Euripides en Sophocles. Het NT was grotendeels in dat Grieks geschreven, dat men toen koinè-Grieks is gaan noemen. Dat is de gebruikelijke omgangstaal in het hele oostelijke deel van de Middellandse Zee, van de hellenistische tijd, die begint bij Alexander de Grote (356-323 v.Chr.). Hij zorgde ervoor dat het Grieks de officiële taal werd in zijn rijk. Dit koine-Grieks kent een volkse en een literaire variant.



Tweetaligheid

Dat betekende niet dat men daarnaast niet ook nog de lokale taal sprak. In Palestina was dat het Aramees, dat na de Babylonische Ballingschap het Hebreeuws verdrong. Het Hebreeuws hield pas in de 2^e eeuw na Christus op een taal te zijn die nog werd gesproken. Paulus was tweetalig. In Handelingen 21,40 en 22,2 wordt gezegd dat hij de joden toespreekt 'in de Hebreeuwse taal', terwijl in Handelingen 21,37 de Romeinse tribuun Claudius verbaasd aan Paulus, die hij overigens voor een Egyptenaar houdt, vraagt: 'Kent u Grieks?'

Men vermoedt dat ook Jezus tweetalig was. Hij sprak allereerst Aramees (*eloï, eloï, lama sabachthani/abba/talitha koem/effata*), maar als men bang is dat hij onder de Grieken zal gaan en de Grieken zal leren (Joh. 7,34-35), dan veronderstelt dat toch dat hij deze taal ook kan spreken.

Van eenvoudige naar literaire taal

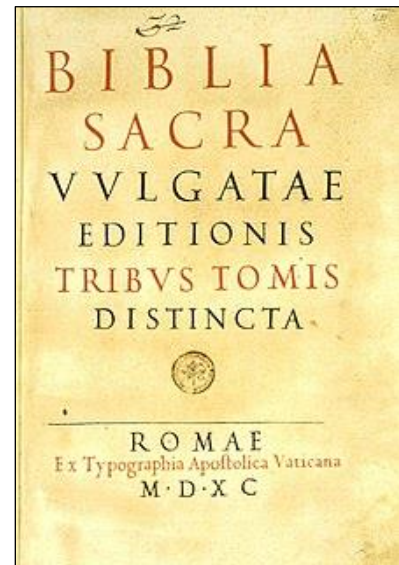
Kijk je dan verder naar dat koinè van de verschillende auteurs, dan zie je dat Marcus in een heel eenvoudige stijl schrijft. De zinnen zitten steeds vrij simpel in elkaar. Een heel verschil met Lucas die literair gesproken een begaafder auteur is, die ook heel knap een dubbel publiek weet te bereiken: een joods en een hellenistisch publiek. Ook de auteur van de Brief aan de Hebreeën schrijft zeer verzorgd Grieks. De schrijver van de Openbaring van Johannes staat dicht bij de volkse variant.

Oude Latijnse vertalingen

De taal van de vroege kerk – ook in de liturgie – was het Grieks. Rond het begin van de 3^e eeuw begint het Latijn het Grieks te verdringen. Toch moeten we de eerste pogingen om de Bijbel in het Latijn te vertalen niet in Rome zoeken, maar in die gebieden waar het Grieks

nooit vaste voet had gekregen: Noord-Afrika en Gallië. Hier vindt men de oudste getuigenissen voor het bestaan van Latijnse bijbelvertalingen (2^e helft van de 2^e eeuw). Men gebruikt tegenwoordig een verzamelnaam voor alle Latijnse vertalingen die ontstaan zijn voor Hieronymus: *Vetus Latina*: biedt een tekst – vooral van de evangeliën – die voorafgaat aan de grote recensies van de 3^e en 4^e eeuw. Ze is een belangrijk getuige van de Westerse tekst. Soms spreekt men ook van *Itala*, een benaming die Augustinus in één van zijn werken geeft aan een vertaling: ‘de Italiaanse.’

Het volkslatijn van deze oude vertalingen en de verschillen tussen de vertalingen onderling zorgden voor een steeds luidere roep om een herziening die de Latijnse kerk een vaste bijbeltekst zou geven. Daarmee werd Hieronymus in 382 belast, in opdracht van paus Damasus. Hij begon met de evangeliën. Daarmee was hij klaar in 384. Daarna volgde een minder grondige herziening van de overige nieuwtestamentische boeken. In 390 begon hij aan het OT. Hij was daarmee klaar in 405. In het begin ondervond zijn bijbelvertaling veel weerstand; men verweet hem schriftvervalsing en verwaarlozing van de Septuaginta. Het heeft eeuwen geduurd, tot het pausschap van Gregorius in 600 die groot gezag toekende aan Hieronymus' vertaling. Rond die tijd begon men zijn vertaling de naam *Vulgaat* (*vulgata editio* of *biblia vulgata*) te geven. Karel de Grote (rond 800) liet deze tekst overal in zijn rijk verspreiden. Het Concilie van Trente (1545-1563) besloot tot een herziening. Het verscheen in 1592 onder paus Clemens VIII: *Biblia sacra iuxta Vulgatam (Sixto-)Clementinam*. Op het Tweede Vaticaanse Concilie werd in 1965 besloten tot een herziene en verbeterde uitgave. Deze verscheen in 1979.



Oude protestantse vertalingen

Uit de periode tot 1526 is in het Nederlands geen complete Bijbel (zoals wij die nu kennen) overgeleverd, maar dat betekent niet dat er geen vertalingen in omloop zijn geweest. Bijbelteksten zijn al vanaf omtrent 900 naar het Oudnederlands en vanaf 1100 naar het Middelnederlands overgezet. Het ging daarbij steeds om bijbelgedeelten, aanvankelijk in combinatie met de Latijnse tekst, zoals de Psalmen of de Evangeliën. De eerste complete Bijbel in het Nederlands is de Liesveldt-bijbel, gedrukt in Antwerpen door Jacob Van Liesveldt (1490-1545). De tekst met aantekeningen is die van de Luthervertaling (1523 + 1525). De Delftse Bijbel (1477) geldt echter als eerst gedrukte Bijbel in de Nederlandse taal. Andere beroemde Bijbels zijn de Biestkens-Bijbel (verschenen in 1558 in Embden, vertaling van Nicolaas Biestkens), de Deux-Aes-Bijbel (verschenen in 1559-1562 in Embden) die zijn naam ontleend aan de kanttekening bij Nehemia 3,5b. Maar als de meest beroemde mag toch de Statenvertaling (1637) gelden: '*Bijbel. Dat is De Ganse Heilige Schrift bevattende al de canonieke boeken van het Oude en het Nieuwe Testament, door last van de Hoog-Mogende Heren Staten-Generaal der Verenigde Nederlanden en volgens het besluit van de Synode-Nationaal, gehouden te Dordrecht, in de jaren 1618 en 1619, uit de oorspronkelijke talen in onze Nederlandse taal getrouwelijk overgezet*'. Het Nieuwe Testament is vertaald door Jacobus Rolandus, Antonius Walaeus en Festius Hommius. Rolandus maakt als eerste



de vertaling. Walaeus keek deze vanuit de grondtekst na en corrigeerde indien nodig, Hommius bekeek de tekst taalkundig. De Statenvertaling is geen echt nieuwe vertaling, maar veeleer een herziening van toen al bestaande bijbelvertalingen (i.h.b de Deux Aes-Bijbel).

Moderne Nederlandse vertalingen in gebruik

De meest recente Nederlandse vertaling is: de Bijbel in Gewone Taal (2014). De BGT zit tussen een vertaling en een parafrase in. Het streven: 'duidelijkheid en begrijpelijkheid'. Tien jaar daarvoor verscheen de Nieuwe Bijbelvertaling (2004), een vertaling die de woorden 'brontekstgetrouw' en 'doeltaalgericht' met zich meegekregen heeft. Op dit moment is men met een herziening bezig, waarin meer aandacht zal zijn voor brontekstgetrouwheid, in het bijzonder voor motiefwoorden. Meer dan vijftig jaar daarvoor verscheen de NBG-vertaling (1951), een vertaling die nog sterk op de Statenvertaling leunde. Daartussen verscheen de Groot Nieuws Bijbel (1983), bestemd voor niet-kerkelijk publiek. Voor deze vertalingen is het Nederlands Bijbelgenootschap (NBG) verantwoordelijk. Aan de Katholieke Bijbelstichting (KBS) is de Willibrordvertaling (1978, herzien in 1995) te danken.

Ga je de diverse kerken langs, dan zie je dat niet overal dezelfde vertaling wordt gebruikt. In de meer orthodoxe kerken wordt de herziene Statenvertaling gebruikt, in de PKN over het algemeen de Nieuwe Bijbelvertaling, maar het kan je ook gebeuren dat er wordt voorgelezen uit de Naardense Vertaling (2004/2014) van Pieter Oussoren. Als het om de rooms-katholieke kerk gaat, zou je denken dat ze daar de Willibrordvertaling gebruiken, maar dat is niet het geval. Ze gebruiken daar een vertaling van de Vulgaat, d.i. de Latijnse vertaling van Hieronymus uit 400 na Christus, die – in herziene versie (zie hierboven) – als de in de rooms-katholieke kerk en liturgie enig gezaghebbende vertaling wordt erkend.

Vertaalmethodes

De vertalingen kunnen erg sterk van elkaar verschillen. Dat heeft te maken met de gekozen vertaalmethode. Globaal zijn er twee methoden: de dynamisch-equivalente en de ideolecte vertaalmethode. Bij vertalen gaat het om *twee* talen: de taal waarin de tekst geschreven is, in het geval van het Nieuwe Testament dus het Grieks, en de taal waarin de tekst vertaald moet worden, in ons geval het Nederlands. De ene (dynamisch equivalente) methode is sterk gericht op de taal van de vertaling: het Nederlands: de tekst moet in een zo natuurlijk mogelijk Nederlands worden weergegeven, de andere (ideolecte) probeert zoveel mogelijk recht te doen aan de eigenheid (*ideon*) van de Griekse tekst. Termen die tegenwoordig gebruikt worden, zijn: brontekstgetrouw en doeltaalgericht. Maar vertalen blijft altijd verraden: *traduttore traditore*. Er blijft altijd spanning tussen het origineel en de vertaling. Vandaar dat er steeds discussie is over de vertalingen (soms tot in de preek).

Vertalingen als de GNB en BGT zijn dynamisch-equivalent/doeltaalgericht, terwijl de Statenvertaling, NBG-vertaling en de NV ideolect/brontekstgetrouw zijn.

Vertalen

Mijn eigen vertaalervaring is dat hoe langer je met een tekst bezig bent, hoe meer je oog krijgt voor alle nuances van de tekst. Wat ook kan gebeuren, is dat je bezig zijnde met een andere perikoop, opeens duidelijk krijgt hoe je een tekst van een eerdere perikoop moet vertalen. Een voorbeeld: in het verhaal van de dodenopwekking van een jongeman in Naïn (Luc. 7,11-17) staat er in de NBG-vertaling: En naderbij gekomen raakte hij de baar aan – de dragers stonden stil - en zei: Jongeling, ik zeg je: 'sta op' (7,14). 'De dragers stonden stil' staat nu in een tussenzin, er is wel een verband met het aanraken van de baar waarop de man ligt, en de dragers, maar nu lijkt het erop alsof ze dat uit zichzelf doen. Dat die

vertaling: 'de dragers stonden stil' niet klopte, ontdekte ik door een veel later verhaal, namelijk dat van de genezing van de bloedvloeiende vrouw (Luc. 8,40-56). Daar wordt precies dezelfde werkwoordsvorm gebruikt die daar vertaald wordt met 'kwam tot stilstand' (8,44). Het is de bloedvloeiing die tot stilstand komt na/door de aanraking van de vrouw van de zoon van Jezus' kleed. Precies hetzelfde is hier ook aan de hand. Er is sprake van een aanraking, die er voor zorgt dat er stilstand komt, in dit geval zijn het de dragers die door de kracht van Jezus' aanraking tot stilstand komen. Dus zo kan het dus ook werken. Hoe langer en intensiever je met een tekst bezig bent, hoe meer je in staat bent om alle nuances van de tekst goed voor het voetlicht te krijgen.

Leg vertalingen naast elkaar

Het is buitengewoon boeiend om verschillende vertalingen naast elkaar te leggen. Dan zie je dat geen vertaling hetzelfde is. Nu kunnen de verschillen te maken hebben met een verschil in verstaan van de tekst. De ene vertaling kan menen dat een bepaald aspect van een woord nu juist in de vertaling tot uitdrukking gebracht moet worden, terwijl een andere vertaling nu juist een ander aspect naar voren haalt. Ik zal een voorbeeld geven: het Griekse werkwoord *soizō*, dat vaak vertaald wordt met 'redden', maar soms wel – in genezingsverhalen b.v. – met 'helen'. Vgl. het zelfstandig naamwoord *sōtēr*, dat 'redder' betekent, maar ook vertaald wordt met 'heiland'. Maar het kan ook te maken hebben met het feit dat men van een andere Griekse tekst uitgaat. Zo zijn veel verschillen tussen de Statenvertaling en de Nieuwe Bijbelvertaling te verklaren.

Lucas 7,11-17 als voorbeeld

- 11a En het gebeurde in het vervolg
 b dat hij naar een stad ging, genaamd Naïn.
 c En zijn leerlingen en een talrijke menigte gingen met hem mee.
- 12a Zodra hij dan de poort van de stad naderde,
 b en zie, een gestorvene werd uitgedragen,
 c een enige zoon voor zijn moeder.
 d En zij was weduwe.
 e En een aanzienlijke menigte van de stad was met haar.
- 13a En toen de Heer haar zag,
 b werd hij met innerlijke ontferming met haar bewogen.
 c En hij zei haar:
 d 'Ween niet!'
- 14a En erbij gekomen
 b raakte hij de baar aan.
 c De dragers dan kwamen tot stilstand.
 d En hij zei:
 e 'Jongeman,
 f jón zeg ik:
 g "Ontwaak!"'
- 15a En de dode ging overeind zitten
 b en begon te spreken.
 c En hij gaf hem aan zijn moeder.
- 16a Vrees dan beving allen.
 b En zij verheerlijkten God,
 c zeggend:
 d 'Een groot profeet is onder ons ontwaakt'
 e en
 f 'God heeft naar zijn volk omgezien'.
- 17a En dit spreken ging uit in heel Judea, over hem, en de gehele omgeving.

Literatuur

- J. BASTIAENS, De Aramese woorden van Jezus in het Marcusevangelie, *Ezra 49/1* (2018), 14-24
- P. GILLAERTS e.a. (red.), *De Bijbel in de Lage Landen: Elf eeuwen van vertalen*, Heerenveen 2015.
- D.J. DE KOOTER, *In de studeervertrekken van de Statenvertalers: Het inwendige wordingsproces van het Nieuwe Testament van de Statenvertaling*, [Amsterdam: VU dissertatie] 2018.
- N.A. RIEMERSMA, *Aan de dode een wonder gedaan. Een exegetisch-hermeneutische studie naar de dodenopwekking in Lucas 7,11-17 in relatie tot 1 Koningen 17,17-24 en Vita Apollonii IV,45* (ACEBT Sup. Series 14), Bergambacht 2016.
- L.B. SCHELHAAS, 'De taal van het Nieuwe Testament', in: H. BAARLINK (red.), *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Kampen 1989, 41-55.
- F. VAN SEGBROECK, *Het Nieuwe Testament leren lezen: Achtergronden – Methoden – Hulpmiddelen*, Leuven & Leusden 2001².
- K. SPRONK, *Het verhaal van een vertaling: De totstandkoming van De Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen 2005.
- K. SPRONK e.a. (red.), *De Bijbel vertaald: De kunst van het kiezen bij het vertalen van de bijbelse geschriften*, Zoetermeer 2007.

Oude Nederlandse bijbelvertalingen: <http://www.bijbelsdigitaal.nl>.

7. De verhouding van het Nieuwe Testament tot het Oude Testament

Inleiding

In de eerste les: 'Hoe het Nieuwe Testament te benaderen?' heb ik al iets gezegd over het feit dat het NT niet gelezen kan worden zonder het Oude Testament. Het NT zit stampvol OT, anders gezegd, het NT ademt in alles het OT: in (1) taal: 'en het geschiedde', 'en zie'; (2) literaire genres: profetie/apocalyptiek; (3) *typescenes*: onvruchtbare vrouw (Luc. 1,5-25), vrouw bij de bron (Joh. 4), maar ook in (4) geloofswaarden als genade, barmhartigheid, tora; (5) oudtestamentische personen die in het NT voorkomen: Abraham, Mozes, Elia, David, om direct maar een paar van de meest bekende te noemen; (6) joodse gebruiken, tradities en feesten; (7) – minder herkenbaar – zijn de zinspelingen op het OT (zie Luc. 7,15 en 9,54); (8) en dan sla ik nog het meest significante over: de citaten (ingeleid met: 'opdat vervuld zou worden hetgeen de Heer door de profeet gesproken heeft', Mat. 2,13) of 'toen werd het woord vervuld dat door de profeet gesproken werd, toen hij zei', Mat. 2,17) (9) stijl: nabootsing door nieuwtestamentische auteurs van oudtestamentische verhalen (Luc. 7,11-17 van 1 Kon. 17,17-24; Luc. 9,51-56 van 2 Kon. 1,1-17).

Intertextualiteit

Om de relatie tussen NT en OT goed in beeld te krijgen, wordt de laatste decennia gebruik gemaakt van het concept 'intertextualiteit'. De term 'intertekstualiteit' betekent letterlijk '[relatie] tussen (inter) verschillende [literaire] teksten'. De term is in 1969 door de Bulgaarse linguïste (en psychoanalytica) Julia Kristeva geïntroduceerd. Ze gebruikt de term om aan te geven 'dat elke tekst uit een mozaïek van citaten bestaat, dat elke tekst absorptie en transformatie is van andere teksten'. Dat wordt tegenwoordig een ruime opvatting van intertekstualiteit genoemd. Niet onbegrijpelijk gezien haar uitspraak dat elke (!) tekst uit een mozaïek van citaten bestaat'.



In de tachtiger jaren van de vorige eeuw komt het tot een beperktere opvatting van intertextualiteit. Bij deze beperkte opvatting gaat het om het achterhalen van de 'bronnen' (= andere literaire werken) van een tekst (vgl. de literaire kritiek in de bijbelwetenschap). Intertekstualiteit heeft hier betrekking op de opzettelijke relaties tussen een literaire tekst en andere (literaire) werken, waarbij er van uitgegaan wordt dat de auteur bewust andere teksten in zijn werk opneemt en daarnaast van zijn lezers verwacht dat zij de verbanden tussen zijn tekst opmerken en die andere teksten als ingrepen van de auteur identificeert (citaten, echo's, zin- of toespelingen, herhalingen van gebruikte woorden) en gebruikt bij/voor het verstaan van de tekst.

Deze intertextuele benadering wordt gezien als een reactie op:

1) literaturopvattingen van de Romantiek waarin de auteur gezien werd als een geniaal en volstrekt oorspronkelijk en onafhankelijk individu dat alleen originele teksten produceerde;

2) de ergocentrische benadering die sinds de twintiger jaren van de vorige eeuw een hoge vlucht heeft genomen. Deze benadering stelt het literaire werk (= in het Grieks: *ergon*) centraal. Een literair werk werd gezien als een autonoom en in zichzelf besloten linguïstisch systeem, dat op zijn eigen interne relaties moet worden onderzocht om de betekenis te kunnen bepalen.

Het belang van intertekstualiteit voor het verstaan van bijbelse (nieuwtestamentische) teksten wordt nog groter, als we bedenken dat auteurs in de klassieke oudheid, wanneer ze schreven, literaire werken 'nabootsten'. Dit verschijnsel staat bekend als *imitatio* of *mimesis* (= 'nabootsing'). Nu was het niet alleen de bedoeling om deze teksten na te bootsen, maar ook om ze te overtreffen. We kennen dat als het verschijnsel van de *aemulatio* (= 'overtreffing').

De relatie tussen 1 Koningen 17,7-24 en Lucas 7,11-17

1 Koningen 17 : 17 – 24 (MT)

- 17 *En het gebeurde* na deze gebeurtenissen dat de *zoon* van de vrouw, de meesteres van het huis, ziek werd. En zijn ziekte werd zeer sterk, totdat er geen adem in hem was overgebleven.
- 18 En zij zei tot Elia:
'Wat is er tussen mij en u, man Gods? Bent u naar mij gekomen om mijn schuld in gedachtenis te brengen en mijn zoon te doden?'
- 19 En hij zei tot haar:
'Geef uw zoon aan mij.'
En hij nam hem van haar schoot en voerde hem naar boven naar het bovenvertrek, waar hij verblijf hield, en legde hem op zijn bed.
- 20 En hij riep tot *de HEER* en zei:
'HEER, mijn God, doet u zelfs tegen de *weduwe*, bij wie ik als gast verblijf, kwaad, door haar zoon te doden?'
- 21 En hij strekte zich drie keer over het kind uit. En hij riep tot de HEER en zei:
'HEER mijn God, laat toch het leven van dit kind tot zijn binnenste terugkeren!'
- 22 En de HEER hoorde naar de stem van Elia. En het leven van het kind keerde terug tot zijn binnenste. En het leefde.
- 23 En Elia nam het kind en voerde het naar beneden van het bovenvertrek naar het huis *en gaf het aan zijn moeder*. En Elia zei:
'Kijk, uw zoon leeft!'
- 24 En de vrouw zei tot Elia:
'Nu helemaal weet ik, dat u een man Gods bent. en dat het woord van de HEER in uw mond betrouwbaar is.'

Lucas 7 : 11 – 17

- 11 *En het gebeurde* in het vervolg dat hij *naar* een stad *ging*, genaamd Naïn. En zijn leerlingen en een talrijke menigte gingen met hem mee.
- 12 Zodra hij dan *de stadspoort* naderde, *en zie*, een gestorvene werd uitgedragen, een enige *zoon* voor zijn moeder. En zij was *weduwe*. En een aanzienlijke menigte van de stad was met haar.
- 13 En toen *de HEER* haar zag, werd hij met innerlijke ontferming met haar bewogen. En hij zei haar:
'Ween niet!'
- 14 En erbij gekomen raakte hij de baar aan. De dragers evenwel kwamen tot stilstand. En hij zei:
'Jongeman, jón zeg ik: "Ontwaak!"'
- 15 En de dode ging overeind zitten en begon te spreken. *En hij gaf hem aan zijn moeder*.
- 16 Vrees dan beving allen. En zij verheerlijkten God, zeggend:
'Een groot profeet is onder ons ontwaakt' en
'God heeft naar zijn volk omgezien'.
- 17 En dit spreken ging uit in heel Judea, over hem, en de gehele omgeving.

Methode m.b.t. het Nieuwe Testament

- Herkenning in de tekst van de verwijzing naar een ander literair werk.
- Onderzoeken of en zo ja, welke tekstversie de auteur heeft gebruikt. Het kan namelijk ook zijn dat de auteur uit de mondelinge traditie citeert of uit het hoofd citeert.
- Afbakenen van de tekst (*hypertekst*) én de pretekst (*hypotekst*), met meenemen van de context, want die kan ook een rol spelen.

- Intratekstuele (narratieve en semantische) analyses van de tekst en de pretekst, met meenemen van de context, want die kan ook een rol spelen.
- Vergelijking van de twee teksten. Niet alleen kijken naar overeenkomsten, maar ook naar verschillen en weglatingen. Conclusie: uitkomst van de vergelijking.
- Onderzoeken van de strategie die de auteur hanteert bij de verwerking van de pretekst in zijn tekst.

* Welke tekstversie heeft Lucas in 7,11-17 gebruikt? Een Hebreeuwse (MT) of een Griekse tekstversie (LXX). De meeste exegeten gaan ervan uit dat Lucas steeds de Septuaginta (= LXX) heeft gebruikt. Maar er zijn redenen om aan te nemen dat hij ook van een Hebreeuwse tekstversie gebruik heeft gemaakt.

* Met welke Koningentekst 'speelt' Lucas? Meestal gaat men uit van 1 Kon. 17,17-24, het tweede deel van het tweeluik, maar er zijn goede redenen te noemen om van 1 Kon. 17,7-24 uit te gaan (o.a. vanwege de stadspoort). Lucas lijkt uit te gaan van 1 Koningen 17,7-24 als eenheid (= tweeluik).

* Hoe laten de verbanden tussen 1 Koningen 17,17-24 en Lucas 7,11-17 zich verklaren? Er worden hiervoor verschillende verklaringen gegeven: 1) overeenstemming is resultaat van de situatie; 2) er is een prikkel uitgegaan van 1 Kon. 17 op de vorming van een oudere versie van het lucaanse dodenopwekkingsverhaal; 3) overeenkomsten laten zich verklaren vanuit het genre; 4) er is sprake van zinspelingen op 1 Kon. 17; 5) Lucas geeft interpretatie van 1 Koningen 17 (= midrasj); 6) Lucas bootst in Lucas 7,11-17 het verhaal; 7) er is geen sprake van imitatio, omdat er teveel verschillen zijn.

Overeenkomsten in woord en thematisch

Met de meerderheid van de uitleggers zijn wij van mening dat de tekst van Lucas 7,11-17 literair afhankelijk is van het verhaal van de dodenopwekking door Elia (in 1 Koningen 17,17-24 als onderdeel van 1 Koningen 17,7-24).

- Het verhaal kent strikt genomen slechts een aantal woordelijke overeenkomsten: 'en het geschiedde', 'ging naar', 'de stadspoort', 'en zie', 'zoon', 'weduwe'.

Een aantal daarvan, in het bijzonder 'en het geschiedde' en 'en zie' is *niet specifiek* te noemen. Ze mogen kenmerkend voor de Bijbels-Hebreeuwse stijl zijn, Lucas gebruikt deze karakteristieke taal ook elders in zijn evangelie.

Meer *specifiek* mogen de woorden 'weduwe' en 'zoon' genoemd worden, zeker ook als bedacht wordt dat het in beide gevallen gaat om 'de enige zoon van een weduwe'. Dikwijls wordt als woordovereenkomst ook 'de stadspoort' genoemd. Als de Septuaginta-versie als uitgangspunt dient, dient er aandacht voor te zijn dat de LXX spreekt van *pulón*, terwijl in Lucas 7 het woord *pulè* gebruikt wordt.

- Het meest opvallend is dat de zin van 1 Koningen 17,23c letterlijk terugkeert in Lucas 7,15c. Deze zin mag karakteristiek genoemd worden, omdat ze in Tanach alleen in 1 Koningen 17 voorkomt. We mogen hier van een citaat spreken: een impliciet citaat. Dit laatste gegeven houden wij voor een belangrijke indicatie om literaire afhankelijkheid van 1 Koningen 17,7-24 te veronderstellen.



- Naast woordelijke overeenkomsten zijn er ook thematische overeenkomsten te noemen:

* Zo hebben we zowel in het oudtestamentische als in het nieuwtestamentische verhaal te maken met een opwekking/herleving van een dode (zoon van een weduwe). We merken daarbij op dat met betrekking tot de begin- (de dood) als tot de eindsituatie (de opwekking/herleving) beide verhalen hun eigen terminologie bezitten. Dat geldt ook en in het bijzonder voor de wijze waarop de transformatie plaats heeft.

* Er nog is een punt van thematische overeenkomst (met de Griekse tekst): in beide gevallen begint de zoon zich te uiten: 'en de jongen schreeuwde luid' in 1 Koningen 17,22 en 'en hij begon te spreken' in Lucas 7,15.

* Beide verhalen eindigen op vergelijkbare wijze: met een evaluatie die uit een dubbele uitspraak bestaat. In 1 Koningen 17 bestaat de evaluatie uit een erkenning door de weduwe van Elia als 'man Gods' en in Lucas 7 beperkt de evaluatie zich niet tot de weduwe, de moeder van de zoon, maar zijn het alle aanwezigen die in de Heer God herkennen.

Als belangrijkste indicatoren om te veronderstellen dat Lucas 7,11-17 literair afhankelijk is van 1 Koningen 17,17-24 beschouwen wij het (impliciete) citaat als ook de dubbele evaluatie aan het slot van het verhaal, in het bijzonder de (h)erkenning van de wonderdoener als 'man Gods', respectievelijk de verbinding van Jezus met God.

Twee waarnemingen mogen deze visie van literaire afhankelijkheid onderstrepen:

I. *Elia in het Lucasevangelie*. De eerste waarneming betreft het feit dat de naam Elia in het Lucasevangelie dikwijls voorkomt. Dat maakt onmiddellijk duidelijk dat tussen het Lucasevangelie en het eerste Koningenboek meer relaties te noteren zijn dan alleen die tussen Lucas 7,11-17 en 1 Koningen 17,17-24. In een andere publicatie⁶ besprak ik alle plaatsen waar Elia's naam valt dan wel op hem gezinspeeld wordt. Ik constateerde toen vier dingen:

(1) De naam Elia komt uitsluitend komt voor in de ouverture (1,5-2,52) en in het eerste hoofddeel (3,1-9,50), in totaal zeven maal. Dat de naam Elia niet in het tweede hoofddeel (9,51-24,53) voorkomt, kan zeer wel te maken hebben met de andere weg die Jezus hier gaat: de weg van de vernedering;

(2) De naam Elia komt slechts één keer voor in de vertellerstekst (9,30), alle andere keren klinkt de naam Elia uit de mond van verhaalpersonages (1,17; 4,25.26; 9,8; 9,19.33);

(3) De naam van Elia hoeft niet altijd expliciet voor te komen, diverse malen zinspeelt Lucas op Elia. Dat doet hij door een scène zo vorm te geven dat deze doet denken aan een scène uit de Elia-verhalen (1 Kon. 16,29 – 2 Kon. 2,18) dan wel door een zinsnede op te nemen die – sterk of minder sterk – aan de Elia uit de Koningenboeken of uit Maleachi doet denken;

(4) De naam Elia is zowel met Johannes als met Jezus verbonden. Als Lucas Johannes in verbinding brengt met Elia, dan verbindt hij hem met de Elia uit het profetenboek Maleachi. Treedt de naam Elia evenwel op in verband met Jezus, dan gaat het steeds om de Elia uit de Koningenboeken.

Het mag duidelijk zijn dat Elia een 'significant model' is zowel 'for the ministry of John the Baptist' als 'for the ministry of Jesus'. Dit gegeven draagt er in belangrijke mate aan bij om met betrekking tot Lucas 7,11-17 literaire afhankelijkheid van 1 Koningen 17,7-24 te veronderstellen.

II. *Elia bij de weduwe van Sarefat (Lucas 4,25-26)*. De tweede waarneming betreft het feit dat het Lucasevangelie een eerdere verwijzing kent naar het verhaal van het bezoek van Elia aan de weduwe van Sarefat. Dat is het geval in het verhaal van Jezus' optreden – na

⁶ N.A. Riemersma, Elia, Johannes en Jezus in lucaans perspectief, in: N.A. Riemersma (red.), *Lucas & Handelingen* (ACEBT 29), Bergambacht 2014, 77-88; N.A. Riemersma, Elia, Johannes en Jezus, in: *Het Lucasevangelie onder de loep: Opbouw, stijl en theologie*, Middelburg 2018, 156-166.

zijn doop – in de synagoge van Nazaret (4,16-30). Na zijn voorlezing van een passage uit Jesaja komt het tot een gesprek met de aanwezigen waarin Jezus ingaat op de suggestie dat het heil waarover het in de voorlezing ging, allereerst ten goede van hen, zijn stadsgenoten, zou komen. Daarop reageert hij tweeledig (v. 23 en vv. 24-27). In de tweede reactie verwijst Jezus zowel naar Elia als naar Elisa (Lucas 4,24-27). Het gaat ons hier om zijn verwijzing naar Elia's zending naar de weduwe van Sarefat in 1 Koningen 17,7-24. De verwijzing betreft uitsluitend het begin van Elia's bezoek aan de weduwe:

'Maar waarheidsgetrouw zeg ik u,
vele weduwen waren er in de dagen van Elia in Israël,
toen de hemel drie jaar en zes maanden gesloten bleef,
toen er grote hongersnood was over heel de aarde,
en tot geen van haar werd Elia gezonden,
maar wel naar Sarepta bij Sidon, naar een weduwnrouw.' (Lucas 4,25-26)

1 Koningen 17,7-24 vormt een tweeluik: de zending naar en het verblijf bij de weduwe, waar Elia haar en haar zoon op wonderlijke wijze langdurig weet te voeden (vv. 7-16) en de opwekking van haar dode zoon (vv. 17-24). Op grond van dit gegeven kunnen we nu constateren dat er niet alleen relaties zijn met het tweede deel van het tweeluik, maar ook met het eerste deel; het eerste deel van 1 Koningen 17 komt expliciet terug in Lucas 4,25-26, het tweede deel van het verhaal komt (onderhuids) ter sprake in Lucas 7,11-17. Wat in 1 Koningen 17,7-24 bijeen staat: de aankomst bij de weduwe (met de wonderbare spijziging) en de dodenopwekking, staat in het Lucasevangelie van elkaar gescheiden.

vv. 7-16 (Elia naar Sarefat) > Lucas 4,25-26 (Jezus: Elia naar Sarepta)
1 Koningen 17 +
vv. 17-24 (Elia: dodenopwekking) > Lucas 7,11-17 (Jezus: dodenopwekking)

Daarnaast dienen we oog te hebben voor het feit dat Jezus zijn optreden zelf verbindt met Elia's zending naar de weduwe van Sarefat. De verteller sluit zich daar letterlijk en figuurlijk bij aan door een dodenopwekking van Jezus te vertellen die de lezer herinnert aan de dodenopwekking door Elia. Jezus' woord is dan ook in overeenstemming met diens handelen, zo wil Lucas ons laten zien. Er doet zich overigens nog wel een significant verschil voor tussen Elia en Jezus. Dat betreft het feit dat Elia naar een heidense weduwe gezonden wordt, terwijl Jezus zich bekommert om een joodse (Galilese) weduwe, waar de lezer, omdat Jezus zich in 4,25-26 identificeert met Elia, verwacht dat de dodenopwekking ten goede zal komen aan een heidense weduwe.

Dat Lucas 4,25-26 en 7,11-17 met elkaar in relatie staan, moge ook blijken uit het grotere verband, waarvan deze teksten deel uitmaken:

A	3,1-4,15	in de woestijn (vv. 2.4) – doop door Johannes (vv. 7.12.16)
B	4,16-30	programma van Jezus (v. 18) + verwijzing naar Elia (en Elisa)
C	4,31-37	synagoge (v. 33) + Kafarnaum + woord (v. 36)
C'	7,1-10	Kafarnaum + synagoge (v. 5) + woord (v. 7)
B'	7,11-17+18-23	verwijzing naar Elia + programma van Jezus (v. 22)
A'	7,24-35	in de woestijn (v. 24) – doop door Johannes (vv. 29-30)

Lucas' verwerking van de pretekst (1 Koningen 17,7-24)

Laten we beginnen met de vraag wat Lucas met de pretekst heeft gedaan. Hoe heeft hij het verhaal van Elia bij de weduwe van Sarefat in zijn verhaal verwerkt? Als uitgangspunt daarvoor gebruiken we de overeenkomsten.

* Wat Lucas als eerste doet, is de scène de oudtestamentische, verhalende stijl meegeven die ook voor 1 Koningen 17 karakteristiek is. Dat blijkt uit het gebruik van ‘en het geschiedde’ en ‘en zie’.

* Wat hij vervolgens doet, is alleen de twee centrale figuren uit 1 Koningen 17,7-24: de weduwe en de zoon naar zijn verhaal meenemen. Wat het hoofdpersonage betreft, de wonderdoener, neemt Lucas alleen het *begin* over: de gang naar (de stad) en de aankomst bij de stadspoort, en het *slot*: ‘en hij gaf hem aan zijn moeder’. We constateerden eerder dat de overeenkomst zodanig is dat we van een citaat mogen spreken. De overeenkomst van Jezus met Elia is hier, in 7,15, op zijn grootst.

* En ten laatste, Lucas gaat ook met 1 Koningen 17 mee in de dubbele evaluatie aan het slot. De evaluaties mogen van elkaar verschillen, ze komen met elkaar overeen dat in beide gevallen de wonderdoener in relatie tot God wordt gezien. Lucas doet meer dan een aantal woordelijke en thematische overeenkomsten aanbrengen.

Daarnaast zijn er nog twee tendensen aan te wijzen, die we als de voornaamste beschouwen. De eerste bestaat uit het openbaar en breder maken:

(a) De scène van 1 Koningen 17 speelt zich helemaal in de beslotenheid af, allereerst, de ziekte en het overlijden van de zoon, in het huis van de weduwe, en daarna, de dodenopwekking, in het bovenvertrek van Elia. In Lucas 7 speelt de hele scène zich af in de openbaarheid: in de stad, en wel bij de stadspoort.

(b) Die openheid en verbreding krijgt ook vorm wanneer we naar de betrokkenen kijken. In 1 Koningen 17 speelt het gebeuren zich af rond drie mensen: Elia, de weduwe en haar zoon. Lucas 7 kent een zelfde figurenconstellatie van drie personen: Jezus, de weduwe en haar zoon, daaromheen zijn meer groepen bij het gebeuren aanwezig: mensen rond Jezus en mensen rond de weduwe.

(c) Van verbreding is nog op een andere manier sprake, zoals uit de slotzin van de Naïn-scène blijkt (Luc. 7,17). Het gebeuren krijgt bekendheid in geheel Judea en in de gehele omtrek.

(d) Ook de explicitering is wellicht onder dit aspect te rekenen. Lucas maakt expliciet dat hij de enige zoon van de weduwe is. Is de compassie van Elia met de weduwe nog impliciet, Lucas maakt hem expliciet: ‘Toen de Heer haar zag, werd hij met innerlijke ontferming met haar bewogen’ (Luc. 7,13).

De tweede tendens bestaat uit het nog korter en directer maken, waardoor het geheel een krachtiger uitstraling krijgt:

(a) Zo laat Lucas het ziekteproces van het begin van 1 Koningen weg, hij verkort het tot ‘een gestorvene’.

(b) Lucas laat de scène van de redding van de dreigende hongerdood uit het verhaal weg. Hij herneemt slechts het begin: de gang naar en de aankomst bij de stad.

(c) De uitgebreide scène van de bovenkamer wordt in Lucas verkort tot een aanraken van de baar en de gezagvolle uitspraak tot de jongeman: ‘Jongeman, jou zeg ik: “Ontwaak!”’

(d) Van een bemiddelende rol zoals Elia in 1 Koningen 17 is in Lucas 7 geen sprake, hier zien we dan ook de ‘Heer’ (kyrios) aan het werk.

Het verband met 1 Koningen 17 legt Lucas niet expliciet. Dat mag verrassend heten, en toch ook weer niet. Een expliciete koppeling zou Jezus te zeer identificeren met Elia. Vandaar dat op de plek, waar de naam Elia had kunnen vallen (aan het slot, in 7,16d), dat niet gebeurt. Dat zou de lezer op de (verkeerde) gedachte brengen dat Jezus de teruggekeerde Elia zou zijn. De naam Elia wordt niet genoemd.

De uitkomst van de vergelijking

Voor de vraag naar de uitkomst van bovenstaande vergelijking concentreren we ons op de verhouding van Jezus ten opzichte van Elia, niet in het minst ook vanwege de verschillende

visies die er zijn op de Elia-typologie in het Lucasevangelie. Onze vraag: gebruikt Lucas nu 1 Koningen 17,7-24 om Jezus als Elia te tekenen? Deze vraag is niet met een simpel ja of nee te beantwoorden, zoals in het onderzoek nog wel eens gebeurt. Door de vergelijking wordt duidelijk waar de overeenkomsten tussen Jezus en Elia liggen, en waarin beide gestalten van elkaar verschillen. De lezer die Lucas 7,11-17 leest in het licht van 1 Koningen 17,7-24 zal allereerst moeten constateren dat Jezus en Elia in een aantal opzichten op elkaar lijken. Zo hebben beiden oog en aandacht voor een zoon van een weduwe. Ze delen hun gang naar en betrokkenheid op deze mensen. Maar het meeste – getuige het citaat – stemmen zij daarin overeen dat zij de zoon (terug)geven aan de moeder. De overeenkomsten zorgen er in elk geval voor dat de lezer kan zeggen dat Jezus in de lijn van Elia staat, en dan dus ook dat er continuïteit is in de Godsgeschiedenis. Maar Lucas wil dat zijn lezer oog heeft voor de verschillen. Het lijkt ons niet voor niets dat er geen overeenkomsten tussen beide verhalen zijn, als het om de dodenopwekking zelf gaat. Ja, er kan gezegd worden dat Jezus wat betreft het algemene karakter van de dodenopwekking/herleving in de lijn van Elia staat. Om het nauwkeurig te formuleren: van beiden wordt een verhaal van een dodenopwekking van een zoon van een weduwe verteld. Maar Lucas wil ook dat de lezer verder kijkt, met de bedoeling dat je daarin het grote verschil ziet. In de lucaanse dodenopwekking manifesteert zich namelijk niet een ‘man Gods’ die zich van God afhankelijk weet, als het gaat om het terugkeren van het leven in het dode kind, maar daarin komt iemand naar voren wiens spreken – tot een dode – aan het scheppende spreken van God van Genesis 1 doet denken, waarvan karakteristiek is dat het onmiddellijk doet wat gesproken wordt! Dit verschil wordt door commentatoren nog wel eens tot uitdrukking gebracht met ‘meer/groter dan Elia’. De juistheid daarvan kan niet ontkend worden, maar het is in relatie tot wie Jezus is, misschien toch iets te minimalistisch geformuleerd. Lucas tekent hem in het hart van deze scène namelijk als de HEER.

Zouden wij het voorafgaande in typologische termen moeten samenvatten, dan is Jezus, als het om de gave van de zoon aan zijn moeder gaat, typisch Elia, atypisch als het om de dodenopwekking gaat, antitypisch, waar het de plaats betreft waar hij de dode opwekt (joods, openbaar gebied, heidens, privéterrein) en prototypisch, omdat zijn handelen en spreken aan God doet denken.

Literatuur

- S. ALKIER, ‘Ohne Altes kein Neues Testament, ohne Neues kein Altes Testament: Vom Zusammenhang der biblischen Schriften’, in: *Neues Testament*, Tübingen 2010, 39-50.
- R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.
- R.B. HAYS, *Achteruit lezen: Jezus ontdekken in het Oude Testament*, Zoetermeer 2016.
- R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco 2017.
- B.J. KOET e.a. (red.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition* (Fs. Maarten Menken), Leiden 2013.
- C.A. KIMBALL, *Jesus Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel* (JSNT Sup. Series 94), Sheffield 1994.
- K.D. LITWAK, *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually* (JSNT Sup. Series 282), Londen 2005.
- D.R. MACDONALD, *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity*, Harrisburg 2001.
- N.A. RIEMERSMA, *Aan de dode een wonder gedaan. Een exegetisch-hermeneutische studie naar de dodenopwekking in Lucas 7,11-17 in relatie tot 1 Koningen 17,17-24 en Vita Apollonii IV,45* (ACEBT Sup. Series 14), Bergambacht 2016, 182-203.
- W. WEREN, *Intertextualiteit en Bijbel*, Kampen 1993.

8. De christologie van het Nieuwe Testament

Inleiding

Wie de nieuwtestamentische geschriften leest, krijgt de indruk dat elk geschrift verschilt van het andere, waar het de theologische thema's betreft, zowel als het gaat om de theologie (de visie op God) als om de christologie (de visie op Jezus) en de pneumatologie (de visie op de Heilige Geest), de eschatologie (de visie op de toekomst), de soteriologie (de visie op redding), de ecclesiologie (de visie op de kerk), om allereerst de klassiek dogmatisch-theologische thema's te noemen. Verder brengt elk geschrift zijn eigen (theologische) thema's naar voren.

Wat het vak 'Theologie van het Nieuwe Testament' doet, is de *diversiteit* van het Nieuwe Testament laten zien, maar ze gaat ook op zoek naar *eenheid* in het nieuwtestamentisch getuigenis. Theologieën van het NT zijn dan ook te beschouwen als samenvattingen van waar het in de nieuwtestamentische geschriften om gaat: de kern/kernwoorden, de centrale boodschap van het boek, haar karakteristieken.

Christologie

In deze les concentreer ik mij op de christologie, waarbij ik mij toespits op de christologie van Lucas-Handelingen. In de christologie draait het vooral om de titels die aan Jezus gegeven worden. Maar ik begin bij de discussie die kort geleden (begin 2018) in het nieuws was: het besluit van de Zweedse Kerk in het bisdom Västerås om voortaan de genderneutrale aanduiding van Jezus met '*hen*' te gebruiken.

Genderneutraal spreken over Jezus

'Dat de historische figuur Jezus een man was staat voor de Zweedse Kerk vast. Maar de figuur zoals er nu binnen het christendom tegenaan wordt gekeken, moet wat betreft een parochie in Västerås voortaan genderneutraal zijn. Daarom gebruikt het bisdom voortaan het geslachtsneutrale Zweedse persoonlijk voornaamwoord '*hen*' wanneer het naar Jezus verwijst. Zweden kent sinds 2015 naast de voornaamwoorden '*hij*' (*han*) en '*zij*' (*hon*) ook de genderneutrale verwijzing '*hen*'. De Zweedse Kerk in Västerås heeft besloten voortaan '*hen*' te gebruiken wanneer het verwijst naar Jezus. Hiermee wil de kerk transseksuelen en iedereen die zich niet identificeert als man of vrouw in de kerk omarmen. In een advertentie in de krant ter aankondiging van de jaarlijkse kerstdienst, gebruikte de kerk het woord voor het eerst ter verwijzing naar Jezus. 'Jezus is waarlijk God en waarlijk mens. Daarmee stijgt Jezus uit boven hem of haar,' legt priester Susann Senter uit. Bovendien zou volgens Senter de mannelijke identiteit van Jezus Christus door heersers zijn misbruikt om de macht van de man over de vrouw te legitimeren. De bisschop van Västerås, Mikael Mogren, schaarde zich achter de beslissing: 'Ik heb krenkende formuleringen gelezen over travestieten, transseksuelen en andere transpersonen. Daarom wil ik één ding duidelijk maken: transpersonen zijn geschapen door God, hun lichamen behoren tot Gods mooie en unieke schepsels.'

[<https://joop.bnnvara.nl/nieuws/zweedse-kerk-wil-inclusiever-zijn-maakt-jezus-onzijdig>]

In dagblad *Trouw* werd hier melding van gemaakt, wat voor twee reacties zorgde. De eerste (9 januari 2018) was van Paul van Geest, hoogleraar kerkgeschiedenis van de theologie aan Tilburg University:

Met goede bedoelingen wordt Jezus onterecht neutraal gemaakt

De woordenlijst van de Zweedse taal werd in 2015 verrijkt met een genderneutraal voornaamwoord. Behalve *han* (hij) en *hon* (zij) wordt nu ook het onzijdige *hen* gebezigd om diegenen tegemoet te komen die zich niet als man of vrouw zien. Voor priester Susann Senter, verbonden aan de evangelisch-lutherse parochie te Västerås in Zweden, vormde deze

taalevolutie aanleiding om in advertenties voor kerstdiensten te verwijzen naar Jezus middels het genderneutrale *hen*.

Onbegrip viel haar ten deel. Mikael Mogren, haar bisschop, liet daarop in een persverklaring weten dat voor hem transgenders en genderneutralen tot Gods mooie schepping behoren. Senter haastte zich in de kranten *Expressen* en *Dagens Nyheter* te verklaren dat de historische Jezus door haar kerk natuurlijk als man werd gezien, maar dat Jezus in de negentiende-eeuwse verbeelding met zijn zachte, sluike haar ook al niet echt mannelijk werd voorgesteld. Bovendien stelde zij dat Jezus uitstijgt 'boven een hem of haar' omdat hij 'waarlijk men en waarlijk God' is.

Het siert de bisschop enorm dat hij benadrukt dat ieder zich in een kerkelijke gemeenschap welkom moet weten. Maar het is verbazingwekkend dat hij dit wil bewerkstelligen met een vorm van geschiedvervalsing. De ooggetuigen van Jezus' leven, zoals Johannes, hebben hem toch echt als man ervaren. Om nu iemand tegen historische bronnen in genderneutraal te verklaren teneinde genderneutrale mensen tegemoet te komen, werkt uiteindelijk averechts. De bisschop profileert zich nu als een goedbedoelende pastor maar zonder kennis van zaken.

Suzan Senter ontkent niet dat Jezus een man was. Zij omschrijft Jezus als 'waarlijk God en waarlijk mens'. Deze passage komt voor in de Geloofsbelijdenis van Chalcedon. Zo werd, zoals in het Credo van



Nicea en Constantinopel, benadrukt dat er twee verenigde en onscheidbare naturen in Christus waren: de goddelijke en de menselijke. Het oude citaat ten spijt zaait Senter verwarring. Zij stelt dat de historische Jezus een man was. Maar toch is hij gender-overstijgend omdat hij goddelijk is. Klaarblijkelijk hief Jezus' goddelijkheid tijdens zijn leven zijn mannelijkheid ook weer ergens op. Dat Christus' goddelijkheid maakte dat hij niet waarlijk mens kon zijn, werd in de eerste eeuwen door bijvoorbeeld de docetisten beleden, door de kerk als ketters gezien. Maar Senter's gedachte dat Jezus historisch gezien wel een man was maar ook weer niet door zijn goddelijkheid, getuigt niet zozeer van de luciditeit die deze 'ketter' wél hadden als wel van een onnoztheid die eigenlijk allen maar te begrijpen is door haar nobele pastorale motieven.

Zeker: God is voor christenen geen mens maar een mysterie dat, paradoxalerwijs als persoon, zo onvergelykbaar is met het verschijnsel mens dat Augustinus over God als vader maar soms ook als moeder spreekt. Maar ná Gods menswording bleek het kind en later de volwassen Jezus toch echt een man, al was hij een uitzonderlijke. Hij wordt door tijdgenoten 'Heer', 'Mensenzoon', 'Zoon van David' of 'Zoon van God' genoemd.

Hoe liefdevol Senter ook is, het getuigt van argeloosheid om de realiteit van de historische Jezus als man niet te ontkennen, maar deze te bagatelliseren op grond van zijn verbeelding in de negentiende eeuw. En het getuigt van onnoztheid deze mannelijkheid weer te ontkennen door beroep te doen op zijn goddelijkheid. Nu wordt er een Jezus 'uitgevonden' die niets te maken heeft met de man die ons in de oude verhalen is overgeleverd.

In tegenstelling tot genderneutrale mensen is Senter's Jezus geen vlees en geen vis. Die laatste at Jezus trouwens. Maar dus als man.

Daarop reageerde Peter-Ben Smit, hoogleraar contextuele bijbelinterpretatie VU Amsterdam, op 18 januari 2018 in datzelfde *Trouw*:

Was Jezus 'gewoon mannelijk'? Dat is maar zeer de vraag

Was Jezus nu wel of geen man? Volgens hoogleraar Paul van Geest is het heel simpel: de ooggetuigen van Jezus hebben 'hem toch echt als man ervaren' (Opinie, 9 januari). Zulke reacties legen een belangrijk probleem bloot. Van Geest en anderen lijken zich er niet van bewust wat er gebeurt als je 'echt als man' zegt.

Woorden als 'man' (en 'vrouw') lijken heel neutraal en objectief te zijn: je hebt dit of dat lichaam en daarmee klaar. Toch is dat niet zo. Deze woorden dragen altijd voorstellingen met zich mee van wat man of vrouw zijn betekent. Daarom zijn ze allesbehalve waarde vrij. Het zijn zelfs heel

normatieve begrippen: wie man is, moet zich ook zo gedragen als voor een man 'gewoon' is. Wie dat niet, valt buiten de boot.

Specialisten in de genderstudies pleiten ervoor, met woorden als 'man' en 'vrouw' voorzichtig te zijn. Voordat je ze gebruikt, moet je je afvragen wat je ermee bedoelt. Ze betekenen lang niet altijd hetzelfde. Per tijd en per cultuur verschilt het wat 'man' en 'vrouw' betekent. Het is bijvoorbeeld onzinnig te doen alsof vandaag het woord 'man' hetzelfde betekent als in de eerste eeuw, de tijd van Jezus. Dat maakt algemene opmerkingen over Jezus 'toch echt als man ervaren' lastig. Voordat je zoiets zegt, moet je eerst vragen: wat maakte een man tot man in de eerste eeuw en hoe paste Jezus in dat plaatje? Wie dat weet, weet of Jezus nu wel of niet als 'gewoon een man' ervaren werd. Het is eenvoudig om de proef op de som te nemen.

Wat maakte een persoon echt 'man' of 'mannelijk' in de eerste eeuw van onze jaartelling? Daar ligt al gelijk een verrassing: niet je lichaam bepaalde dat. Niemand werd als man geboren, je kon alleen man worden. Je ware geslacht werd bepaald door hoe je je gedroeg, niet door je lichaam. Waar het echt om draaide, was karakter. Man zijn werd bepaald door deugden als zelfbeheersing, dapperheid of eigenschappen als autonomie of eer. Mensen met een vrouwelijk lichaam konden daarom ook als man gelden. Dat klinkt vreemd, toch was het zo. 'Gewoon man' betekende 2000 jaar geleden iets heel anders dan nu.



Hoe paste Jezus in dit plaatje van man zijn in de eerste eeuw? Jezus is op sommige punten heel mannelijk. Hij is het toonbeeld van deugdzaamheid en treedt volstrekt zelfstandig, autonoom op. Maar hij is ook het tegenovergestelde. Hij wordt gekruisigd, wordt vernederd tot en met, en is uitgeleverd aan anderen. Dat is niet deugdzaam, het is nog minder dapper of autonoom. Alle geloofwaardigheid als man is Jezus zo kwijt. Dat betekent: Jezus is dan wel een mens met een 'mannelijk' lichaam maar hem 'echt als man ervaren' lukte maar met mate. Soms is hij mannelijker dan anderen, soms veel minder mannelijk.

Moderne genderstudies hebben daar een prima term voor: *queer*, iemand die gewoon anders is. Voor de historische Jezus past dat prima. Hij past niet in het hokje 'gewoon man'.

De discussie over Jezus als man is een *wake up call* voor het gesprek over gender in Nederland. Woorden als man of vrouw zijn complex, je moet je afvragen wat je er precies mee bedoelt. Doe je dat niet, dat krijg je misverstanden, of erger: discriminatie van wie niet in het hokje past van 'gewoon man' of 'gewoon vrouw'. Het gaat om veel meer dan Jezus alleen: het gaat om taalgebruik dat discriminatie vermijdt en bijdraagt aan een inclusieve samenleving.

Reacties

Wat vinden jullie van deze discussie? Wat vind je van de argumentatie van Paul van Geest en wat van de argumentatie van Peter-Smit?

Een cursiste reageerde erg negatief, toen ik zei dat ik de les over de christologie van het Nieuwe Testament zou beginnen met de discussie over genderneutraal spreken over Jezus. Ik persoonlijk vind het te makkelijk om te zeggen: 'Blijf er vanaf', juist ook vanwege het pleidooi om in de kerk steeds inclusief te spreken. Het lijkt mij echter niet noodzakelijk dat de ander van gelijk geslacht moet zijn om je met hem/haar te kunnen identificeren. Jezus verschijnt in het NT als man, dus terecht dat deze cursiste zegt dat je dat niet hoeft – misschien nog beter: 'kan' – te veranderen:

- (1) Over Jezus wordt in het Nieuwe Testament steeds in de 3^e persoon *mannelijk* enkelvoud gesproken.
- (2) Vaak ook genderneutraal met: 'baby'/'kindje'/'kind' (Luc. 2,12.16.17.27.40.43.48).
- (3) Jezus wordt ook wel aangeduid met 'zoon' (Luc. 1,31; 2,7).
- (4) Het woord 'jongeman' voor Jezus ontbreekt. In Lucas 2,40-52 zien we Jezus wel groeien: kindje (2,40), kind (2,43), Jezus (2,52).

- (5) Jezus wordt ook een man (άνηρ [προφήτης]) genoemd: (a) in Lucas 24,19, niet door de verteller, maar door de Emmaüsgangers: 'Wat er gebeurd is met Jezus de Nazarener, die een profetisch *man* was.' De nadruk ligt hier echter minder op het man zijn, maar meer dat hij een profeet was; (b) in Handelingen 2,22 waar Petrus tegen de Israëlieten van Jezus zegt dat hij een *man* is, u van Godswege aangewezen door krachten, wonderen en tekenen, die God door hem in uw midden heeft verricht'; (c) in Johannes 1,30, niet door de verteller, maar door Johannes de Doper, die zegt: 'Na mij komt een *man* die voor mij is geweest, want hij was eerder dan ik.'
- (6) Ik zou wel onderscheid willen maken tussen 'man' (sexe) en 'mannelijkheid' (gender), wel in het besef dat het woord 'man' niet genderneutraal is, in de zin dat met het woord 'man' allerlei beelden naar boven komen. Het klinkt al anders als je praat over Jezus als man en de mannelijke Jezus. Dat laatste speelt niet echt, zou ik denken, of toch wel (?) als je denkt aan Jezus die de geldwisselaars de tempel uitgooit?
- Ria wijst terecht op de twee kanten: een stevige, doortastende kant en een zachtmoedige kant die tot uitdrukking komt in zijn barmhartigheid (in het Hebreeuwse woord [*racham*] zit het woord voor 'moederschoot' [*rèchèm*]) en compassie. De kwestie van de beeldvorming komt naar voren op het moment dat je de stevig, doortastende kant de mannelijke en de zachtmoedige zijn vrouwelijke kant noemt. Dan zit je namelijk in de kwestie van de rolpatronen.
- (7) Niet ontkend kan worden dat Jezus in het NT een man is, maar dat aspect krijgt nauwelijks aandacht. In het Lucasevangelie zet de evangelist dikwijls naast een man een vrouw. Dan speelt het genderspect echt een rol. Maar dat betekent niet dat het genderspect geen rol speelt bij Jezus. De lezer moet erop attent zijn, als Jezus in gesprek treedt met vrouwen (de kanaanitische of de samaritaanse vrouw dan wel de vrouw die Jezus zalft).
- (8) Velen zullen Jezus meer als mens (*anthropos*) dan als man (*anèr*) beleven.

We zullen op de kwestie van het man zijn (van Jezus en zijn leerlingen) in de kerk wel scherp moeten zijn, want in de r.k. kerk wordt dit gegeven wel gebruikt om vrouwen uit het priesterambt te houden. In de protestantse traditie hebben we er ook lang over gedaan om het ambt (van diaken, ouderling, predikant) voor vrouwen open te stellen.

Dubbel gebruik van 'kind' en 'zoon'

Het woord 'kind' wordt door Lucas op twee verschillende manieren gebruikt: (1) kind van (menselijke) ouders en (2) kind van God. Maar zo wordt in het laatste geval de uitdrukking meestal niet vertaald. In dat geval vertaalt men het Griekse woord *pais* meestal met 'knecht': David: Luc. 1,69; Hand. 4,25; God: Hand. 3,13.26; 4,27.30.

- Datzelfde dubbele gebruik geldt voor het woord 'zoon': zoon van Maria/Jozef ([2,41.43.48.51;] 3,23; 4,22; [8,19]), maar ook in 'Z/zoon van God' (1,32.35; [2,49]; [3,22]; 4,3.9.41; 9,35; [10,22]; 22,70; [22,42; 23,34.46]), en vervolgens ook nog in de aanduiding: 'zoon van David' (18,38.39; Mat. 1,1; 9,27; 15,22; 20,30.31). Hier heeft het de betekenis van 'afstammeling'.

Het eerste: Jezus als zoon van Maria (en Jozef) wordt in het evangelie nog wel eens ter discussie gesteld: 'een zoon naar men meende van Jozef' (3,23), en ook in het verhaal van de twaalfjarige Jezus in de tempel, met die beroemde, in het Grieks lastige zin: 'Wist u niet dat ik moest zijn onder die van mijn vader?'⁷ Het gaat hier om de onduidelijkheid van de betekenis van het woord 'vader'. Is dat Jozef of is dat God? Jezus presenteert zich hier als de

⁷ Zie voor mijn vertaling en interpretatie van dit vers: N.A. Riemersma, 'Onbegrip over Jezus' eerste woorden (Lucas 2,40-52)', in: *Het Lucasevangelie onder de loep: Opbouw, stijl en theologie*, Middelburg 2018, 50-59.

zoon van een andere vader: God. Daarna accepteert hij Jozef en Maria weer als ouders (2,51).

Tal van titels

In de evangeliën krijgt Jezus tal van titels toebedeeld. In het Lucasevangelie zijn dat de volgende aanduidingen/titels: Heer, Zoon van God/Allerhoogste, Christus/Messias, Redder, Mensenzoon, (heilig) kind/knecht van God, heilige Gods, de komende (= hij die komen zou), zoon van David, koning, profeet, leraar/meester/rabbi, nazarener/nazoreeër, nazireeër. Deze titels zijn te beschouwen als antwoorden op de vraag wie hij is. Deze vraag 'wie is hij?' wordt dikwijls in het evangelie gesteld (5,21; 7,20.49; 8,25; 9,9.18; 22,67.70; 23,3).

Hoe moet een lezer die veelheid aan titels duiden? In Jezus hebben we met iemand van doen hebben die niet op één noemer is te brengen. Hij heeft veel kanten: goddelijke en menselijke, koninklijke, profetische, didactische. Met die titels worden al zijn kanten in beeld gebracht. Als Jezus dingen doet of zegt, die aan de profeten doen denken, dan zullen mensen: verhaalpersonages maar ook de verteller, over hem als profeet spreken.

Die titels worden enerzijds aan Jezus toegekend door de verteller/evangelist, anderzijds door verhaalpersonages. De verscheidenheid aan titels is het grootst aan de kant van de verschillende verhaalpersonages. Het maakt ook uit of we met menselijke verhaalpersonages te maken hebben of met verhaalpersonages die in relatie staan tot de goddelijke wereld: God, engelen, demonen/onreine geesten. Uitspraken van deze laatsten zijn hoger te waarderen dan uitspraken die mensen over Jezus doen/dan titel die mensen aan Jezus geven. Maar het meeste gezag zal een lezer toekennen aan hoe de verteller/evangelist over Jezus spreekt als ook hoe Jezus over zichzelf spreekt.

We mogen dan spreken van de christologie van het Matteüs-, Marcus-, Lucas- of het Johannesevangelie, dat betekent niet per definitie dat elke evangelie een compleet systematische christologie kent. Ik zei zojuist al dat ze recht doen aan de vele kanten die aan Jezus zitten. Lucas geeft 'a multifaceted (= rijk geschakeerd) description of Jesus' (R.F. O'Toole).

Hoge en lage christologie

In de nieuwtestamentische wetenschap wordt onderscheid gemaakt tussen een hoge en een lage christologie. Globaal spreken we over lage christologie, wanneer de menselijke/aardse kant van Jezus belicht wordt, en over hoge christologie naarmate Jezus meer met God verbonden wordt. Deze twee, een hoge en lage christologie, moeten niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Ze horen bijeen. Dat is al vroeg in de christelijke kerk gebeurd. Denk aan het spreken over Jezus als 'waarlijk God' en 'waarlijk mens'.

Het roept de vraag op welke van de bovengenoemd titels vallen onder de hoge christologie en welke tot de lage christologie? Deze vraag is niet zo eenvoudig als hij wel lijkt:

(1) Bijzondere aandacht verdient in dit verband of en welke woorden je met een hoofdletter schrijft. Voorbeeld: 'zoon (in de betekenis van 'kind') van God' (vgl. Luc. 6,35 'kinderen van de Allerhoogste') of 'Zoon van God', waaraan lezers een veel exclusievere betekenis zullen toekennen.

(2) Het hangt ook af van de vertaling van een titel. Het Griekse woord *pais* heeft gewoonlijk de betekenis van 'kind'. Maar wordt, wanneer het niet gebruikt wordt in verband met familierelaties, weergegeven met 'knecht'. In relatie tot God wordt het dan vertaald met 'knecht van God'. Wanneer je het woord 'Knecht' met een hoofdletter schrijft, zal een lezer al snel een relatie leggen met 'de Knecht des Heren' (*èbèd JHWH*) uit Deuterotesaja (42,1-7; 49,1-7, 50,4-11; 52,13-53,12).

(3) Hangt ook af van de invulling die je aan een titel geeft. Twee voorbeelden:

(a) *Ho erchomenos* (deelwoord van het werkwoord *erchomai*, dat 'komen' betekent), vaak vertaald met 'de komende' of 'hij die komt' (zie Luc. 19,38). Neiging van lezers om er een titel aan toe te voegen: 'de komende profeet', 'de komende messias' of als 'God die komt'. Bij komende profeet, dan plaatsing in de lage christologie, maar bij 'de komende messias' en helemaal als 'God die komt, rangschik je deze titel onder de hoge christologie.

(b) *Mensenzoon*. Vul je die titel in als: 'behorend bij mensen' (Luc. 9,22), dan zal je deze titel eerder rangschikken onder lage christologie, maar versta je er de Mensenzoon in op de wijze van Daniël 7: 'de Mensenzoon die komt op de wolken des hemels', 'de Mensenzoon gezeten ter rechterhand Gods (Luc. 22,69), dan zal je hem eerder rangschikken onder de hoge christologie.

Hoge christologie

Meestal wordt van het Johannesevangelie gezegd dat deze een hoge christologie kent vanwege het spreken over Jezus dat steeds in dit evangelie terugkomt, nl. dat hij, de Zoon, uit de hemel is neergedaald (*katabainô*) en weer naar de Vader opstijgt (*anabainô*). In de proloog van het Johannesevangelie (1,1-11) wordt hij met de *logos* (= het Woord) verbonden: 'Het Woord was bij God, het Woord was God' (1,1). Jezus spreekt steeds over God als over zijn Vader, zichzelf als zijn Zoon ziend (b.v. Joh. 5,17-47).

Lucasevangelie

Zoon van God

Een zelfde wijze van spreken komt ook voor in het Lucasevangelie, al gebeurt dat wel minder dan in het Johannesevangelie. Van *Gods* kant wordt Jezus 'Zoon' genoemd: 1,32 (zie ook 8,28) en 1,35 bij de aankondiging van zijn geboorte; 3,22 bij de doop (herhaald door de duivel in 4,3.9 en door de demonen in 4,41); 9,35 bij de verheerlijking op de berg) en Jezus zelf spreekt over God als over zijn Vader (2,49 de twaalfjarige Jezus in de tempel; 10,21-22 - dankgebed; 23,34.46 Jezus aan het kruis).

Kortom, de relatie tussen God en Jezus wordt van beide kanten getypeerd als een 'Vader-Zoon'-relatie. Maar de term 'zoon van God' blijft niet beperkt tot Jezus alleen (6,36; 20,36).

Christus (=Gezalfde, zie 4,18)

Deze titel valt voor het eerst in Lucas 2, eerst uit de mond van de engel (2,11 'U is vandaag de Redder geboren, Christus, de Heer, in de stad van David') en daarna in een godspraak aan Simeon (2,26 'hem was door door de heilige Geest een godspraak gegeven dat hij de dood niet zou zien, voordat hij de Christus des Heren gezien had'). Uit 4,41 krijg je de indruk dat de titel 'Christus' en Zoon van God' identiek zijn. Ook hier 'klinkt' de titel vanuit de hemelse wereld. Aan het eind van het Galilea-deel zegt Petrus op Jezus' vraag wie hij is: dat hij de Christus Gods is/dat hij Gods gezalfde is (9,20). Het is voor het eerst dat een mens Jezus zo direct met God verbindt.

De titel is inzet van de discussie (22,67), als Jezus voor de Raad staat. Als Jezus spreekt over de Mensenzoon gezeten aan de rechterhand van God, dan vragen de overpriesters en de schriftgeleerden: 'Bent u dan de Zoon van God?' Voor Pilatus komt de menigte daarop terug, als ze zeggen dat hij van zichzelf zegt dat hij de Christus, de Koning is (23,2).

Die titel klinkt ook van de kant van het volk bij het kruis: 'Laat hij nu zichzelf redden, indien hij de Christus Gods/Gods gezalfde is' en van de kant van één van de misdadigers: 'Bent u niet de Christus?' (23,35-38). Het is die verbinding met God die steeds onder druk staat.

De titel klonk uit het slot van het Galilea-deel uit de mond van Petrus, aan het slot van het Jeruzalem-deel uit zijn eigen mond: 'Moest de Christus dit niet lijden om zijn heerlijkheid binnen te gaan' (24,26) en 'Aldus staat geschreven dat de Christus moest lijden en ten

derde dage opstaan uit de doden ...' Daarmee laat Jezus aan zijn leerlingen horen dat hij dus inderdaad de Christus is (en dus dat Petrus gelijk had).

Mensenzoon

(a) In relatie tot anderen spreekt Jezus over zichzelf als over de Mensenzoon/Zoon des mensen, waarmee hij aangeeft dat hij dat (zie de lijdensaankondiging) niet doet vanuit zichzelf, maar vanuit het feit dat hij de Mensenzoon is: Lucas 5,24; 6,5.22; 7,34 (Mensenzoon is gekomen); 9,22 (Mensenzoon: 1^e lijdensaankondiging), 9,26 (komst van de Mensenzoon in zijn heerlijkheid), 9,44 (Mensenzoon: 2^e lijdensaankondiging), 9,58; 11,30; 12,8.10.40 (onverwachte komst van de Mensenzoon); 17,22.24.26.30 (komst/dag van de Mensenzoon); 18,8 (komst van de Mensenzoon), 18,31 (Mensenzoon: 3^e lijdensaankondiging); 19,10 (Mensenzoon is gekomen); 21,27 (komst van de Mensenzoon), 21,36; 22,22 (Mensenzoon gaat heen naar hetgeen beschikt is), 22,48 (overleveren van de Mensenzoon met een kus), 22,69; 24,7 (Mensenzoon: herinnering aan lijdensaankondiging).

(b) De titel komt voor in relatie tot de komst als in relatie tot de wederkomst van de Mensenzoon. De titel lijkt een soort verbinding te zijn tussen zijn komst en zijn wederkomst.

(c) Bij zijn lijdensaankondigingen gebruikt hij steeds de titel Mensenzoon.

(d) Bij zijn wederkomst speelt steeds het aspect van de rechter mee (vgl. 22,69 'Van nu aan zal de Mensenzoon gezeten zijn aan de rechterhand Gods'.

Profeet/Elia

De titel Mensenzoon is niet de enige titel waarmee Jezus zich aanduidt. Hij spreekt ook diverse malen over zichzelf als een profeet of wordt door anderen als een profeet (m.n. Elia/Johannes de Doper) gezien: 4,24; 13,33 - 7,16; 9,8.19; 24,19.

Leraar

Zijn leerlingen en ook anderen spreken hem vaak aan met 'meester' of 'leraar' (3,12; 7,40; 8,49; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; 22,11).

Heer

In het Lucasevangelie hanteert de verteller/evangelist een hoge christologie. Hij spreekt op tal van momenten over hem als *Kyrios*, de Griekse vertaling van de Godsnaam: JHWH, uit te spreken als *Adonai*, dat 'mijn Heer' betekent. De titel wordt gebruikt zowel voor God (1,15.17.45.46.68; 2,23.24.26) als voor Jezus (1,15.43.76; 2,11; 5,8.12.17; 6,46; 7,6.13.19; 9,54.59.61; 10,1.17.39.40.41; 11,1.39; 12,37.41.42). Het is niet altijd exact uit te maken, wanneer de titel gebruikt wordt, of naar God verwezen wordt of naar Jezus (zie b.v. 1,15 'hij zal groot zijn voor de Heer'; 5,17 'de kracht des Heren').

Redder

Ik eindig met zijn naam: *Jezus*, afgeleid van Jozua (Redder). Het is de hemel die zegt dat Maria hem deze naam moet geven (1,31) en dat doet ze dan ook (2,21). De verteller spreekt over Jezus vaak als 'hij', maar als subject van de zin komt ook vaak 'Jezus' voor. De lezer moet daar meer in horen dan alleen dat hij zo heet. Het element 'redden' moet dan door de lezer mee gehoord worden.

De titel *sotèr* (redder) voor Jezus klinkt overigens opvallend weinig. In het Lucasevangelie alleen in 2,11; in 1,47 klinkt hij voor God! Ook hier zien we weer dat dubbele gebruik van titels. Verder komt de titel nog voor in Handelingen 5,31, uit de mond van Petrus en de

apostelen; 13,23, uit de mond van Paulus: 'uit zijn (=Davids) geslacht heeft God naar de belofte voor Israël de Redder Jezus doen komen.'

Literatuur

- G.K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 2011.
- H. BOERS, *Het goed recht van een Theologie van het Nieuwe Testament*, Kampen 1980.
- F.J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, Louisville & London 2007.
- U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen 2016³.
- K. SPRONK & A. VAN WIERINGEN (red.), *De Bijbel theologisch. Hoofdlijnen en thema's*, Zoetermeer 2011, 139-226 (Deel 1: Bijbelse Boeken [Nieuwe Testament]).
- H.N. RIDDERBOS, 'De Theologie van het Nieuwe Testament', in: A.F.J. Klijn, *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, Kampen 1982, 173-190.

Christologie

- O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1957) 1975⁵.
- F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), 1974⁴.
- J.R.D. KIRK, *A Man Attested by God: The Human Jesus of the Synoptic Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Lucaanse christologie

- H.D. BUCKWALTER, *The Character and Purpose of Luke's Christology* (SNTS 89), Cambridge (1996) 2005.
- N. HENRICHS-TARASENKOVA, *Luke's Christology of Divine Identity* (LSNT 542), London & New York 2016.
- R.F. O'TOOLE, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology* (SubBib 25), Roma 2004.
- C.K. ROWE, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, Grand Rapids 2006.

9. De joods-romeinse wereld van het Nieuwe Testament

Politieke situatie

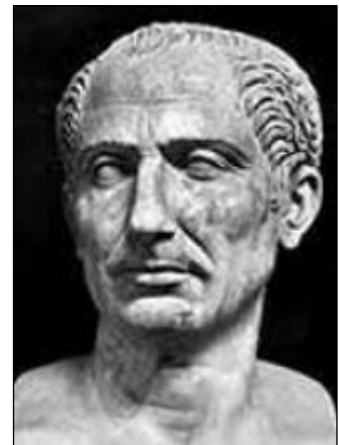
Wie het Nieuwe Testament leest, dient zich altijd weer te realiseren dat Galilea, Samaria en Judea in de tijd van Jezus bezette gebieden zijn. In Rome stond Palestina zelfs bekend als een moeilijk te besturen deel van het Romeinse Rijk, een ware brandhaard van onlusten en oproer. Op tal van plaatsen lagen Romeinse garnizoenen die verantwoordelijk waren voor rust en vrede.

Palestina vanaf 63 voor Christus: onderdeel van het Romeinse Rijk

Het Romeinse Rijk kende in de periode 142-63 v.Chr. – de tijd van het koninkrijk van de Hasmoneeën – een grote expansie. Gnaeus Pompeius (106-48 v.Chr.) veroverde enkele koninkrijken van Klein Azië. In 65 maakte hij zich op om Damascus, hoofdstad van Syrië in te nemen. Daar hoorde hij van moeilijkheden in Jeruzalem tussen drie partijen: (1) de hogepriester Hyrkanus II en (2) zijn broer Aristobulus II die tegen Hyrkanus in opstand was gekomen, en (3) Antipater wiens vader tot bevelhebber van de provincie Idumea was benoemd. Hij sloot zich aan bij de veel zwakkere Hyrkanus en hij wist Aretas, de koning van Nabatea over te halen om Aristobulus de oorlog te verklaren. Deze trok zich terug op de tempelberg om daar het beleg te doorstaan. Voordat Aretas de belegerde Aristobulus tot overgave had kunnen dwingen, grepen de Romeinen in de persoon van Pompeius in. Zijn hulp was namelijk ingeroepen door drie partijen: Hyrkanus, Aristobulus en de *chassidim* (= de vromen) die om afschaffing van de monarchie vragen en herstel van de theocratie. Aretas moest onder druk van de Romeinen het beleg opgeven en werd uit Jeruzalem verjaagd. Aristobulus was bang dat Pompeius aan Hyrkanus voorkeur zou geven, greep naar de wapenen en maakte van de tempelberg een vesting. Pompeius rukte op. Na een drie maanden durende belegering veroverde hij in 63. v.Chr. de tempel(berg); de priesters en de verdedigers werden genadeloos afgemaakt, Aristobulus werd afgezet. Hyrkanus werd opnieuw hogepriester, maar kwam onder supervisie van de Romeinen (die Antipater de politieke macht gaven, totdat hij in 43 v.Chr. vermoord werd). Zo verloor het joodse koninkrijk van de Hasmoneeën zijn onafhankelijkheid en werd het in 63 v. Chr. deel van het Romeinse Imperium. De joodse staat werd ingekrompen tot Jeruzalem, Judea, Oost-Idumea en Perea (Transjordanië). Het land kreeg de tribuutplicht opgelegd, die geïnd werden via zgn. tollenaarsgenootschappen.

Herodes de Grote

Herodes (73-4 v.Chr.), zoon van Antipater, had de gunst gewonnen van Antonius, de Romeinse machthebber in het Oosten. Antigonos, de Hasmonese rivaal van Herodes, was het gelukt om met hulp van de Parten, de permanente vijand aan de oostgrens van het Romeinse Rijk, in Jeruzalem de macht naar zich toe te trekken. Herodes werd gevangen genomen, maar het lukte hem om naar Rome te vluchten om daar zijn beschermheer Antonius te vertellen wat er allemaal in Judea aan de hand was. Onder druk van Antonius en de latere keizer Augustus riep de Romeinse senaat Herodes in 40 v.Chr. uit tot koning van Judea. Na drie jaar strijd – het land lag compleet in puin – sloeg hij samen met zijn Romeinse bondgenoten in het voorjaar van 37 v.



Chr. het beleg rond Jeruzalem. De joden verdedigden de stad hardnekkig, maar uiteindelijk nam Herodes de stad in. Antigonos werd gevangen genomen en daarna onthoofd. Herodes

maakte daarmee op hardhandige wijze een eind aan de Hasmonese dynastie. Hij regeerde met harde hand, was wreed en kende een grote angst om door mogelijke troonpretendenten (zoals hogepriester Aristobulus III, broer van zijn echtgenote Mariamme, in 30 v.Chr.) vermoord te worden (zie ook Mat. 2,16-18), die hem ertoe dreef zelfs in zijn eigen familie dood en verderf te zaaien, onder wie zijn eigen vrouw Mariamme (in 29 v.Chr.) en haar moeder Alexandra (in 28 v.Chr.).

Herodes voelde zich verwant met de joodse godsdienst, hoewel de *chassidim* hem, afkomstig uit Edom, niet als een jood beschouwden. Hij begunstigde joden in de diaspora, liet synagogen bouwen, nam het initiatief tot grondige restauratie van de tempel, waarmee hij in 20 begon en die voltooid werd in 63. na Chr. Dat hij een echte bouwheer was blijkt ook wel uit de bouw van een versterkt paleis in Jeruzalem, de bouw van aquaducten, versterking van de Antoniaburcht, de herbouw van Samaria (= Sebaste) en de bouw van een nieuwe havenstad Caesarea. Onder Herodes' regering kende Palestina een economische opleving.

Herodes Antipas

Bij Herodes' dood braken onlusten uit in Palestina, vooral in het nationalistische Galilea, maar ze werden onderdrukt door de Romeinen. Het land werd onder keizer Augustus verdeeld onder drie zonen van Herodes:

(a) Judea, Idumea en Samaria werd toegewezen aan de etnarch Archelaüs die net zo wreed was als zijn vader. Hij werd na door Rome aangeklaagd te zijn voor zijn meedogenloos schrikbewind, in 6 n.Chr. afgezet en verbannen naar Gallië. Zijn gebied kwam daarna onder rechtstreeks Romeins bestuur, op verzoek van de Sadduceeën. In 6 n.Chr. werd de eerste prefect over Judea aangesteld.

(b) De tetrarch Filippus († 34 n.Chr.), gehuwd met Salome, de dochter van Herodias (Mat. 14,6), kreeg Noord-Transjordanië (= Batanea, Trachinitis, Auranitis, Gaulanitis, d.i. het gebied boven Dekapolis) (zie Luc 3,1).

(c) En de andere tetrarch Herodes Antipas (Luc. 3,1) kreeg Galilea en Perea toebedeeld. In het NT wordt hij, slim en ambitieus als hij is, een 'vos' genoemd (Luc. 13,22). Hij verstootte zijn eerste vrouw, een Nabateese prinses, om te huwen met Herodias wat een oorlog tot gevolg had met de Nabateeën, een oorlog die hij verloor. Volgens het NT zou Johannes het wederrechtelijke huwelijk met Herodias aan de kaak hebben gesteld (Luc. 3,18-20), tevens vreesde hij de politiek invloed van Johannes. Hij liet Johannes in de vesting Macherus opsluiten en ter dood brengen.

Herodes bouwde Tiberias, vernoemd naar keizer Tiberius, later het belangrijkste centrum van Torastudie, en herbouwde Sepphoris ten noorden van Nazaret, dat tijdens de joodse onlusten na de dood van Herodes de Grote zwaar geleden had. In 39 n.Chr. werd hij door Rome aangeklaagd vanwege een vermeende aanleg van een wapendepot en afgezet als vorst van Galilea. Hij stierf in ballingschap in Gallië.

Romeinse prefecten over Judea (6-41 na Christus)

Prefecten (later werden ze 'procurator' genoemd) waren militairen, aan het hoofd van de Romeinse troepenmacht in dat gebied, die rechtstreeks door de keizer waren benoemd en aan het hoofd werden gesteld van bijzondere (strategisch en/of explosief) provincies. Ze waren alleen aan de keizer verantwoording schuldig. Ze hadden alle macht in handen: wetgevend, uitvoerend en rechterlijk; ze waren bevoegd om de doodstraf uit te spreken en uit te voeren. Ze verbleven in Caesarea, bij bijzondere gelegenheden zoals het Paas- en het Wekenfeest kwamen ze naar Jeruzalem, Ze verbleven dan in het paleis van Herodes of in de Antoniaburcht op het tempelplein.

In 6 n.Chr. werd de eerste prefect over Judea, Coponius, aangesteld. Deze bestuurswijziging maakte een 'inschrijving' (zie Luc. 2,1-3) noodzakelijk i.v.m. het innen van belasting die de Romeinen oplegden aan onderworpen volkeren. Tijdens deze 'inschrijving' kwam het tot een opstand, niet alleen in Judea, maar ook en vooral in Galilea. De strijd was fel en kostte veel mensenlevens. Onder meer Sepphoris werd na een langdurige belegering ingenomen en verwoest. Tijdens deze strijd werd de zelotische beweging geboren (Hand. 5,37).

In 26 n.Chr. werd Pontius Pilatus prefect (zie voor deze titel Mat. 27,2.11.14.15.21.27). Onder zijn bestuur werd Jezus van Nazaret als vermeende koning gekruisigd. Pilatus werd in 36 n.Chr. afgezet, nadat hij een bloedbad onder de Samaritanen had aangericht die op de berg Gerizim door een pseudo-messias waren samengeroepen.

Koningen Agrippa I en II

De kleinzoon van Herodes de Grote, Agrippa I, vriend en gunsteling van keizer Caligula, opvolger van keizer Tiberius, kreeg steeds meer macht: in 37 werd hij koning over het gebied van Filippus, in 40 over dat van Antipas en in 41 over heel Palestina. Hij spande zich in om de gunst te winnen van de Farizeeën door zijn ijver om de wet trouw na te leven, en die van de nationalisten door de moord op Jacobus, de broer van Johannes, en de vervolging van de christenen. Petrus kon slecht ternauwernood aan hem ontkomen (Hand. 12). Hij stierf in 44 n.Chr. (Hand. 12,19-23).

Na zijn dood werd zijn rijk, onder de naam Judea, toegevoegd aan de provincie Syrië. Dat lokte scherpe reacties uit van de kant van de nationalisten/zeloten. Het nationalisme werd nog aangewakkerd, doordat keizer Claudius in 50 de joden uit Rome verbande, en keizer Nero daarna krachtig de hellenistische cultuur begon te bevorderen.

De laatste van de Herodes' dynastie was zijn zoon: koning Agrippa II (27-94 n.Chr.). In 50 werd hij koning van Chalkis (in de Libanon); drie jaar later werd hij tetrarch over Trachonitis en Gaulanitis, en nog later van Tiberias en Tarichea. In het NT wordt hij verbonden met het proces tegen Paulus (Hand. 25). Bij de Joodse Opstand (66-74 n.Chr.) koos hij de zijde van de Romeinen, wat ervoor zorgde dat Vespasianus hem beloofde met uitbreiding van zijn gebied. Hij is in 92 of 93 n.Chr. gestorven zonder een erfgenaam na te laten.

De eerste Joodse Opstand van 66-74 na Christus

In 66 brak de opstand tegen Rome openlijk uit. Romeinse garnizoenen werden uitgemoord. Leidende joodse kringen probeerden tevergeefs de zelotische opstandelingen tot rede te brengen. De gouverneur van Galilea, de latere joodse geschiedschrijver Flavius Josephus liep met vele anderen naar de opstandelingen over. Rome reageerde onmiddellijk. Generaal Vespasianus werd door keizer Nero naar Palestina gezonden. Hij veroverde in 67 Galilea, nam Josephus gevangen. Nadat hij keizer geworden was, liet hij het opperbevel in Judea over aan zijn zoon Titus. Het beleg van Jeruzalem duurde vijf maanden. In augustus 70 viel de totaal uitgehongerde stad in Romeinse handen en ging de tempel



in vlammen op (zie voor een beschrijving van de val van Jeruzalem: Flavius Josephus, De Joodse Oorlog VI,4.5-6).

Dit alles had grote gevolgen: tempel, priesterschap, Sanhedrin, Sadduceeën verdwenen voorgoed, verbod om naar Jeruzalem te pelgrimeren, tempelbelasting moest worden betaald voor onderhoud van de tempel van Jupiter in Rome.

Godsdienstige situatie

De tijd van het Nieuwe Testament hoort tot de zgn. 'Tweede Tempelperiode'. De eerste tempel van Jeruzalem was gebouwd onder koning Salomo (10^e eeuw v.Chr.) en werd in 587 v.Chr. verwoest door de Babyloniërs. De tweede tempel werd in 515 v.Chr. ingewijd met toestemming van de Perzische vorst Cyrus (= Kores), die in 538 v.Chr. Babel had ingenomen. Vijf eeuwen later werd de tempel door koning Herodes de Grote grondig herbouwd en uitgebreid. Tijdens de eerste Joodse Oorlog werd de tempel definitief verwoest door troepen van de Romeinse veldheer Titus in 70 n.Chr. en de stad Jeruzalem ingenomen.

Farizeeën

De kring van de *chassidim* (= vromen) kende twee stromingen: een politieke (Makkabeeën en hun aanhangers die ook politieke idealen nastreefden: onafhankelijk van de Syrische bezetting) en een niet-politieke die tevreden waren dat ze ongehinderd hun godsdienstige verplichtingen konden vervullen en dat de tempel in Jeruzalem gereinigd was van heidense smetten. Meer verlangden ze niet.

Uit die laatste kring vormt zich langzaam de partij van de Farizeeën, d.i. 'afgescheidenen', zoals zij in de mond van buitenstanders werden genoemd. Ze leefden middenin de maatschappij als handswerklieden, maar zonderden zich tegelijkertijd zoveel mogelijk van de maatschappij, omdat ze er voor alles naar streefden rein en heilig te leven. Ze sloten zich aaneen, vormden kleine broederschappen (= *chaburoth*) (noemden zichzelf dan ook 'de gezellen') om daarin hun ideaal van onvoorwaardelijke, scrupuleuze trouw aan de (schriftelijke en mondelinge) Tora te kunnen naleven, waaronder de geboden betreffende rein en onrein voedsel. Ze stonden in hoog aanzien bij het volk door hun levensernst en serieuze levenswandel. De meerderheid van de schriftgeleerden hoorden tot de partij van de Farizeeën.

Dat betekent overigens niet dat de partij een eenheid vormde. In de eerste helft van de eerste eeuw n.Chr. bestonden er twee scholen: die van Hillel (uit Babel afkomstig) die als liberaal bekend stond, hij was een voorstander van een ruime en soepele interpretatie van de geboden. Tegenover hem stond Sjammai (uit Palestina afkomstig) die veel meer nadruk legde op 'de letter van de wet'. De school van Hillel won steeds meer aan invloed. Hij werd de eigenlijke theoreticus van de farizeese partij. Na de val van Jeruzalem (70 n.Chr.) werd Jamnia het joodse, godsdienstige centrum.

Het is de scrupuleuze trouw die voor verschillende botsingen zorgt met Jezus. Hij vraagt om barmhartigheid (*chèsèd*), waarvan het woord *chassidim* is afgeleid.

Sadduceeën

Zij baseren uitsluitend op de (schriftelijke) Tora, de vijf boeken van Mozes. Zij waren fervente tegenstanders van de farizeese gedachte van de mondelinge Tora (als creatieve interpretatie en actualisering van de Tora van Mozes). Zij verwierpen alles wat niet in overeenstemming was met de Tora. Dat betekent dat zij niet geloofden in de opstanding der doden, het bestaan van engelen en geesten (Hand. 23,8) en de verschijning van de messias. Ze hebben zelf geen geschriften nagelaten. We kennen hun ideeën dus voornamelijk uit de polemieken van hun tegenstanders.

Ze hadden grote invloed in het Sanhedrin, de hoge raad van zeventig leden waarvan leiders van vooraanstaande priesterfamilies, de zgn. oudsten, en schriftgeleerden deel uitmaakten. Daardoor konden ze ook steeds een Sadduceeër tot hogepriester benoemen. Hun contact met het volk was slecht. Ze waren hooghartig en verloren de sympathie, omdat ze zich verbonden hadden aan de Romeinen. Voor alles wilden ze orde, rust en gehoorzaamheid aan het wettige gezag. Alles wat voor een conflict kon zorgen, drukten ze de kop in. Vooral om die reden besloot het Sanhedrin bij monde van de hogepriester Kajafas Jezus te doen sterven (Joh. 11,47-50).

In de grote Joodse Opstand (66-70 n.Chr.) tegen de Romeinen waren zij de eerste slachtoffers en verdwenen ze voorgoed uit de geschiedenis, samen met de tempel, het Sanhedrin en de hogepriester.

Zeloten

De naam 'zeloten' (= 'ijveraars'; wij zouden zeggen 'fanatiekelingen') wordt door de joodse schrijver Flavius Josephus gegeven aan de opstandige beweging die in 66 n.Chr. de wapens opnam tegen de Romeinse bezettingsmacht. Het waren fanatiek nationalistische vrijheidsstrijders 'die geen enkel gezag erkenden behalve dat van God'. Hun fanatisme was religieus geïnspireerd en vermengd met messiaanse verwachtingen. Zij kantten zich vooral tegen de eigen volksgenoten die werden verdacht gematigd of andersdenkend te zijn.

In hun geloofsbeleving speelden de ijver van oudtestamentische figuren als de priester Pinechas (Num. 25,6-13) en de profeet Elia (1 Kon. 19,10) een belangrijke rol. Deze mannen streden te vuur en te zwaard tegen heidense invloeden. Voor de Zeloten waren zij het grote voorbeeld. Ze wilden het joodse land van vreemde smetten reinigen en de voorwaarden scheppen voor de komst van het Koninkrijk van God.

Zij liggen aan de basis van de grote joodse opstanden van 66-70 en 132-135 n.Chr. en zijn de hoofdverantwoordelijken voor de ondergang van het land, de verwoesting van de stad Jeruzalem en tempel, met vele tienduizenden doden en wegvoering van velen als slaven.

Essenen

De Farizeeën streefden naar reinheid, maar wilden dat bereiken binnen de bestaande maatschappij. Daarin verschilden zij fundamenteel van een groep geestverwanten die de woestijn introkken en in Qumran aan de oevers van de Dode Zee de gemeenschap van de Essenen stichtten, een gemeente van *chassidim* die zich helemaal afzonderden van de onreine maatschappij. Deze gemeenschap van vooral priesters wordt opvallenderwijs niet in het Nieuwe Testament genoemd, hoewel er ook stemmen zijn die beweren dat Johannes de Doper met deze groep in verbinding stond. Daarvoor zijn vijf redenen te noemen: (1) De *Regel der gemeenschap* haalt precies hetzelfde citaat uit Jesaja aan dat door de evangeliën op Johannes wordt toegepast: 'Bereidt de weg des Heren, effent in de wildernis een weg voor onze God (Jes. 40,3). (2) Johannes hechtte net als de Qumran-gemeenschap groot belang aan de reinigende kracht van water. (3) Beiden hielden er een ascetische leefwijze op na, vanuit de verwachting dat het einde nabij was. (4) Ze stonden beiden in gespannen voet met de opvattingen van de Farizeeën en de Sadduceeën. (5) Ze waren beiden tijdens de 1^e helft van de 1^e eeuw actief in het gebied ten noorden van de Dode Zee.

In deze gemeenschap heerste een strenge discipline. Men werd lid na een grondige proefperiode, persoonlijk bezit was niet toegestaan en men leefde celibatair. Zij zagen zichzelf als 'zonen van het licht' en alle buitenstaanders als 'zonen van de duisternis' (zie voor de terminologie in het NT: Luc. 16,8; Joh. 12,35-36; 1 Thes. 5,5).

De gebouwen in Qumran zijn bewoond geweest van 160 v.Chr. tot de Joodse Opstand van 66-70 n.Chr. In die laatste periode hebben Romeinse troepen die op weg waren naar Jeruzalem deze Esseense gemeenschap uit hun gemeenschapshuis verdreven en er een garnizoen gelegd. Hun heilige geschriften hebben ze, naar vermoed wordt, hoog in de grotten in de directe omgeving van Qumran verborgen om ze te vrijwaren van ontheiliging.



Tussen 1947 en 1956 zijn deze geschriften (800 handschriften) die in elf grotten lagen, ontdekt. Ze staan bekend als 'de Dode Zee-

rollen' (waaronder naast Bijbelcommentaren en Para-Bijbelse literatuur zoals Apocryphon van Jozef, Jubileën, Pseudo-Ezechiël: De Regel der Gemeenschap, Damascusgeschrift, Tempelrol, Oorlogsrol, Lofprijzingenrol, Het nieuwe Jeruzalem, De liederen van het sabbatsoffer, Enige van de werken der wet).

Literatuur

- H. DEBEL, *Eeuwenoude teksten in een nieuw licht: De Dode Zeerollen, Qumran en de Bijbel*, Antwerpen & Apeldoorn 2012.
- FLAVIUS JOSEPHUS, *De Joodse Oorlog & Uit mijn leven*, Amsterdam 2010².
- F. GARCIA MARTINEZ & A. VAN DER WOUDE, *De Rollen van de Dode Zee*, Kampen 2007².
- C.J. DEN HEIJER, 'De achtergrond van het Nieuwe Testament', in: H. BAARLINK (red.), *Inleiding tot het Nieuwe Testament*, Kampen 1989, 25-40.
- J. LENDERING, *Israël verdeeld: Hoe uit een klein koninkrijk twee wereldreligies ontstonden*, Amsterdam 2014.
- P. SCHÄFER, 'Geschiedenis en godsdienst van het Palestijnse jodendom vanaf Pompejus tot en met de opstand onder Bar Kochba', in: *Bijbels Handboek. Deel III: Het Nieuwe Testament*, Kampen 1987, 17-58.
- F. VAN SEGBROECK, 'De wereld van het Nieuwe Testament', in: *Het Nieuwe Testament leren lezen: Achtergronden – Methoden – Hulpmiddelen*, Leuven & Leusden 2001², 33-91.

10. Hoe een nieuwtestamentisch verhaal te lezen?

Hoe een bijbelverhaal te lezen?

De vraag die in deze les centraal staat is: hoe een bijbelverhaal te lezen, in dit geval een nieuwtestamentisch verhaal? Ik loop vier stappen stappen langs die uitermate behulpzaam zijn voor het verstaan van de tekst:

- (1) het afbakenen van een tekst;
- (2) de structuur van de tekst;
- (3) de vier grondelementen van een verhaal: (a) tijd; (b) plaats; (c) verhaalpersonages en (d) gebeurtenis(sen);
- (4) de kern- of motiefwoorden in een tekst.

1. Afbakening van de tekst

In de Griekse handschriften hebben we met doorlopende teksten te maken. In de NBG'51-vertaling zijn de teksten afgebakend in kleinere eenheden; we spreken in dat verband van een scène of een perikoop (let. het afsnijden van wat erom heen staat). Op basis waarvan baken je de tekst af? Als het om een *verhaal* gaat, dan kijk je allereerst naar de tijdsaanduiding vervolgens naar de plaatsaanduiding en dan naar de verhaalpersonages. Een scène/perikoop kent een eenheid van plaats, tijd en verhaalpersonages.

Voorbeeld: Lucas 13,1-24

Lucas 14,1-24 (vgl. NBV met NBG'51): speelt zich op de sabbat (tijd) en in het huis van een hoofd van de farizeeën (plaats), door wie Jezus is uitgenodigd naast anderen om te komen eten. Dit huis wordt in 14,25 door Jezus verlaten. In 14,25 is sprake van een andere verhaalpersonage: menigten.

Ingewikkelder voorbeeld: Lucas 3,21-22

Lucas 3,21-22 is een nieuw begin, maar dat wordt niet door de NBV erkend (vgl. NBV met NBG'51). De NBV rekent deze verzen nog tot het voorafgaande. Zij ziet 3,1-22 als een geheel. Mijn voorstel om de eenheid te bepalen is de tekst zo af te bakenen: 3,21-4,1a (in afwijking van andere indelingsvoorstellen). Deze tekstafbakening heeft ook de nodige gevolgen. Nu staat er in de NBG'51 vertaling boven 3,1-20 'Johannes de Doper', maar feitelijk kondigt Johannes alleen maar de doop aan, maar doopt hij in dat gedeelte niet.

Een afbakening helpt om greep te krijgen op de tekst. Kijk naar de wijze waarop Lucas 1-2 in de NBV zijn ingedeeld, let daarbij op de kopjes. Dan zal je de parallellie tussen Johannes en Jezus opvallen. Of vergelijk Lucas 7,1-17 met Lucas 8,40-56: genezing en dodenopwekking. Als je dat ziet, kan je in beide gevallen de twee passages met elkaar gaan vergelijken (*synkrisis*) om zo het bijzondere van elk van de twee op het spoor te komen.

Kopjes boven het verhaal

Deze kleinere eenheden worden in vertalingen vaak voorzien van kopjes boven het verhaal. Die kopjes sturen direct al de lezing van het verhaal. Maar dat betekent niet dat de kopjes altijd goede weergaven zijn van het bijbelverhaal dat eronder staat. Kijk naar Lucas 4,1-13. Daar staat in de NBG'51-vertaling boven het verhaal: de verzoeking in de woestijn, terwijl het gaat over drie verzoeking, die op drie verschillende plekken plaatsvinden. Het is ook goed om als je een bijbelverhaal hebt gelezen na te denken over de vraag welk kopje jij boven het verhaal zou zetten. Met de kopjes wordt vaak geprobeerd om iets van de kern van het verhaal weer te geven.

In de NBV heeft men ervoor gekozen om het niet op dezelfde wijze te doen als in de NBG'51-vertaling door elke scène te voorzien van een kopje. Men kiest daar voor grotere verhaaleenheden: meer scènes bij elkaar die een kopje krijgen, zodat de lezer direct al wat meer inzicht krijgt in de thematiek die aan de orde is. Voorbeeld: Lucas 6,17-49: onderricht aan de leerlingen (NBV), beter bekend als de Veldrede in onderscheiding van de Bergrede bij Matteüs, terwijl in de NBG'51-vertaling vier kopjes voorkomen: 6,20-26 (zaligsprekingen en bedreigingen), 6,27-38 (de wet van de liefde); 6,39-42 (balk en splinter) en 6,43-45 (boom en vrucht).

2. Structuur van de tekst

De klassieke structuur van een verhaal is: (a) begin (*prologos*), (b) midden (*episodos*) en (c) slot (*exodos*), zo heeft Aristoteles (*Poetica*, VII,50b23) al gezien. Het midden bevat de omwenteling/transformatie (*peripeteia*) (*Poetica*, XI,52a22). Aristoteles kent naast de omwenteling ook nog de herkenning (als delen van het plot). In het voorbeeld hieronder is in het 'slot' sprake van 'emotie' (*pathos*) en 'herkenning' (*anagnorisis*).

Voorbeeld: Lucas 7,11-17

Begin:
7,11-12 En het gebeurde in het vervolg
 dat hij naar een stad ging, genaamd Naïn.
 En zijn leerlingen en een talrijke menigte gingen met hem mee.
 Zodra hij dan de poort van de stad naderde,
 en zie, een gestorvene werd uitgedragen,
 een enige zoon voor zijn moeder.
 En zij was weduwe.
 En een aanzienlijke menigte van de stad was met haar.

Midden:
7,13-15 A En de Heer haar gezien hebbend
 B werd hij met innerlijke ontferming met haar bewogen
 C En hij zei haar:
 'Ween niet!'
 A' En erbij gekomen
 B' raakte hij de baar aan
 De dragers dan kwamen tot stilstand.
 C' En hij zei:
 'Jongeman,
 jóu zeg ik:
 "Ontwaak!"'
 En de dode ging overeind zitten en begon te spreken.
 En hij gaf hem aan zijn moeder.

Eind
7,16-17 Vrees dan beving allen.
 En zij verheerlijkten God,
 zeggend:
 'Een groot profeet is onder ons ontwaakt'
 en
 'God heeft naar zijn volk omgezien'.
 En dit spreken ging uit in heel Judea,
 over hem, en de gehele omgeving.

Daarnaast en daarbovenop doen zich in bijbelse verhalen nog ander structuren voor:

I Parallele patronen: A – B // A' – B'

II Chiastische patronen: A – B – B' – A'

III Concentrische patronen: A – B – C – C – B' – A' ; A – B – C – D – E – F – E' – D' – C – B' – A'

Voorbeeld van I: Lucas 8,40-56

- A 8,40 Bij Jezus' terugkeer verwelkomde de *menigte* hem, want allen stonden op hem te wachten
 B 8,40-42b En zie, een *man* kwam ...
 A' 8,42c Bij zijn gang erheen beknelden de *menigten* hem.
 B' 8,43-48 En een *vrouw* ..., van achteren bij hem *gekomen*, ...

Lucas zet dikwijls een man naast een vrouw. Dat vinden we al direct aan het begin van het evangelie (Lucas 1-2): Zacharias – Maria. De vrouw wordt in dat geval vaak positiever neergezet in tegenstelling tot de man.

Let op het verschil tussen de man en de vrouw. Bij de vrouw: geen naam, geen positiebepaling, geen aandacht, zoals wel bij de man: Jairo, hoofd van een synagoge, 'en zie'. De vrouw wordt alleen getekend in haar lichamelijke conditie: 'sinds twaalf jaar aan bloedvloeijing lijdend, die door niemand kon worden genezen'. Daarom was ze ook niet 'opgemerkt' naar Jezus toegekomen, ze voelde zich niet in de positie om dat te doen. Pas als ze die heeft, dan doet ze ook hetzelfde als Jairo: dan komt ze naar Jezus toe (ook al is het bevend) en valt ze voor hem neer.

Voorbeeld van II: Lucas 18,10-14

- 18,9 Inleiding op de gelijkenis
 A 18,10 Opgaan naar de tempel: *twee*
 B 18,11-12 De farizeeër: *de ene*
 B' 18,13 De tollenaar: *de ander*
 A' 18,14 Afdalen naar huis: *deze in tegenstelling tot die*

Inzicht in de structuur is behulpzaam bij het oplossen van problemen in de tekst. Zo zit er een probleem in 18,11: waar hoort 'op zichzelf' bij? Bij het werkwoord 'staan' of bij 'bidden'? NBG'51 rekent het bij het tweede werkwoord ('bidden'): 'De farizeeër stond en bad dit bij zichzelf.'

Als je naar de structuur kijkt, dan zie je een parallelie tussen B: de farizeeër en B'; de tollenaar. Bij beiden wordt het werkwoord 'staan' gebruikt. In 18,13 kent dit werkwoord een plaatsbepaling: 'van verre'. Laat je de parallelie gelden, dan ben je geneigd om te zeggen dat ook een nadere bepaling bij het werkwoord 'staan' is. En met zijn houding (daad) en in zijn gebed (woord) neemt hij afstand van de tollenaar.

Voorbeeld van III: Lucas 2,40-52

- 2,40 Het kindje groeide en werd krachtig, vervuld met wijsheid
 En de genade van God rustte op hem.
- A 2,41 gingen (*eis*)
 B 2,42 opgingen
 C 2,43 en zijn ouders wisten het *niet*
 D 2,44 en zij *zochten* hem onder de (*en tois*) verwanten van en bekenden
 E 2,45 *zoekend* hem
 F 2,46-47 En het geschiedde na drie dagen dat ze hem vonden
 E' 2,48 *zochten* je
 D' 2,49 waarom is het dat u mij *zocht*?
 wist u niet dat ik moet zijn onder die (*en tois*) van mijn vader
 C' 2,50 en zij begrepen *niet*
 B' 2,51 daalde af met hen
 A' 2,51b kwam (*eis*)

2,52 En Jezus bleef toenemen in de wijsheid en lengte en genade bij God en mensen.

Een lastig vers is 1,49, zoals uit de vertalingen wel blijkt:

'Wist gij niet dat ik bezig moet zijn <i>met de dingen</i> mijns Vaders?'	NBG-vertaling 1951
'Wist je niet dat ik zijn moet in <i>wat</i> van mijn Vader is?'	Naardense Vertaling
'Wist u niet dat ik <i>in het huis</i> van mijn Vader moest zijn?'	Nieuwe Bijbelvertaling
'Wisten jullie niet dat ik <i>bij</i> mijn Vader moest zijn?'	Willibrordvertaling
'U wist toch wel dat ik moet zijn <i>waar</i> mijn Vader is.'	Groot Nieuws

Inzicht in de structuur – de parallellie met 2,44 – laat zien dat met het lidwoord *tois* in 'en *tois* van mijn Vader', ook heel goed mensen bedoeld kunnen zijn.

3. De vier grondelementen van een verhaal

(1) *Tijd* en (2) *plaats*

De gebeurtenissen uit een verhaal staan in een setting; ze spelen zich af op een bepaalde *tijd* (1^e grondelement) en op een bepaalde *plaats* (2^e grondelement). Met deze twee grondelementen beginnen (en eindigen) verhalen vaak.

Voorbeeld: Lucas 1,26-38

'In de zesde maand (*tijd*)

werd de engel Gabriël

van (Gr: *apo*) God gezonden

naar (Gr: *eis*) een stad in Galilea, genaamd Nazaret, tot een maagd, ... Maria' (*plaats*) (1,26).

Het slot van een scène wil nog wel eens de afronding vormen van de plaatsbeweging waarmee het verhaal begon. Zo in Lucas 1,38: 'En de engel ging van haar heen'.

Als er in de scène daarop een nieuwe plaats genoemd, is dat meestal ook de aanduiding dat zich een nieuwe gebeurtenis gaat afspelen. Het zorgt er tevens voor dat de lezer de voorafgaande scène als een geheel ziet.

Voorbeeld: Lucas 1,39

'Maria dan stond op *in die dagen*

en ging met spoed naar *het bergland, naar een stad in Juda*'.

Het maakt dat de lezer Lucas 1,26-38 als een afgeronde eenheid zal beschouwen.

Hoe is de situatie in een grotere verhaaleenheid als Lucas 7? Het hoofdstuk begint in Kafarnaüm (7,1-10). In Lucas 7,11 is sprake van een nieuwe plaats. Dat zorgt ervoor dat de lezer 7,1-10 als een afgeronde eenheid zal beschouwen. Een expliciete andere aanduiding van een stad horen we pas in 8,1. Dat maakt dat de lezer 7,11-50 zal beschouwen als zich afspelend in Naïn (vgl. 'in de stad' in 7,37). Pas in 8,1 is sprake van verandering van tijd en plaats:

'Het geschiedde daaropvolgend (*tijd*)

dat hij van stad tot stad en van dorp tot dorp ging (*plaats*).'

Toch hebben zich in 7,11-50 zich wel plaatsveranderingen voltrokken, maar niet op het nivo van de stad, maar op een subnivo: Jezus' nadering van de poort van de stad (7,12) en Jezus' binnengaan in het huis van de farizeeër (7,36-50). Een verandering van plaats wordt niet altijd expliciet genoemd, maar kan de lezer wel uit het verhaal opmaken, zoals b.v. in 7,18, waar sprake is van Johannes die twee van zijn leerlingen bij zich riep. Lucas meldt het hier niet expliciet (zoals wel in Mat. 11,2), maar de lezer weet dat Johannes in de gevangenis zit (zie 3,20). We hebben niet vernomen dat hij de gevangenis verlaten heeft, op basis waarvan de lezer zal concluderen dat hij er nog steeds in zit. Lucas 7,19 is dus het

enige vers dat een andere plaats: de gevangenis kent dan de verzen daaromheen: de stad Naïn (7,11-18 en 7,20-50). Hoewel? Ook 7,17 meldt een serie plaatsaanduidingen. Zetten we de plaatsen op een rij. Daarbij is het ook goed om te letten welke plaatsaanduiding bij welke verhaalpersonage genoemd wordt:

- | | | | |
|----|---------|--|---------------------------|
| a | 7,11 | ... dat <i>hij</i> naar een stad ging, genaamd Naïn | (7,11-17 <i>scène</i>) |
| b | 7,12 | zodra <i>hij</i> de poort van de stad genaderd was (buiten) | |
| c | 7,17 | dit spreken ging uit over heel Judea
over <i>hem</i> en de gehele omgeving (buiten) | |
| c' | 7,18-19 | (Johannes in de gevangenis) (binnen) | |
| b' | 7,36 | en <i>hij</i> ging het huis van de farizeeër binnen (binnen) | |
| a' | 8,1 | ... dat <i>hij</i> van stad tot stad en van dorp naar dorp ging | (8,1-3 <i>summarium</i>) |

(3) Verhaalpersonages en (4) gebeurtenissen

De andere twee grondelementen van een verhaal zijn: de verhaalpersonages (3^e grondelement) en de gebeurtenissen (4^e grondelement).

Verhaalpersonages

Vaak wordt aan het begin van een bijbelverhaal iets algemeen over een verhaalpersonage gezegd.

Voorbeeld: Lucas 8,41

‘En zie, er kwam een man die de naam Jaïrus had. En deze was hoofd van de synagoge.’

We horen drie dingen: het verhaalpersonage is een man, hij draagt een/de naam Jaïrus en hij heeft een hoge maatschappelijke positie: hij is hoofd van de synagoge. We krijgen deze informatie in nadere bepalingen (‘die de naam Jaïrus had’) of door aanvullende zinnen die algemene informatie geven: ‘en deze was hoofd van de synagoge’. We zagen in (2) dat daar een vrouw tegenover stond, waarvan we uitsluitend haar lichamelijke situatie gemeld krijgen. In de loop van het verhaal krijgen we steeds meer over hem te horen, waaronder dat hij een dochter heeft die op sterven ligt.

Maar ook door wat hij doet en wat hij zegt, krijgt de lezer een steeds completer beeld van het verhaalpersonage. Zo wordt duidelijk, doordat hij aan de voeten van Jezus valt, dat hij Jezus voor een ‘hoger’ persoon houdt dan zichzelf. En uit zijn vraag aan Jezus blijkt dat hij iets van deze Jezus verwacht. Wat precies, dat vertelt de evangelist niet. Dat vult de lezer zelf in: de redding van zijn dochter.

Meestal kent een verhaal één *hoofdfiguur* (protagonist). Wie het begin van het Lucasevangelie leest, zal denken dat het om twee hoofdfiguren gaat: Johannes en Jezus, maar verder lezend zal een lezer tot de conclusie komen dat Jezus de uiteindelijke hoofdfiguur is.

Een verhaal kent vaak ook *bijfiguren*, in het Lucasevangelie zijn dat vooral zijn leerlingen, bestaande uit een kleinere (12) en een grotere (70). De bijfiguren in dit geval fungeren als metgezellen die met hem meetrekken en getuigen zijn van alles wat hij doet en zegt, en als leerlingen van een leraar/meester die zijn leerlingen onderricht.

Vaak kent het hoofdfiguur ook *tegenstanders* (antagonist). In het Lucasevangelie is dat in het begin de satan/duivel, later zijn het farizeeën en wetgeleerden, en nog weer later: Herodes en Pilatus.

En dan is er *nog* een verhaalpersonage: *God*. Staat Hij op de achtergrond of op de voorgrond, wat moet je zeggen? Soms treedt hij expliciet naar voren: in Lucas 2,22 en 9,35 als een stem uit de hemel, maar hij kan ook via engelen naar mensen toekomen (1,11-20.26-38). De verteller kan God ook impliciet laten optreden: middels het zgn. *passivum divinum* = het goddelijk passief, de passieve vorm als uitdrukking dat God de actor is.

Voorbeeld: Lucas 1,26

'De engel Gabriël werd gezonden ... van God naar een stad .. tot een vrouw ...'

Gebeurtenissen (en handelingen)

De *geschiedenis* van Jezus bestaat uit meerdere *gebeurtenissen*. Een gebeurtenis is een verandering van de ene situatie in een andere situatie. Goede voorbeelden van een gebeurtenis zijn de wonderen van Jezus. Er is een beginsituatie die als problematisch wordt beleefd/gezien, zoals gebrek, ongeloof, nood, ziekte of dood. Aan het eind van de scène is die beginsituatie geheel opgeheven.

Voorbeeld: Lucas 7,11-17

In Lucas 7,11-17 is de beginsituatie: uitdragen van een gestorvene, aan het 'slot' compleet veranderd: het ontwaken van de dode. Om dat te bereiken verricht Jezus een aantal *handelingen* in woord en daad; hij doet iets: aanraken van de baar en hij spreekt gezaghebbend tot de jongeman: 'Ontwaak'.

Lucas 7,11-17 kent buiten de hoofdfiguur Jezus twee andere figuren: de weduwe en haar zoon. De vrouw neemt nog weer een grotere plek in dan de zoon. Het middendeel van de scène begint en eindigt met haar: 'En toen de Heer haar zag en hij gaf hem aan haar moeder. Jezus keert zich dan ook zowel tot de vrouw als tot haar zoon. Dat gebeurt in parallelie: 7,13 // 7,14-15. Wat opvalt, is dat de levende, de vrouw niet reageert op wat Jezus tegen haar zegt, en dat de dode wel reageert op wat Jezus tot hem zegt.

4. Kern- of motiefwoorden in een tekst

Herhaling van woorden behoort tot de meest opvallende retorische technieken in bijbelse verhalen. Door alle woordherhalingen van een tekst op een rij te zetten krijgt een lezer inzicht in de kern/het thema van het verhaal. Hoe vaker een woord voorkomt, des te duidelijker krijgt de lezer zich op het thema van het verhaal. Het kan ook behulpzaam zijn om de structuur van een tekst aan het licht te brengen. De herhaling hoeft zich niet alleen af te spelen op het niveau van het woord, maar het kan ook op het niveau van een motief ('de onvruchtbare moeder'), een thema (wonder) of een stereotype situatie ('ontmoeting bij de bron') spelen. Er zijn binnen een enkele perikoop motiefwoorden aan te wijzen; soms wordt een motiefwoord of de stam van een woord twee keer gebruikt (Luc. 18,9 aan het begin: 'rechtvaardig' en 18,14 'gerechtvaardigd' aan het slot), soms drie, vier of nog meer keren: Luc. 20,9-19 'pachters' (5x) in de 'wijngaard' (6x). Ook binnen grotere verhaaleenheden zijn motiefwoorden aan te wijzen: Mat. 2,1-23 'uitwijken' (4x).

Er kan ook sprake zijn van een cumulatieve reeks. Een van de mooiste voorbeelden daarvan is: Lucas 15, met drie kernwoorden: *mee verblijden* (a) over het *vinden* (b) van iets/iemand die *verloren* is (c), in eerst twee kleine gelijkenissen 15,1-7 (verloren schaap); 15,8-10 (verloren drachme) en dan een derde, grote gelijkenis (verloren zoon).

Literatuur

ARISTOTELES, *Poetica* (vert. door N. van der Ben & J.M. Kremer), Amsterdam 1988².

R. ALTER, *Bijbelse verhaalkunst*, Baarn 1997.

M. BAL, *De theorie van vertellen en verhalen: Inleiding in de narratologie*, Muiderberg 1980².

S. BAR-EFRAT, *De Bijbel vertelt: Literaire kunst in oudtestamentische verhalen*, Kampen 2008.

J. FOKKELMAN, *Vertelkunst in de bijbel: Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 1995.

D. MARGUERAT & Y. BOURQUIN, *How to Read Bible Stories*, London 1999.

W. WEREN, *Vensters op Jezus: Methoden in de uitleg van de evangeliën*, Zoetermeer 1998.