Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

De jongste hypothesen aangaande den bouw van het vierde Evangelie getoetst

https://hdl.handle.net/1874/248924

DE JONGSTE HYPOTHESEN

AANGAANDE DEN BOUW

VAN HET

VIERDE EVANGELIE

GETOETST.

DE JONGSTE HYPOTHESEN

AANGAANDE DEN BOUW

VAN HET

VIERDE EVANGELIE

GETOETST.

Diss. Utrecht 1878

DE JONGSTE HYPOTHESEN

AANGAANDE DEN BOUW

VAN HET

VIERDE EVANGELIE

GETOETST.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID

AAN DE HOOGESCHOOL TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

Mr. J. A. FRUIN,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,

MET TOESTEMMING VAN DEN ACADEMISCHEN SENAAT

EN

VOLGENS BESLUIT DER GODGELEERDE FACULTEIT,

TE VERDEDIGEN

op Vrijdag, den 27sten September 1878, des namiddags ten 2 ure,

DOOR

CHRISTOFFEL JOHANNES MONTIJN,

GEBOREN TE GOUDRIAAN.

BIBLIOTHEEK DER UNIVERSITEIT TE UTRECHT.

UTRECHT — KEMINK & ZOON — 1878.

AAN MIJN GELIEFDEN VADER

EN

AAN DE NAGEDACHTENIS MIJNER ONVERGETELIJKE MOEDER.

VOORREDE.

Toen ik in den zomer des vorigen jaars nadacht over een geschikt onderwerp voor eene theologische dissertatie, verscheen juist in het Theologisch Tijdschrift de verhandeling van Dr. A. D. LOMAN, *over den bouw van het vierde evangelie.*

Door mijn hooggeachten Promotor Dr. J. I. DOEDES *daarop opmerkzaam gemaakt, ontwaakte reeds bij eene eerste lezing bij mij de begeerte, om daaraan het onderwerp voor mijn proefschrift te ontleenen. Het kwam toch overeen met mijne voorliefde voor exegetische studiën en betrof de Johanneïsche quaestie, die geacht mag worden tegenwoordig aan de orde van den dag te zijn.*

Eenigen tijd daarna zag een open brief van G. W. STEMLER *aan Dr.* LOMAN *het licht* [1]), *met betrekking tot dezelfde zaak. De inhoud daarvan was echter mijns inziens niet van dien aard, dat hij mij noodzaakte mijn reeds tamelijk ver gevorderden arbeid op te geven, ofschoon ik, gelijk men zal bemerken, van de daarin voorkomende opmerkingen nu en dan een dankbaar gebruik heb gemaakt.*

---

1) *Studiën, Theol. Tijdschr. 3e dl. 4e st.* 1877, *blz.* 365—373.

Minder aangenaam werd ik verrast, toen ik later in de verhandeling van Dr. CRAMER [1]*: „de discipel, dien Jezus lief had," het volgende las: „Ik geloof, dat het beter is, om hiermede (nl. met het aantoonen van de onhoudbaarheid der nieuwe hypothese) te wachten, totdat een geestverwant van den heer* LOMAN *verklaart, het geheel met hem eens te zijn, want anders is het verloren moeite. Nauwelijks is men met zijne kritiek gereed, of een ander komt weder met een nieuw bouwplan." Het valt niet te ontkennen, dat in deze woorden wel iets waars ligt opgesloten, maar toch geloof ik niet, dat ik mij daardoor zou hebben laten afschrikken, al ware het, dat ik aan het begin, en niet, zooals nu, aan het einde van mijn onderzoek had gestaan. Immers, al werd ook de hypothese van* LOMAN *nog door een tal van andere gevolgd, dit neemt niet weg, dat zij toch de meest waarschijnlijke zou kunnen zijn, zoolang het tegendeel niet overtuigend is gebleken.*

CRAMER *bespreekt later zelf de hypothese van* SPÄTH, *die ook slechts door zeer weinigen is toegejuicht* [2]*, omdat Dr.* ROVERS *beweerd had, dat er tot nog toe geene poging tot hare wederlegging was gedaan. Dit zal nu althans van* LOMAN'S *verhandeling niet gezegd kunnen worden.*

En indien de hypothese van LOMAN *hetzelfde lot wacht, dat reeds aan zoovele andere vóór haar is te beurt gevallen, nl. dat der vergetelheid, — de symbolische opvatting der wonderverhalen, aan wier bestrijding wij ook een groot deel van ons onderzoek hebben*

---

1) *Nieuwe Bijdr. op het gebied van Godgel. en Wijsbeg. 2e dl. 2e st.* 1878, *blz.* 63.

2) *T. a. p. blz.* 113

gewijd, is althans reeds gebleken niet tot de ephemeriden te behooren.

Met de voltooiing van dit proefschrift, tevens aan het einde van mijn academischen loopbaan gekomen, voel ik mij gedrongen nog een enkel woord te rigten tot mijne leermeesters en vrienden.

In de eerste plaats breng ik mijnen opregten dank aan U, Hooggel. DOEDES, *geachte Promotor. Gij hebt door uw onderwijs het eerst den lust tot nauwkeurig onderzoek en liefde tot de exegetische studiën bij mij opgewekt en aangekweekt. Ook bij de vervaardiging van dit proefschrift stond Gij mij met raad en daad steeds ter zijde, en vele nuttige wenken heb ik aan U te danken. Moge het U gegeven zijn nog vele jaren de studeerende jongelingschap ten leidsman te verstrekken ook bij de beoefening der exegetische wetenschap, dien grondslag van alle juiste bijbelkennis!*

Ook U, Hooggel. VAN OOSTERZEE *en* BEETS *betuig ik mijn welgemeenden dank voor het van U genoten onderwijs, dat ver boven mijn lof is verheven. Blijft met uwe ambtgenooten nog lang een sieraad der Utrechtsche Hoogeschool!*

Waar ik den naam BEETS *noem, gedenk ik tevens aan U, Hooggel.* TER HAAR, *zijn waardigen voorganger. Ook aan U ben ik voor mijne theologische vorming veel verschuldigd. Moge de avond van uw leven verhelderd worden door het ongestoord genot der zoo wèl verdiende rust!*

Ook U, Hooggel. Heeren der Literarische Faculteit, inzonderheid U, Hooggel. DE JONG *en* BRILL, *ben ik erkentelijk voor hetgeen Gij mij uit den rijken schat uwer kennis hebt trachten mede te deelen en voor uwe mij steeds betoonde welwillendheid!*

Hoe levendiger ik overtuigd ben, dat het gemis van den huiselijken kring eene der groote schaduwzijden is van het veelzins zoo aangename studentenleven, des te meer gevoel ik mij gedrongen tot dankbaarheid jegens hen, die door mij in hunnen familiekring te ontvangen, er zeer veel toe hebben bijgedragen, om mij dit gemis te vergoeden. Behalve aan andere geachte Utrechtsche familiën, ben ik hiervoor vooral dank verschuldigd aan U, Hooggel. FRUIN, DE JONG *en* VAN OOSTERZEE. *Weest verzekerd, dat ik de genoegelijke en gezellige avonden, die ik meermalen met U en de Uwen heb mogen doorbrengen, nimmer zal vergeten. Ook voor de toekomst blijf ik mij in uwe vriendschap aanbevelen!*

Ten slotte een woord van Afscheid aan U, mijne vrienden, zoowel in ruimer als in enger kring. Inzonderheid aan U, leden van den vriendenkring, waarvan ook ik, gedurende een zestal jaren, deel heb mogen uitmaken. De aangename en leerzame uren, zoo menigmaal in uw midden gesleten, zullen nimmer uit mijne herinnering worden uitgewischt, en is verschil van inzigt op sommige punten geen beletsel geweest voor onze vriendschap in de kleine studenten-wereld, — dat het dit evenmin moge zijn, waar wij elkander eens in de groote maatschappij weder ontmoeten, is mijn opregte wensch! Indien het ons ernst is, om den wil te volbrengen van Hem, die gesproken heeft: „Hieraan zullen zij allen bekennen, dat gij mijne discipelen zijt, zoo gij liefde hebt onder elkander" (Joh. 13 : 35), zullen ook wij in de dagen van strijd, die wij thans op theologisch gebied beleven, dit woord van den grooten Meldenius tot het onze maken: „in omnibus caritas." — Vaartwel!

Doorn, Sept. 1878. C. J. M.

INHOUD.

Blz.

INLEIDING . . . . . 1.

HOOFDSTUK I.

Kritiek der beschouwingswijze van Hönig . . 6.

§ 1. Proloog . . . . . 6.
§ 2. 1ste Hoofddeel . . . . . 15.
§ 3. 2de Hoofddeel . . . . . 36.
§ 4. 3de Hoofddeel . . . . . 52.

HOOFDSTUK II.

Kritiek der beschouwingswijze van Wild . . 72.

§ 1 . . . . . 72.
§ 2. Grondlijnen . . . . . 73.
§ 3. Proloog . . . . . 79.
§ 4. 1ste Hoofdafdeeling . . . . . 87.
§ 5. 2de Hoofdafdeeling. . . . . 133.

HOOFDSTUK III.

Blz.

Kritiek der beschouwingswijze van Loman . . 145.

§ 1 . . . . . 145.
§ 2. Proloog . . . . . 162.
§ 3. 1ste Feestreis . . . . . 163.
§ 4. 2de Feestreis . . . . . 165.
§ 5. 3de Feestreis . . . . . 167.
§ 6. Afscheidsredenen . . . . . 175.
Stellingen 185

INLEIDING.

Onder al de geschriften van het N. T. is er niet een, dat aan zoovele aanvallen van verschillenden aard is blootgesteld geweest en nog bloot staat, als het vierde evangelie. Sedert den aanvang der bestrijding tot op heden, heeft het alle mogelijke phasen doorloopen, tot dat het van een historisch geloofwaardig geschrift, in de eerste eeuw onzer jaartelling door den apostel Johannes opgesteld, een epos is geworden, op het einde der tweede eeuw door een onbekenden dichter vervaardigd, zonder eenige waarde voor onze kennis van den persoon des Heeren.

Nadat men vroeger reeds op allerlei andere wijzen het onhistorisch karakter van dit geschrift had trachten aan te toonen, heeft men vooral in den laatsten tijd zich daartoe ook op den bouw van het vierde evangelie beroepen.

Een der eersten, die met dit doel het plan des evangelies tot een voorwerp van nauwkeurig onderzoek maakte, was de groote Tubinger Ferdinand Christiaan Baur, in eene verhandeling,[1]) die hij later omgewerkt overnam in zijne: „kritische Untersuchungen über die kanonischen

1) In Zeller's theol. Jahrb. 1844. 1, 3, 4.

Evangelien." 1847. blz. 88 vll. Deze analyse, door Strauss in zijn Leben Jesu, 1865. blz. 108, als een kritisch meesterwerk geprezen, waardoor de vervaardiger zich onvergankelijken roem had verworven, kan als de grondslag worden beschouwd, waarop door zijne volgelingen en geestverwanten steeds verder is en nog wordt voortgebouwd.

Het moet toch worden toegestemd, dat de Tubingsche school zich met betrekking tot het onderzoek naar den bouw van het vierde evangelie, een onderzoek, dat tot regt verstand en juiste waardeering van dit geschrift allerbelangrijkst is, zeer verdienstelijk heeft gemaakt. Jammer slechts dat zij, geleid door de zucht om dit evangelie in een al te eng keurslijf te rijgen, dikwijls symmetrie en zamenhang meende te ontdekken, waar zij volstrekt niet bestonden. Steeds bezield door de begeerte om aan te toonen, dat het vierde evangelie slechts de romantische inkleeding is van ideën, die aangaande de verschijning van Jezus Christus in het brein van een onbekende uit de tweede eeuw waren opgerezen, heeft zij deze planmatigheid veel te ver gedreven, „en zooveel techniek in den aanleg van dit evangelie trachten aan te wijzen, dat men de gevolgtrekking niet kon ontwijken: een zóó kunstig zamenstel kan onmogelijk de uitdrukking van zuiver historische feiten zijn." [1]) Men gaf zich alle moeite om aan te toonen, dat de schrijver niet de vooraf gegeven stof volgens een bepaald plan en met een bepaald oogmerk had bewerkt, maar veeleer eerst een kunstig doordacht plan had zamengesteld, symmetrisch in al zijne deelen,

---

1) Dr. v. Oosterzee, Leven van Jezus, 1e dl. 1863, blz. 154, aanm.

daarenboven met dit eigenaardige, dat het tot in de kleinste bijzonderheden trichotomisch was en een voortdurenden klimax bevatte. Hiernaar zou hij vervolgens de stof hebben ingerigt.

Immers wanneer men dit kon bewijzen, werd niet het schema door de stof, maar omgekeerd de stof door het schema beheerscht, en ging dus, al mogt ook de genialiteit van den schrijver, die zulk een plan vormt en in de uitwerking daarvan zóó gelukkig slaagt, onze bewondering ten volle waard zijn, de historische getrouwheid grootendeels, zoo niet geheel, verloren.

In den laatsten tijd hebben nu W. Hönig [1]), stadsprediker te Heidelberg, A. Wild [2]), prediker in het kanton Zürich en A. D. Loman [3]), hoogleeraar te Amsterdam, werkelijk dit bewijs trachten te leveren. Hunne hypothesen aan een nauwkeurig onderzoek te onderwerpen, ziedaar wat wij ons thans voorstellen.

Met de verhandeling toch van A. Thoma, [4]) is dit het voornaamste, dat voor zoover ons bekend is in de laatste jaren over den bouw van het vierde evangelie is geschreven. Maar terwijl de drie eerstgenoemden in zekeren zin bij elkânder behooren, en een driemanschap vormen, wijkt de beschouwing van den laatstgenoemde zoo geheel van die zijner voorgangers af, dat zij zich niet tot eene gelijktijdige behandeling leent. Terwijl

---

1) W. Hönig, „Die Construction des vierten Evangeliums", in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, viertes Heft.

2) A. Wild, „Disposition und Zusammenhang des Logos-Evangeliums nach Joh." Jahrb. d. histor. Gesellsch. Züricher Theologen, 1877, Bd. I.

3) Dr. A. D. Loman, „de bouw van het vierde evangelie." Theol. tijdschrift, 1877, elfde jaargang, vierde stuk.

4) A. Thoma, „Apokalypse und Antiapokalypse", in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1877, drittes Heft.

Hönig, Wild en Loman zich hoofdzakelijk in denzelfden kring van denkbeelden bewegen, en in menig opzigt dezelfde beschouwingswijze toegedaan zijn, verraadt de voorstelling van Thoma geen spoor van instemming of zelfs van bekendheid met hunnen arbeid.

Daarom laten wij zijne verhandeling thans verder rusten, om ons alleen tot de drie eerstgenoemden te bepalen, en vermelden hier slechts, dat volgens hem de schrijver van het vierde evangelie het levensbeeld des Heeren grootendeels aan de apokalypse ontleend heeft.[1])

Om bij dit ons onderzoek zoo onpartijdig mogelijk te werk te gaan, laten wij de vraag naar de echtheid en het historisch karakter van het vierde evangelie geheel buiten rekening, en plaatsen ons op adiaphoristisch standpunt. Wij willen het evangelie, zooals het daar vóór ons ligt, voor zich zelf laten spreken, afgezien van den tijd wanneer en den persoon door wien het vervaardigd is, om zoo doende aan te toonen, dat de gegeven bouw zich op geen enkel standpunt laat regtvaardigen. Wij wenschen te doen zien, dat de beschouwingswijze der drie genoemde geleerden, afgezien van het standpunt dat men inneemt, indruischt tegen alle erkende regelen van hermeneutiek en exegese, en ons in lang vervlogen tijden schijnt te verplaatsen. Moge de Tubingsche school

---

1) Zoo b. v. zal het verhaal van de bruiloft te Kana ontleend zijn aan de bruiloft des Lams, Openb. 14; de tempelreiniging aan cap. 17:16, 17. 21:1–3; de zalving te Bethanië aan cap. 3:17, 19, 20. 20:4, 5. Het geheimzinnige dier τὸ θήριον (de antichrist) cap. 17:11 vinden wij terug in Judas Iskarioth; de voorstelling van het dubbele hoogepriesterschap van Annas en Kajafas zal ontleend zijn aan het andere beest met de twee hoornen, cap. 13:11. Wij twijfelen zeer of dit de regte weg is, om tot eene bevredigende oplossing der quaestie te geraken.

met hare aanhangers een vorig geslacht in vele opzigten ver vooruit zijn, op het punt van zuivere, onbevooroordeelde exegese staat zij er zeker zeer bij ten achter.

Wel mogt Dr. v. Oosterzee [1]) vragen: „of dan de hooggeroemde vooruitgang der wetenschap van onzen tijd louter in terugkeering tot de grilligheden der Coccejaansche [2]) typologie zal bestaan, en of de stelselmatige bestrijders van alle gezag zich dan nu toch waarlijk verbeelden, dat men deze dingen alleen op hun woord zal gelooven?"

Wij wenschen ons te wachten voor eene handelwijze, die aan allerlei vernuftige en onvernuftige spelingen ruim baan laat, om aan de eischen van eene grondige grammatisch-historische interpretatie volle regt te laten wedervaren.

De drie genoemde verhandelingen zullen ons onderzoek van zelf in drie hoofdstukken splitsen, terwijl overigens hare verdeeling voor onze onderverdeeling den maatstaf zal aangeven. Daar de voorstelling zoowel van Wild als van Loman in hoofdzaak met die van Hönig overeenkomt, en slechts in bijzaken daarvan afwijkt, spreekt het verder van zelf, dat de kritiek der beschouwingswijze van Hönig de uitvoerigste zal zijn, en wij bij de behandeling van de zienswijze der beide anderen, dikwijls slechts naar deze zullen verwijzen, om niet in noodelooze herhalingen te vervallen.

---

1) Het Johannes-evangelie, blz. 128.

2) Dat het minder juist is, Coccejus zelven bij uitstek als een vertegenwoordiger dier rigting te beschouwen, vgl. Dr. Doedes, Hermeneut. voor de schriften des N. V. 3e druk, 1878, blz. 34.

HOOFDSTUK I.

Kritiek der beschouwingswijze van Hönig.

---

§ 1.

DE PROLOOG. Cap. I.

Een der moeilijkste gedeelten van het 4e evangelie is de z. g. proloog, en over geen ander deel loopen welligt de gevoelens zoozeer uiteen. Sommigen beweren, dat de auteur met dezen aanhef een abstract speculatief, anderen, dat hij daarmede een zuiver practisch doel heeft gehad. Er zijn er, die den proloog bij vs. 18 laten eindigen, er zijn er ook, die meenen, dat hij zich tot het einde van het eerste hoofdstuk uitstrekt. Door den een eindelijk wordt gezegd, dat wij ons reeds vs. 6, door een ander daarentegen, dat wij ons eerst vs. 29 op historischen bodem bevinden. Een en ander willen wij nader onderzoeken. Vooraf echter eene vraag: waarom spreekt men toch altijd van het logos-evangelie of den logos-roman, niettegenstaande de benaming „logos" alleen in de eerste 18 verzen van het eerste hoofdstuk wordt aangetroffen, en later niet meer wordt gebezigd? Deze gewoonte is af te keuren, te meer daar het meestal met nevenbedoelingen geschiedt Immers deze titel wordt aan ons evangelie juist gegeven

door de voorstanders eener rigting, die evenals Baur onderstelt, dat de schrijver, door dezen speculatieven term aan het hoofd van zijn evangelie te plaatsen, de wijsgeerige idee aanduidt, met het oog waarop hij zijn verhaal verdicht. Op zich zelf beschouwd zou dit mogelijk wezen, maar evenzeer kan het zijn, dat hij daarin eenvoudig het algemeene denkbeeld wil zamenvatten, dat zich voor hem uit de feiten heeft ontwikkeld, en er in zijne oogen de sleutel van is. Evenzoo begint Sallustius, gelijk door Godet zeer juist wordt aangemerkt [1]), zijn verhaal van de zamenzwering van Catilina met eene philosophische uitweiding, zonder dat iemand daarom zal zeggen, dat het verhaal van die zamenzwering slechts een roman is over dit thema. „Ce n'est pas le fait qui est sorti de l'idée; c'est au contraire l'idée qui est procédée de la contemplation du fait. L'idée du logos, bien loin d'être la mère du récit, en est la fille." Dat dit laatste oogpunt het juiste is, en dus met den proloog geen abstract speculatief, maar een zuiver practisch doel wordt beoogd, kan men bij denzelfden geleerde nog uitvoeriger aangetoond vinden [2]).

Ook het onderzoek naar de hoofdgedachte van het evangelie zal ons in dit gevoelen bevestigen. Hiertoe zal het echter noodig zijn, kortelijk stil te staan bij het doel, dat onze auteur zich met zijn geschrift heeft voorgesteld. Van dit doel toch is de gang van het verhaal en het hoofddenkbeeld, dat er in is nedergelegd, afhankelijk. Naarmate het eerste anders is, zal ook

---

1) Godet, comm. sur l'évang. de St. Jean, seconde éd. 1877, I, blz. 119, 120.

2) T. a. p. II blz. 99—104, vgl. ook v. Oosterzee, Joh. evang. blz. 41. Luthardt, Der Johann. Ursprung des vierten Evang. 1874, blz. 148.

het laatste verschillend zijn. Het zou ons evenwel te ver leiden, indien wij al wat hierover in den loop der tijden al is gezegd in bijzonderheden wilden nagaan; ook is dit voor ons oogmerk niet noodig. Over het hoofddoel was men het tamelijk wel eens, daar de schrijver zelf dit duidelijk 20:31 had aangewezen. Maar daarenboven nam men nog onderscheidene nevenoogmerken aan. De een sprak van een polemisch doel (waarbij men dan beurtelings aan Cerinthus en de Nicolaïten, het gnosticisme, docetisme of de Johannesjongeren dacht); anderen van een apologetisch. Ook het z. g. „Ergänzungszweck" was zeer geliefd. Zooveel is zeker, dat onze auteur zelf van dit alles zwijgt. Het is waar, ten gunste zoowel van het een als van het ander kunnen sommige uitdrukkingen worden aangevoerd, maar er is niet minder, dat er tegen pleit, en eene consequente toepassing heeft tot nog toe altijd schipbreuk geleden. Wij moeten het Credner [1]) toestemmen, dat men zich met het aangegeven hoofddoel moet vergenoegen, zonder naar allerlei nevenoogmerken te vragen, en Godet [2]), als hij zegt: „le but essentiel a été donner une base inébranlable à la foi de l' église."

Maar hier komen wij nu in tegenspraak zoowel met Wild en Loman, als met Hönig, die „de zelfopenbaring van Jezus als den goddelijken logos" de hoofdgedachte van het vierde evangelie noemt. En voorzeker, wanneer Keim gelijk heeft, dat een philosophische term aan het hoofd van een geschrift den auteur terstond doet kennen als een man, wiens historische mededeelingen ondergeschikt zijn aan zijne persoonlijke theoriën; of wan-

---

1) Einleitung, 1e dl., blz. 243, 251 vll.

2) T. a. p. I. blz. 359.

neer uit de beschouwing over den logos, waarmede het vierde evangelie aanvangt, onverbiddelijk moet volgen, dat het ter wille eener philosophische idee is verdicht, zooals Baur beweert, dan is Hönig's onderstelling juist. Maar wij achten het eene overhaaste en aprioristische handelwijze, reeds uit de eerste woorden van eenig geschrift tot den aard daarvan te besluiten. Een gedeelte van een geschrift moet natuurlijk verklaard worden in verband met het geheel, en wanneer het verdere beloop van het verhaal de aanvankelijk opgevatte opinie bevestigt, spreekt het van zelf, dat men ze voor waar houdt. Wanneer daarentegen het vervolg van het verhaal voor onze meening niet gunstig blijkt te zijn, ja wanneer de auteur zelf ernstig protest daartegen aanteekent, mag men niet bij de eenmaal opgevatte denkwijze blijven volharden.

Dit nu is hier het geval. Niemand kan ons het doel beter doen kennen, dan de schrijver zelf, die cap. 20:31 zegt: ταῦτα γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Blijkens dit vers was zijn doel zuiver practisch: opbouwing, geloofsversterking. Hij wilde geene nieuwe denkbeelden aangaande den persoon van Jezus voordragen [1]), maar hetgeen zijne lezers reeds wisten en geloofden hun nogmaals duidelijk en klaar uiteen zetten, om op die wijze aan het reeds bestaande geloof een tegenwigt te verschaffen tegen de verderfelijke dwaalbegrippen, die zich begonnen te vertoonen. Er zijn er wel geweest, die beweerden [1]), dat de woorden ἵνα πιστεύητε wijzen op dingen, die zij nog niet geloof-

1) Vgl. hierover ook A. Schweizer, das Evang. Joh. 1841, blz. 267—270.

den, en die de schrijver toch wenschte dat zij gelooven zouden, maar te regt is er door Godet op gewezen, dat er dan niet zou volgen: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, daar dit immers door alle geloovigen werd aangenomen.

Hetzelfde volgt ook uit den eersten brief, die nagenoeg algemeen, zelfs ook door Renan[2]), Keim en Holtzmann, van denzelfden schrijver afkomstig wordt geacht, en waar 2:21 wordt gezegd: οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Uit dit alles blijkt dat onze schrijver niet eene nieuwe opvatting van den persoon van Jezus wil geven, en dat hij den logos niet beschouwt als een onbekend wezen, waarover hij bespiegelende verklaringen wil voordragen, maar Jezus Christus voor identisch met den vleeschgeworden logos houdt, 1:14 vlg. 18. Hij leert niet, dat Jezus Christus de logos, maar dat de logos Jezus Christus de zoon van God, de beloofde Messias is. Vraagt men, waarom hij dan toch deze uitdrukking gebruikt? Schrijvende te midden van eene omgeving, die zich met bespiegelingen over de logosidee bezig hield, en vreezende, dat ook de christenen zich daaraan zouden overgeven, wil hij zijne lezers voor bespiegelingen over het begrip logos behoeden, door hun te toonen, dat zij in den persoon van Jezus Christus den logos zelven bezaten.

Hönig zegt, dat dit evangelie overal door het getal 3 wordt beheerscht, maar al zal uit het vervolg blijken, dat het volstrekt niet tot in de kleinste bijzonderheden in drieën kan worden verdeeld, op zich zelf pleit het ook nog niet tegen het historisch karakter, dat eene

---

1) O. a. Lücke, Reuss, Keim enz.

2) E. Renan, la vie de Jésus, 1867, blz.. 538.

met een bepaald doel vervaardigde, geenszins volledige, vgl, 20:30, levensgeschiedenis, zich in hoofdzaak aldus laat verdeelen. Hetgeen Renan zegt met het oog op hen, die overal in ons evangelie het getal 7 meenen terug te vinden, is ook hier van toepassing. „Je crois, schrijft hij, aux intentions symboliques quand elles sont indiquées et, si j'ose le dire, soulignées par l'auteur. Je n'y crois pas quand elles ne se révèlent pas d'elles-mêmes. L'exégète allégoriste ne parle jamais à demi mot; il étale son argument, y insiste avec complaisance..... Si l'auteur en faisait lui-même le compte, cela serait grave et prouverait le parti-pris. L'auteur n'en faisant pas le compte, il ne faut voir là qu'un hasard" [1]).

Nagenoeg alle uitleggers zijn het hierover eens, dat het eigenlijk verhaal vs. 19 begint, terwijl vs. 1—18 een afzonderlijk deel uitmaakt [2]). Het verdient daarom geene aanbeveling, met Hönig dit geheele hoofdstuk op zich zelf, als voorgeschiedenis te behandelen. De verdeeling van Hönig, volgens welke vs. 1—28 over den als historisch persoon nog niet verschenen, vs. 29—52 daarentegen over den als historisch persoon verschenen logos handelt, is derhalve ook niet goed te keuren. Immers slechts vs. 1—5 is van den als historisch persoon nog niet verschenen logos sprake, omdat zoowel vs. 6, als de volgende verzen op de historische verschijning van den logos in de wereld zien. Johannes de Dooper toch is de voorlooper van den historischen Christus geweest, en dus moeten wij ons met vs. 6, waar die Dooper te voorschijn treedt, reeds op histo-

---

1) E. Renan, la vie de Jésus, treizième éd. 1867, blz. 483. Vgl. ook Luthardt t. a. p. blz. 136, 177.

2) Vgl. A. Hilgenfeld, Hist.-krit. Einl. in 's N. T. 1875, blz. 700.

rischen bodem bevinden. Evenzoo moet ἦν ἐρχόμενον vs. 9,[1]) en εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν vs. 11 op de persoonlijke tegenwoordigheid van den logos zien, terwijl ook, wanneer τὸ φῶς ἀληθινόν nog niet verschenen was, vs. 8 niet gezegd behoefde te worden, dat de Dooper οὐκ ἦν τὸ φῶς, daar dit dan van zelf sprak. Het tusschen vs. 9 en vs. 11 in staande ἐν τῷ κόσμῳ ἦν vs. 10, moet dus evenzeer van de historische aanwezigheid van den logos in de wereld opgevat worden, terwijl het volgende καὶ ὁ κόσμος δι'αὐτοῦ ἐγένετο op vs. 3 terugslaat, en er op wijst, hoe de in Jezus verschenen logos niet in eene hem vreemde, maar in eene door hem zelf gewordene wereld is gekomen, die hem juist daarom had moeten erkennen. Ook vs. 12 kan slechts van den historischen Christus en niet van de O. T. werkzaamheid van den logos verstaan worden, want het πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ wordt nooit gebruikt van de Messiasverwachting des O. V.; het is bij onzen schrijver altijd het N. T. geloof, vgl. 2:23. 3:18. 20:31. Vs. 14 drukt dan de wijze der reeds vs. 9, 10 en 11 vermelde verschijning van den logos meer bepaald uit[2]).

Zoo verkrijgen wij dus: vs. 1—5 de logos als historisch persoon nog niet verschenen; vs. 6—18 de logos als historisch persoon verschenen.

Wat nu nog de 3 deelen betreft, waarin bij Hönig de eerste gedachtenreeks is verdeeld: 1. voorbestaan van

---

1) ἐρχόμενον te verbinden met ἦν τὸ φῶς. ἦν met part. = praet. vgl. Winer gramm. 7te Ausg. 1867, blz. 327, analoog Joh. 1:28 ἦν βαπτίζων, 13:23 ἦν ἀνακείμενος. Marc. 2:18 ἦσαν νηστεύοντες, 15:43 ἦν προσδεχόμενος enz.; ἦν ἐρχόμενος komt verder in het N. T. zoo niet voor.

2) Vgl. over een en ander uitvoeriger: W. Beijschlag. Zur Johann. Frage 1876. blz. 12—15. Lücke. Comm. üb. das Evang. Joh. Dritte Aufl. 1840 1e dl. blz. 314—347. Meyer Comm. 5ter Aufl. 1869. blz. 72-80. Godet II 1877, blz. 50—70.

den logos; 2. zijne vleeschwording vs. 14 vll.; 3. zijn weldra verschijnen als historisch persoon vs. 19 vll.; de menschwording van den logos wordt niet eerst vs. 14, maar reeds vs. 9, 10 en 11, hoewel onder een anderen vorm, vermeld; terwijl er ook vs. 19 vll. niet van zijn spoedig verschijnen als historisch persoon sprake is, maar een getuigenis van den Dooper aangaande zich zelven, en den reeds als historisch persoon verschenene, vgl. vs. 26, wordt aangetroffen. Hönig's indeeling wordt dan ook zelfs door Wild afgekeurd, en Weiss [1]) zegt: „die Ansicht, wonach der Prolog des Evangeliums erst 1 : 14 auf die Menschwerdung des Wortes zu sprechen kommt, darf wohl als abgethan gelten."

Hönig, die het eigenlijk geschiedverhaal eerst bij vs. 29 laat aanvangen, ziet in vs. 29—52, 3 verschillende dagen geschilderd, waarop 3 groepen van personen Jezus als den logos erkennen, en wel met dezen drievoudigen klimax, dat de Dooper Jezus „ziet" met geestelijk oog, en dientengevolge zijn getuigenis aflegt; dat twee jongeren dit getuigenis „hooren" en Jezus navolgen; terwijl één jonger door Jezus zelven tot zich wordt geroepen.

Vangt nu echter, zooals wij zagen, het geschiedverhaal reeds bij vs. 19 aan, dan hebben wij ook vs. 19—52 niet met 3, maar minstens met 4, zoo niet met 5 dagen te doen. Sommigen [2]) toch willen, dat wegens het καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην, vs. 40, de toebrenging van Petrus eerst den daaropvolgenden dag zal hebben plaats gevonden. Van een zien met het oog des geestes wordt vs. 29 volstrekt niet gesproken; wel wordt daar-

1) B. Weiss, der Johann. Lehrbegriff. 1862. blz. 252, 253.

2) Vgl. Lücke t. a. p. 1e dl. blz. 450. Meyer t. a. p. blz. 119. Baur. t. a. p. blz. 114 aanm.

voor βλέπειν somtijds gebezigd, vgl. Joh. 9 : 39, Marc. 8 : 18, maar er volgt hier terstond ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν. Daarenboven onderstelt de uitdrukking ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ een zien met ligchamelijk oog, vgl. vs. 36. Ook erkent de Dooper niet eerst nu, vs. 29, Jezus als den Messias, maar reeds bij zijn vorig getuigenis, vs. 19—28. De uitdrukking toch vs. 26, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, sluit noodwendig een ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν in zich [1]).

Verder zouden Simon en Nathanaël, als hebreeuwsche namen dragende, representanten zijn der joodsche rigting, en Philippus en Andreas, die grieksche namen dragen, van de hellenistische, die als het nauwst tot Jezus in betrekking staande moet gedacht worden. Maar indien zij symbolische personen zijn, waartoe worden dan hunne woonplaatsen vermeld, 1 : 45, 21 : 2? Ook behoort bij de synoptici juist Petrus tot de meest bevoorregte discipelen, vgl. Marc. 5 : 37, 9 : 2, 13 : 3, 14 : 33. Zelfs Scholten [2]) houdt de hier als verdichte personen voorgestelden, althans Andreas, Simon en Philippus, voor historische personen.

Indien verder de voorstelling, dat Petrus door middel van den ongenoemden discipel aan Jezus vraagt, wie hem zal verraden, en door bemiddeling van dienzelfden discipel in het paleis des hoogepriesters komt, door den auteur is verdicht, om daardoor den ongenoemden discipel boven Petrus te verheffen, evenals hij ook in eerste, Petrus daarentegen in tweede linie tot het apostelschap geroepen is, dan is die geniale schrijver daarbij zeer onhandig te werk gegaan. Immers, wanneer hij

---

1) Vgl. Beyschlag. t. a. p. blz. 34.

2) Dr. J. H. Scholten, Het evang. naar Joh. krit.-hist. onderzoek. 1864. blz. 386.

zonder meer had medegedeeld, dat Petrus door den ongenoemden discipel moest vernemen, wie de verrader was, en door zijn toedoen binnen het paleis des hoogepriesters moest geraken, had dit de opmerkzaamheid zijner lezers kunnen trekken. Maar nu hij er als ter opheldering bijvoegt, dat die discipel ἦν ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, 13:23, en ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ, 18:15, lag het voor de hand, op de vraag: waarom Petrus in beide gevallen de hulp van den ongenoemden discipel behoefde? te antwoorden: niet, omdat die ongenoemde boven Petrus stond in rang, maar eenvoudig, omdat hij naast Jezus aanlag en met den hoogepriester bekend was. Daarenboven is het niet duidelijk, welk belang de schrijver er bij kon hebben, de minderheid van Petrus met betrekking tot een anderen discipel (ἄλλος zonder art. 18:15), wiens naam hij niet eenmaal noemt, en „in welchem den Johannes zu erblicken zunächst keine Veranlassung vorliegt,"[1]) zoo op den voorgrond te plaatsen. Evenzoo komt wel weder de ongenoemde het eerst bij het graf, 20:4, maar Petrus gaat er het eerst in, 20:6. Welk een overleg en berekening heeft men toch achter de meest eenvoudige dingen gezocht!

§ 2.

1e HOOFDDEEL. Cap. II—VI.

A. 1e groep. II:1—IV:46.

Deze 1e groep behelst: de bruiloft te Kana, de tem-

1) Vgl. daarover de onlangs verschenen verhandeling van Dr. J. Cramer: „de discipel dien Jezus lief had." Hilgenfeld. Einl. t. a. p. S. 702.

pelreiniging, het gesprek met Nicodemus, eene rede van Johannes den Dooper en het gesprek met de Samaritaansche vrouw.

a. Bruiloft te Kana. 2:1—11. Hönig ziet in het hier verhaalde de tegenstelling van den ouden (joodschen) en den nieuwen (christelijken) godsdienst, terwijl hij het water voor een beeld van Johannes den Dooper houdt. Maar om deze tegenstelling uit te drukken had het verhaal anders ingerigt moeten zijn. Zooals het nu is zamengesteld, verkrijgen wij toch, wanneer wij er de beschouwingswijze van Hönig op toepassen: oude wijn = joodsche godsdienst, verdwenen; water = Johannes de Dooper en zijne leer, plotseling veranderd in wijn = christelijke godsdienst. Maar:

1° de joodsche godsdienst is niet verdwenen, maar bestond nog, toen de auteur zijn geschrift vervaardigde.

2°. de leer van Johannes den Dooper is niet plotseling veranderd in den christelijken godsdienst, maar heeft dien slechts langzaam voorbereid, zonder nogthans daarin over te gaan. Johannes de dooper is zelf nimmer een leerling van Jezus geworden, maar heeft tot aan zijn dood zijne zelfstandigheid bewaard.

3°. de onbepaalde uitdrukking μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς vs. 6 past niet in een symbolisch verhaal, waarin alles eene bepaalde beteekenis heeft. Ter wille der trichotomie zou τρεῖς gewenscht zijn geweest. En waarom is er juist van ἓξ ὑδρίαι sprake?

Ook is het vreemd, dat het water hier een zinnebeeld zou zijn van het lagere (Johannes de dooper en zijne leer), terwijl elders in dit evangelie juist het hoogste meermalen onder het beeld van water wordt voorgesteld, vgl. 3:5; 4:13, 14; 7:38.

Wij meenen dus, dat Renan gelijk heeft, als hij zegt: „l'explication allégorique d'après laquelle l'eau et le vin seraient l'ancienne et la nouvelle alliance, prête à l'auteur une pensée qu'il n'avait pas." [1])

Wat verder de onmiskenbare overeenkomst van het hier verhaalde met Luc. 5 : 33—39 betreft, wij hebben van die overeenkomst geen spoor kunnen ontdekken, of het moest zijn dit, dat op beide plaatsen van wijn sprake is.

Bij Lucas hebben wij eene parabolische rede, waarin de Heer leert, dat men het ongelijksoortige niet moet willen vereenigen, omdat men anders slechts schade aanrigt.

Leerlingen van Johannes den Dooper komen tot Jezus met de vraag (Matth. 9 : 14): „waarom vasten wij en de Pharizeërs wel, maar uwe leerlingen niet?" Jezus antwoordt, vs. 15: „Kunnen de bruiloftsgezellen treuren, zoolang de bruidegom bij hen is? Maar er zullen dagen komen, dat de bruidegom van hen is weggenomen; dan zullen zij vasten." Hij keurt derhalve het vasten voor zijne discipelen niet onvoorwaardelijk af, vgl. Mt. 6 : 16—18, maar zegt dat daartoe thans voor hen geen reden bestond. Den bruiloftsgezellen het vasten voor te schrijven, zoolang zij zich nog in het bezit van den bruidegom mogten verheugen, zou zijn: het ongelijksoortige willen vereenigen, en dat zulk eene vereeniging slechts schade kan aanrigten, toont Jezus nu aan in de beide

---

1) T. a. p. blz. 486. — Vgl. ook G. W. Stemler in de Godgel. Bijdr. 1865. blz. 29—104; 493—654. 1866. H. Jonker, het evang. van Joh. bedenkingen tegen Scholtens krit.-hist. onderzoek. 1866. blz. vll. — Bijdr. op het gebied van Godgel. en Wijsbeg. door J. Cramer en G. H. Lamers 1e dl. 1867. blz. 224 vll.

parabolische gezegden vs. 16 en 17. Het tertium comparationis is alleen: het onvereenigbare van het ongelijksoortige,[1]) zonder dat door den wijn of de lap iets bepaalds wordt afgebeeld.

Niets geeft ons aanleiding of regt, om in dien wijn een beeld te zien van den christelijken godsdienst. Al beweert dus Hönig, (en hij staat hierin niet alleen, ook Olshausen[2]) e. a. zijn deze verklaring toegedaan,) dat door de plaats bij Lucas de beteekenis van den nieuwen wijn is uitgemaakt, en dus over de beteekenis van den ouden niet meer kan gestreden worden, wij blijven het er voor houden, dat de vermelding van den wijn in deze vergelijking volstrekt niets beteekent, en dat zij alleen moet dienen, om deze hoofdgedachte uit te drukken: het ongelijksoortige is onvereenigbaar.

b. Tempelreiniging, 2:13—22. Ook in dit verhaal vertoont zich volgens Hönig de tegenstelling van den ouden (joodschen) en den nieuwen (christelijken) godsdienst; de eerste moet verdwijnen, de laatste daarvoor in de plaats treden.

De verzen 21, 22 hadden echter bij deze opvatting zeer goed gemist kunnen worden, ja zelfs leveren zij bij bovengenoemde verklaring groote moeielijkheid op. Immers zegt de schrijver: ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ, en voor de bewering dat hij de woorden des Heeren verkeerd heeft begrepen, gelijk b.v. Lücke[3]) en F. Bleek[4]) willen, is op het door Hönig ingenomen standpunt geen plaats, terwijl hij ook het gevoelen van

---

1) Vgl. Dr. Doedes, Herm. t. a. p. blz. 89.

2) Bibl. comm. üb. sämmtl. Schr. N. T. dritte Aufl. 1e dl. blz. 314.

3) T. a. p. 1e dl. blz. 487 vll

4) In de Studiën und Kritiken. 1833. blz. 442 vll.

interpolatie, o. a. door Schweizer [1]) en Scholten [2]) voorgestaan, niet toegedaan schijnt te zijn.

Maar nog afgezien hiervan moet het bevreemding wekken, dat Jezus tot de Joden zegt: „breekt dezen tempel af," en vervolgt: „ik zal dien weder opbouwen." Jezus zou toch den joodschen godsdienst niet weder herstellen, maar in de plaats daarvan den christelijken stichten; ook was het λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον in dit geval overbodig; want de oprigting van den nieuwen, geestelijken tempel was niet afhankelijk van een voorafgaand λύειν van den ouden godsdienst. Deze oprigting had reeds een aanvang genomen; zij was niet het gevolg, maar veeleer de oorzaak van het te gronde gaan van den joodschen godsdienst. Indien er al van afbreken sprake kon zijn, dan zouden niet de Joden, maar Jezus dit doen. (Vgl. echter Mt. 5 : 17.) Zou er dus worden uitgedrukt, wat Hönig wil, dan moest er staan: „ik zal dezen tempel afbreken, maar ik zal eenen anderen opbouwen." Daarenboven is de vermelding, dat dit in drie dagen zou geschieden, zeer bevreemdend. Wel heeft men beweerd, dat dit eene spreekwoordelijke uitdrukking zou zijn, ter aanduiding van een zeer korten tijd; maar afgezien nog van het feit, dat die tijd in de werkelijkheid niet zóó kort is geweest, de plaatsen waarop men zich daartoe beroept, nl. Hos. 6 : 2 en Luc. 13 : 32, bewijzen dit niet. [3])

---

1) Das Evang. Joh. blz. 64.

2) T. a. p. blz. 68. en Godgel. Bijdr. 1858. blz. 449—466. — Vgl. daartegen Jonker. t. a. p. blz 2. Godgel. Bijdr. 1866. blz. 635.

3) Immers op de beide laatste plaatsen wordt bepaald de derde dag vermeld, nadat de vermelding van de beide vorige dagen was voorafgegaan. Luc. 13 : 32 σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ τρίτῃ. Hos. 6 : 2 volgens de LXX ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ

c. Nicodemus, 3 : 1—21. Indien door deze pericoop de kracht van het christendom, in tegenstelling met de zedelijke krachteloosheid van het jodendom, zou worden uitgedrukt, dan had de Heer tot Nicodemus, die voor den type van het laatste wordt gehouden, moeten zeggen: „voorwaar, voorwaar ik zeg u, indien gij niet wederom geboren wordt, kunt gij het koningrijk Gods niet zien." Nu hij echter geheel onbepaald zegt: „indien iemand niet wederom geboren wordt," volgt hieruit, dat allen, niet slechts Nicodemus (het jodendom), maar ook de christenen, in den zin, die gewoonlijk aan dit woord wordt gehecht, wederom moesten geboren worden, zoo zij deelgenooten van het koninkrijk Gods wilden zijn.

Ook is de meening, dat de schrijver Nicodemus als type van het uit vleesch geboren jodendom zou hebben beschouwd, niet te rijmen met 7 : 50 en 19 : 39, waar dezelfde Nicodemus, op de eerste plaats als Jezus' voorspraak, op de laatste als zijn aanhanger voorkomt. Blijkt hieruit niet, dat indien men al Nicodemus als type beschouwt, dan althans de meening van Dr. Scholten de voorkeur verdient [1]), die in hem een type ziet „van de zegevierende magt des christendoms over de traagheid van geest en de vooroordeelen der joodsche schriftgeleerdheid?" Maar deze wijze van voorstelling past niet in het plan van Hönig [2]).

In het voorbijgaan zij nog opgemerkt, dat de uit-

ἐξαναστησόμεθα. Dit geschiedt hier niet. Vgl. Tholuck, Comm. zum Evang. Joh. 4te Ausg. blz. 77. Olshausen. t. a. p. 1e dl. blz. 640, enz.

1) T. a. p. blz. 287.

2) Vgl. Beyschlag, t. a. p. blz. 39. — Bijdr. van Cramer. t. a. p. blz. 234—238.

drukking Geburt „von oben" niet juist is. Ἄνωθεν kan wel „van boven" beteekenen bij werkwoorden van beweging, vgl. 3 : 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος = ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, 19 : 11 δεδομένον ἄνωθεν = παρὰ τοῦ θεοῦ, maar het is nooit = ἐκ τοῦ οὐρανοῦ of ἐκ τοῦ θεοῦ. De uitgang θεν duidt de rigting aan, vanwaar de beweging uitgaat, hetzij in plaatselijken, hetzij in tijdelijken zin, maar nooit den oorsprong van eene handeling of toestand; die wordt door ἐκ aangeduid [1]). Het beteekent hier „op nieuw," „wederom."

Welligt zou het beter zijn geweest, bij vs. 23 van het tweede hoofdstuk een nieuw hoofdstuk aan te vangen, terwijl het volgende gesprek dan eensdeels door den schrijver wordt medegedeeld, als bewijs voor het vs. 25 gezegde: „hij zelf wist wat in den mensch was," anderdeels daardoor een algemeene regel wordt gesteld van hetgeen plaats moest hebben met allen, die het koninkrijk der hemelen wilden deelachtig worden. Wedergeboorte de onmisbare voorwaarde voor het burgerschap van het Godsrijk, ziedaar de hoofdgedachte, die hier wordt uitgedrukt.

d. Johannes de Dooper, 3 : 22—36. Deze verzen dienen volgens Hönig om uit te drukken, dat het jodendom moest afnemen, het christendom daarentegen moest toenemen. Maar hoe kan er hier weder sprake van zijn, dat Johannes (type van het ideale jodendom) moest afnemen, terwijl reeds 2 : 1—11 het water = Johannes als type van het ideale jodendom, door Jezus in wijn was veranderd? En waartoe dient, bij deze opvatting, het

---

1) Vgl. hierover uitvoeriger Godet, t. a. p. II. blz. 255 vll. J. van Gilse, in de Godg. Bijdr. 1858. blz. 625 vll. — Doedes, Herm. blz. 74, 81. — Meyer, t. a. p. blz. 154, enz.

berigt 3:24? Alleen wanneer wij met geschiedenis te doen hebben, is deze mededeeling juist op hare plaats, daar men uit Matth. 4:12, Marc. 1:14 zou kunnen afleiden, dat Jezus en Johannes niet meer gelijktijdig hadden gearbeid, maar dat Johannes kort na Jezus' doop door Herodes gevangen was gezet [1]). Renan [2]) zegt dan ook: „les vss. 3:22—4:2 nous transportent en pleine histoire;.... je trouve cet épisode très-vraisemblable."

e. De Samaritaansche vrouw, 4:1—42. Hebben wij hier een verhaal voor ons, opzettelijk verdicht, om de zedelijke onvatbaarheid van den heidenschen afgodendienst aanschouwelijk voor te stellen, waarom dan niet liever eene heidensche vrouw als type van het heidendom ten tooneele gevoerd, in plaats van eene Samaritaansche, wier verwachting van den Messias vs. 25, en wier geloof vs. 29, allerminst geschikt is om aan te duiden, hoe diep het heidendom zoowel zedelijk als godsdienstig gevallen was? Ook wordt de reine Godsvereering hier niet tegen de heidensche afgoderij, maar de aanbidding van God in geest en waarheid tegen de aanbidding van God te Jeruzalem en op den berg Gerizim over gesteld.

Is verder dit verhaal verdicht om aan te toonen, dat de oude eerdienst te Jeruzalem en op den berg zou ophouden, terwijl de nieuwe in geest en waarheid stond aan te vangen, dan is het vreemd dat deze uitspraak niet meer op den voorgrond treedt, maar afhankelijk

---

1) Vgl. Beyschlag. t. a. p. blz. 37.

2) T. a. p. blz. 491, 492. vgl. Weizsäcker, Unters. üb. die Evang. Gesch. 1864. blz. 268.

wordt gesteld van eene plotselijke wending, door de vrouw vs. 20 aan het gesprek gegeven. Tevens blijft dan de vraag te beantwoorden, met welk oogmerk vs. 31—38 aan het verhaal is toegevoegd, terwijl eindelijk de schrijver zelf toont, dat hij zijn berigt als geschiedenis wil beschouwd hebben, door de naauwkeurige plaats- en tijdsbepaling vs. 3—6, die bij een verdicht verhaal overbodig zou zijn. Daarenboven pleit vs. 35 tegen de symbolische opvatting. Of wat beteekenen hier de „vier maanden"? Wel hebben sommigen in dit woord een spreekwoord gezien, en het opgevat als had Jezus willen zeggen: Op natuurlijk gebied verloopen er 4 maanden tusschen zaai- en oogsttijd, maar op geestelijk gebied is dit anders. Zoo even eerst heb ik gezaaid, en zie, reeds nu (wijzende op de toestroomende Samaritanen) zijn de velden wit om te oogsten. Maar dit is onjuist. Immers:

1° is het niet bewezen, dat in het oosten tusschen zaai- en oogsttijd altijd 4 maanden verliepen; somtijds verliepen er wel 6 of 7 [1]).

2° al neemt men aan, dat die tusschentijd 4 maanden bedroeg, dan levert toch het woordje ἔτι bezwaar op. De woorden: „nog 4 maanden en dan de oogst," wijzen op een bepaalden tijd, waarop dit woord werd gesproken. Als spreekwoord, dat ten allen tijde kon gebezigd worden, had de terminus a quo er bij uitgedrukt moeten zijn, en had het b. v. moeten luiden: „zegt gij niet, wanneer gij gezaaid hebt [2]), nog 4 maanden en dan de oogst?" Zoo als het hier staat was het slechts

---

1) Vgl. K. Wieseler, Chronol. Syn. der vier Evang. 1843. blz. 215.
2) Vgl. Mt. 16 : 2, ὀψίας γενομένης.

in een bepaalden tijd van het jaar, nl. in den zaaitijd bruikbaar.

Wat nu nog de geheele groep betreft: wel wordt in 4 van de 5 onderdeelen van water gesproken, maar verder gaat de parallelie niet; en dat „dieselbe Idee einer höhern Geistkraft im Gegensatz zu einem nicht befriedigenden, kraftlosen Religionszustande," volstrekt niet door allen wordt uitgedrukt, meenen wij te hebben aangetoond. Onjuist is ook, dat het 4de stuk de tegenstelling van den waterdoop van Johannes en den geestdoop van Jezus aanduidt; vgl. blz. 104, en terwijl in het 1ste stuk werkelijk eene bruiloft voorkomt, wordt Jezus in het 4de slechts met een bruidegom vergeleken.

Al getuigt dus de poging, om in dit deel des evangelies eene kunstmatige eenheid van gedachten aan te wijzen, van groote scherpzinnigheid, zij gaat onder zulke zwarigheden gebukt, dat de 5 hier behandelde onderdeelen van de eerste groep geenszins geacht kunnen worden, hetzelfde hoofddenkbeeld uit te drukken.

B. 2de groep IV : 47—V : 47.

Tot de 2de groep rekent Hönig de genezing van den zoon des hoofdmans, die van den kranke te Bethesda en de daarbij behoorende pericoop. Terwijl volgens hem in den kring van denkbeelden der 1ste groep de tegenstelling van den ouden en den nieuwen godsdienst geheel objectief is voorgesteld, wordt in deze 2de „de doodende invloed, dien de oude godsdienst op zijne leden heeft uitgeoefend, en de levend makende invloed, dien Christus op hen heeft," meer concreet beschreven.

a. Genezing van den zoon des hoofdmans, 4:47—54. Al beschouwt men dit verhaal als eene zinnebeeldige voorstelling, bovengenoemde tegenstelling wordt er niet in aangetroffen. Immers men zal wel niet willen beweren, dat de hoofdman een doodenden invloed op zijn zoon heeft gehad? Toch zou dit noodwendig moeten volgen uit de stelling, dat de oude godsdienst op zijne belijders een doodenden invloed heeft uitgeoefend. Men zou dus deze stelling althans zoo moeten wijzigen: de oude godsdienst is niet in staat, den doodenden invloed, die (evenwel niet door hem zelf), op zijne aanhangers is uitgeoefend, weg te nemen; Christus daarentegen heeft een levendmakenden invloed op hen.

Waartoe dient verder bij deze beschouwingswijze de naauwkeurige opgave van het uur, waarop het herstel had plaats gevonden, vs. 52? Deze vermelding kan, wanneer wij met werkelijke geschiedenis te doen hebben, niet gemist worden, daar zij juist het geloof tengevolge had; in een verhaal, met bovenstaand doel verdicht, is zij daarentegen geheel overbodig.

Hönig vindt het opmerkelijk, dat in deze geschiedenis, die volgens hem aan de synoptici ontleend is, de daar voorkomende heidensche ἑκατοντάρχης in een joodschen βασιλικός is veranderd. Maar hoe, wanneer op beide plaatsen nu eens twee geheel verschillende genezingen worden vermeld? En is dit niet waarschijnlijker, dan dat al wat Hönig nog verder opmerkelijk noemt, — nl. dat de uitgedrukte karakteristiek van den synoptischen hoofdman geheel verdwijnt, en dat met name het woord van Jezus, vs. 48, op hem in het geheel niet van toepassing is, daar in zijne bede geen spoor van wonderzucht valt te ontdekken — opzettelijk door

onzen schrijver zou veranderd zijn? Daarenboven: is de βασιλικός een jood? Hönig zegt ja, omdat het voor de idee, die hij in dit verhaal vindt uitgedrukt, noodzakelijk is, dat hier van een jood sprake zij. Baur [1]), die ook zegt, dat deze geschiedenis aan de synoptici ontleend is, noemt het eene dwaling, waarvoor geen grond is, den βασιλικός voor een jood te houden; ja, een bewijs, dat de evangelist zijne „historische stof" aan de synoptici heeft ontleend, is volgens hem juist de identiteit van den βασιλικός met den centurio. Maar hij had voor het „Beispiel der Glaubenswilligkeit," dat hij in dit verhaal ziet, juist een heiden noodig. Zoo maakt men van den βασιλικός naar verkiezing een jood of een heiden, naarmate men voor de idee, die men in dit verhaal vindt uitgedrukt, een jood of een heiden noodig heeft, om daarna nog afkeurend uit te roepen: „wie viel willkürliches und gehaltloses ist bei den Interpreten auch über diesen Abschnitt zu lesen!"

b. Genezing van den kranke te Bethesda, 5:1—16. Hier wordt de bovenvermelde tegenstelling evenmin aangetroffen, daar toch het badwater de oorzaak niet is van den ongelukkigen toestand, waarin de kranke zich bevindt. Zelfs de straks voorgeslagen wijziging baat hier niet. Hönig beweert wel: „der Teich ist unfähig seine Patienten zu heilen," maar men kan niet zeggen, dat het badwater niet in staat was om de kranken te genezen; alleen, dat die bepaalde lijder niet in de gelegenheid was daarvan de proef te nemen. Er zou dus niet uit het verhaal volgen, dat de joodsche godsdienst zijne belijders niet meer vermogt te helpen, maar alleen dat aan eene bepaalde soort de gelegenheid ontbrak,

1) T. a. p. blz. 154.

om daarvan de proef te nemen. Er waren toch ook andere lijders, vs. 3, die zich met goed gevolg van het badwater schijnen bediend te hebben, vgl. vs. 7b.

Evenzoo is er ook hier veel, dat voor het historische van dit verhaal pleit. Het badwater toch, welks plaats vs. 2 zoo naauwkeurig is aangeduid, wordt ook door Eusebius [1]) als werkelijk bestaande vermeld, terwijl de mededeeling, dat de man 38 jaren krank was geweest, in geval van verdichting met het door Hönig aangeduide doel, alle beteekenis zou verliezen. En welke symbolische beteekenis kan aan vs. 11—15, met name aan vs. 13 gehecht worden?

Met het laatste gedeelte van vs. 3 en met vs. 4, waarvan de onechtheid door Dr. Doedes [2]) overtuigend is aangetoond, verdwijnt tevens de engel van het tooneel, maar dit doet in ons geval minder ter zake, daar blijkens vs. 7, het water toch somtijds werd beroerd, en daarmede de sporadische levenskracht van het jodendom behouden blijft.

Deze genezing schijnt overigens voornamelijk vermeld te zijn, omdat zij de aanleiding opleverde tot het belangrijke onderwijs, dat in de volgende verzen vervat is.

c. Pericoop 5 : 17—47. Hönig zegt, dat hier sprake is van het goddelijk gezag, krachtens hetwelk Christus werkzaam was vs. 19, en van zijne geestelijke opwekkingskracht. Zijne bewering: „dass hier von der geistigen Auferstehung die Rede ist, wird jetzt von der Mehrzahl der Ausleger anerkannt," is juist, voor zoover vs. 21—27 betreft. [3]) Wat vs. 28, 29 aangaat, zouden wij ons

1) Onomasticon geogr. ed. Bonfr. blz. 41.

2) Verhandeling over de tekstkritiek des N. T. blz. 414—416.

3) Vgl. Briët, t. a. p. 2e dl. blz. 417—419.

kunnen beroepen op Dr. Scholten, die deze verzen als geinterpoleerd verwerpt, juist omdat daar volgens hem van lichamelijke opwekking sprake is, [1]) terwijl Thoma [2]) zegt: „dass diese Auferstehung und das Gericht von vs. 28, 29 bei Johannes ein anderer Act ist als der vs. 25 erwähnte, ist wohl unleugbar."

Daar deze ingewikkelde quaestie echter met ons onderwerp in geen regtstreeksch verband staat, laten wij haar liever rusten, omdat zij niet in een paar woorden kan beslist worden, maar een uitvoeriger en meer naauwgezet onderzoek verdient, dan wij er hier aan zouden kunnen wijden. Men kan hierover vergelijken: J. P. Briët, Eschatologie 1857, 1e dl. blz. 144—154. M. A. Jentink, in de Jaarbb. v. wetensch. theol. 7de dl. blz. 472—485. Scholten, Jaarbb. 6e dl. blz. 438 vll. 8e dl. blz. 431—458. Lücke, t. a. p. 2e dl. blz. 38—58, Meyer, t. a. p. blz. 224—236. Godet, t. a. p. II. blz. 396—430, enz.

C. 3e groep. VI: 1—71.

Deze omvat het spijzigingswonder, het wandelen op de zee en de daarbij behoorende pericoop. Terwijl in de vorige groep de levendmakende kracht van Christus aanschouwelijk is voorgesteld, heeft de tegenwoordige ten doel: „de wijze, waarop deze kracht van Christus op de menschen werkt, nader te bepalen, als eene zelfmededeeling, die, door de menschen aangenomen, de ζωή achterlaat." Hönig vangt aan met de

c. Pericoop 6: 26—71. Teregt beschouwt hij vs. 35

---

1) T. a. p. blz 71, 137, 138.

2) Zeftschr. f. wiss. Theol. 1877. blz. 304.

als het thema dezer rede, maar dit vers wordt niet door de formule ἀμὴν, ἀμήν ingeleid, evenmin als vs. 48, waar deze hoofdgedachte nogmaals wordt herhaald. De vss. 26 en 32, die de tegenstelling tegen het zinnelijk denkende joodsche volk en tegen Mozes bevatten, vangen met dezelfde formule aan, maar vs. 26 is tevens het begin der gansche rede, en behalve hier, komt die formule ook nog vs. 47 en 53 voor, welke verzen toch door Hönig niet zoo op den voorgrond worden geplaatst. Dit is dus volstrekt niet opmerkelijk.

Vs. 40 wordt vatbaarheid, het geloovige θεωρεῖν van den Zoon wel gevorderd, maar deze vatbaarheid wordt volstrekt niet voorgesteld in vs. 44 als een door God zelf ingeplant „getrokken worden." In vs. 44 is sprake van een voortdurend „trekken," als eigene werkzaamheid des Vaders; ἑλκύειν komt toch in het N. T. alleen in actieve beteekenis voor, om eene daad aan te duiden.[1]) De vatbaarheid is niet identisch met het „getrokken worden," maar zal het trekken de gewenschte vrucht dragen, dan is vatbaarheid daartoe eene onmisbare voorwaarde. God trekt alle menschen, maar alleen de mensch, die hoort en leert vs. 45, wordt inderdaad een getrokkene.

Dat overigens deze rede vs. 51—58 in geen de minste betrekking staat tot het avondmaal, is reeds meermalen duidelijk aangetoond. Ten overvloede echter zij nog het volgende opgemerkt: hier wordt het vleesch (een gedeelte van het lichaam) van Jezus, brood genoemd in overdragtelijken zin, vs. 51; bij de avondmaalsinstelling wordt brood, in den eigenlijken zin, als zinnebeeld beschouwd van het lichaam van Jezus, (bestaande uit vleesch, bloed

---

1) v. Oosterzee, Leven van Jezus. 2e dl. blz. 452 aanm.

enz.); hier is sprake van het drinken van Jezus' bloed vs. 53, 54, 56; daar niet van drinken van bloed, maar van wijn; hier eindelijk moet het eten en drinken oneigenlijk, daar eigenlijk opgevat worden. Uit dit alles blijkt zonneklaar, dat het eene niets met het andere te maken heeft [1]).

Bij vs. 60 rigt de Heer zich tot zijne leerlingen in ruimeren zin, omdat zij de voorgaande woorden niet begrepen. Het gevolg hiervan was, dat er eene scheiding ontstond, en terwijl een deel van hen hem bleef aanhangen, een ander deel zich van hem afwendde [2]).

a. Wonderbare spijziging, 6 : 1—14. Wij hebben gezien, dat de vatbaarheid, als voorwaarde tot het met vrucht „trekken" des Vaders in de rede vs. 26 vll. geëischt, het hooren en leeren was met een heilbegeerig hart, (vs. 45). Maar is dit zoo, dan is de bewering van Hönig niet goed te keuren, dat het gevolgd worden van Jezus door de schare het beeld dier vatbaarheid is, daar dit slechts geschiedde uit wonderzucht, „omdat zij de teekenen zagen, die hij aan de kranken deed vs. 2^b," en niet uit waarlijk gevoelde behoefte des harten.

Verder wordt wel door Hönig aangetoond, waarvan de spijziging vs. 11 en de verzadiging vs. 12^a het beeld zijn, maar zoo voortgaande had hij dan ook moeten aanwijzen, wat het verzamelen van de brokken vs. 12^b, en het vullen van de 12 korven vs. 13 beteekent. Dit heeft hij echter eenvoudig nagelaten. Waartoe, bij zijne opvatting het gesprek van Jezus met Philippus en Andreas vs. 5—9 moet dienen, zegt hij evenmin.

---

1) Vgl. Dr. Doedes, Herm. t. a. p. blz. 67.

2) Vgl. Godet, t. a. p. II. blz. 516—518.

Is de spijziging „eine Veranschaulichung der Idee vom Brod des Lebens," waarom is dan niet alleen van brood, maar van brood en visch, en nog wel van vijf brooden en twee visschen sprake? En indien de verzadiging zinnebeeld is der ζωὴ αἰώνιος, waarom zegt Jezus dan afkeurend tot de schare: gij zoekt mij, omdat gij van de brooden gegeten hebt en verzadigd zijt, vs. 26? Was het dan in hen te misprijzen, dat zij naar de ζωὴ αἰώνιος begeerig waren? En hoe kon hij in dit geval van het brood dat zij genuttigd hadden als βρῶσις ἀπολλυμένη spreken, en hen aansporen tot het ἐργάζεσθαι τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον vs. 27? Zij zochten hem immers, omdat zij van het „levensbrood" gegeten hadden, en de ζωὴ αἰώνιος hadden ontvangen, en waren dus ijverig bezig met „te werken om de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven?"

Of zou de schrijver welligt weder beducht zijn geweest, dat zijne lezers de spijziging zinnelijk zouden opvatten, (vgl. blz. 101) en daarom Jezus tot de schare hebben laten zeggen: „gij zoekt mij, omdat gij van de brooden gegeten hebt en verzadigd zijt. Werkt niet om de spijs die vergaat, maar om de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven?" Maar welke lezers heeft de evangelist zich dan toch wel voorgesteld, die na zijne ernstige waarschuwing hfd. 3 nog weder zijne symbolische verhalen zinnelijk zouden verstaan?

Van den anderen kant zijn er aanwijzingen in menigte, dat de schrijver dit verhaal als geschiedenis wil beschouwd hebben. Of pleit hiervoor niet, zoowel de naauwkeurige opgave van het voorhandene geld vs. 7 en van de aanwezige menschen vs. 10c, als van het getal brooden en visschen vs. 9 en van de gevulde korven vs. 13? Blijkt dit ook niet uit de ter loops gedane mededeeling:

ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ vs. 10b? Of welke zinnebeeldige beteekenis kan hieraan toegekend worden?

Daarenboven: is het spijzigingsverhaal slechts de aanschouwelijke voorstelling der idee van het brood des levens, die in de volgende rede vs. 26 vll. wordt aangetroffen, dan moest die rede ook aan de hier verhaalde spijziging zijn vooraf gegaan. Een schrijver toch, die zijnen lezers eene aanschouwelijke voorstelling geeft van eene idee, die eerst later door hem wordt uitgesproken, kan niet verwachten, dat zij hem zullen begrijpen. Eerst na met die idee bekend te zijn, zouden zij in zijn verhaal de aanschouwelijke voorstelling daarvan hebben kunnen zien.

Wat eindelijk de parallellen van deze geschiedenis met het avondmaal bij de synoptici betreft, daarover nog het volgende:

Dat de schrijver het avondmaal niet vermeldt, is volstrekt geen bewijs, dat hij aan de spijziging dezelfde beteekenis toekent, als aan den maaltijd des Heeren. Komen zoowel bij Mt. 14:13—21 en 26:26—28, als bij Luc. 9:10—17 en 22:19, 20 niet beide gebeurtenissen voor?

Wat het berigt vs. 4, ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, betreft, al oordeelt men, dat de schrijver dit vóór vs. 2 had moeten plaatsen, als het zijn doel was geweest, daardoor de aanwezigheid der talrijke schare te verklaren [1]), in geen geval kan het dienen om aan te duiden, dat het hier medegedeelde op het avondmaal betrekking heeft.

Gesteld toch al, dat deze opmerking moet strekken [2]),

---

1) Vgl. echter Lücke. t. a. p. 2e dl. blz. 105. Meyer, t. a. p. blz. 251.
2) Godet, t. a. p. II. blz. 453.

om aan te toonen, dat de hier gehouden maaltijd de plaats van het paaschmaal bekleedt, door Jezus te Jeruzalem onmogelijk (?) te vieren; wij moeten wel onderscheiden tusschen den paaschmaaltijd en den maaltijd des Heeren. Mogt dus deze spijziging al dienen ter vervanging van den paaschmaaltijd van het 6 : 4 vermelde paaschfeest, dezelfde beteekenis als de maaltijd des Heeren, op een ander paaschfeest, 11 : 55 vll. ingesteld, heeft zij niet [1]).

Verder vormt hier zoowel de uitdrukking ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, als ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν, de inleiding tot het spijzigingswonder zelf, terwijl bij Lucas zoowel de uitdrukking ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα, als het berigt, dat alles reeds bereid was, voordat de discipelen daaraan dachten, niet de inleiding vormt tot de avondmaalsinstelling, maar tot de viering van het pascha, waarop eerst aan het einde de maaltijd des Heeren werd ingesteld. Wil men al voor de woorden ἤγγιζεν δέ κ. τ. λ. Luc. 22 : 1 eene parallel aanwijzen in ons evangelie, dan zou veeleer hfd. 11 : 55 als zoodanig kunnen worden aangemerkt, waar dezelfde woorden ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα voorkomen. Op deze beide plaatsen toch is sprake van het pascha, waarop Jezus geleden heeft en gestorven is, terwijl in hfd. 6 een geheel ander paaschfeest vermeld wordt.

Bij Lucas worden wel twee jongeren (Petrus en Johannes) afgezonden, om het paaschmaal, maar niet om den maaltijd des Heeren in gereedheid te brengen. Hier spreekt de Heer met Philippus over de spijziging, terwijl Andreas zich in het gesprek mengt.

---

1) Dat onze Heer toch meer dan één pascha heeft gevierd, zal later blijken.

Wat de overeenkomst van de tijden der gebezigde werkwoorden in het avondmaalsberigt bij Lucas en het spijzigingsverhaal bij Johannes betreft, waarop Hönig zich al verder beroept, zoo vragen wij, welk een kleingeestig nabootser onze geniale schrijver toch moet geweest zijn, indien hij zich zelfs in dit opzigt angstvallig aan de synoptici heeft gehouden?

Ofschoon de toespijs in Palestina gewoonlijk uit visch bestond, vgl. 21:5, 6, zoo zelfs dat ὀψάριον ook visch beteekent, vgl. 21:9, 10, 13, kan toch door dit woord ook iets anders worden aangeduid; maar dan altijd iets, dat gebraden of gekookt is (ὀψάριον, ὄψον van ὀπτάω = asso), en dus in geen geval wijn.

De overeenkomst is dus volstrekt niet zoodanig, dat wij bij dit verhaal der spijziging „genoodzaakt" worden, aan het synoptische avondmaal te denken.

b. het wandelen op de zee, 6:15—21. Waarop Hönig grondt, dat deze geschiedenis door middel van Marc. 6:52 zich aan de spijziging aansluit, had hij wel nader mogen aanwijzen, daar dit zich, voor zoover wij kunnen nagaan, bij onzen schrijver uit niets laat afleiden.

Hönig ziet overigens in dit verhaal:

1. een gevaarvollen toestand der zonder den Heer zich op zee bevindende jongeren,

2. de bovenaardsche verschijning des Heeren = zijne zelfmededeeling,

3. het θεωρεῖν van de zijde der discipelen, dat eerst vrees, daarna geloof ten gevolge heeft, en hunne bereidwilligheid om hem op te nemen,

4. de wonderbaar spoedige landing = ζωὴ αἰώνιος.

Slaan wij echter het berigt van onzen schrijver opmerkzaam gade, dan zien wij:

1°. Dat nergens van eene „bovenaardsche" verschijning, of van eene verschijning op de wijze van den opgestane en verheerlijkte (gelijk Hönig het later noemt) wordt gesproken, zoodat hierin ook geen aanschouwelijke voorstelling van vs. 63ª kan gezien worden.

2°. Dat het θεωρεῖν op zich zelf geen geloof, maar veeleer vrees ten gevolge heeft, die eerst na de woorden van den Heer: ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε, overgaat in bereidwilligheid om hem op te nemen, hoewel deze opname zelve geen plaats heeft. Zij zijn dus bereid te gelooven, maar tot het geloof zelf komt het niet.

3°. Dat de wonderbare landing niet voortvloeit uit de bereidwilligheid der discipelen om Jezus op te nemen, maar dat wel de werkelijke opname door die landing wordt verhinderd.

Of volgens de voorstelling van Hönig:

dat de ζωὴ αἰώνιος niet de vrucht is van de bereidwilligheid der jongeren om in Jezus te gelooven, maar dat dit geloof door de ζωὴ αἰώνιος wordt verhinderd.

Hieruit blijkt, dat het verhaal de opvatting van Hönig niet toelaat.

Beweert hij verder, dat de hier op den voorgrond geplaatste denkbeelden juist geschikt zijn ter opheldering van de pericoop vs. 60—65, dan moet niet uit het oog worden verloren, dat het tegenwoordige voorval bepaald betrekking heeft op de discipelen, terwijl Jezus zich vs. 60—65 tot zijne volgelingen in den ruimeren zin des woords rigt. Dat deze toch hier door het woord μαθηταί bedoeld worden, blijkt uit vs. 66, waar vele van diezelfde μαθηταί gezegd worden hem te verlaten, terwijl de twaalve dit niet hebben gedaan. Tot hen rigt hij zich eerst vs. 67.

Noemt Hönig eindelijk het niet gelooven vs. 64 en

de geloovige bekentenis vs. 68 analoog met de tegenover gestelde indrukken der op zee varende jongeren, die eerst bevreesd waren, en vervolgens bereid om Jezus op te nemen, dan vergeet hij, dat het niet gelooven en de geloovige bekentenis het werk is van verschillende subjecten; het eerste van de leerlingen in ruimeren zin, het laatste der twaalven, met name van Petrus; terwijl de tegenover gestelde indrukken vs. 19, 21 bij dezelfde personen worden te weeg gebragt, zoodat dus niet van analogie sprake kan zijn. Evenzoo is het met het verband, dat Hönig meent te zien tusschen Luc. 24:13 en Joh. 6:19a [1]). Op de eerste plaats verschijnt de Heer aan twee uit zijne leerlingen in den meer uitgebreiden zin van het woord, vgl. vs. 18, op de laatste daarentegen aan de twaalven. Ook leent de onzekere uitdrukking: στάδια εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα zich niet voor eene symbolische opvatting. De uitdrukking „25 of 30 stadiën," vgl. Mt. 14:24, Marc. 6:47, in plaats van gebezigd te zijn met het oog op Luc. 24:13, is veeleer een bewijs, dat onze auteur geschiedenis heeft willen berigten.

De nu volgende korte recapitulatie van het in het 1ste hoofddeel behandelde staat of valt noodwendig met het al dan niet juiste van hetgeen Hönig tot nog toe beweerd heeft, en vordert dus niet eene afzonderlijke wederlegging.

§ 3.

2e HOOFDDEEL. Cap. VII—XII.

Hönig zegt, dat in het 4d evangelie de tegenstel-

1) Wild denkt hier aan de eerste vervolging der christenen onder keizer Nero!

ling, die door de zelfopenbaring van Jezus te voorschijn is geroepen, beschreven wordt als eene reeks van werkingen, waarvan de volgende altijd in eene bepaalde verhouding staat tot de voorgaande, zoodat de geheele schets van Jezus' leven zich a priori laat zamenstellen. Daartegenover nu plaatsen wij eenvoudig de volgende uitspraken van een op dit punt zeker onpartijdig schrijver, E. Renan, die zich aldus uitlaat [1]): „un écrit artificiel, une sorte d'évangile a priori écrit au 2e siecle n'aurait pas eu ce caractère.... Les compositions artificielles n'ont jamais ce tour personnel; quelque chose de vague et de gauche les décèle toujours.... Un vieux livre sacré existe;.... on y cherche des sens cachés, mystérieux, voilà ce dont les exemples abondent. Mais qu'on écrive un récit historique étendu avec l'arrière-pensée d'y cacher des finesses symboliques, qui n'ont pu être découvertes que 1700 ans plus tard, voilà ce qui ne s'est guère vu."

Beweert Hönig verder: „de drie feestreizen zijn producten van het door den auteur aangenomen schema," dan zijn hier zelfs eene geheele reeks van geleerden, die het 4de evangelie overigens volstrekt niet gunstig gezind zijn, een tegenovergesteld gevoelen toegedaan. Scholten [2]) erkent, dat „het herhaald bezoek der feesten te Jeruzalem de historische waarschijnlijkheid vooruit heeft, boven het verhaal der synoptici." Renan zegt [3]): „Jésus, presque tous les ans, allait à Jerusalem pour la fête de Pâque." Wittichen [4]): „In Betreff eines mehrmaligen

---

1) T. a. p. blz. 530, 520, 509.

2) T. a. p. blz. 225.

3) T. a. p. blz. 213 vgl. ook 487.

4) Der geschichtl. Character des Ev. Joh. blz. 44.

Aufenthaltes Jesu in Jerusalem ist die Geschichtlichkeit auf Seiten des 4ten Evangeliums." Ook Schweizer [1]), Holtzmann [2]) en Hausrath [3]), ja zelfs Strauss [4]) houden de herhaalde feestreizen voor geloofwaardig. En te regt: immers al vermelden de synoptici slechts ééne feestreis van Jezus naar Jeruzalem, zij ontkennen niet, dat er meer feestreizen hebben plaats gehad; ja meermalen zelfs schijnen zij ze te onderstellen, vgl. Mt. 11:25, 23:37, 26:55b. Luc. 10:38 vll. 13:34, 19:42—44, 21:37, Hand. 10:37—39; terwijl alleen door het aannemen van een herhaald bezoek van Jezus aan de hoofdstad veel wat anders onverklaarbaar is zich bevredigend laat oplossen. Men denke b. v. aan de bijzonderheden, Marc. 11:3, 14:14, 15:43 enz. vermeld [5]). Wat het getal drie betreft, waarin door Hönig getallensymboliek gezien wordt: indien met die feesten alleen paaschfeesten worden bedoeld, dan kan er slechts van twee feestreizen sprake zijn, 2:13 en 11:55, want Jezus bleef tijdens het 6:4 vermelde paaschfeest in Galilea, zonder naar Jeruzalem op te gaan; ook heeft hij volgens onzen schrijver het laatste paaschfeest niet eens beleefd. Nu tracht men het drietal wel te verkrijgen door het 5:1 vermelde feest ook voor een paaschfeest te houden, maar hoogst waarschijnlijk wordt daar een purimfeest aangeduid. Immers daar 6:4 van een pascha sprake

---

1) T. a. p. blz. 263.

2) Geschichte des Volkes Israël. II. blz. 372.

3) N. T. Zeitgeschichte. I. blz. 386.

4) Leben Jesu. 1835. 3te Ausg. I. blz. 506.

5) Vgl. hierover: Wittichen, t. a. p. blz. 40—44. Beyschlag, t. a. p. blz. 66—74. F. Bleek, Einl. in 's N. T. blz. 205—208 en Beiträge zur Evang.-kritik 1846. blz. 94—99. Renan, t. a. p blz. 487. Godet, t. a. p. I. blz. 139—148.

is, zou onze evangelist, wanneer ook 5 : 1 een paaschfeest bedoeld was, een geheel jaar van Jezus' werkzaamheid met stilzwijgen zijn voorbijgegaan [1]). Daarenboven: kon het feest 5 : 1, wanneer wij met werkelijke geschiedenis te doen hebben, al onbepaald worden gelaten, — indien het verdicht is, om Jezus zoo doende te Jeruzalem drie paaschfeesten te doen bezoeken, had het bepaald als een paaschfeest moeten aangeduid worden. Wittichen zegt dus te regt [2]): „die Annahme, dass der Verfasser im Interesse einer mystischen Zahlensymbolik einen solchen (mehrmaligen Aufenthalt) fingirt habe, hat in seiner Composition keinen Grund."

Worden daarentegen met die feestreizen reizen naar de feesten in het algemeen bedoeld, dan heeft Jezus niet slechts 3, maar 5 zoodanige feesten te Jeruzalem bezocht, vgl. 2 : 13, 5 : 1, 7 : 2, 10 : 22, 11 : 55. Ten onregte toch beschouwt Hönig de reis naar het 7 : 2 vermelde loofhuttenfeest als de laatste en beslissende, en doet hij het voorkomen, alsof al wat vervolgens tot aan hfd. 12 verhaald wordt, voorgevallen is tijdens het verblijf in de hoofdstad, dat op die reis volgde, zonder van de reizen naar de 10 : 22 en 11 : 55 genoemde feesten te gewagen. Als grond voor deze handelwijze kan niet worden aangevoerd, dat de Heer naar de 10 : 22 en 11 : 55 vermelde feesten niet is opgegaan, maar zich sedert het tijdstip, 7 : 10 vermeld, onafgebroken te Jeruzalem heeft opgehouden. Dat toch, wat het laatste feest betreft, aan een werkelijk opgaan moet gedacht worden, blijkt uit 10 : 40 en 11 : 7; en dat Jezus ook de beide maan-

1) Vgl. hierover: Lücke, t. a. p. II. blz. 1—15. v. Oosterzee, Leven van Jezus. 2e dl. blz. 5—8. Meyer, t. a. p. blz. 218. Lange's Bibelw. blz. 123. Godet, t. a. p II. blz. 381 vll. enz.

2) T. a. p. blz. 44.

den, die tusschen het loofhuttenfeest 7 : 2, en dat der tempelwijding 10 : 22 verliepen, niet voortdurend te Jeruzalem is gebleven, is zeer waarschijnlijk, al kan het ook niet worden uitgemaakt, of wij daarbij aan eene „judäische Wirksamkeit,"[1]) dan wel aan een verblijf in Galilea[2]) hebben te denken. Slechts het 7 : 2—10 : 21 voorgevallene kan dus tot Jezus' verblijf in Jeruzalem tijdens het loofhuttenfeest worden teruggebragt.

Verder zegt Hönig wel: „da das letzte, entscheidungsvolle Stadium durch die thatsächliche Geschichte nach Jerusalem verlegt werden musste, und weil es sich um eine mehrfache Steigerung derselben Wirkung handelte, so mussten auch die vorausgehenden Stufen des sich entwickelnden Processes ebenfals dahin verlegt werden." Maar indien werkelijk een klimax beoogd werd, zou die dan niet veel duidelijker zijn te voorschijn getreden, wanneer het proces op het platte land was aangevangen, en zich vandaar tot de hoofdstad had uitgebreid?[3])

Worden nu, zooals wij zagen, niet 3 maar 5 feestreizen vermeld, dan zouden wij dus in elk geval 5 stadiën verkrijgen, waarin de krisis zich ontwikkelt:

1ste stadium. 1ste feestreis. 2 : 13. Daad v. zelfopenbaring: tempelreiniging. Werking: 2 : 23.

2e stadium. 2e feestreis. 5 : 1. Daad v. zelfopenbaring: genezing te Bethesda. Werking: 5 : 16, 18.

3e stadium. 3e feestreis. 7 : 2, 10. Daad v. zelfopenbaring: in onderwijs. Werking: 7 : 19, 25, 30, 31, 41, 43, 44. 8 : 30, 40, 59.

---

1) Vgl. Wieseler, t. a. p. blz. 318. aanm. 1.

2) v. Oosterzee, Leven van Jezus. 2e dl. blz. 662. Godet, t. a. p. III. blz. 172—174.

3) Vgl. Beyschlag. t. a. p. blz. 70.

4e stadium. 4e feestreis. 10:22. Daad v. zelfopenbaring: in onderwijs. Werking: 10:31, 39, 42.

5e stadium. 5e feestreis. 11:55. Daad van zelfopenbaring opwekking van Lazarus. Werking: 11:45, 48, 53.

Uit dit overzigt nu blijkt het onjuiste van de bewering, dat de uitwerking dezer verschillende zelfopenbaringen eene steeds toenemende vijandschap is, die eindelijk 11:47 vll. het besluit ten gevolge heeft, Jezus te dooden.

Evenmin echter is daarom de meening van Baur [1]) goed te keuren, dat de katastrophe zich niet ontwikkelt, maar reeds van den aanvang af aanwezig is. De zelfopenbaringen van Jezus beginnen niet met het opwekken van geringe ontevredenheid en weinig beteekenend verzet. Reeds betrekkelijk vroeg, 5:18, 7:1, 19, 25 vatten de joden het voornemen op om Jezus te dooden, maar tusschen het ontstaan van dit voornemen en de uitvoering daarvan verloopt nog een lange tijd. Aan de eene zijde drijft haat hen aan om Jezus te dooden; aan den anderen kant echter houdt ligt verklaarbare vrees hen daarvan terug. Velen zijn hem vijandig gezind, maar er zijn ook nog velen, die in hem gelooven; er heerscht verdeeldheid onder hen, 7:43, 9:16c. Indrukwekkende teekenen door Jezus verrigt, of groote uitspraken betrekkelijk zijn persoon, doen telkens bij vernieuwing den haat zijner vijanden ontbranden, 7:30, 44, 8:40, 59, 10:31, maar hebben evenzeer bij anderen weder geloof ten gevolge, 7:31, 41, 8:30, 10:42. De evangelist laat van den aanvang af een zwaard boven het hoofd des Heeren zweven; nu schijnt de balans in zijn nadeel, dan weder in zijn voordeel te zullen overslaan. Zoo blijft men wankelen, en is men niet

1) T. a. p. blz. 283.

besloten, totdat — de opwekking van Lazarus plaats heeft. Nu neemt het aantal dergenen, die gelooven, zoozeer toe, 11 : 45, 48, dat de vrees voor de gevolgen bij de overpriesters de overhand behoudt; zij meenen, dat hun volksbestaan gevaar loopt, en van nu af besluit de joodsche raad definitief Jezus te dooden 11 : 53. Nu was zijne ure gekomen. Deze voorstelling van de zaak door onzen auteur is zoo psychologisch begrijpelijk en verklaarbaar, dat zij ons tevens een bewijs toeschijnt. voor de historische waarheid van het hier verhaalde [1]). Er wordt hier dus wel ontwikkeling aangetroffen, maar van eenen anderen aard, dan die waarvan Hönig spreekt.

Indien het feit, dat onze schrijver juist drie wonderen in Galilea vermeldt, in verband stond met zijne zucht om in zijn verhaal overal het getal 3 op den voorgrond te plaatsen, en hij er daarom zelfs de aanduiding ἀρχὴ τῶν σημείων 2 : 11, en δεύτερον σημεῖον 4 : 54 had bijgevoegd; mogt men dan niet met regt van hem verwachten, dat hij 6 : 21 evenzoo τρίτον σημεῖον zou gezegd hebben? Nu hij dit niet doet, is er voor deze bewering geen grond.

Als gevolg van de tempelreiniging wordt 2 : 23 gezegd: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, toen Jezus den kranke te Bethesda had genezen: οἱ Ἰουδαῖοι ἐδίωκον τὸν Ἰησοῦν. Volgt hieruit, dat de uitwerking van hetgeen Jezus in Judea verrigtte (zooals Hönig wil) overal dezelfde is? Door de mededeeling van het verhaal der spijziging wordt overigens het „noodzakelijke zestal" van gebeurtenissen niet hersteld, daar Hönig later zelf zegt, dat de tempelreiniging niet als ἔργον moet beschouwd worden. En in welk opzigt verschilt de uitwerking, die de spij-

1) Vgl. ook Schweizer, t. a. p. blz. 222—225.

ziging had 6:14, b. v. van die der tempelreiniging 2:23? Eindelijk zegt hij nog, dat Judea als de zetel der vijandschap, Galilea als die van het meer ontvankelijke Israël wordt voorgesteld. Nu ligt het in den aard der zaak, dat de eenvoudige bewoners van het platte land eerder in Jezus geloofden dan de eigengeregtige schriftgeleerden en Pharizeën, maar toch worden er ook in Judea velen gevonden, die gelooven 2:23, 7:31, 41, 8;30, 10:42, 11:45, terwijl evenzeer de vatbaarheid in Galilea nog veel te wenschen overlaat, 2:11, 4:48, 6:36, 42, 52, 60, 64. Zoowel in Judea als in Galilea waren er, die geloofden, maar het geloof, zoowel hier als daar, was meestal een wondergeloof, een geloof, dat slechts voortvloeide uit de teekenen die Jezus deed, 2:23, 3:2, 7:31, 11:45, vgl. 4:48, 6:14, 30.

Hönig onderscheidt in de ontwikkeling der krisis hfd. 7—12 weder 3 stadiën: I. hfd. 7—8:11: II. hfd. 8:12—9:41, III. hfd. 10 en 11, waarin dezelfde onderdeelen op den voorgrond treden, maar waarbij tevens een voortdurenden klimax valt op te merken; terwijl hij cap. 12 afzonderlijk behandelt. Deze onderdeelen zijn:

1. eene zelfopenbaring van Jezus in woorden (met drievoudigen klimax).

2. daaraan beantwoordende uitwerking bij het volk (met drievoudigen klimax.)

3. eene zelfopenbaring in daad, (die tevens eene aanschouwelijke voorstelling is van het door de voorafgaande woorden uitgedrukte denkbeeld).

4. eene gerigtsscène.

In hoever dit juist is, zullen wij later nagaan. Eerst moeten wij ons nog bezighouden met het feit, dat in een der deelen „de daad" wordt gemist. Immers wij treffen wel in het eerste deel de geschiedenis van de

overspelige vrouw aan (evenwel niet vóór, maar na de gerigtsscène), maar gesteld al, dat dit verhaal, gelijk Hilgenfeld [1]) beweert, echt is, Hönig erkent zelf, dat het in zijn schema niet goed past. Daarom waagt hij dan ook de onderstelling, dat er oorspronkelijk een ander verhaal zal hebben gestaan, [2]) maar dit is louter eene gissing, waarvoor volstrekt geen grond aanwezig is.

Indien toch, wat thans het meest algemeen wordt aangenomen, deze pericoop niet in het 4e evangelie te huis behoort, maar van elders daarin is gekomen, dan volgen 7 : 52 en 8 : 12 terstond op elkaâr, en dit sluit ook goed; πάλιν verbindt dan de uitspraak 8 : 12 vll. met die 7 : 37 vll. Er zijn wel vele Hss., die de pericoop weglaten of verplaatsen, maar geen enkel, dat in de plaats daarvan, een ander verhaal mededeelt. Hetzij men de pericoop dus voor echt houdt (in welk geval eene geschiedenis berigt wordt, die in Hönig's schema niet past), hetzij men meent, dat zij hier niet op hare plaats is (zoodat volstrekt geen daad van Jezus wordt vermeld), altijd wordt de symmetrie, die er volgens Hönig in dit deel bestaat, verbroken. [3])

---

1) Einl. t. a. p. blz. 707.

2) Welligt (zegt hij) heeft de schrijver hier de „daad" opzettelijk weggelaten, omdat, „wie drei Wunder in Galiläa Christi Herrlichkeit offenbart haben, so auch nur drei Wunder in Jerusalem geschehen sollen." Maar als den auteur hieraan zooveel gelegen was, zou het hem dan niet gemakkelijk zijn gevallen, een wonder buiten Jeruzalem te verdichten, evenals hij dit met de spijziging „jenseits des Meeres", ter aanvulling van het zestal in het 1ste hoofddeel heeft gedaan? Immers ter wille van het „bedeutungsvolle Dreizahl," ook in het 2e hoofddeel, werd niet „eine Geschichte, welche nicht Wundergeschichte ist", maar juist een wonder vereischt.

3) Vgl. Godet, t. a. p. III. blz. 52—61. Meyer, t. a. p. blz. 320 vll. en anderen.

A. Cap. VII—XI.

Wij zagen reeds, hoe het 2e hoofddeel door Hönig wordt verdeeld, nadat hij hfd. 7:1—13 (ook door Renan [1]) „un petit trésor historique" genoemd, waarvan „l'explication symbolique et dogmatique est completement en défaut") als eene met een bepaald doel verdichte inleiding, daaraan heeft laten voorafgaan. Door middel van deze verdeeling gelukt het hem werkelijk, in die stadiën de boven (vgl. blz. 43) genoemde onderdeelen aan te wijzen. Maar zij is geheel willekeurig en kan niet worden toegelaten. Immers wordt daarbij met den tijd waarop, en de gelegenheid waarbij, de redenen door Jezus gezegd worden te zijn uitgesproken, volstrekt geene rekening gehouden. Daardoor wordt gescheiden wat bijeen behoort, en verbonden wat gescheiden had moeten blijven. Bij hfd. 8:12 en 10:1, waar Hönig nieuwe deelen laat aanvangen, loopt de rede door; tusschen 10:21 en 22 daarentegen, dat hij onmiddellijk op elkaâr laat volgen, ligt een tijdperk van ongeveer twee maanden. Immers wij hebben gezien, dat hetgeen voorgevallen is tijdens Jezus' verblijf in Jeruzalem, naar aanleiding van het loofhuttenfeest in October, zich uitstrekt van 7:2—10:21; dan volgt het gesprokene op het feest der tempelwijding in December 10:22—39, en daarna hetgeen plaats had in de vier maanden, die tusschen laatstgenoemd feest en het pascha verliepen, 10:40 vll. Laten wij ons door deze chronologische aanduidingen leiden, dan wordt (wanneer wij de pericoop 8:1—11 thans buiten quaestie laten) in het 1ste en 3e stadium eene

---

1) T. a. p. blz. 499.

zelfopenbaring in werk aangetroffen, nl. 9 : 1 vll. de genezing van den blindgeborene en 11 : 1 vll. de opwekking van Lazarus, maar in het 2e wordt zij gemist, terwijl in de beide eerste stadiën zelfopenbaringen in woorden voorkomen, die in het derde weder te vergeefs worden gezocht. Zoo verdwijnt de kunstige symmetrie reeds grootendeels, terwijl het feit, dat telkens eerst eene rede en vervolgens de uitwerking daarvan wordt aangetroffen, is toe te schrijven aan den dialoog-vorm, waarin de hier voorkomende redenen des Heeren, door onzen schrijver zijn medegedeeld.

Geven wij nu nog kortelijk een overzigt van Jezus' redenen, naar de wijze van Hönig's schema, als volgt:

I.	II.	III.
a^1. rede van Jezus vs. 16—19 in antwoord op het vs. 15 door de joden gezegde.	a^1. rede van Jezus vs. 12—19. 8 : 16 = 7 : 18. 8 : 19 = 7 : 28.	a^1. rede van Jezus vs. 1—5.
a^2. uitwerking vs. 20.	a^2. uitwerking vs. 20.	a^2. uitwerking vs. 6.
b^1. rede vs. 21—24 (dat de wet van Mozes niet meer van kracht is (Hönig) wordt niet gezegd, vgl. vs. 23, 10 : 35.)	b^1. rede vs. 21. 8 : 21 = 7 : 34.	b^1. rede vs. 7—18.
b^2. uitwerking vs. 25—27.	b^2. uitwerking vs. 22, vgl. 7 : 35, 36.	b^2. uitwerking vs. 19—21.
c^1. rede vs. 28—29 in antwoord op het vs. 27 door de joden gezegde.	c^1. rede vs. 23—26. 8 : 26 = 7 : 16.	c^1. rede vs. 25—30, naar aanleiding van vs. 24. 10 : 26—29 = 10 : 11—18. 10 : 30 = 8 : 16.
c^2. uitwerking vs. 30—32.	c^2. uitwerking vs. 27.	c^2. uitwerking vs. 31—33, vgl. 8 : 59.
d^1. rede vs. 33—34 naar aanleiding van vs. 32.	d^1. rede vs. 28—29.	d^1. rede vs. 34—38 naar aanleiding van vs. 33.
d^2. uitwerking vs. 35—36.	d^2. uitwerking vs. 30, vgl. 7 : 31.	d^2. uitwerking vs. 39, vgl. 7 : 30, 44.
e^1. rede vs. 37—38.	e^1. rede vs. 31—58. 8 : 38 = 7 : 16. 8 :	

40 = 7 : 19. 8 : 42 =
7 : 28, 29. 8 : 55a =
7 : 28b, 29a.

e^2. uitwerking vs. 40—44. e^2. uitwerking vs. 59.

Ofschoon wij nu meenen, dat eene zóó in bijzonderheden afdalende analyse dezer dialogen niet wenschelijk is, moet men in het tegenovergestelde geval althans niet halverwege blijven staan, maar consequent doorgaan op de boven door ons aangeduide wijze. Hieruit blijkt dan, dat:

1° het getal van Jezus' redenen door Hönig willekeurig is gekozen.

2° de inhoud dier redenen, in plaats van telkens krachtiger te zijn, op vele punten met elkâar overeenkomt.

Eindelijk vragen wij, waartoe toch in geval van verdichting al die chronologische en topographische bijzonderheden moeten dienen, die de redenen van Jezus gedurig op onbegrijpelijke en hinderlijke wijze afbreken: b. v. 7 : 14, ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης. 7 : 28 ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων. 7 : 37 ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς. 8 : 20 ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ. 10 : 22, 23 enz.

Wat de zelfopenbaringen in „daad" betreft, zoo het verhaal der genezing van den blindgeborene 9 : 1 vll. slechts ter illustratie van het woord: „ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου" 8 : 12 dient, waartoe strekt dan de mededeeling van het kruisvuur van ondervragingen, waarmede zoowel de blinde vs. 8—18, 24—34, als zijne ouders vs. 19—23, na zijne genezing van verschillende zijden werden overstelpt? Waarom laat toch de schrijver, zoo wij hier slechts met de aanschouwelijke voorstelling eener idee te doen hebben, de joden alle mogelijke moeite in het werk stellen, om aan het voorgevallene het karakter van een wonder te ontnemen? En waarom

blijft hij bij het zigtbaar feit zoo lang staan vs. 1—4, 6—38, terwijl hij van de idee slechts met een enkel woord gewag maakt vs. 5, 39—41?

De verzen 5 en 39 zijn op zich zelf beschouwd wel geen bezwaar tegen de opvatting van Hönig, maar evenmin een bewijs voor de juistheid er van, daar zij de andere opvatting (als geschiedenis) evenzeer toelaten. Zij kunnen hier dus niets beslissen. Vs. 3 wordt wel gezegd, dat die blindheid geen persoonlijke beteekenis en oorzaak had, maar daaruit behoeft volstrekt niet te volgen, dat zij eene symbolische voorstelling van de magt der duisternis moet zijn. Men kan even goed zeggen: Jezus bestrijdt hier naar aanleiding van de vraag zijner discipelen vs. 2 een dwaalbegrip, dat onder zijne tijdgenooten heerschte, vgl. Luc. 13:1—5, en wijst het doel aan, door God met de blindheid van dezen man beoogd. Gelijk God dikwijls onheilen en rampen bezigt tot doeleinden, die zijner waardig zijn, zoo ook hier. Noch de blindgeborene, noch zijne ouders hadden zich zelven deze ramp, als straf voor eene bijzondere misdaad, op den hals gehaald, maar dit was geschied, opdat Gods werken in hem openbaar zouden worden.

De opwekking van Lazarus is volgens Hönig de aanschouwelijke voorstelling der παροιμία van den „goeden herder." Hij verwart echter ποιμήν, 10:2, en ὁ ποιμὴν ὁ καλός, 10:11, en ziet voorbij, dat Christus slechts cap. 10:11—18 van zich spreekt als den goeden herder, terwijl hij vs. 1—10 zich de deur noemt [1]), zoodat hetgeen daar van „een herder" wordt gezegd, nl. dat hij

---

1) Vgl. Meyer, t. a. p. blz. 393—399.

door de „deur" in de „schaapskooi" gaat, en zijne schapen „bij name roept," zoodat zij zijne „stem hooren," geen betrekking kan hebben op Christus. In geen geval is dus deze opwekking van Lazarus eene aanschouwelijke voorstelling van de geheele voorgaande rede. Evenmin is zij dit van vs. 11—18; immers daar noemt Jezus zich „den goeden herder," niet omdat hij de zijnen uit den dood opwekt, maar omdat hij zijn leven laat voor de schapen; en wel in tegenstelling met den huurling, die zich niet om de schapen bekommert, maar vlugt en ze aan den wolf prijs geeft. Waar wordt van deze tegenstelling bij de opwekking van Lazarus ook maar een spoor aangetroffen? Afgezien nog hiervan, is hfd. 10 sprake van „een herder," die door de „deur" in de „schaapskooi" gaat, terwijl hfd. 11, „Jezus" de met een „steen" geslotene „grafspelonk" niet binnentreedt, vgl. vs. 38. Eindelijk is de auteur wel zeer omslagtig te werk gegaan, indien het hem alleen om de idee, dat Jezus de Opstanding en het Leven is, te doen was, vgl. 11 : 1—22, 28—44.

B. Cap. XII.

Nadat in de vorige hoofdstukken de uitwerking van haat en vijandschap is geschilderd, die zich in drievoudigen klimax openbaarde, wordt hier volgens Hönig eene drievoudige verheerlijking van Jezus daar tegenover gesteld: nl. de zalving te Bethanië, 12 : 1—11, de intogt in Jeruzalem, vs. 12—19, en de verschijning der Grieken, benevens de stem uit den hemel, vs. 20—36, terwijl eene algemeene recapitulatie dit hoofdstuk besluit, vs. 37—50, waarin de evangelist, aan het einde van Jezus' openbare leven gekomen, nogmaals het oog

op de oorzaken en gevolgen van het ongeloof der joden vestigt.

De zalving, waarvan hier sprake is, heeft volgens den evangelist plaats gehad, zes dagen vóór het pascha, 12:1, en uit die tijdsbepaling heeft men afgeleid, dat Jezus hier door hem wordt voorgesteld als het ware paaschlam, daar blijkens Exod. 12:3, op den 10en van de maand Nisan het paaschlam door de Israëliten moest worden afgezonderd. Naar het ons toeschijnt, bestaat voor deze meening echter geen grond.

Immers is het nog volstrekt zoo zeker niet, dat die zalving op den 10en Nisan plaats heeft gehad. De geleerden toch varieeren op dit punt tusschen den 7en, 8sten, 9en, 10en en 11en Nisan [1]). Maar gesteld al, dat die zalving werkelijk op den 10en Nisan is voorgevallen [2]), dan had de evangelist, indien het zijne bedoeling was geweest, Jezus daardoor als het ware paaschlam aan te duiden, dit duidelijker en uitvoeriger moeten aanwijzen, wanneer hij wenschte door zijne lezers (grieksche christenen, die met de Israëlitische gebruiken niet bekend waren), begrepen te worden, gelijk hij dan óok elders deze voorzorg getrouw in acht neemt door van hebreeuwsche woorden de grieksche vertaling te geven, 1:39, 42, 43, 20:16, of joodsche gebruiken nader te verklaren, 2:6, 4:9, 19:40. Renan [3]) zegt eenvoudig van deze bewering: „cela serait bien peu indiqué." Later zal de gelegenheid zich nog aanbieden, om meer bepaald na te gaan, of inderdaad de paschaidee, op den lijdenden Christus overgebragt, het door-

---

1) Vgl. Godet, t. a. p. 3e dl. blz. 250. Meyer, t. a. p. blz. 450.

2) Vgl. echter Bijdr. v. Cramer, t. a. p. blz. 290—296.

3) T. a. p. blz. 515.

gaande oogpunt is, waaruit in het 4e evangelie de lijdensgeschiedenis wordt beschouwd.

Wat eindelijk de ontdekking van Dr. Scholten [1]) betreft, waarop ook door Hönig wordt gewezen, dat de uitdrukking 12:7, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν — τηρήσῃ met het woord διατετηρημένον, Exod. 12:6, volgens de LXX. gebezigd, overeenstemt: op de laatste plaats wordt dit woord gebruikt van het bewaren van het paaschlam, op de eerste daarentegen niet van zijn onderstelden antitype Christus, maar van den balsem. Daarenboven is 12:7, van een bewaard hebben in den verleden tijd, Exod. 12:6 van een bewaren in den toekomenden tijd sprake [2]); terwijl eindelijk het woord τηρεῖν meermalen door onzen schrijver in den zin van bewaren wordt gebezigd, vgl. 2:10, 8:51, 14:15, 21, 15:10, 17:15.

De stem uit den hemel, vs. 28b, staat niet in verband met de komst der Grieken, vs. 20, maar is het antwoord op Jezus' gezegde vs. 28a. Van de Grieken vernemen wij na vs. 22 niets meer. Veeleer zouden wij deze hemelstem als eene vierde verheerlijking van Jezus kunnen beschouwen, als hij zelf vs. 30 niet uitdrukkelijk

---

1) T. a. p. blz. 165.

2) Wij meenen toch, dat 12:7 de lezing: ἄφες αὐτὴν, εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν αὐτό, de voorkeur verdient boven de andere: ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό. Anders toch moest men aannemen, dat slechts een deel van den balsem door Maria was verbruikt, waartegen vs. 3 pleit, en αὐτό alleen tot het overgebleven gedeelte beperken, waartoe men evenmin regt heeft. Ook staat Jezus' woord dan niet in verband met het verwijt van Judas, die aan Maria het regt niet had betwist, om den balsem te bewaren. Dit bezwaar schijnt noch Cramer, t. a. p. blz. 297, noch Meyer, blz. 454 te gevoelen. Waarschijnlijk is τετήρηκεν veranderd door afschrijvers, die oordeelden, dat men iemand niet balsemde vóór zijn dood. Vgl. Lücke, t. a. p. 2e dl. blz. 503. Godet, t. a. p. 3e dl. blz. 259.

gezegd had: οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς. Nu komt het ons het waarschijnlijkst voor, dat gelijk de komst der Grieken Jezus het gewigt van het tegenwoordig oogenblik voor zijn persoon had indachtig gemaakt, vs. 23—30, evenzoo deze hemelstem de schare opmerkzaam moest maken op het gewigt, dat dit oogenblik voor hen had, vs. 31—36 [1]).

§ 4.

3e HOOFDDEEL. Cap. XIII—XX.

Dit deel, dat de schildering der katastrophe bevat, vervalt weder in drie onderdeelen: 1. de geestelijke nalatenschap van Jezus, hfd. 13—17, 2. de lijdensgeschiedenis, hfd. 18, 19, 3. de opstandingsberigten, hfd. 20.

A. Cap. XIII—XVII.

a. Hfd. 13. In dit hoofdstuk wordt volgens Hönig de verwijdering van die elementen geschilderd, die een nadeeligen invloed uitoefenden op de verdere ontwikkeling van de eenheid, die in beginsel tusschen Jezus en zijne discipelen bestond.

Het verhaal van de voetwassching trekt hier het eerst onze aandacht, 13:1—11. Deze voetwassching, zegt Hönig, is „wie die Erklärung sagt, eine Versinnbildlichung dienender Liebe mit der Tendenz, dieselbe auch in den Jüngern zu erwecken."

---

1) Vgl. Lücke, t. a. p. 2e dl. blz. 517 vll. Godet, t. a. p. 3e dl. blz. 275 vll.

Maar wij vragen: waar dit dan toch bij de verklaring wordt gezegd? Niemand zal wel beter bekend zijn met de beteekenis, die de voetwassching heeft, dan de schrijver zelf, en deze spreekt nergens van haar als zinnebeeld of symbool, maar laat Jezus tot zijne discipelen zeggen, 13:15: *ὑπόδειγμα δέδωκα ὑμῖν, ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.* Hij heeft de voetwassching dus beschouwd als een voorbeeld van dienende liefde, door Jezus ter navolging aan zijne discipelen gegeven. (vgl. blz. 139). Spreekt Hönig verder van „der Handlung begegnenden Störungen, die eine durch Petrus, die andre durch Judas veranlasst," en zegt hij, dat de voetwassching ten doel heeft aan te toonen: „dass der sich vollziehenden Liebesgemeinschaft sich noch widerstrebende Elemente entgegenstellen, welche beseitigt werden mussen," dan merken wij aan, dat men wel moet onderscheiden tusschen het doel eener handeling, en hetgeen naar aanleiding van die handeling voorvalt. Dit wordt door Hönig verward. Het doel met de voetwassching beoogd, wordt vs. 12—20 vermeld, en daar is volstrekt niet van storingen sprake. Wel wordt van eene storing der voetwassching door Petrus gewag gemaakt, vs. 6—10, maar hierop komt Jezus bij de verklaring met geen enkel woord terug. En ofschoon de Heer bij herhaling op het verraad van Judas zinspeelt, vs. 10^b, 18, wordt weder van eene storing der voetwassching door dezen nergens een spoor aangetroffen. Hij laat zich zonder eenig verzet of tegenstand het wasschen van zijne voeten door Jezus welgevallen.

Van de beide met *ἀμὴν, ἀμήν* aanvangende verzen, 16 en 20, ziet volgens Hönig het eerste op Judas, het tweede op Petrus.

Wel is waar vindt ook Wild „die Beziehung von vs.

16 auf Judas ebenso geistreich als treffend," maar wij kunnen hem dit niet toestemmen. In vs. 16 zegt de Heer tot zijne discipelen: „een dienstknecht is niet meer dan zijn heer, en een gezant niet meer dan zijn zender." Indien dus ik, uw zender, het niet beneden mij heb geacht, ulieden dezen dienst te bewijzen, is het nog zooveel te meer de pligt van u, mijne gezanten, de dienende liefde in beoefening te brengen. In verband met vs. 18 leidt Hönig nu hieruit deze gevolgtrekking af: duidelijk treedt dus de ergernis aan het licht, daarin gelegen, dat één discipel niet alleen den pligt der dienende liefde niet vervult, maar zelfs „de verzenen tegen Jezus opheft;" en fantaseert zoo allerlei waarvan niets te lezen staat.

Niet veel beter is het met vs. 20. Hij spreekt hier van eene „durch scheinbare Zusammenhangslosigkeit dunklen Rede," maar wij mogen dit met meer regt op zijne allerzonderlingste redenering toepassen. Of wat te denken van de volgende verklaring? Wie ontvangt, dien ik zenden zal, ontvangt mij, en wie mij ontvangt, ontvangt hem, die mij gezonden heeft. De niet uitgesproken gevolgtrekking kan dus slechts lucht geven aan de ergernis, dat er een apostel is, die Jezus niet ontvangt. (Vgl. vs. 8, indien ik u niet wasch, hebt gij geen deel aan mij"(!))

Wij kunnen hier Wild zelf tegen Hönig in het strijdperk laten treden, want al komt ons zijne opvatting van dit vers evenmin juist voor, Hönig wordt voldoende door hem wederlegd.

Hij zegt: „ob 13:20 auf Petrus bezogen werden dürfte, ist mehr als zweifelhaft," en wel om de volgende redenen:

1°. „der Ausdruck λαμβάνειν passt nicht für das Ge-

bähren des Petrus, da dieser bei der Fusswaschung nicht Jesum selbst zurückgewiesen."

2°. „eben so wenig passt das οὐκ λαμβάνειν zur Bezeichnung der Verleugnung, und überdies ist der Ausdruck nicht negativ sondern positiv gehalten."

3°. „bleibt es unverständlich, warum Jesus von Einem reden soll, den er senden werde, und nicht sofort von sich selbst."

Vervolgens komt hij dan tot deze slotsom: „Da der ganze Abschnitt sich nur mit den Jüngern beschäftigt, so wird auch unter ὁ λαμβάνων 13 : 20 die Jüngerschaft zu verstehen sein; aber nicht speziell Petrus."

Tegen dit resultaat nu, in verband met zijne laatste bedenking, moeten wij protest aanteekenen. Op de vraag: wien Jezus zal zenden? antwoordt Wild: den parakleet, die na zijn dood aan de discipelen zou gezonden worden, en daarom verklaart hij ὁ λαμβάνων ook van den kring van Jezus' leerlingen. Hiermede hangt tevens zamen, dat hij het verband van 13 : 19—21 aldus weêrgeeft: reeds nu zeg ik ulieden, dat een uit uw midden mij lagen legt, opdat uw geloof in mij niet moge wankelen, wanneer gij mij ten gevolge van verraad zult zien sterven, maar opdat gij den parakleet (die zonder mijn heengaan niet tot u kan komen) moogt opnemen, en daardoor weder met mij en den Vader in gemeenschap moogt treden.

Nu zegt Jezus wel, 16 : 7: συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω, ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς, maar dit geeft Wild geen regt, dezen zin reeds aan 13 : 20 op te dringen, waar noch van zenden aan zijne leerlingen, noch van den parakleet sprake is.

Dit 20ste vers heeft ten allen tijde groote moeielijkheid

aan de uitleggers opgeleverd, zoodat men het zelfs (Kuinoel, Lücke) als glosse uit den tekst heeft willen verwijderen. Het waarschijnlijkste komt het ons voor, dat Jezus, om zijne discipelen na het vs. 18, 19 gesprokene te bemoedigen, wil zeggen: weest gerust, gij kunt niettegenstaande dit alles getroost uwe roeping te gemoet gaan, want al wie u, mijne gezanten, ontvangt, ontvangt mij, en wie mij ontvangt, ontvangt dien, die mij gezonden heeft.

Overigens wordt vs. 30 wel berigt, dat Judas zich verwijderde, nadat de Heer hem vs. 21—29 als den verrader had aangewezen, terwijl hij vs. 38 de verloochening van Petrus voorspelt; maar geeft dit nu regt tot de bewering, dat vs. 21 vll. de beide stoornis veroorzakende elementen worden afgezonderd, en wel vs. 21—30 Judas, en vs. 31—38 het in Petrus aanwezige weêrstrevende element? Waartoe heeft de evangelist dan toch vs. 31—35 medegedeeld, waar van Petrus en zijn bestaan en gedrag met geen enkel woord wordt gesproken?

b. Hfd. 14—17. Volgens Hönig behelzen de hfd. 14, 15 en 16, drie tot de discipelen gerigte redevoeringen, die cap. 17 met een gebed worden besloten. Daar zij echter bij dezelfde gelegenheid en op dezelfde plaats uitgesproken zijn [1]), komt het ons juister voor, hier slechts ééne rede vermeld te zien, die 14 : 31 (een vers dat overigens zeer voor het historisch karakter dezer redenen pleit [2]), slechts even wordt afgebroken. Wil men deze nu echter in drie hoofddeelen splitsen,

---

1) Vgl. van Oosterzee, Leven van Jezus. 3e dl. blz. 202.

2) Vgl. Bleek, Beiträge. blz. 236—239.

en elk hoofddeel weder in drie onderdeelen, dan hebben wij hiertegen geen bezwaar. Maar uit de indeeling van den hoogl. v. Oosterzee [1]) blijkt, dat dit op zich zelf nog geen bewijs voor een kunstig verdicht zamenstel en opzettelijk beoogde trichotomie oplevert. Ook in de meer genoemde commentaar van Godet valt de voorliefde voor eene doorgaande drieledige verdeeling van het 4e evangelie niet onduidelijk op te merken, zonder dat dit aan het historisch karakter daarvan eenigen afbreuk doet.

Eene andere vraag is, of de afscheidingen door Hönig altijd op de juiste plaats zijn aangebragt. De formule ταῦτα λελάληκα schijnt ons daartoe althans een onzekere leiddraad. Niet overal toch, waar hij een rustpunt aanneemt, wordt zij aangetroffen, terwijl zij daarentegen soms voorkomt, waar hij de rede laat doorloopen, b. v. 16 : 4. Ook is het blijkbaar onjuist, de gedachte in 15 : 18 vll. uitgedrukt, nl. bemoediging, bij haat en miskenning der wereld, met vs. 27 te laten eindigen; zij loopt door tot 16 : 4. Die indeeling hangt overigens naauw met ieders subjectieve opvatting van deze afscheidsredenen te zamen, en wanneer eenmaal in beginsel is uitgemaakt, dat hunne verdeeling in drieën zeer goed met het historisch karakter bestaanbaar is, doet het verder voor ons tegenwoordig doel minder ter zake, waar men die rustpunten kiest. Wij zullen ons dus daarmede niet opzettelijk bezig houden.

B. Cap. XVIII, XIX.

Dit deel bevat de lijdensgeschiedenis, waarin de evan-

---

1) Leven van Jezus. 3e dl. blz. 203.

gelist over het geheel de synoptische berigten volgt. De afwijkingen, die hier worden aangetroffen, zijn dezelfde, als die het evangelie in het algemeen beheerschen nl. 1. de nergens duidelijker te voorschijn tredende trichotomie; 2. de op Jezus toegepaste pascha-idee; 3. de eigenaardige opvatting van het jodendom.

Zoo Hönig. Indien de evangelist echter niet zelfstandig refereert, maar geheel van de synoptici afhankelijk is, waarom volgt hij hen dan niet in alles, en wijkt hij in sommige opzigten van hen af? Ter wille van bovengenoemde drie eigenaardigheden, zal men zeggen. Wanneer nu evenwel blijkt, dat die afwijkingen zich daaruit volstrekt niet laten verklaren, maar dat zij alleen voortvloeien uit de zucht, om de ware toedragt der zaken naauwkeurig wêer te geven, volgt hieruit, dat de evangelist, ook daar, waar hij met de synoptici overeenstemt, zelfstandig te werk gaat, zonder van hen afhankelijk te zijn.

Wat nu de trichotomie aangaat, die men beweert, dat hier wordt aangetroffen; het is geheel iets anders, of men met groote scherpzinnigheid, na veel passen en meten, in de lijdensgeschiedenis bij onzen auteur veelal eene drievoudige dispositie vermag aan te wijzen, dan of de evangelist zelf duidelijk toont, dat hij zijn geschrift trichotomisch heeft willen zamenstellen. Het eerste is tot op zekere hoogte mogelijk; maar dat het laatste geenszins het geval is, hebben wij reeds vroeger de gelegenheid gehad op te merken [1]). Tot zulke onwillekeurige, niet beoogde trilogiën nu, meenen wij te mogen brengen:

---

1) Vgl. nog Luthardt, t. a. p. blz. 136 en 176. Keim, t. a. p. blz. 115.

bij de gevangenneming vs 3. { Judas, de bende, de dienaars. / lantaarnen, fakkels, wapenen.

bij de verloochening: de portierster, de knechten, den bloedverwant van Malchus.

„ „ kruisiging: 3 kruisen; opschrift in 3 talen; 3 groepen vóór het kruis (de soldaten, de 3 Maria's [1]), de joden); 3 kruiswoorden.

„ „ begrafenis: Pilatus, Jozef van Arimathea, Nicodemus.

„ „ opstanding: 3 personen zien het ledige graf, Maria Magdalena, de ongenoemde discipel, Petrus.

„ „ verschijningen: aan Maria Magdalena, aan de jongeren zonder Thomas, aan de jongeren met Thomas [2]).

Volgens Hönig heeft de schrijver aan het verhoor van Jezus voor Kajafas en voor Pilatus, alleen ter wille der trichotomie, ook nog een verhoor voor Annas toegevoegd.

Maar waarom in dit geval van Annas gewag gemaakt, daar de auteur „den synoptischen Berichte folgt," en bij hen een verhoor voor Herodes vermeld vond? vgl. Luc. 23 : 7.

Ook gelooven wij niet, dat van een verhoor voor Annas sprake is, en meenen dienaangaande het volgende te mogen vast stellen:

1° Annas kan wel hoogepriester worden genoemd,

---

1) Hfd. 19 : 25 is niet van 3, maar van 4 vrouwen sprake. Vgl. Wieseler, Stud. u. Krit. 1840. blz. 648 vll.

2) Hoe Wittichen, blz. 44 en Leuschner blz. 10 in hfd. 20 slechts twee verschijningen vermeld kunnen zien, is ons onverklaarbaar.

daar zij, die vroeger dit ambt bekleed hadden, ook later dien titel behielden, vgl. Luc. 3:2. Hand. 4:6. E. Schürer, N. T. Zeitgeschichte, 1874, blz. 412—422.

2° Door hem evenwel hier zoo te noemen, zou onze evangelist tot de grootste verwarring aanleiding hebben gegeven, hetgeen van een zoo naauwkeurig en punctueel berigtgever niet is te verwachten. Immers zou dan eerst Kajafas vs. 13, daarna Annas vs. 15, 16, 19, 22 en vervolgens weder Kajafas vs. 24, zonder nadere aanwijzing ἀρχιερεύς genoemd worden.

3° Door de verloochening van Petrus naar het paleis van Annas te verplaatsen zou de evangelist, zonder dat men daarvoor eenige reden kan opgeven, van de synoptici, die hem tot bron verstrekten, afgeweken zijn.

4° Is van een verhoor bij Kajafas sprake, dan wijkt de schrijver daarin ook wel van de synoptici af, maar hiervoor kan hij bepaalde redenen gehad hebben. Daarenboven was het hem blijkbaar niet om dit verhoor vs. 19—23, maar om de verloochening van Petrus te doen, vs. 16—18, 25—27.

5° Aan ἀπέστειλεν, vs. 24, de beteekenis van een plusq. pf. toe te kennen, is echter gezocht. Was dit de bedoeling des schrijvers, waarom dan niet ἀπεστάλκει gezegd? Ook maakt de aanwezigheid van οὖν dit onmogelijk [1]); οὖν wil „fortschreitend nicht nachholend weiter berichten," vgl. vs. 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 16, 17, 19, 28, 29, enz.

6° Er blijft dus niets anders over, dan met Dr. Cramer

---

1) Dr. v. Oosterzee, Leven van Jezus. 3e dl. blz. 271 aanm. 1 acht de weglating van οὖν waarschijnlijk, maar men kan wel zeggen, waarom het zal zijn weggelaten, niet waarom het, wanneer het er oorspronkelijk niet gestaan heeft, zal zijn ingevoegd. Vgl. ook Scholten, blz. 320.

vs. 24 te verplaatsen achter vs. 13, en bij het verhoor vs. 19 vll. te denken aan een verhoor voor Kajafas.

In geen geval is „zwischen der ersten und zweiten Verläugnung ein Ortswechsel vor sich gegangen." Is van een verhoor bij Kajafas sprake, dan zijn de drie verloocheningen op de binnenplaats van zijn paleis voorgevallen. Meent men, aan een verhoor bij Annas te moeten denken, dan heeft de eerste verloochening in diens paleis plaats gehad, en de tweede en derde, als Jezus, toen hij van daar naar Kajafas gebragt werd, de binnenplaats overging, vgl. Luc. 22 : 61. [1])

In het verhoor bij Pilatus ziet Hönig eene drievoudig toenemende zelfopenbaring van Jezus, gevolgd door den invloed daarvan zoowel op Pilatus als op de volksmenigte.

Driemaal is het tooneel in het regthuis, driemaal daarbuiten; als volgt:

I. Verhoor, 18 : 33—38. Jezus openbaart zich als koning der waarheid.
Indruk daarvan op Pilatus vs. 38ª, geene ironie, maar ernstige opmerkzaamheid op den persoon van Jezus.

1e Tentoonstelling voor de joden vs. 39, 40 met Barabbas.
Uitwerking vs. 40ᵇ, *μὴ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν.*

II. Voorval binnen het regthuis, 19 : 1—8. Geeseling.
Indruk op Pilatus, vs. 5ᵇ, *Ἴδε ὁ ἄνθρωπος.*

---

1) Vgl. over deze ingewikkelde quaestie: Schweizer, blz. 174—178. Meyer, blz. 599. Godet, 3e dl. blz. 481. Wieseler, blz. 402 vll. Ebrard, blz. 437, enz.

2e Tentoonstelling voor de joden. vs. 4, 5.
Uitwerking vs. 6a, σταύρωσον, σταύρωσον.

III. Verhoor, 19 : 9—16. Jezus openbaart zich in de volheid zijner hemelsche magt. vs. 11.
Indruk op Pilatus, vs. 8, 12.

3e Tentoonstelling voor de joden. vs. 14c, ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν.
Uitwerking. vs. 15a, ἆρον, ἆρον, σταύρωσον.

Hiertegen moet aangemerkt worden:

1°. Bij het eerste verhoor is van geen tentoonstelling van Jezus voor de joden, en dat nog wel in gezelschap van Barabbas, sprake. Pilatus komt alleen naar buiten vs. 38b, en geeft hun de keus tusschen Jezus en Barabbas. vs. 39. De reden, waarom wij telkens lezen, εἰσῆλθεν οὖν vs. 33, πάλιν ἐξῆλθεν vs. 38, ἐξῆλθεν οὖν 19 : 5, καὶ εἰσῆλθεν vs. 9, kunnen wij vinden vs. 28b. De indruk, dien het verhoor op Pilatus gemaakt had, wordt niet uitgedrukt door de woorden: τί ἐστιν ἀλήθεια; vs. 38a, maar door vs. 38b, ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. De uitroep: τί ἐστιν ἀλήθεια; vs. 38a, was het gevolg van Jezus' uitspraak vs. 37; zij verraadt geen ernstige opmerkzaamheid op Jezus' persoon, noch eene vurige begeerte, om de waarheid te leeren kennen; in dit geval had de schrijver, den landvoogd zich niet terstond zoo onverschillig van Jezus moeten laten afwenden.

2°. Bij het tweede voorval binnen het regthuis, 19 : 1—8, wordt geene zelfopenbaring van Jezus vermeld. De indruk, dien Pilatus ontving, is niet uitgedrukt in het ἴδε ὁ ἄνθρωπος vs. 5b, — dit zeide hij, om het medelijden der schare op te wekken, — maar hij was dezelfde als onder I. nl. ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν, vs. 4b, 6b.

3°. Ook bij het laatste verhoor openbaart Jezus niet zijne hemelsche magt, maar brengt hij Pilatus, die zich

verhief op de magt, die hij over hem bezat, onder het oog, dat hij die niet hebben zou, indien zij hem niet door God verleend was, vs. 11 [1]).

---

1) De verklaring van cap. 19:11 levert, naar het ons toeschijnt, groote moeielijkheid op. Het eerste deel toch van dat vers moet blijkens het volgende διὰ τοῦτο, de reden behelzen, waarom de zonde van Pilatus geringer was, dan die desgenen, die Jezus aan hem had overgeleverd, en toch schijnt alle logisch verband tusschen beide deelen te ontbreken. Men heeft wel gezegd: omdat Pilatus als wettige hoogste overheidspersoon de bevoegdheid van God had ontvangen (Rom. 13:1), om over elk, die voor zijn regterstoel gebragt werd, (en dus ook over den als kroonpretendent aangeklaagden en overgeleverden Messias) regt te spreken, zoodat de magt, die hij bezat, hem van boven was gegeven, terwijl daarentegen de joodsche raad zulk eene magt niet van God had ontvangen, maar zich zelven had aangematigd, — daarom (διὰ τοῦτο) was zijne zonde grooter dan die van Pilatus.

Maar was dan de joodsche raad niet bevoegd, om een vonnis te vellen? — Hadden de joden zonder voorkennis van Pilatus, op eigen gezag, Jezus om het leven gebragt, dan zouden zij wederregtelijk hebben gehandeld, maar nu is de wettige weg door hen gevolgd. Wanneer Pilatus zijne toestemming had geweigerd, dan hadden de joden Jezus niet kunnen ter dood brengen, 18:31. Pilatus heeft dus daaraan althans niet minder schuld dan zij.

Ook bestond er volstrekt geene aanleiding voor Jezus, om in eene beschouwing te treden over de vraag, wie meer schuld had aan zijn dood, Pilatus of de joden; en hoe kan hier van grooter zonde sprake zijn, daar in het geheel nog van geen zonde was gesproken?

Doet men, alsof het woord ἁμαρτίαν er niet staat, dan is de zin logisch onberispelijk. De gevolgtrekking: gij zoudt geene magt tegen mij hebben, indien het u niet van boven gegeven ware, daarom, die mij aan u heeft overgegeven, nl. God, heeft grooter magt, is dan volkomen juist. Daarenboven: Pilatus had overmoedig tot Jezus gezegd: οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε; Is het nu niet begrijpelijker, dat Jezus, om dezen overmoed te fnuiken en hem zijne afhankelijkheid van hooger bestuur onder het oog te brengen, antwoordt: οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν· διὰ τοῦτο ὁ παραδιδούς μέ σοι μείζονα (scl. ἐξουσίαν) ἔχει, dan dat hij tracht eene reden ter verontschuldiging van Pilatus bij te

De indruk, dien Pilatus ontvangt, is dezelfde als onder I en II, vgl. vs. 12a.

Van eene drievoudig toenemende zelfopenbaring van Jezus is dus geen sprake, en evenmin is de indruk, bij Pilatus teweeg gebragt, telkens gunstiger; deze blijft standvastig dezelfde, nl.: „ik vind geen schuld in hem." Dat hij eindelijk niet meer tegen de vertoornde joden blijkt opgewassen te zijn, maar Jezus aan hun geweld overgeeft, is geen gevolg van zijn te klein geloof, (hoe kan bij Pilatus van geloof sprake zijn!) maar van eigenbelang en menschenvrees, vgl. vs. 12b. Evenmin neemt de haat der menigte voortdurend toe; deze heeft reeds 19:6 zijn toppunt bereikt: ἐκραύγασαν· σταύρωσον, σταύρωσον, vgl. vs. 15 dezelfde woorden: ἐκραύγασαν· σταύρωσον, vgl. 18:31b, 19:7.

Hier moet nu ook de vraag naar den sterfdag des Heeren ter sprake komen, eene vraag, waarvan zelfs Baur [1]) zeide: „was so geneigt macht, der johanneïschen Darstellung den entschiedenen Vorzug vor der synoptischen zu geben, ist die gröszere innere Warscheinlichkeit der Sache." Om strijd is dan ook door een tal van

---

brengen? Dit antwoord geeft alles wat men verwacht: Pilatus wordt er door teregt gezet, en Jezus wijst er op, dat hij niet afhankelijk is van den luim van Pilatus, maar dat ook die niets doen of besluiten kon zonder Gods wil. Onder ὁ παραδιδούς kán even goed God worden verstaan, vgl. Rom. 8:32, als de joodsche raad of Kajafas, terwijl Judas in geen geval kan bedoeld zijn. Ἁμαρτίαν zou dan reeds zeer vroeg, (want het komt in alle Hss. voor) moeten bijgevoegd zijn, door een heidensgezind afschrijver, om Jezus te laten zeggen, dat de joden schuldiger waren dan de heidenen. Vgl. ook Baur, t. a. p. blz. 213 aanm. (die zegt, dat de zonde der joden niet met die van Pilatus, maar met hunne eigene wordt vergeleken).

1) T. a. p. blz. 270.

geleerden op de groote moeielijkheden gewezen, waarmede het aannemen van den 15den Nisan als sterfdag van Jezus gepaard gaat.[1]) Hoe men echter hierover ook moge denken, in geen geval kan deze datum door onzen auteur zijn veranderd, om Jezus zoo doende als het ware paaschlam voor te stellen. In het algemeen moet wel worden toegestemd, dat Jezus reeds in de eerste eeuwen der christelijke kerk als paaschlam werd beschouwd, vgl. 1 Cor. 5:7, 1 Petr. 1:19, Openb. 7:14, maar dat onze schrijver den Heer hier als zoodanig heeft willen aanduiden, is daarmede nog niet bewezen, en dat hij daarom den sterfdag zou hebben verplaatst, moet in ieder geval bepaald ontkend worden. Wat zou men toch moeten denken van iemand, die na eerst opzettelijk den datum van den sterfdag des Heeren te hebben veranderd vervolgens op dien veranderden datum het geloof aan Jezus als het ware paaschlam bouwt, en dat zijner lezers gebouwd wilde hebben? Wat eindelijk in ons oog alles afdoet: dat men zeer goed Jezus als het ware paaschlam kon beschouwen, al geloofde men, dat hij op den 15den Nisan was gestorven, blijkt b. v. uit 1 Cor. 5:7, waar Paulus zegt: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, ofschoon hij (ook volgens Baur[2]) en anderen) den 15den Nisan voor Jezus' sterfdag hield. Was de meening, dat Jezus het ware paaschlam was, onafscheidelijk van zijn sterven op den 14den Nisan,

---

1) Vgl. Beyschlag, t. a. p. blz. 20, 94—98. Bleek, Beiträge. blz. 107—156. Wittichen, t. a. p. blz. 45, 46. Luthardt, t. a. p. blz. 173. Ebrard, das Evang. Joh. blz. 42—44. Leuschner, t. a. p. blz. 40—43. Hase, die Tüb. Schule. blz. 37—47. Godet en Luthardt trachten nog onzen schrijver met de synoptici in overeenstemming te brengen.

2) T. a. p. blz. 278. aanm.

dan zou de voorstelling van den vierden evangelist door het getuigenis van Paulus en Petrus niet weinig worden versterkt. Immers „dann hätten wir ja ein Zeugniss aus apostolischer Zeit und älter als alle synoptische Evangeliën für die johannëische Zeitbestimmung." [1]) De sterfdag des Heeren is dus ter wille van de pascha-idee niet willekeurig door onzen schrijver verzet.

Even gezocht en onjuist is de bewering, dat de opmerking, 19 : 14, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη ook gemaakt zou zijn met het oog op het slagten van het paaschlam, Exod. 12 : 6. Wel is dit reeds door Weisse [2]) beweerd, maar afgezien nog daarvan, dat deze bedoeling voor grieksche lezers der 2e eeuw zonder nadere opheldering niet duidelijk was, de zesde ure, 19 : 14, was 12 uur op den middag, [3]) terwijl בֵּין הָעַרְבָּיִם, Exod. 12 : 6, den tijd tegen zonsondergang aanduidt (LXX. πρὸς ἑσπέραν.) [4]) Ook moest, om in Jezus het paaschlam te doen zien, niet het uur zijner kruisiging, maar zijn sterfuur, met het tijdstip

---

1) Hase, t. a. p. blz 38.

2) C. H. Weisse, Evang. Frage. 1856. blz. 130.

3) Vgl. Meyer, t. a. p. blz. 624. Beyschlag, t. a. p. blz. 114. De romeinsche tijdrekening kan niet bedoeld zijn, want 6 uur 's morgens komt, afgezien van de andere bezwaren, die daartegen bestaan, niet overeen met den tijd, waarop het paaschlam in gereedheid gebragt werd, en tegen 6 uur 's avonds was Jezus reeds gestorven en kon dus niet eerst ter kruisiging worden overgegeven.

4) Vgl. E. F. C. Rosenmüller, Scholia in V. T tom I. blz. 341. De rabbijnen Jarchi en Kimchi rekenen tot בֵּין הָעַרְבָּיִם ook den ganschen namiddag; maar Aben-Esra rekent den aanvang van den ondergang der zon af, en dit schijnt het meest overeenkomstig de bedoeling, vgl. Deut. 16 : 4, 6, in verband met Exod. 12 : 31, 42. Vgl. Gesenius, Thesaurus, blz. 1065. Bibl. Comm. üb. das A. T. von F. Keil und Delitzsch. 1866. 1e dl. blz. 390. Kurzgef. exeget. Handb. zum A. T. Exod. v. A. Knobel. 1857. blz. 97. Wieseler, t. a. p. blz. 342—344.

waarop het pascha geslagt werd, overeenkomen. Zonder eenig nadeel, wat zijne voorstelling van Jezus als paaschlam betreft, had de auteur dus voor de kruisiging de tijdsbepaling van Marcus kunnen behouden. Welligt was hij dan nog een verwijt misgeloopen, waaraan hij nu bloot staat.

Volgens Marcus toch heeft Jezus ruim 6 uren aan het kruis gehangen, en dezen tijd acht Wild [1]) nog bedenkelijk kort. Maar hoe moet hij dan wel over onzen evangelist oordeelen, volgens wien Jezus nauwelijks 5 uren daaraan kan hebben doorgebragt? Immers om 12 uur eerst ter kruisiging overgegeven, moest hij omstreeks 6 uur reeds afgenomen, gebalsemd en begraven zijn. Was daarentegen de tijdsbepaling van Marc. 15:25 behouden, dan had men over eene tijdruimte van ongeveer 9 uren kunnen beschikken. En met al dit veranderen heeft de auteur zijn doel toch nog niet bereikt. Immers Jezus was reeds vóórdat de sabbat een aanvang nam (omstreeks 6 uur), van het kruis afgenomen, gebalsemd en begraven, 19:42, terwijl het paaschlam volgens Exod. 12:6, toen nog moest geslagt worden.

Zoo heeft dus onze evangelist te vergeefs het berigt van Marcus veranderd, terwijl hij juist bij Marcus alle gegevens had kunnen vinden, die hij noodig had om zijn doel te bereiken. Bij Marcus toch, geeft Jezus omstreeks 3 uur den geest, 15:37, vgl. vs. 34, het uur waarop het avondoffer plaats vond, Hand. 3:1, 10:3, 30. En zou Marcus ons met dit tijdstip van het avond*offer* niet op Jezus' *offer*dood wijzen? Waarlijk, onze evangelist was wel onhandig, toen hij de tijdsbepaling van Marcus veranderde!! Hij had zelfs bij Marcus nog

---

1) Jahrb. d. hist. Gesellsch. Zür. Theol. 1877. blz. 247.

een bewijs kunnen vinden. Of herinnert niet de luide uitroep van Jezus, vs. 37, den doodskreet van het slagtoffer in den tempel? [1])

De naam der plaats, waar Jezus den Joden werd overgegeven, Λιθόστρωτος, 19:13, is niet door onzen schrijver zelf gevormd naar aanleiding van het ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον, waar volgens Marc. 14:15, Luc. 22:12, het pascha door Jezus werd gevierd, maar dit woord komt ook bij de LXX voor, 2 Kron. 7:3, Esth. 1:6, en bij Flavius Josefus, bel. jud. VI. 1, 8. 3, 2. De overeenkomst, alleen bestaande in het στρωτον — ἐστρωμένον, van στρώννυμι = sterno, is hieraan toe te schrijven, dat de 19:13 bedoelde plaats een met steenen ingelegden, geplaveiden vloer had, terwijl de opperzaal bij Lucas belegd was, (met rustbedden, waarop men gedurende den maaltijd aanlag). Daarenboven werd het paaschlam niet in de opperzaal toebereid om geslagt te worden, maar nadat het elders geslagt was, in die zaal opgedischt, terwijl Jezus vóór zijn dood, op genoemde plaats ter kruisiging werd overgegeven.

In de vermelding van den χιτὼν ἄρραφος, 19:23, eene heenwijzing te zien naar de ἐκ τῶν ἄνωθεν als onafscheidelijke eenheid gegrondveste kerk van Christus, is geheel in strijd met het verband; het verloten zou dan ook volstrekt geen zin hebben.

Ten slotte blijven nog de drie door onzen schrijver vermelde kruiswoorden ter bespreking overig. Ook zij hebben volgens Hönig eene bijzondere beteekenis en vatten het gronddenkbeeld van het evangelie beknopt te zamen. Reeds hfd. 2, zegt hij, verscheen de moeder van Jezus als vertegenwoordigster van het welmeenende'

---

1) Wild, t. a. p. blz. 248.

maar nog onverstandige jodendom. Ofschoon hij hfd. 2 van de moeder des Heeren volstrekt geen gewag maakt, weten wij dan nu toch, hoe hij haar zoowel daar, als hier (19 : 26, 27), wil beschouwd hebben. De discipel is hier volgens hem de vertegenwoordiger van die rigting in het christendom, die de meest besliste tegenstelling vormt tegen het jodendom. Maar het gaat immers niet aan te zeggen, dat Jezus de theocratie des O. V. aan den leerling, dien hij lief had, heeft aanbevolen? Scholten [1]) verstaat dan ook onder ἡ μήτηρ „het godsrijk, zijne geestelijke moeder." Maar zoo beschouwt hij de moeder van Jezus nu eens (2 : 3) als type van de joodsche [2]), en dan weder (19 : 26) als type der christelijke kerk, en dit is in geen geval geoorloofd. En waartoe dan gewag gemaakt van de andere vrouwen, vs. 25? Moeten zij ook als typen worden beschouwd? en zoo ja, waarvan? Ook heeft Dr. Cramer [3]) zeer juist opgemerkt, dat de woorden vs. 27ª, εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ· ἴδε ἡ μήτηρ σου, „de verpligtingen aangeven, die de discipel jegens de moeder te vervullen had, wat geene allegorische uitlegging toelaat." Daarenboven lezen wij vs. 27ᵇ, ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν αὐτὴν ὁ μαθητὴς εἰς τὰ ἴδια. Heeft het christendom, en nog wel de rigting daarin, die het meest beslist tegen het jodendom over stond, dit jodendom terstond met liefde in zijn midden opgenomen, en heeft het laatste zich zonder verzet willen laten opnemen? Of is dit woord, zóó opgevat, veeleer tot op den huidigen dag onvervuld gebleven? Daarom zeggen wij met Wittichen [4]): „da die Fürsorge Jesu für seine

---

1) T. a. p. blz. 407. 2) T. a. p. blz. 178.
3) De Discipel dien Jezus lief had, blz. 83, 84.
4) T. a. p. blz. 50

Mutter am Kreuze in Bezug auf die Tendenz und die theologische Idee des Evangelisten indifferent ist, so wäre es hyperkritisch sie als fingirt bezeichnen zu wollen."

Wat verder de meening betreft, dat het 19 : 29 mede gedeelde ter wille der pascha-idee zou verdicht zijn, de eenige overeenkomst tusschen dit vers en Exod. 12 : 22 bestaat hierin, dat op beide plaatsen van hysop sprake is. Overigens wordt hier eene spons in edik gedoopt, op hysop gestoken, en naar den mond gebragt van den nog niet gestorven Heer, om hem te laven; terwijl daar de hysop zelf in het bloed van het geslagte paaschlam gedoopt wordt, om er de deurposten der huizen mede te bestrijken. Vs. 29 heeft dus met Exod. 12 : 22 niets te maken, en er kan nooit uit volgen, dat de evangelist Jezus als den anti-type van het paaschlam beschouwde, en door deze handeling de verzoenende werking van den dood des Heeren wilde aanduiden. Ook zouden zijne niet-joodsche lezers zonder nadere aanwijzing er dit onmogelijk uit hebben kunnen opmaken.

De eenige plaats, waaruit zou kunnen afgeleid worden, dat onze evangelist Jezus als het ware paaschlam beschouwd heeft, is 19 : 33, 36, vgl. Exod. 12 : 46. Wij zeggen echter kunnen, daar sommigen [1]) meenen, dat de schrijver vs. 36 het oog heeft gehad op Ps. 33 (34) : 21. In elk geval zal men het Dr. v. Oosterzee, die hier eene heenwijzing naar het paaschlam ziet, moeten toestemmen: „verder wordt bij Johannes geen spoor eener typische opvatting van het paaschlam gevonden" [2]). Daar-

---

1) Vgl. Godgel. Bijdr. 1855. blz. 161. 1866. blz. 180—186, 649—655. Exod. 12 : 46. LXX. καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ. Ps. 33 : 21, φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται

2) Leven van Jezus, 3e dl. blz. 395. aanm. 4.

enboven wijst de auteur hier zijne bedoeling bepaald aan, en wordt er volstrekt zoo niet door hem op overeenkomst van dag en uur gedrukt, als men beweert dat zijne gewoonte is; ja zelfs zou de sterfdag van Jezus volgens de synoptici (15de Nisan) hem hier beter van dienst hebben kunnen zijn. Immers te regt heeft Hase [1]) er op gewezen, dat het bevel, Exod. 12:46, zich „nicht auf das Schlachten, sondern auf das Essen des Lammes bezog, denn nur da war Gefahr ein Bein zu zerbrechen. Gegessen aber wurde das Passah an demselben jüdischen Tage, an welchem Jesus nach der synoptischen Uberlieferung gestorben ist."

Hiermede zijn wij aan het einde van Hönig's verhandeling gekomen. Al brengen wij gaarne hulde aan zijne scherpzinnigheid en zijn ontdekkingsvermogen, na al het voorgaande zullen wij wel niet meer behoeven te zeggen, dat wij niet evenals Dr. Loman „door de eenvoudigheid en natuurlijkheid van dit schema getroffen, een tijd lang althans onder den indruk zijn geweest, dat het geheim der constructie van het Logos-evangelium er volkomen door aan het licht was gebragt." Veeleer ontvingen wij aanstonds den indruk, dat deze voorstelling onmogelijk de ware kon zijn, en in de vorige bladzijden hebben wij getracht dit ons gevoelen nader toe te lichten en te regtvaardigen.

Zien wij thans, of de uiteenzetting van het schema des 4den evangelies, door Wild gegeven, beter geslaagd mag heeten.

---

1) T. a. p. blz. 40.

HOOFDSTUK II.

Kritiek der beschouwingswijze van Wild.

---

§ 1.

De eerste, voor zoover ons bekend is, die na den arbeid van Hönig nogmaals een opzettelijk onderzoek heeft ingesteld naar den bouw van het 4e evangelie is A. Wild, in het „Jahrbuch der historischen Gesellschaft Züricher Theologen" (vgl. blz. 4). Hij vangt zijne beschouwing aan met de vermelding van eenige schema's, sedert de verschijning van F. C. Baur's „kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangeliën," door geleerden van verschillende rigting, hetzij afzonderlijk, hetzij in commentaren of andere werken, van het 4e evangelie gegeven. Ten slotte geeft hij ook een overzigt van Hönig's plan van indeeling, dat hoogelijk door hem wordt geroemd, en waarmede hij in vele opzigten zeer ingenomen is. Evenmin echter als een der vroegere, heeft ook dit hem volkomen kunnen bevredigen en in alles zijne goedkeuring kunnen wegdragen. Het geheel maakt volgens hem den indruk „einer Schablone, und zwar einer solchen, die überkünstlich ausgedrechselt ist und desshalb bei dem lebendigen Organismus einer

geistvollen Schrift unmöglich uberall klappen kann." Ook keurt hij Hönig's verdeeling van het geheel in drie hoofddeelen af, omdat de kern van het 3e deel „die Passion," de scherpste tegenstelling vormt tegen de beide voorgaande, „die Action" omvattende deelen. Evenzoo moeten de drie onderdeelen van het 1e hoofddeel volgens hem tot twee worden teruggebragt.

Met vermijding van deze onjuistheden, wil hij daarom trachten een schema te geven, dat nog beter aan de bedoeling van den auteur beantwoordt. Zien wij thans, of hij geacht mag worden, hierin geslaagd te zijn, en gaan wij daartoe zijnen arbeid meer in bijzonderheden na.

§ 2.

Grondlijnen.

Reeds bij eene vlugtige inzage valt terstond in het oog, dat Wild bij zijn onderzoek naar den bouw van het 4e evangelie een eenigszins anderen weg heeft ingeslagen, dan daarbij door Hönig is gevolgd. Deze trachtte, gelijk wij gezien hebben, vooral trichotomie en klimax op te sporen, zonder zich veel met de dogmatiek in te laten; gene daarentegen beschouwt het juist uit een dogmatisch oogpunt. Wij worden daarop al aanstonds voorbereid door zijne bewering, dat het 4e evangelie wat den inhoud betreft dogmatisch, wat den vorm aangaat episch is, en dat de schrijver zich slechts van de geschiedenis bedient ter inkleeding van zijne dogmatische denkbeelden.

Spoedig komt hij echter reeds met zich zelven in tegenspraak. Het doel, door den auteur met de ver-

vaardiging van zijn geschrift beoogd, omschrijft hij aldus: „die Leser sollen zur Ueberzeugung kommen, dass Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes. Alle Reden und Thaten, welche das Evangelium erzählt, sind nur Mittel, um diesen Glauben zu erwecken und zu bestärken" [1]). Hieruit volgt dus, dat zij, voor wie dit evangelie bestemd was, nog geen vaste geloofsovertuiging bezaten. Hun geloof in Jezus als den Christus, den Zoon van God, was nog zwak en wankelend, had althans nog behoefte aan opwekking en versterking. Het oogmerk van den evangelist was dus zuiver practisch [2]): geloofsversterking.

Vervolgens gaat hij echter ongeveer aldus voort: In zijne inleiding toont de schrijver aan, dat het begrip „Zoon van God" beantwoordt aan dat van logos. Daar echter het logosbegrip, ofschoon het aan zijne lezers niet vreemd kan zijn geweest, hun toch ook niet zóó volkomen duidelijk was, dat eene nadere ontwikkeling overbodig kon worden geacht, geeft hij die eerst door Godheid, Leven, Licht, Heerlijkheid, Genade, Waarheid, als wezenseigenschappen van den logos, zóówel vóór als na zijne menschwording te doen kennen. Krachtens deze eigenschappen, zegt hij, is de logos de υἱὸς μονογενής, de Zoon van God, of omgekeerd: „Jesus, der nach eigener Aussage und nach dem Glauben der Christen Sohn Gottes gewesen, (dit geloof schijnt dus plotseling levendig te zijn geworden!) ist der inkarnirte Logos." Immers in zijne gesprekken en handelingen heeft Jezus zich doen kennen als Godheid,

---

1) Vgl. Luthardt, t. a. p. blz. 197, 198.

2) Vgl. Keim, t. a. p. blz. 105, „das Evangelium ist ein eminent practisches."

Leven, Licht, Heerlijkheid, Genade, Waarheid, en daar hij nu in die gesprekken en handelingen zijn wezen heeft geopenbaard, maken dus genoemde eigenschappen van den logos, het wezen van Christus uit.

Maar wat wordt er nu zoo doende van het practische doel, dat de schrijver zich met zijn arbeid heeft voorgesteld? Wat heeft dit alles met de geloofsversterking zijner lezers te maken? Heeft het zoo niet veel meer den schijn, alsof de evangelist eene philosophische idee ingang wilde verschaffen, en eene nieuwe opvatting van Jezus als den logos in het leven wilde roepen, hem door zijne bespiegeling onthuld? En toch schreef de evangelist immers ook volgens Wild: „afin que l'église crût et vécût," niet „afin qu'elle connût et comprît" [1])?

Op zich zelf is dus het ook door Wild aan den auteur toegekende practische doel reeds weinig geschikt, om zijne dogmatische opvatting van het 4e evangelie aannemelijk of waarschijnlijk te maken.

Zien wij thans, of de wijze, waarop dit geschrift is zamengesteld, het doel daargelaten, de opvatting van Wild regtvaardigt, en staan wij daartoe eerst eenige oogenblikken stil bij zijne hoofd-indeeling. Wild splitst het geheel in twee deelen, actie II—XII, en passie XIII—XX [2]), terwijl de evangelist, volgens hem, reeds in den proloog, I: 1—18, de verdere hoofdverdeeling heeft gepraefigureerd. Daar toch de gesprekken en handelingen van Jezus, zelfopenbaringen zijn van Godheid

1) Godet, t. a. p. 1e dl. blz. 353.

2) Zou hfd. XX niet veeleer een afzonderlijk hoofddeel moeten uitmaken? Zegt men, dat lijdens- en opstandingsgeschiedenis bij elkaâr behooren, omdat Jezus in beide zijne heerlijkheid openbaart, dan kan men de Actie, hfd. II—XII er even goed bijvoegen. Of openbaart de Heer daarin zijne heerlijkheid niet?

(θεός), Leven (ζωή), Licht (φῶς), Heerlijkheid (δόξα), Genade (χάρις), Waarheid (ἀλήθεια), heeft hij volgens deze wezenseigenschappen van den logos zijne geheele stof ingedeeld. Aldus:

hfd. I. grondslag van het geheel.

II—IV: 42, logos θεός, regenerator. Aan den praëexisteerenden logos komt het praedicaat θεός toe, als medium der wereldschepping, want scheppen is eene werkzaamheid, die slechts aan God eigen is. Het doel der werkzaamheid van den menschgeworden logos, is ook eene schepping, nl. de wedergeboorte der menschheid tot het kindschap Gods, der wereld tot den zetel van den πνεῦμα (1: 12, 13). Daarin vertoont zich zijne godheid. Dezelfde gedachte is uitgewerkt in de pericoop II—IV: 42, die zich rondom het gesprek met Nicodemus over de wedergeboorte groepeert. Daarin openbaart Jezus zich dus als θεός.

IV: 43—VI. ζωή. Genezing van den zoon des hoofdmans en den kranke te Bethesda; rede over het eeuwige leven; spijziging; rede over het brood des levens.

VII—XII. φῶς. VIII: 12 vll. rede over het licht der wereld; genezing van den blindgeborene.

XIII—XVII. ἀλήθεια. Jezus schenkt den troost der christelijke heilswaarheid, XIV: 6 „ik

ben de waarheid;" [1]) hij belooft den geest der waarheid als trooster.

XVIII—XIX. χάρις. Wegens de trekken der lijdensgeschiedenis, die aan het paaschlam herinneren, moet de kruisdood als zoenofferdood beschouwd worden, dus als een bewijs van genade.

XX. δόξα. In de opstanding treedt de heerlijkheid van den Godszoon zigtbaar te voorschijn.

Hierop valt intusschen nog al wat aan te merken. „Auf diese Weise wird eine Eintheilung gewonnen, welche ganz dem Prologe entnommen ist;" maar is het dan al uitgemaakt, dat het evangelie vervaardigd is ter wille van den proloog, en niet de proloog om het evangelie? [2])

Verder moet toegestemd worden, dat de zes genoemde uitdrukkingen in den proloog voorkomen, maar dat zij als wezenseigenschappen of openbaringen van den logos zouden correspondeeren met een gelijk aantal onderdeelen in het evangelie zelf, waarvan elk de nadere ontwikkeling van een dezer zes aan den proloog ontleende hoofddenkbeelden zou bevatten, zoodat onze evangelist met het oog daarop zijne stof zou hebben gekozen en geordend, — van dit alles kunnen wij niet het minste spoor ontdekken. Wij behoeven hierbij dan ook niet lang stil te staan, te minder, daar wij in Dr. Loman zelven, ofschoon hij den arbeid van Wild als eene „keurige analyse" prijst, hier een bondgenoot hebben. Wij zijn het volkomen met dien geleerde eens, „dat bij den evangelist de duidelijke aanwijzing wordt gemist van

1) Maar ook: „ik ben het leven." Evenzoo 17 : 2, 3.

2) Vgl. Godgel. Bijdr. 1866. blz. 529 vll.

zijn voornemen, om reeds in den proloog zes deelen of hoofdonderwerpen te onderscheiden, en dat de tweede trilogie ἀλήθεια, χάρις, δόξα zóó niet in den proloog is aangegeven, terwijl de combinatie der beide trilogieën met de gevonden zes deelen des evangelies iets zeer gewrongens heeft." Evenzoo wijst hij er te regt op, dat de opwekking van Lazarus, hfd. XI, veeleer onder de rubriek ζωή te huis behoort, terwijl het woord ἀλήθεια geenszins een passend devies voor de afscheidsredenen, XIV—XVII, kan genoemd worden.

Wij voegen hier nog bij, dat onze Heer niet alleen door zijne opstanding zijne heerlijkheid heeft geopenbaard, maar tijdens zijne geheele omwandeling op aarde, zoodat men zelfs „de heerlijkheid Gods in Jezus Christus" den grondtoon, den korten inhoud van het 4e evangelie heeft genoemd; [1]) dat het woord θεός geen passend devies is voor de pericoop II—IV : 42, allerminst voor het 2 : 1—11, of 3 : 22—36 verhaalde; dat zoowel in hfd. VII als in hfd. X—XII de openbaring van den logos als φῶς volstrekt niet op den voorgrond treedt, en dit woord daar slechts als titelwoord dienst kan doen; eindelijk, dat ofschoon Jezus' kruisdood wel een zoenofferdood is geweest, vgl. Mt. 26 : 28, Rom. 3 : 25, 4 : 25, 5 : 8—10, 1 Cor. 15 : 3, 2 Cor. 5 : 19—21, Gal. 3 : 13 e. a. pl. hij echter hier door onzen evangelist niet als zoodanig wordt voorgesteld, terwijl uit niets zijne bedoeling blijkt, om Jezus in de lijdensgeschiedenis als het ware paaschlam te doen kennen (vgl. blz. 64 vll.). De hoofdverdeeling van Wild wordt dus door den inhoud van het evangelie niet geregtvaardigd.

---

1) v. Oosterzee, Leven van Jezus. 1e dl. blz. 153.

§ 3.

Cap. I.

Ofschoon Wild den proloog bij vs. 19 laat eindigen, behandelt hij toch evenals Hönig het geheele eerste hoofdstuk afzonderlijk; hij acht echter de benaming „voorgeschiedenis" minder juist, en stelt er „grondleggende inleiding" als opschrift voor in de plaats.

Voor de nauwe vereeniging van 1 : 19—52 met den proloog beroept hij er zich op, dat deze pericoop ons met de in den proloog reeds aangeduide personen nader in kennis brengt; maar dit geldt alleen van Johannes den Dooper. De andere jongeren toch worden in den proloog niet ten tooneele gevoerd. Uit niets blijkt, dat het „wij," 1 : 14, met het oog op de discipelen gezegd is; van hen was nog met geen enkel woord gewag gemaakt. Spreekt de evangelist hier niet evenals 1 Joh. 1 : 1—4 [1]) van zich zelven in het meervoud, dan is het met het oog op zijne geloovige tijdgenooten in het algemeen, door hem gebezigd, vgl. vs. 16.

Ook begint Jezus' werkzaamheid in de wereld niet hfd. 2 : 1. Het rondom zich verzamelen van zijne eerste volgelingen moet evenzeer daartoe gerekend worden; 1 : 19—52 vormt den overgang van zijne verschijning tot zijn optreden in de wereld, maar er is daarbij eene geleidelijke opklimming te bemerken: 1 : 44—52 toont Jezus zijne heerlijkheid aan zijne jongeren, 2 : 1—11 in beperkten kring, daarna in het openbaar.

Verder is het waar, dat de pericoop 2 : 1—11 reeds

---

1) Vgl. Lücke, comm. üb. die Briefe des Evang. Joh. 1836. blz. 123—125. Luthardt, t. a. p. blz. 142.

een deel van Jezus' openlijke werkzaamheid bevat, en dus niet tot de inleiding mag gerekend worden, maar dit neemt niet weg, dat 1 : 19—52 met 2 : 1—11 in nauw verband kan staan, wanneer de inleiding reeds bij vs. 19 eindigt. Hiermede is nu niet gezegd, dat 1 : 19 vll. tot het voorgaande in geen de minste betrekking staat; de dooper treedt reeds in de inleiding vs. 6 op, en zijn getuigenis vs. 15 wordt vs. 19 slechts nader ontwikkeld en toegelicht. Maar dat het verband tusschen 1 : 19—52 en 2 : 1 vll. nog nauwer is, blijkt zoowel uit de wijze, waarop beide onderdeelen zijn verbonden (καί), als daaruit, dat 2 : 1 vll. al dadelijk de vervulling behelst van het 1 : 51, 52 door Jezus gezegde. Wij kunnen dan ook niet zien, dat hfd. I en II door vs. 52 scherp van elkander worden gescheiden, al stemmen wij in hoofdzaak toe wat aangaande dit vers verder wordt opgemerkt.

Het schijnbaar zoo nauwkeurige berigt hfd. 2 : 1 καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ, veroorzaakt groote moeielijkheid. Van waar af toch moet deze derde dag als derde worden gerekend?

Origenes zegt: van 1 : 44 af, en voegt tusschen 1 : 44 en 2 : 1 één dag in, waarop de reis naar Galilea werd voortgezet; Baur daarentegen begint met 1 : 41 eene nieuwe reeks van drie dagen. Het gevoelen van Baur beveelt zich echter door niets aan. De latere uitleggers zijn dan ook bijna eenparig Origenes gevolgd, en ook Wild sluit zich bij hen aan. Hij zegt, dat de derde dag, 2 : 1, twee dagen reizens onderstelt, omdat 4 : 40 waar ook van eene reis naar Galilea sprake is, vgl. 4 : 3, twee [1]) dagen worden vermeld. Maar 4 : 40 wordt niet

---

1) Indien de schrijver zoo op trichotomie jagt maakte, waarom hier dan niet drie dagen vermeld? Evenzoo 11 : 6.

gezegd, dat Jezus twee dagen voor de reis naar Galilea noodig had, wel dat hij twee dagen in Sychar bleef, zonder te reizen, vgl. vs. 43. Deze grond is dus volkomen nietig; het aantal dagen voor de reis benoodigd blijft hier geheel onbepaald.

De verklaring van Origenes is echter niet veel beter. Zij steunt alleen op het feit, dat de afstand tusschen Kana en de plaats, waar Jezus zich 1 : 44 bevond, twee dagreizen bedraagt. Maar moeten wij juist bij 1 : 44 beginnen te tellen? En hebben wij regt, om in een zamenhang, waar de dagen zoo nauwkeurig zijn aangegeven, zoo maar een dag in te voegen? Daarenboven weten wij niet, of Jezus 1 : 44 terstond op reis is gegaan; er wordt alleen gezegd, dat Jezus naar Galilea wilde vertrekken. Dit ἠθέλησεν ziet men meestal over het hoofd.

De ware toedragt der zaak blijft duister. Met zekerheid kunnen wij slechts zeggen: in aansluiting aan het 1 : 19 verhaalde worden drie dagen vermeld, 1 : 29, 35, 44, die telkens door een τῇ ἐπαύριον met elkaâr zijn verbonden. Op den laatsten lezen wij, dat Jezus naar Galilea wilde vertrekken, zonder dat wij vernemen of hij dit plan terstond heeft ten uitvoer gebragt. Wij treffen hem weder aan op eene bruiloft, die op den derden dag (een dag, die niet met zekerheid nader kan bepaald worden) te Kana werd gevierd. [1]) De tekst schijnt hier niet volkomen in orde. Eene verplaatsing van τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ achter het καί vs. 3 zou gewenscht zijn, maar de tegenwoordige lezing laat zich daaruit niet genoegzaam verklaren. Hoe dit echter zij, de zamen-

---

1) Vgl. Schweizer, t. a. p. blz. 108. Hetgeen Scholten, blz. 65 hier tegen in brengt heeft geen kracht, daar hij slechts het onhoudbaar gevoelen van Baur er tegenover stelt.

hang tusschen de beide pericopen, 1:19—52 en 2:1—11, is zóó duidelijk, dat Wild zelf moet erkennen: „trotzdem schliesst 2:1—11 unmittelbar, also in enger Verbindung an 1:19—52 an, denn die τρίτη ἡμέρα lässt nur die nothwendigste Reisezeit dazwischen denken." Redenen te over, waarom wij meenen het eigenlijk verhaal reeds bij 1:19 te moeten aanvangen. [1])

Vestigen wij thans nader onze aandacht op den gedachtengang van dit eerste hoofdstuk. Volgens Dr. Loman is „de door Wild gevonden trichotomie van den proloog slechts door willekeurige insnijdingen, niet in overeenstemming met het uitgedrukt verlangen des auteurs, verkregen," en het zal ons niet veel moeite kosten, aan te toonen, dat hij hierin gelijk heeft.

Grondgedachte van het eerste hoofdstuk noemt Wild, het getuigenis, dat Jezus van Nazareth de Christus en zoon van God is. Dit wordt betuigd:

1. Door den evangelist in den proloog, 1:1—18.
2. Door den Dooper negatief en positief, 1:19—34, 36.
3. Door de jongeren door navolging en bekentenis, 1:37—50, 52.

Maar uit het voorgaande is reeds gebleken, waarom wij meenen het eerste hoofdstuk niet onder ééne hoofdgedachte te moeten zamenvatten, en 1:19—52 met 2:1 vll. verbinden. Daarenboven is het getuigenis, dat Jezus van Nazareth, de Christus, de zoon van God is, als hoofddenkbeeld voor het eerste hoofdstuk niet karakteristiek; immers heeft het geheele evangelie ten doel, hiervan getuigenis af te leggen, vgl. 20:31.

1. Wat den eigenlijken proloog betreft, dezen splitst

---

1) Vgl. Baur, t. a. p. blz. 101, 113.

Wild in twee, en elk hiervan weder in drie deelen, aldus:

a. Wezen van den logos, vs. 1—13.

α. Vs. 1—5. *β.* vs. 6—8. *γ.* vs. 9—13.

b. Verschijning van den logos, vs. 14—18.

α. Vs. 14. *β.* vs 15. *γ.* vs. 16—18.

Hij stemt wel toe, dat de logos reeds in het eerste deel als verschenen wordt voorgesteld, en verwerpt daarom ook de indeeling van Hönig wat de titulatuur betreft, maar hij houdt toch de vss. 1—13 en 14—18 bij elkander, omdat vs. 14 „neu anhebt." Hij mag echter boven zijn tweede deel niet „verschijning van den logos" plaatsen, wanneer hij zelf toegeeft, dat de logos reeds vroeger verschenen was, en wat vs. 14 betreft, dit staat in regtstreeksch verband met vs. 13. Vraagde men nog, hoe het mogelijk was den logos op te nemen en in zijn' naam te gelooven? Het antwoord luidt: omdat hij vleesch, voorwerp van menschelijke waarneming is geworden. [1]) Ook handelt vs. 6—13 niet meer over het wezen, maar over de verwerping en aanneming van den verschenen logos.

Wij moeten dus verdeelen:

a. Wezen van den logos, vs. 1—5.

b. Verschijning van den logos, vs. 6—18.

Hiermede verdwijnen de onderdeelen van *a*, terwijl vs. 5^{b}, ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, den overgang vormt tot *b*, dat met den Dooper begint en eindigt. Immers:

α. Vs. 6—8 wordt hij als getuige ingevoerd.

β. Vs. 9—11 wordt de verwerping en

γ. Vs. 12—14 de aanneming van den verschenen logos geschilderd, (men lette op het adversatieve partikel δε, het eenige, dat in den geheelen proloog voor-

1) Vgl. B. Weiss, der Johann. Lehrbegriff. 1862. blz. 252, 253.

komt), terwijl de schrijver zich voor de waarheid van het vs. 14 gezegde

δ. Vs. 15 op het getuigenis van den Dooper beroept, dat vs. 16—18 nader door hem geregtvaardigd wordt.

2. Thans nog een enkel woord over 1 : 19—52.

Ofschoon Wild zegt, dat de auteur door zijn ἐπαύριον de indeeling zelf heeft aangeduid, heeft hij van dien wenk geen partij getrokken. Nu ligt het toch voor de hand, hier een viertal dagen geschetst te zien, waarvan de eerste drie getuigenissen des Doopers behelzen, terwijl Jezus op den vierden zelf leerlingen tot zich roept. Aldus:

1ste dag, vs. 19—28, getuigenis voor de afgezondenen van het sanhedrin.

2e dag, vs. 29—34, getuigenis voor zijne leerlingen.

3e dag, vs. 35—43, herhaald getuigenis voor twee zijner leerlingen; deze volgen Jezus, en brengen een derde tot hem.

4e dag, vs. 44—52, Jezus roept zelf leerlingen.

Het is toch niet overeenkomstig de aanduiding in ἐπαύριον vervat, wanneer men 1 : 19—52 in de twee volgende deelen splitst:

1. Getuigenis des Doopers, vs. 19—36.

2. Getuigenis der jongeren, vs. 37—52.

Ook is het 3e getuigenis des Doopers, dat aan Jezus zijne eerste volgelingen verschafte, te belangrijk, om slechts als overgang van den Dooper tot de jongeren dienst te doen. Het 1e getuigenis van den Dooper, vs. 19—28, dat de nadere ontwikkeling behelst van het vs. 6—8 gezegde,

(vs. 6—8, hij was het licht niet, maar gekomen om daarvan te getuigen,

vs. 19—28, hij was de Christus niet, maar zijn wegbereider,)

geeft de verhouding aan, waarin de Dooper tot Christus stond. Eene nadere verdeeling daarvan is onnoodig; in elk geval is de splitsing willekeurig:

a. Ik ben de Christus niet, 19—21.

b. Ik ben zijn wegbereider, 22—23.

c. Ik ben als dooper met water geringer dan de dooper met geest, die na mij komt, 24—28.

Met hetzelfde, ja met meer regt, zou men dan kunnen verdeelen:

a. Ik ben de Christus niet, 19—20.

b. Ik ben Elia niet, 21ª.

c. Ik ben de profeet niet, 21ᵇ.

d. Ik ben de wegbereider, 22—25.

e. Ik ben de dooper met water, 26.

f. Ik ben geringer, dan die na mij komt, 27.

Want er staat niet, dat hij geringer was dan die na hem kwam, omdat deze met geest en hij met water doopte. Van doopen met geest is eerst vs. 33 sprake. Hier spreekt hij slechts de beide stellingen uit: ik doop met water, vs. 26, en ik ben geringer dan die na mij komt, vs. 27. Zoo zou men drie negatieve, en drie positieve uitspraken verkrijgen.

Het 2e getuigenis, vs. 29—34, is eene ontwikkeling van vs. 15.

1. Deze Jezus is ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, 29—31.
2. Deze Jezus is ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, 32—34.

Het kan echter de bedoeling van den auteur niet geweest zijn, om Jezus, vs. 29, als paaschlam voor te stellen, want afgezien nog van den strijd over de vraag of het pascha een zoenoffer is [1]), zou het een

---

1) Vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus, 2e dl. blz. 642 vll. Scholl, in Klaibers Studien, V. 2. 80 vll. Hofmann, Weiss. und Erf. 1ste dl.

anachronisme zijn geweest, aan den Dooper eene vergelijking in den mond te leggen, die eerst ontstaan kon, nadat Jezus op het paaschfeest was gestorven. Ook wordt het paaschlam niet ἀμνός, maar altijd πρόβατον genoemd, terwijl de uitdrukking ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ons het παῖς τοῦ θεοῦ, Jes. 53 : 7 herinnert. Daar vs. 35 een 3e getuigenis vermeld wordt [1]), sluiten proloog en getuigenis van den Dooper niet beide met Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

In het getuigenis der jongeren, 1 : 37—52, valt geen klimax op te merken, maar het blijft hetzelfde nl. Jezus de Messias.

De Johannesjongeren spreken Jezus 1 : 39 als rabbi aan, niet om daarmede te kennen te geven, dat zij toen nog niet meer in hem zagen dan een gewoon leeraar, (dit was na het zoo even door den Dooper omtrent Jezus afgelegde getuigenis onmogelijk) maar het was een gewone titel, vgl. 3 : 2, 26, 6 : 25, die ook later nog telkens door de discipelen werd gebezigd, 4 : 31, 9 : 2, 11 : 8. Terstond daarop, 1 : 42, wordt Jezus door Andreas Christus genoemd, zonder dat deze iets naders omtrent hem had vernomen. Wanneer Philippus hem 1 : 46 aanduidt met de woorden ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, op wien kan hij dan het oog hebben behalve op den Messias? Ook worden de beide uitdrukkingen, 1 : 50, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ en βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ gewoonlijk [2]) voor gelijkbeduidend met Messias gehouden. Maar al heeft men met

---

blz. 123. Godet, t. a. p. 2e dl. blz. 149. Bijb. woordenboek van Moll, Veth en Domela Nieuwenhuis, 3e dl. blz. 54.

1) Vgl. ook Baur, t. a. p. blz. 102.

2) Vgl. Lücke, t. a. p. 1e dl. blz. 456. Meyer, t. a. p. blz. 125.

Olshausen [1]) en Godet [2]) hiertegen bezwaar, in elk geval kan deze benaming in den mond van Nathanaël nog niet die hoogere, metaphysische beteekenis hebben, die daaraan door den evangelist zelven werd gehecht. In 1:50, rabbi gij zijt de zoon Gods, de koning Israëls (Messias), kan dus van eene alles te zamen vattende synthese geen sprake zijn.

§ 4.

1ste HOOFDAFDEELING. Cap. II—XII.

Actie van den geincarneerden Logos.

In deze Actie openbaren zich volgens Wild:

a. De wezenseigenschappen van Jezus Christus als van den logos incarnatus: godheid, leven, licht (πνεῦμα).

b. Het wezen der wereld: geesteloosheid, levensonvatbaarheid, blindheid.

1e ONDERDEEL. II—IV: 42.

θεός.

Jezus Christus is de logos incarnatus, want hij openbaart zich als godheid door de herschepping van de wereld tot zetel van den πνεῦμα. De logos πρὸς τὸν θεόν is θεός, daarom generator mundi, de logos incarnatus is regenerator.

---

1) Bibl. Comm. üb. sämm. Schr. N. T. 1e dl. blz. 105.

2) T. a. p. 2e dl. blz. 188.

A. Op het gebied van het jodendom, II—III.
B. Buiten het jodendom, IV: 1—42.
A. 1. Handelingen, hfd. II. 2. Gesprekken, hfd. III.

A. 1. Had Dr. Scholten [1]) nog gezegd: „of de verandering van water in wijn de zigtbare drager is eener onzigtbare idee, kan niet met dezelfde zekerheid" (als b. v. van de opwekking van Lazarus e. a.) gezegd worden," — Wild is dezen twijfel al lang te boven.

De handelingen van Jezus in het vierde evangelie hebben, zegt hij, ten doel eene bepaalde zijde van zijn wezen te openbaren, en wij stemmen dit toe, in zooverre 2:11 eens voor altijd wordt gezegd, dat zij moeten dienen ter openbaring van zijne heerlijkheid. Ook erkennen wij het regt der symbolische opvatting, wanneer uit het verhaal duidelijk blijkt, dat het als symbool wil beschouwd worden, of wanneer dit uitdrukkelijk wordt uitgesproken. Maar met de genezing van den blindgeborene en met de spijziging is het een ander geval. Wij hebben hier niet te beslissen of wonderen al dan niet mogelijk zijn, maar alleen te vragen, wat de evangelist ons 9:1—7 en 6:1—13 verhaalt. En dan beweren wij, dat uit 9:5, 39 en 6:48 volstrekt niet volgt, dat wij 9:1 vll. en 6:1 vll. met symbolen te doen hebben. In abstracto is het toch zeer goed mogelijk, dat Jezus 9:39 verklaart gekomen te zijn, om niet zienden ziende te maken (in geestelijken zin), en 6:48 zich het brood des levens noemt (in overdragtelijken zin), terwijl hij tevens een ligchamelijk blinde geneest, en vele duizenden met weinige brooden en

---

1) T. a. p. blz. 174.

visschen spijzigt. Immers „even als Jezus zich het brood des levens had kunnen noemen, zonder het wonder der brooden verrigt te hebben, evenzeer had hij zich het licht der wereld kunnen noemen, zonder den blindgeborene te hebben genezen, vgl. 8 : 12" [1]).

Dat de uitleggers, die in de bruiloft te Kana de tegenstelling zien van den verkondiger der blijde boodschap Jezus en den boetprediker Joh. de Dooper, de pericoop 2 : 1—11 ook symbolisch opvatten, is waar, maar dat zij eene onjuistheid begaan, geeft anderen nog geen regt, om hen daarin na te volgen. Moesten wij een antwoord geven op de vraag [2]): „wat is waarschijnlijker, dat God zelf in de feiten die hoogere beteekenis gelegd heeft (Hengstenberg), of dat de evangelist, op het standpunt van zijnen tijd, even als Philo, die hoogere beteekenis aan de feiten, door hem vermeld, heeft gegeven" (Baur), wij zouden geen oogenblik aarzelen ons aan de zijde van Baur en zijne volgelingen te scharen. Maar wij achten nog een derde geval mogelijk, nl. dat de feiten die hoogere symbolische beteekenis in het geheel niet hebben. Het is niet de vraag, wat men uit eenig verhaal zou kunnen afleiden, maar wat de bedoeling van den auteur daarmede is geweest, en deze wil er geen symbool in gezien hebben. Ook Dr. v. Oosterzee [3]) stemt dit toe, als hij zegt: „deze symbolische beteekenis wordt niet uitgedrukt in de letter van het verhaal," want hiermede hebben wij toch alleen te doen. Het ὕδωρ οἶνος γεγενημένος is hoofdzaak, en Scholten [4]) heeft volkomen gelijk als hij zegt: „elke

1) Bijdr. v. Cramer, t. a. p. blz. 273.
2) Scholten, t. a p. blz. 56.
3 Leven van Jezus, 2e dl. blz. 49.
4) T. a. p. blz. 175. — vgl. Baur, t. a. p. blz. 116.

poging om het σημεῖον in iets anders te zoeken, b. v. in het deelnemen van Jezus, in onderscheiding van den Dooper, aan de vreugde der aarde, moet als mislukt worden afgewezen." Maar voor een oogenblik al eens toegegeven, dat het verhaal van de bruiloft te Kana symbolisch moet verklaard worden, dit helpt Wild zeer weinig, want zijne verklaring blijkt in ieder geval onhoudbaar te zijn. Met een beroep op Baur, Volkmar, Keim en Hönig, zegt hij, dat het hoofddenkbeeld van het verhaal ligt in het ὕδωρ οἶνος γεγενημένος vs. 9, in de verandering. Tevens geeft hij als grondgedachte van de geheele pericoop 2:1—11 op: „in de plaats van het geestlooze water des jodendoms moet de geesteswijn des christendoms treden." Maar waar wordt zonder meer gezegd, dat de wijn voor het water in de plaats is getreden?

Natuurlijk nam de wijn, na de verandering, wel de plaats in, die eerst door het water werd ingenomen, maar dit geschiedde niet, omdat men b. v. het water uit de reinigingsvaten verwijderd en ze in plaats daarvan met wijn gevuld had. De wijn was voor het water in de plaats getreden, door middel van verandering. Indien de schrijver niet berigt had, op welke wijze de wijn voor het water in de plaats was getreden, kon de voorstelling van Wild misschien worden toegelaten; maar hij kan niet volhouden, dat het geestlooze water des jodendoms, en dat nog wel in één punt des tijds, in den geesteswijn des christendoms is veranderd. Dit zou alleen reeds voldoende zijn, om zijne opvatting te verwerpen; maar er is meer.

Na herinnerd te hebben, dat volgens de beeldspraak van den profeet Hosea Jahveh de echtgenoot van Israël is, verklaart hij het gezegde van den hofmeester aldus:

God heeft zijn geest eerst tegen het einde der joodsche theocratie geschonken, toen de joden door den slechteren wijn van het Mozaïsme dronken waren geworden. Wat hier de joden betreft, die ten gevolge van den slechteren wijn van het Mozaïsme dronken waren, zij bestaan alleen in de fantasie van Wild. De gasten worden vs. 10 volstrekt niet voorgesteld, als die zich aan dronkenschap hebben schuldig gemaakt, maar de hofmeester spreekt daar slechts eene algemeene stelling uit; hij zegt wat door „iedereen" gewoonlijk werd gedaan. Maar dit daargelaten, — in de taal van den evangelist overgebragt, zou Wild's uitspraak dus luiden: de bruidegom [1]) heeft den goeden wijn eerst tegen het einde der bruiloft geschonken, toen de gasten door den slechteren wijn dronken waren geworden. De bruiloft is dus het beeld der joodsche theocratie. Nu had hij evenwel vroeger gezegd: Aan de tafel van het hemelrijk valt den gasten de geesteswijn van den goddelijken logos overvloedig ten deel [2]). Brengt men dit insgelijks over, dan verkrijgt men: aan den bruiloftsdisch wordt den gasten, door tusschenkomst van Jezus, in overvloedige mate (nieuwe) wijn geschonken. Hier is dus de bruiloft symbool van het godsrijk. Uit eene vergelijking van dit laatste met het boven gevondene zou volgen, dat de bruiloft zoowel symbool van de

---

1) Ten onregte zegt Baur, blz. 119, dat Jezus de bruidegom is. Jezus was zelf ter bruiloft genoodigd, vs. 2, en wordt duidelijk van den bruidegom onderscheiden, vs. 7, vgl. vs. 9. Ook strijdt daartegen vs. 5.

2) Wat Marc. 2 · 18—22 betreft: behalve dat in elk geval als bruidegom hier God, daar Jezus, en als bruiloftsgasten hier de joden, daar de discipelen worden voorgesteld, vergelijke men hetgeen blz. 17 over de parallelle plaats, Luc. 5 : 34—39, is opgemerkt.

joodsche theocratie als van het godsrijk is; maar dit is onmogelijk.

Volgens Scholten [1]) is de bruiloft een beeld van het godsrijk, en hij oppert de gissing, of misschien de moeder van Jezus het beeld is der joodsche theocratie. Kan dit ook door Wild zijn bedoeld? [2]) Laat ons zien. Het is de moeder van Jezus, zegt hij, die naar wijn verlangt, (volgens Scholten over het gemis aan wijn klaagt.) Maar waar lezen wij iets van dit verlangen of klagen? Zij zegt eenvoudig, vs. 3: „er is geen wijn." En uit het geheele verhaal blijkt ten duidelijkste, dat zij dit niet zeide, om zoo doende haar verlangen naar wijn uit te spreken, of in de hoop van dit bevredigd te zien; ook niet omdat de gasten haar hun begeerte naar wijn kenbaar hadden gemaakt, (want dit zou vooreerst zeer onwellevend zijn geweest, en zij hadden zich dan ook niet tot de regte persoon gewend; het was toch Maria's taak niet, daarvoor te zorgen, zij was de hofmeester niet) of omdat zij openlijk dit verlangen aan den dag legden, maar alleen, omdat het haar als zorgzame huismoeder niet was ontgaan, dat er wijn ontbrak, en zij begreep welk eene verlegenheid dit aan den gastheer moest veroorzaken. Brengt men dit echter over, dan verkrijgt men het volgende: God (de bruidegom) bevond zich in verlegenheid wegens gebrek aan geestelijk leven (wijn), en nu maakt de joodsche theocratie (?) (de moeder van Jezus) haren zoon op dat gemis opmerkzaam, in de stille hoop, dat hij in staat zou zijn, God (den bruide-

---

1) T. a. p. blz. 177, 178.

2) Wild schijnt te meenen, dat door de moeder van Jezus Israël wordt aangeduid, maar dit berust op eene valsche verklaring van vs. 3; daarenboven is Israël immers de bruid?

gom) uit de verlegenheid te helpen, door op de eene of andere wijze in het gebrek aan geestelijk leven (wijn) te voorzien. Met andere woorden: men verkrijgt louter onzin.

Al verder kan nooit uit eene vergelijking van vs. 6 en 3:23 ὕδατα πολλά met 3:34 οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα bewezen worden, dat het christendom meer geest bezit dan het jodendom water. Met 3:23 en 34 [1]) hebben wij hier niets te maken. Hier is de wijn symbool van het geestelijk leven, en wordt dus eene bepaalde hoeveelheid water (geesteloosheid) in dezelfde hoeveelheid wijn (geestelijk leven) veranderd. Onverklaarbaar schijnt ons echter bij deze opvatting, waarom die hoeveelheid zoo bepaald en nauwkeurig is opgegeven, vs. 6.

Ook komt het ons onbillijk voor, waar aan zooveel eene symbolische beteekenis wordt toegekend, den hofmeester en de dienaars voorbij te gaan, en hen slechts als figuranten dienst te laten doen.

Ten slotte: Gesteld eens, dat tegen de symbolische opvatting van het 2:1—11 verhaalde niet het minste in te brengen was geweest, zou er dan uit volgen hetgeen Wild er uit afleidt, nl. dat Jezus zich hier als theos regenerator vertoont? Wij meenen: neen. Immers regenerare beteekent iets terug brengen tot denzelfden toestand, waarin het vroeger is geweest. Dit ligt in het latijnsche re en ons her, (vgl. hersteller, hervormer, reformator, enz.) In dezen zin wordt God ook somtijds „herschepper in het rijk der genade" genoemd.

Toen Jezus echter water in wijn veranderde, bragt hij het water niet tot zijn vorigen toestand terug, want het water was nimmer wijn geweest, evenmin als het

---

1) Daarenboven nog onjuist opgevat, alsof ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός subject was. Vgl. Meyer, t. a. p. blz. 183. aanm.

jodendom christendom. Al hadden dus de tot nog toe tegen Wild's verklaring aangevoerde bezwaren geen de minste kracht, dan was toch nog niet bewezen, dat Jezus zich 2 : 1—11 als theos regenerator doet kennen. (Vgl. ook blz. 16—18).

Volgens Wild treedt in het verhaal van de bruiloft te Kana voornamelijk de positieve zijde der wedergeboorte op den voorgrond, (ofschoon ook daar reeds door de reinigingsvaten naar de negatieve wordt heengewezen) en de tempelreiniging moet volgens hem dienen, om bepaald deze negatieve zijde in het licht te stellen. In dit verhaal der tempelreiniging ziet hij de volgende hoofdgedachte uitgedrukt: in de plaats van den tempel, die tot een huis van koophandel is geworden, moet de kerk van den Opgewekte treden; in de plaats der oude theocratie, het godsrijk, de tempel des H. Geestes. Het uitdrijven van het offerwezen uit het jodendom is reeds zooveel als het λύειν, want zonder het eerste kan het laatste niet bestaan.

Maar waar wordt gezegd, dat Jezus het offerwezen heeft uitgedreven? Jezus verzette zich niet tegen den offerdienst als zoodanig, maar alleen tegen de schromelijke misbruiken, die daarbij waren ingeslopen. Daarenboven geldt wat wij vroeger (blz. 19) omtrent de opvatting van Hönig zeiden evenzeer aangaande die van Wild. Tot deze opvatting toch wordt vereischt, dat Jezus had gezegd: „ik zal dezen tempel afbreken, maar ik zal eenen anderen oprigten." Ook zagen wij toen, dat van opbouwen in „zeer korten tijd" volstrekt geen sprake is. [1])

---

1) Vgl. Baur, t. a. p. blz. 137—141.

Indien men verder in ernst beweert, dat de runderen en schapen [1]), die Jezus, na een geesel van touwtjes gemaakt te hebben, uit den tempel dreef, het beeld zijn der ceremonieele werkgeregtigheid, die hij in zijne redenen tegen de Pharizëen geeselde, vragen wij, wat de evangelist dan door de eigenaars der runderen, het geld, de wisselaars, de tafels en de duiven wilde afbeelden?

Ook heeft Wild in geen geval het regt om nevens zijne symbolische opvatting tevens de verklaring van den evangelist vast te houden. Hij moet eene keus doen tusschen zijne opvatting en die van den auteur van het 4de evangelie. Het strijdt tegen alle hermeneutische regels, te zeggen: Onder ὁ ναὸς οὗτος hebben wij tweeërlei te verstaan, nl.

1. Het ligchaam van Jezus.
2. De christelijke kerk. [2])

De dubbele of meervoudige zin moet onvoorwaardelijk afgewezen worden. De hermeneutische regel van C. A. T. Keil [3]) (1810): „singulis librorum N. T. locis non nisi unum sensum esse tribuendum, simulque inter plures explicandi rationes quae iniri possint, unam tantum rectam et veram esse posse," is ook nog heden ten dage van kracht. [4])

---

1) Immers heeft Jezus, volgens den evangelist, niet ook de verkoopers, maar alleen het vee met den φραγέλλιον ἐκ σχοινίων verdreven; het masc. πάντας staat wegens τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας. Vgl. ook Schweizer, t. a. p. blz. 134, 135.

2) Ook dit is niet juist, want volgens Wild is de nieuw op te rigten tempel een symbool der christelijke kerk, maar ὁ ναὸς οὗτος een symbool der joodsche theocratie. Of moest de christelijke kerk afgebroken worden?

3) In zijne: Elem. Herm. N. T. blz. 12.

4) Vgl. Dr. Doedes, Herm. 3e druk. blz. 55—58.

Maar nog afgezien hiervan, meenen wij te hebben aangetoond, dat de pericoop 2 : 13—22 de symbolische verklaring van Wild niet toelaat, en dus niet eene voorstelling behelst der regeneratie van het jodendom door den logos theos.

2. In de beide dialectische pericopen, 3 : 1—21 en 22—36, vertoont zich volgens Wild dezelfde tegenstelling van het ongenoegzame en het genoegzame. Het zinnelijke teekengeloof is onvoldoende om deelgenoot te worden van het godsrijk; daartoe wordt de wedergeboorte vereischt. Aan de eerste pericoop gaat eene inleiding vooraf, 2 : 23—25, waarin de evangelist ons het gevolg mededeelt van ongenoemde σημεῖα, door Jezus te Jeruzalem op het paaschfeest verrigt. Dit gevolg is schijnbaar gunstig: het geloof in zijnen naam, het algemeene geloof, door Nicodemus uitgesproken, dat hij „een leeraar was van God gezonden." Zulk geloof viel echter niet te vertrouwen, want het was slechts opgewekt door zinnelijk waarneembare teekenen. Geloof op grond van teekenen is overweldiging van de oordeelskracht door den indruk eener zinnelijke waarneming. Wie bij het teekengeloof, bij den zinnelijken indruk blijft staan, vat zelfs het duidelijkste zinnebeeld alleen zinnelijk op. Het teekengeloof, dat zelf zinnelijk is, overwint de zinnelijkheid niet, en leidt dus niet tot het godsrijk; dit doet alleen de wedergeboorte. Nu liepen echter ook de lezers van hfd. 2 gevaar, de aldaar vermelde teekenen zinnelijk op te vatten. Immers Johannes wist zoowel als Jezus, wat in den mensch is en heerschappij voert, nl. de σάρξ, 2 : 25. Om hen dus het onvoldoende van eene zinnelijke opvatting der teekenen te doen inzien, was eene dialectische verklaring noodzakelijk, en

hiertoe moet het gesprek van Jezus met Nicodemus dienen, 3 : 1—21. Volgens Wild heeft dus de schrijver zelf het mogelijk, ja zelfs waarschijnlijk geacht, dat de lezers van hfd. 2 de daar voorkomende symbolische verhalen zinnelijk zouden opvatten. Maar zou het dan niet veel rationeeler en minder omslagtig geweest zijn, die verhalen terstond zoo in te rigten, dat eene zinnelijke opvatting daarvan onmogelijk werd? Te trachten de schadelijke werking van eenig toegediend gif door tegengif te keer te gaan, is zeker goed, maar het gif in het geheel niet toe te dienen is nog beter.

Nicodemus treedt dan op als vertegenwoordiger (οἴδαμεν vs. 2) van de „velen," die ten gevolge der door Jezus verrigte teekenen geloofden, 2 : 23. Immers ook zijn geloof was een teekengeloof, ook hij besloot uit de teekenen, die Jezus deed, dat hij als leeraar van God gezonden was, 3 : 2, en was, daar hij zich niet boven het zinnelijke wist te verheffen, buiten staat om Jezus te begrijpen, 3 : 4. Reeds de bijzonderheid, dat hij „des nachts" tot Jezus komt, moet dienen om aan te duiden, dat zijn geloof door den „nacht," de „duisternis" van het misverstand wordt gedrukt.

Zoodra echter Nicodemus het joodsche teekengeloof geopenbaard heeft, valt Jezus hem in de rede met de woorden: „indien iemand niet wederom geboren wordt, kan hij het koninkrijk Gods niet zien," 3 : 3. Deze wedergeboorte geschiedt door het πνεῦμα, 3 : 5. Vleesch en geest worden zoo scherp mogelijk tegen elkâar overgesteld, 3 : 6, en vervolgens wordt aangeduid, dat deze verandering slechts door den logos kan plaats grijpen, die uit den hemel is nedergedaald, 3 : 11 vll. Deze doet zich dus kennen als regenerator animi.

Moet het nu reeds bevreemding wekken, dat als ver-

tegenwoordiger van hen, die alleen op het zien van teekenen geloofden, (iets wat Baur, blz. 144 slechts een anderen vorm voor ongeloof noemt) iemand gekozen is, die blijkens het vervolg der geschiedenis werkelijk geloovig is geworden, 7:50, 19:39 [1]), — dit zou men nog over het hoofd kunnen zien, wanneer Jezus 3:3 had gezegd: „indien gij, Nicodemus (vertegenwoordiger van allen, die slechts op het zien van teekenen gelooven), niet wedergeboren wordt, kunt gij het koninkrijk Gods niet zien." Maar hij zegt geheel algemeen: „indien iemand niet wedergeboren wordt" enz. en noemt zoo de wedergeboorte voor allen zonder onderscheid onmisbaar (vgl. blz. 20).

En hoe weet Wild, dat de evangelist dit gesprek van Jezus met Nicodemus mededeelde ten behoeve der lezers van hfd. 2, omdat hem bekend was, dat zij zinnelijke menschen waren? Hfd. 2:25 wordt alleen van Jezus gezegd: niet, dat hij den mensch kende als een zinnelijk, door de σάρξ beheerscht wezen, (dit kon Joh ook weten), maar dat hij wist, wat in den mensch was, dat hij 's menschen innerlijke gemoedsgesteldheid, zijne drijfveeren en overleggingen kende, ook al openbaarden die zich niet naar buiten.

Blijkens de parallellen: water, reiniging, bruidegom, geestesmededeeling zonder maat, sluit de pericoop 3:22—36, zich aan bij de verandering van water in wijn op de bruiloft te Kana, zegt Wild. Daar wij echter meenen aangetoond te hebben, dat de symbolische op-

---

1) Op grond hiervan noemt ook Baur, blz. 143 hem eerst: „Repräsentant des glaubigen Judenthums;" daarna blz. 145 „des auch in seinem Glauben unglaubigen Judenthums."

vatting van het 2 : 1—11 verhaalde onhoudbaar is, merken wij op, dat 2 : 1 vll. werkelijk een bruidegom voorkomt, terwijl Jezus daarentegen 3 : 29 met een bruidegom wordt vergeleken, en 2 : 1 vll. eene bepaalde hoeveelheid wijn aan de gasten wordt verschaft, terwijl God, 3 : 34, den geest zonder mate aan Jezus schenkt. Zelfs zij, die aan de symbolische verklaring hardnekkig vasthouden, mogen niet uit het oog verliezen, dat dan toch altijd 2 : 1 vll. God en 3 : 29 Jezus met een bruidegom vergeleken wordt, alsmede dat 2 : 1 vll. de geest met mate aan de gasten, 3 : 34 zonder mate aan Jezus wordt medegedeeld.

Als hoofdgedachte wordt verder opgegeven: „in de plaats van den waterdoop moet de geestdoop door den logos komen." Maar bij nadere inzage blijkt, dat in de pericoop 3 : 22—36, nergens van geestdoop wordt gesproken. Wel had de Dooper 1 : 33 gezegd, dat Jezus met den Heiligen Geest zou doopen, maar het is duidelijk, dat „doopen" daar in oneigenlijken zin moet opgevat worden. De Dooper getuigt 1 : 33, dat zijn zender tot hem had gezegd: „op wien gij den geest ziet nederdalen en op hem blijven, deze is het, die met den Heiligen Geest doopt," d. i. deze is het, die aan hen, die in hem gelooven, den Heiligen Geest mededeelt. Deze geestesmededeeling wordt een „doop" genoemd, om het overvloedige van de mededeeling aan te duiden. Tevens werd zoo eene tegenstelling verkregen met het eerste lid van vs. 33, waar Johannes zegt, dat hij gezonden was, om „met water te doopen;" ook behoefde men dit beeld niet ver te zoeken, daar reeds Joël 2 : 28, Jes. 44 : 3, de mededeeling van den geest als een „uitstorten," „uitgieten" was voorgesteld. Hier echter is sprake van den doop in eigenlijken zin, vgl.

vs. 22, 23, 26. Hoe kon er anders geschil ontstaan over de meerdere of mindere reinigende kracht van dien doop, vs. 25? De waterdoop evenwel van Jezus en zijne discipelen kwam geheel met dien van Johannes overeen, slechts met dit onderscheid, dat de doop van Johannes meer eene voorbereiding voor, die van Jezus eene opname in het koninkrijk Gods was. Wij lezen dan ook nergens, dat zij, die door Johannes reeds gedoopt waren, later door Jezus nogmaals gedoopt werden. Beschouwt men de pericoop 3 : 22—36 onbevooroordeeld, dan blijkt duidelijk, dat zij een laatst en krachtig getuigenis bevat van den Dooper aangaande Jezus en zijne verhouding tot hem, naar aanleiding van het blijkens vs. 25 gerezen geschil, en van de verontwaardiging der Johannesjongeren, vs. 26. De uitspraak: „hij moet wassen, maar ik minder worden," vs. 30, zou als de grondtoon daarvan kunnen worden aangemerkt. Op deze wijze komen de woorden tot hun regt, terwijl daarentegen volgens de opvatting van Wild, vs. 22—26, met name vs. 24, eenvoudig worden genegeerd. (Vgl. ook blz. 22).

In hoeverre de stelling waarheid bevat, dat het tot dusver beschouwde gedeelte van het 4de evangelie noodzakelijkheid en wezen der „Regeneration" door den logos theos in het licht stelt, zal na het gezegde wel geen opheldering meer behoeven.

B. Het gesprek van Jezus met de Samaritaansche vrouw, 4 : 5—42, wordt door een kort inleidend woord voorafgegaan, vs. 1—4. In deze inleiding ziet Wild de volgende gedachte uitgedrukt: „die Geistestaufe wird von dem pharisäischen Judenthum nicht ertragen und muss (4 : 4) deshalb in das halbheidnische Gebiet verlegt werden." Daar tegen merken wij aan:

1°. Er is hier geen sprake van geestdoop, maar van waterdoop (vgl. het zoo even omtrent de pericoop 3 : 22 vll. gezegde.)

2°. Beschouwt men echter Jezus' doop, 4 : 1, als geestdoop, dan wordt ook vs. 2 gezegd: „hoewel Jezus zelf niet (met geest) doopte, maar zijne leerlingen." Wild heeft op zijn standpunt volstrekt geen regt, om dit tweede vers dus op te vatten: „Jesus taufte nur mit Geist, während das Wasser von seinen Jüngern wieder zu Hülfe gezogen werden musste." Als hij consequent blijft, moet hij toestemmen, dat Jezus noch met water, noch met geest doopte.

3°. Waar staat, dat die doop door het pharizeeuwsche jodendom niet werd geduld? De schrijver vermeldt alleen: „toen de Heer vernam, dat de Pharizeërs van zijn doop gehoord hadden, ... verliet hij Judea," vs. 1, 3.

4°. Waar wordt gezegd, dat die doop naar het halfheidensche gebied moest worden verplaatst? De evangelist berigt eenvoudig: Jezus ging weder naar Galilea, vs. 3.

5°. Waar eindelijk wordt het vertrek van Jezus een gevolg (muss deshalb) van het gedrag der Pharizeën genoemd? De auteur schrijft: „toen de Heer vernam, dat de Pharizeën gehoord hadden ..... ging hij weder naar Galilea," en herinnert slechts, dat hij door Samaria moest gaan (wanneer hij althans geen omweg wilde maken).

De pericoop zelve bevat volgens Wild deze reeks van denkbeelden:

1. Vatbaarheid der heidenwereld in tegenstelling met het jodendom. De Samaritaansche en hare mannelijke landslieden vertegenwoordigen de proselyten der synagoge

en het heidendom. De proselyten hebben aan de Jacobsbron [1]) d. i. in de synagogen bevrediging gezocht. De mannen volgen in de tweede plaats, evenals de geschiedenis ons leert, dat dikwijls de vrouwen de mannen tot het christendom hebben overgehaald, vgl. Hand. 16 : 13 vll. 17 : 4.

Schijnt het echter op zich zelve reeds willekeurig, dat de Samaritaansche de proselyten zou vertegenwoordigen, en de Samaritanen het heidendom, dit wordt geheel onverklaarbaar, wanneer wij bedenken, dat zoo doende eene vrouw, die nog twijfelt of Jezus de Messias is, 4 : 29, nadat haar dit met zoovele woorden gezegd is, 4 : 26, als vertegenwoordigster van de proselyten der geregtigheid [2]), (die met de joden gelijk stonden) wordt voorgesteld, terwijl de mannen, die alleen reeds om het woord der vrouw in Jezus geloofden, 4 : 39, het heidendom zouden vertegenwoordigen. Daarenboven is ook afgezien hiervan de vergelijking ongelukkig gekozen, want de Samaritanen, die den pentateuch erkennen, zich op de geschiedenis der patriarchen beroepen, vs. 12, de joodsche voorstelling van het profetendom hebben, vs. 19, denzelfden God aanbidden als de joden, vs. 22, en de Messiasidee bezitten, vs. 25, 29, 42, waren geen

---

1) Volgens Scholten, blz. 152, is de Jacobsbron het zinnebeeld van de πηγὴ ὕδατος ζῶντος, die in gemeenschap met Jezus in den geloovige ontspringt.

2) Dat deze toch met proselyten der synagoge bedoeld zijn, blijkt uit het vervolg, waar gezegd wordt: de vrouw laat hare waterkruik staan, waarmede zij uit de Jacobsbron had willen putten, 4 : 28 — gelijk de proselyten de „Synagogenheilsmittel" (wet, waterdoop enz.) in den steek laten voor het geloof in Jezus. De proselyten der poorte nu konden niets van dat alles in den steek laten, omdat zij daarmede nimmer iets te maken hadden gehad.

heidenen. Zij worden dan ook Mt. 10:5 uitdrukkelijk van de heidenen onderscheiden, ja, stonden zelfs nog boven de proselyten der poorte. Ook moet men dan aannemen, dat de mannen nimmer aan de Jacobsbron kwamen, om water te putten (4:12), want de heidenen gingen niet naar de synagogen, om bevrediging te zoeken voor hunne geestelijke behoeften. Indien onze schrijver eene vertegenwoordigster van het geloovige heidendom verlangde, welk een schoone type bood zich dan niet bij de synoptici, van wie hij toch zooveel ontleende, aan in de Kananeesche vrouw, Mt. 15:22 vll.! Wat de bewering betreft, dat menigmaal mannen door vrouwen tot het christendom zijn gebragt, dit kan in geen geval bewezen worden door een beroep op Hand. 16:13 vll. en 17:4. Op de eerste plaats toch lezen wij, hoe Lydia, de purperverkoopster te Thyatire, door de prediking van Paulus tot het christendom werd bekeerd, maar van mannen, die haar voorbeeld gevolgd zijn, wordt geen melding gemaakt, en 17:4 worden juist eerst de mannen τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ en vervolgens de vrouwen γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι genoemd.

2. Het ware geloof is het niet door teekenen bewerkte geloof aan het woord. Het geloof der Samaritaansche en van hare landslieden duidt de vatbaarheid en het geloof der heidenwereld aan, en dit geloof is slechts door het profetische woord, door de onthulling van het verleden der vrouw, niet door teekenen bewerkt. Als het ware geloof staat het tegenover het teekengeloof van Nicodemus, het erkent Jezus niet slechts als „leeraar," maar als den Christus. [1])

---

1) Vgl. Scholten, t. a. p. blz. 160.

Waaruit blijkt echter, dat de Samaritaansche zich zóó gunstig van Nicodemus heeft onderscheiden?

Nicodemus vat Jezus' woorden in eigenlijken zin op, 3 : 4, — de Samaritaansche evenzeer, 4 : 11, 15. Nicodemus gelooft ter wille van teekenen, 3 : 2, — de Samaritaansche ook, 4 : 19, 29. Immers, al is het bovennatuurlijk weten van Jezus geen zinnelijk teeken, het is toch ook een σημεῖον,[1]) en wie zal zeggen, van welken aard de door Nicodemus bedoelde teekenen (3 : 2) geweest zijn? De Samaritaansche begint met Jezus aan te spreken als „Heer", 4 : 11, en eindigt met de onderstelling, dat hij misschien de Christus is, 4 : 29, ofschoon Jezus haar dit, 4 : 26, uitdrukkelijk had gezegd. Nicodemus begint met Jezus aan te spreken als „leeraar," en uit het vervolg der geschiedenis blijkt, dat ook hij Jezus als den Christus erkend heeft, 7 : 50, 19 : 39, hoewel de Heer dit hem niet met zoovele woorden gezegd had. Nicodemus eindelijk komt uit eigen beweging tot Jezus, 3 : 2; de Samaritaansche wordt toevallig door hem aangetroffen en toegesproken, 4 : 7. Heeft men nu wel regt, om hier van het ware geloof der vrouw, in tegenstelling met het teekengeloof van Nicodemus te spreken[2])?

3. De diepste behoeften der ziel, haar honger en dorst, kunnen bevredigd worden. In eigenlijken zin wordt ook aan Jezus honger en dorst toegeschreven; hij begeert te drinken, 4 : 7, en zendt zijne discipelen om spijze te koopen, 4 : 8[3]). Op geestelijk gebied echter heeft

---

1) Vgl. Schweizer, t. a. p. blz. 141.

2) Vgl. Beyschlag, t. a. p. blz. 40.

3) Hoe dit te rijmen met het later beweerde: de leerlingen brengen zinnelijke spijs, die zij in Sychar gekocht hebben, nabij het patriarchenveld, d. i. de christenen uit de joden brengen de joodsche offers tot

Jezus noch honger noch dorst, maar is verzadigd; daar heeft hij eene onuitputtelijke bron in zich zelven: het water des eeuwigen levens, 4 : 14.. Ook aan de menschen, aan zijne discipelen biedt hij dit aan; zij moeten hun dorst lesschen met het door hem geschonken water, 4 : 14, en oogsten wat hij gezaaid heeft; de oogst is nabij, 4 : 35—38. De apostelen moeten de vruchten van dezen arbeid plukken.

Hierbij merken wij alleen op, dat het water, tot nog toe symbool der geesteloosheid (vgl. hfd. 2 en 3), plotseling een zinnebeeld van geestelijk leven is geworden.

4. De oude godsdiensten worden door de geestelijke Godsvereering vervangen. De vrouw heeft verscheidene mannen gehad, en de tegenwoordige is haar man niet, 4 : 18, d. i. zij heeft vele afgoden gediend en Jahveh is niet waarlijk haar God. Het polytheisme wordt voorgesteld als „Vielmännerei" tegenover het huwelijk van Jahveh met zijn volk. Zoowel de joodsche als de heidensche eerdienst echter moeten plaats maken voor de aanbidding van den Vader in geest en waarheid, 4 : 23, ofschoon Israël den waren God reeds kende, en het heil uit zijn midden moet voortkomen, 4 : 22^{b}, terwijl de heidenwereld nog in de duisternis der onwetendheid naar de godheid rondtastte, 4 : 22^{a}.

Niets is zoo ongerijmd, of het vindt altijd nog aanhangers. Zoo is het ook met de symbolische verklaring van 4 : 16—18. Het gevoelen, door Wild verdedigd, is reeds vroeger voorgestaan door Scholten [1]),

---

het christendom? Of hebben wij hier ook weder met een tweevoudigen zin te doen?

1) T. a p. blz. 166.

Weizsäcker [1]), Keim [2]) en anderen. Zegt Wild echter: „das Weib hat mehrere Männer gehabt," dan is het van gewigt op te merken, dat 4:18 bepaald van vijf wordt gesproken. Immers 2 Kon. 17:24 vll. is wel van „mehrere" goden sprake, maar niet van vijf. Men beroept er zich wel op, dat Flavius Josefus zegt (Antq. IX, 14, 3): πέντε ἔθνη .... ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σαμαρίαν κομίσαντες, maar hij spreekt van πέντε ἔθνη, niet zooals Scholten zegt van πέντε θεούς, en ziet voorbij, dat sommige van die volken meer dan één God vereerden. 2 Kon. 17 worden zeven goden vermeld. Daarenboven: de Samaritaansche vrouw was achtereenvolgens met vijf mannen gehuwd geweest, haar volk vereerde blijkens 2 Kon. 17 zijne afgoden gelijktijdig; zij leefde met een ander, nadat zij hare vorige mannen door den dood of op andere wijze had verloren, haar volk daarentegen tot den God des lands bekeerd, vreesde dien God, 2 Kon. 17:28, 32, Ezra 4:2, zonder echter den afgodendienst vaarwel te zeggen, vs. 33 [3]).

Te regt schrijft dan ook Wittichen [4]): „die allegorische Deutung der fünf Männer auf die von den Samaritern mitgebrachten heidnischen Culte und des sechsten auf ihren falschen Jehovah ist im Zusammenhang nicht begründet, denn weder passt dazu die Aufforderung ihren Mann zu holen, noch ist dabei einzusehen, wie durch die Aussage einer offenkundigen geschichtlichen That-

---

1) T. a. p. blz. 387, aanm.

2) T. a. p. blz. 116, aanm. 3.

3) Vgl. Jonker, t. a. p. blz. 59, aanm. Godet, t. a. p. 2e dl. blz. 337. Bijdr. van Cramer, blz. 240—246.

4) T. a. p. blz. 58, aanm.

sache die Samariter zum Glauben an den Messias hätten geführt werden können," en Renan [1]) drukt zich waarlijk niet te sterk uit, als hij zegt: „Les allusions qu'on a voulu voir dans les versets 16—18 à l'histoire religieuse de la Samarie me paraissent forcées."

5. Jezus is de verlosser der wereld, de Christus. De uitspraak: „het heil is uit de joden," 4:22, duidt aan, vanwaar deze herschepping haar oorsprong zal nemen. Hierin ligt tevens opgesloten, dat de Christus der joden door de verkondiging der waarheid ook de heidenwereld zal herscheppen, en dit wordt daarenboven 4:21 uitdrukkelijk uitgesproken. Derhalve: Jezus is de Christus, de regenerator ook van de heidenwereld. Dit getuigt hij eerst zelf, 4:26; vervolgens wordt dit getuigenis als echo uit den mond der vrouw vernomen, 4:29, het spiegelt zich af in het beeld van den oogst en in het geloof der Samaritanen, en wordt eindelijk met nadruk (ἀληθῶς), en volledig (σωτὴρ τοῦ κόσμου), als bekentenis uitgesproken, 4:42.

Evenals Nathanaël in zijne bekentenis op het einde der inleiding het resultaat daarvan zamenvat in de titels: rabbi, zoon van God, koning Israëls, spreken de Samaritanen als resultaat van het 1ste onderdeel uit: Jezus is de Christus [2]), de σωτὴρ τοῦ κόσμου.

Met deze laatste redenering kunnen wij ons in hoofdzaak wel vereenigen. Wij gaan dus over tot de nog aan het gezegde toegevoegde „aanmerking."

Ofschoon te gelijk met de symbolische verklaring der pericoop 4:1—42 eigenlijk ook deze geheele „aanmer-

---

1) T. a. p. blz. 493.

2) ὁ χριστός is hier hoogst waarschijnlijk onecht.

king" vervalt, willen wij toch nog het volgende opmerken:

1° Men kan niet zeggen: de leerlingen verwonderden zich, dat Jezus met de [1]) vrouw sprak, 4 : 27ª, gelijk de christenen uit de joden zich verbaasden over de wijze waarop het evangelie aan de heidenen werd verkondigd. De vrouw toch is niet eene vertegenwoordigster van de heidenen, maar van de proselyten der geregtigheid. Ook kan de vergelijking niet worden volgehouden. Immers, geen van de leerlingen zeide tot Jezus: „wat verlangt gij, of waarover spreekt gij met haar?" 4 : 27ᵇ. Zij zwegen en bemoeiden zich met de zaak niet; de christenen uit de joden daarentegen waren ontevreden en twistten over de prediking van het evangelie aan de heidenen, vgl. Hand. 11 : 2, 3.

2° Geeft men zich eenmaal zoo aan het allegoriseeren over, dat men zegt: de 6de ure, vs. 6, is als de middelste der drie joodsche bid-uren gekozen met het oog op 4 : 20—24, om aan te duiden, dat de joodsche en heidensche Godsvereering ten tijde van Jezus haar toppunt hadden bereikt, en dat zij van toen aan afnamen, evenals de dag na den middag ten avond neigt, dan zou men met hetzelfde regt kunnen beweren:

Evenals Nicodemus gezegd wordt des „nachts" tot Jezus gekomen te zijn, om aan te toonen, dat zijn teekengeloof door den nacht van het misverstand wordt gedrukt, dient de 6de ure, de volle middag, om de vatbaarheid en het ware geloof der Samaritaansche uit

---

1) Daarenboven staat er niet, dat zijne discipelen zich verwonderden dat Jezus met de (Samaritaansche) vrouw sprak, maar in het algemeen: *ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει*, zonder art.

te drukken. Zij doet dienst als lichtgestalte tegenover de nachtgestalte van Nicodemus. Maar genoeg hiervan; gaan wij thans over tot het

2e ONDERDEEL. IV : 43—VI.

ζωή.

Levensmededeeling aan de geloovigen.

A. De logos Levenwekker. IV : 43—V.
B. De logos Levenonderhouder. VI.

Het tooneel van Jezus' werkzaamheid is volgens Wild over de drie onderdeelen van het eerste hoofddeel verdeeld als volgt:

I. Galilea, Judea, Samaria.

II. Galilea, Judea, Galilea met een uitstapje naar het Over-jordaansche.

III. Galilea, Judea met een uitstapje naar Perea, 10 : 40, Judea, terwijl men tevens in elk dezer 3 deelen, vertegenwoordigers van het ongeloof, teekengeloof, logosgeloof kan vinden:

Logosgeloof.	Teekengeloof.	Ongeloof.
I. Samaritanen.	Nicodemus.	Pharizeën.
II. Hoofdman te Kapernaüm, (?) vgl. blz. 113, en Petrus.	Galileërs.	de joden.
III. Maria en Martha, de Grieken, (?) een deel der joden, 10 : 42.	een ander deel der joden, 7 : 31, 11 : 45.	de joodsche raad.

Raadplegen wij echter, voorloopig met behoud van de drie onderdeelen, den schrijver zelf, dan verkrijgen wij:

1. II—IV : 42. Galilea, Judea, Samaria.
2 : 1—12. 2 : 13—3 : 36. 4 : 1—42.
2. IV : 43—VI. Galilea, Judea, Galilea, [1]) het Overjordaansche, Galilea.
4 : 43—54. 5 : 1—47. 6 : 1—24. 6 : 25—7 : 1.
3. VII—XII. Judea, Perea, Judea.
7 : 2—10 : 39. 10 : 40—11 : 14. 11 : 15 vll.

Wil men, ofschoon het verblijf in Perea, 10 : 40, omstreeks drie maanden omvat, dit uitstapje (?) niet als afzonderlijk deel beschouwd hebben, dan is hfd. 7—12 ook slechts van één voortdurend verblijf in Judea sprake. Immers het 3de onderdeel begint ook met Judea, 7 : 2, daar 7 : 1 nog tot het voorgaande hoofdstuk moet gebragt worden. Er wordt zoo uitdrukkelijk gezegd, dat Jezus na de spijziging en zijne prediking te Kapernaum in Galilea bleef omwandelen, omdat men anders zou kunnen denken, dat hij, die gewoon was de hooge feesten te Jeruzalem te vieren, zich ook thans naar Judea had begeven, daar het pascha nabij was, 6 : 4.

In geen geval vangt dus het geschiedverhaal driemaal in Galilea aan, om vandaar naar Jeruzalem voort te gaan, en even onzeker is het, of de beide andere onderdeelen wel met Galilea beginnen. Dat althans het eerste met Perea aanvangt, 1 : 19—52, zagen wij reeds, en Wild stemt toe, dat op zich zelf de pericoop 4 : 43—54 even goed het slot als het begin eener onderafdeeling kan uitmaken. De eenige grond, waarop hij beweert, dat men genoemde deelen met voorvallen in Galilea mag laten aanvangen, is, dat bij 7 : 1 een nieuw deel begint, en daar eene werkzaamheid van Jezus in Galilea aan zijn verblijf te Jeruzalem voorafgaat. Deze grond vervalt echter bij bovenstaande opvatting. Even goed zou men zóó kunnen verdeelen, dat Jezus telkens buiten

1) Wegens 6 : 1 vgl. Lücke, t. a. p. 2e dl. blz. 100.

het eigenlijke joodsche land zijne werkzaamheid aanving en van daar zich naar Galilea begaf, om met den zetel des ongeloofs, Judea, te eindigen, wanneer men het om eene of andere reden wenschelijk achtte, overal Galilea in het midden en Judea op het einde te hebben. Aldus:

I. Perea.	Galilea.	Judea.
1 : 19 –52.	2 : 1 –12.	2 : 13—3 : 36.
II. Samaria.	Galilea.	Judea.
4 : 1—42.	4 : 43—54.	5 : 1—47.
III. het Overjordaansche.	Galilea.	Judea.
6 : 1—24.	6 : 25—7 : 1.	7 : 2 vll.

De bewering verder, dat de 4de evangelist Galilea als het vaderland van Jezus zou hebben beschouwd, is even onwaar als die andere, dat hij ter wille der trilogie θεός, ζωή, φῶς Jezus' werkzaamheid over een tijdperk van drie jaren verdeeld heeft. Over het laatste hebben wij vroeger reeds gesproken.[1]) (Vgl. blz. 37.) Wat het eerste betreft: de schrijver laat wel 1 : 46 Philippus en 7 : 41 de schare zeggen, dat Jezus uit Galilea afkomstig is, maar beweert men nu, dat hij dit daarom ook geloofde, dan moet men b. v. volgens denzelfden regel zeggen, dat hij Jezus voor een Samaritaan en voor bezeten hield, 8 : 48.

Evenals Nathanaël, 1 : 50, en de Samaritanen, 4 : 42, spreekt Petrus, aan het einde van dit onderdeel (6 : 68, 69) in den vorm eener synthetische bekentenis het thema daarvan uit.

A. 1. 4 : 46—54. Deze pericoop behelst de genezing van den zoon des hoofdmans te Kapernaüm. Twee

---

1) Vgl. nog Weizsäcker, Unters. üb. die evang. Gesch. 1864. blz. 305—315. Ebrard, das Evang. Joh. blz. 22—25. Luthardt, der Johann. Ursprung des 4ten Evang. 1874. blz. 163—166. Leuschner, das Evang. St. Joh. 1873. blz. 31—33.

woorden van Jezus, vs. 48 en 50, strijden hier volgens Wild om den voorrang als thema, maar ofschoon de afkeuring van het wondergeloof, vs. 48, niet van ondergeschikt belang is, en een hoofddenkbeeld van het evangelie, het geloof, raakt, is toch de genezing hoofdzaak. Het gevoelen van Baur,[1]) dat dit wonder „uit de verte" moet dienen, om het teekengeloof dialectisch te vernietigen, is ook Wild toegedaan, maar hij ziet toch de „Pointe" van het verhaal niet zoozeer in de op een afstand werkende wondermagt van Jezus, als wel in het driemaal herhaalde ζῇ. Dat dit ζῇ specifiek johanneïsch is, terwijl Luc. 7 geen woord aangaande de genezing berigt, en Mt. 8:13, door Jezus γενηθήτω σοι wordt gezegd, is volkomen waar. Evenzoo, dat de Heer bij Luc. de woning van den hoofdman slechts nadert, zonder haar binnen te gaan en bij Mt. zijn voornemen, om tot hem te komen, niet volbrengt, omdat de hoofdman zich daartegen verzet. Maar indien men nu verder beweert, dat de 4de evangelist ook de uiting van dat voornemen weglaat, omdat hij den tegenstand van den vader niet vermeldt; — dat dit laatste een gevolg is der verandering van den heidenschen hoofdman in een joodschen hofbeambte van Herodes Antipas, die als zoodanig geen reden heeft, om Jezus van zijn huis verwijderd te houden; — en dat dus het verzet van den hoofdman bij Mt. door de uitspraak vs. 48 is vervangen, om zoo rekenschap te geven, waarom Jezus de woning van den βασιλικός niet binnentreedt, hoewel niemand hem daarvan terughoudt, — dan stelt men daarmede vast, dat onze schrijver dezelfde gebeurtenis in het oog heeft, die Mt. 8 en Luc. 7 wordt medegedeeld. Dat dit echter alleen geschiedt ter

1) T. a. p. blz. 152.

wille der eenmaal aangenomen hypothese, zonder dat het verhaal daartoe regt geeft, is vroeger reeds door ons aangetoond.[1]) (Vgl. blz. 25.) Evenzeer is het ter wille der hypothese, wanneer men beweert, dat de heidensche hoofdman der synoptici in een jood is veranderd, omdat het parallelisme met het 1ste onderdeel de genezing van een Galileër vereischte. Tegenover:

het wonder te Kana (Galilea), tempelreiniging (Judea), Samaritaansche vrouw, vordert het parallelisme, (zegt Wild):

genezing van een Galileër, genezing van een Judeër, spijziging te midden der heidenen. Dit parallelisme schijnt niet te vorderen, dat het geloof der schare in het Overjordaansche van dezelfde soort is als dat der Samaritanen, 6:14, 26, vgl. 4:42. Wild zegt zelf: „die Zuströmenden sind nach 6:2 Israëliten und Zeichenglaübige, nicht Heiden und Logosglaübige."

En hoe weet hij, dat de vermelding van het absoluut geloof des hoofdmans onzen schrijver in het synoptisch berigt aantrok, maar dat hij het niet eens was met de opmerking aldaar, dat zulk een geloof in Israël niet gevonden werd? Dit zijn al te maal onderstellingen, die, wanneer men de vooropgezette hypothese ter zijde stelt, door niets geregtvaardigd worden.

Ook zou men kunnen vragen, of men wel regt heeft, om het geloof van den hoofdman zoo onbepaald als logosgeloof, geloof zonder het zien van teekenen aan te merken. Immers vs. 50 wordt wel gezegd: ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τ�ῳ λόγῳ,[2]) maar vs. 53 wordt vermeld, dat

---

1) Vgl. nog J. H. A. Ebrard, das Evang. Joh. 1845. blz. 30—32.

2) Niet: „hij geloofde in Jezus," maar eenvoudig: „hij vertrouwde op zijn gezegde;" men lette op het onderscheid: ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον, vs 41. Vgl. Scholten, t. a. p. blz. 161. aanm. Dit wordt ook door Baur, blz. 152 ten onregte geïdentificeerd. Vgl. Weiss, t. a. p. blz. 20—24.

hij met zijn gansche huis geloovig werd, nadat hij eerst naauwkeurig het uur, waarop de ziekte zijns zoons was geweken, vergeleken had met het tijdstip, waarop Jezus hem verzekerd had: ὁ υἱός σου ζῇ.

Maar Wild noemt bij onzen auteur in tegenstelling met Mt. en Luc. de idee des Levens de overheerschende. Hieraan moet volgens hem ook worden toegeschreven, dat de ziekte door den 4den evangelist niet evenals bij Mt., die overigens door hem wordt gevolgd (?), verlamming, maar met Luc. eene doodelijke krankheid (koorts) wordt genoemd, en dat de genezing door een driemaal herhaald ζῇ wordt aangeduid. Aan het logosgeloof valt de ζωή van den logos ten deel. Wel wordt dit logosgeloof in den regel onder Israël niet aangetroffen, want de inwoners van Judea zijn of ongeloovig of met wondergeloof vervuld, (ook 10:42, 12:42?) en de Galileërs gelooven meestal slechts op het zien van teekenen, maar het komt toch somtijds voor, getuige de hoofdman en Jezus' leerlingen, 6:68, en de ζωή valt ook den jood ten deel, die dit logosgeloof bezit. Zóo is dus deze pericoop met hare afkeuring van het wondergeloof, met haar hoofdman en haar ζῇ, de uitwerking van 3:3, 15. De βασιλικός is de vertegenwoordiger van het geloovige Israël, dat het rijk Gods ingaat door den geestesdoop, 3:3, 5; hij is de tot de βασιλεία τοῦ θεοῦ behoorende Israëliet, die door zijn geloof het eeuwige leven heeft, 3:15.

Bij deze geheele redeneering ziet men echter voorbij, dat niet aan den geloovigen (?) vader, maar aan den (geestelijk) kranken zoon, bij wien van Logosgeloof in geen geval sprake is, de ζωή wordt geschonken, zonder nu nog in aanmerking te nemen, dat niets ons dit verhaal als symbool doet kennen. Veel digter bij de

waarheid staat dan naar onze meening Dr. Scholten,[1]) als hij zegt: „de genezing van den zoon des koninklijken hofbeambte heeft geene symbolische beteekenis, maar moet in het kader van het 4de evangelie dienen als voorstelling van een geloof, dat niet op het woord (de prediking) van Jezus, maar op de aanschouwing van een zinnelijk teeken gebouwd is, en als zoodanig door Jezus afgekeurd wordt." In dit geval is het echter vreemd, dat de schrijver met geen enkel woord van het afkeurenswaardige of onvoldoende van zulk geloof spreekt, en Jezus een nog grooter teeken laat verrigten, dan van hem werd verlangd.[2]) (Vgl. ook blz. 25)

2. 5:1—16. In deze verzen wordt de genezing medegedeeld van een kranke, die reeds 38 jaren lang lijdende was geweest aan verlamming en tot nog toe te vergeefs getracht had, door indompeling in het badwater Bethesda te Jeruzalem van zijne kwaal bevrijd te worden, omdat niemand hem bij de beroering van het water daarin nederliet. Dit verhaal heeft volgens Wild deze symbolische beteekenis: De joden meenden in de wet en den doop van Johannes het eeuwige leven te bezitten, 5:39. De door zijne zonden verlamde jood, 5:14, blijft echter gedurende een half menschenleven aan den vijver des jodendoms liggen, zonder gezond te worden, want de nog sporadisch in het jodendom voorkomende geneeskracht valt hem niet ten deel, omdat de joden geen medelijden voor groote zondaars aan den dag leggen. Jezus echter geneest den geestelijk kranke door zijn woord.

---

1) T. a. p. blz. 179.

2) Bijdr. op het gebied van Godgel. en Wijsbeg. bezorgd door J. Cramer en G. H. Lamers, 1ste dl. 1867. „Is het vierde evangelie een historisch drama?" door J. Cramer. blz. 247.

Maar hoe bewijst Wild, dat wij hier met eene symbolische voorstelling te doen hebben? De schrijver zelf geeft daaromtrent geen enkelen wenk en er is veel, dat er tegen pleit.

Onze evangelist zegt wel, dat die man 38 jaren krank was geweest, maar volstrekt niet, dat hij gedurende al dien tijd aan het badwater had gelegen. Wij verkrijgen dus de vreemde voorstelling, dat het joodsche volk, na eerst geestelijk gezond geweest te zijn, nu juist 38 jaren geestelijk lijdende was geweest. Het bevreemdende hiervan vermindert niet door de opmerking, dat die 38 jaren gekozen zijn, om de helft van een menschenleven aan te duiden, dat Ps. 90:10 op 70—80 jaar wordt geschat. Waarom in dit geval ook niet liever van 35 jaren gesproken, of van 40, indien men daardoor tevens de 40 jaren wilde herinneren, die de Israëliten in de woestijn hebben doorgebragt?

Verder blijft de man niet zonder te herstellen aan het badwater (het jodendom) liggen, omdat dit laatste geene genezende kracht bezat, maar omdat hij niet snel genoeg daarin kon afdalen. Maar hoe kan nu weder, zij het ook maar sporadische, op bepaalde tijden terugkeerende geneeskracht aan het jodendom worden toegekend, nadat reeds evenals de oude wijn op de bruiloft, 2:3, alle geestelijk leven in Israël als verdwenen is voorgesteld? Immers, Wild heeft zelf gezegd: „dem Judenthum zu Jesu Zeiten sind nur die Reinigungskrüge und das Jordanwasser geblieben." En hoe is de uitspraak „dem Logosglauben wird die ζωή des Logos zu Theil," vgl. ook 3:15, 16, 36ª, en „zum ewigen Leben gelangt man nur durch Logosglauben," 5:24, overeen te brengen met zijne bewering, dat Jezus de ζωὴ αἰώνιος heeft geschonken aan den kranke te

Bethesda, die blijkens vs. 13 zijn weldoener niet eenmaal kende, en dus niet in hem kon gelooven?

Indien de evangelist vs. 2 slechts van eene schaapspoort spreekt, met het oog op 10:7, 11, 28, waar Jezus zich de deur der schapen en den goeden herder noemt, die aan de schapen het eeuwige leven schenkt, dan had hij dit wel duidelijker mogen te kennen geven, daar blijkens Nehem. 3:1, 32, 12:39, (שַׁעַר הַצֹּאן. LXX πύλη προβατική) te Jeruzalem werkelijk eene schaapspoort [1]) werd gevonden. Voor 't minst had hij dan 10:7, 9 in plaats van ἐγώ εἰμι ἡ θύρα, wel ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῶν προβάτων mogen zeggen.

Hfd. 5:39 eindelijk zegt Jezus tot de joden: gijl meent het eeuwige leven te hebben ἐν ταῖς γραφαῖς, dus in het gansche O. T., niet in de wet alleen, terwijl van den doop van Johannes in het geheel niet wordt gesproken. Van deze beiden is dan ook blijkbaar door Wild alleen gewag gemaakt, omdat hij die in de πέντε στοάς (pentateuch, wet) en in den vijver (Joh. doop) meent weder te vinden. Houdt men evenwel het badwater voor een zinnebeeld van den doop van Johannes, dan kan men niet zeggen, dat deze doop den geestelijk kranke niet vermag te helpen, maar alleen, dat hem de gelegenheid niet gegeven wordt, om daarvan de proef te nemen (vgl. blz. 27).

Het verdient dus in geen enkel opzigt aanbeveling, in den algemeen als ἀσθενής gekenschetsten zieke een

---

1) De lezing van Meyer, t. a. p. blz. 219, προβατικῇ κολυμβήθρᾳ komt ons onjuist voor. Immers de uitlating van πύλη levert geen bezwaar op, vgl. Winer, Gramm. 7e Aufl. 1867. blz. 523, 529 en een schaapsvijver wordt nergens vermeld, vgl. Bijb. woordenboek van Moll enz. 3e dl. blz. 277.

vertegenwoordiger der geestelijk kranke joden te zien. Daarenboven laat men zoo aan vs. 10—16 geen regt wedervaren.

3. 5:17—47. Na het blz. 27 over deze pericoop gezegde, meenen wij thans te kunnen volstaan met de opmerking, dat zij niet dient ter opheldering van de beide voorgaande handelingen, maar dat Jezus daarin naar aanleiding van de ontevredenheid der joden, dat hij op den sabbat iemand had genezen, deze zijne handelwijze regtvaardigt, en hun de betrekking nader doet kennen, waarin hij tot den Vader stond.

4 en 5. 6:1—15 en 16—25. Deze pericopen stellen volgens Wild de leven-onderhoudende kracht van den logos in het licht; de eerste met het oog op de gewone behoeften, de laatste met het oog op gevaarvolle toestanden. Bij hetgeen omtrent de spijziging reeds vroeger door ons is opgemerkt (vgl. blz. 30—34) hebben wij weinig meer te voegen. Alleen is ons niet duidelijk, hoe Christus, (daar om iets te kunnen onderhouden of aankweeken toch vereischt wordt, dat het althans in beginsel aanwezig zij), gezegd kan worden het (geestelijk) leven te onderhouden van menschen, die het niet eenmaal bezitten. Immers als wonderzuchtigen, 6:2, 14, 30, zijn zij verstoken van de ζωὴ αἰώνιος, die slechts den logosgeloovigen ten deel valt, vgl. blz. 116.

Het wandelen van Jezus op de zee gaat Baur geheel met stilzwijgen voorbij, en Scholten [1]) „waagt niet te beslissen, of het eene geestelijke beteekenis heeft, dan of dit feit, als ten naauwste ook bij de synoptici met het wonder der spijziging verbonden, eenvoudig bij wijze van overgang tot het vervolg van het verhaal, door den

1) T. a. p. blz. 178.

evangelist uit de overlevering is opgenomen." Maar Wild verkeert hieromtrent niet meer in het onzekere.

Het schip met de discipelen, zegt hij, is de christelijke kerk, de zee is de wereld, die in de duisternis ligt, 6:17, en de kerk wil verzwelgen. De levensvorst echter komt als trooster de jongeren in het gevaar ter hulp, en redt hun leven. De snelle landing wijst op het levensbehoud, dat alle hindernissen spoedig overwint. Dat de jongeren Jezus in het schip willen nemen duidt aan, hoe zijn woord: „ik ben het, vreest niet," den angst verjaagt, dus een geloof, dat niet door teekenen wordt gewekt, maar door den logos, dien zij zien en hooren. Omdat de leerlingen en bepaald Petrus vertegenwoordigers moeten zijn van het logosgeloof, 6:66 vll., heeft de schrijver het volgens Mt. 14:28—31 met Petrus voorgevallene en de berisping van diens kleingeloovigheid weggelaten.

Nu wordt door oude christelijke schrijvers de kerk wel meer bij een ten hemel zeilend schip vergeleken, maar had de evangelist hier zinnebeeldig willen voorstellen, hoe Jezus steeds ter redding toesnelt, wanneer zijne kerk op 's werelds zee door stormen wordt beloopen, dan zou een verhaal b. v. als Luc. 8:22—25 veel beter aan dit doel hebben beantwoord. Daar toch is het schip tot zinkens toe met water gevuld, op het punt van te vergaan, terwijl in onze pericoop uit niets blijkt, dat de discipelen in levensgevaar verkeerden. Vs. 18 wordt alleen vermeld: ἥ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πνέοντος διηγείρετο, maar zij werden hierdoor niet eens verhinderd voort te roeien, vs. 19. Niet het redden der discipelen uit doodsgevaar, zooals Luc. 8, maar het wandelen van Jezus op de zee is hier hoofdzaak. Daarenboven komt men bij de toepassing b. v. reeds vs.

16, 17 tot allerlei ongerijmdheden, maar bepaaldelijk laten vs. 22—25 deze opvatting niet toe. Wild zegt wel: het wachten, achterna varen en zoeken, dat zoo uitvoerig beschreven wordt, wijst op den honger naar het levensbrood, die echter nog niet vrij is van zinnelijkheid, 6:26, en altijd weder naar zinnelijke teekenen verlangt, 6:30, 34; maar hiertoe heeft hij geen regt. Het verhaal loopt door; in vs. 22 vll. is nog van hetzelfde schip en dezelfde zee sprake als vs. 16 vll.; is dus daar het schip een zinnebeeld van de kerk en de zee van de wereld, dan moet dit hier ook het geval zijn, maar dit geeft geen zin. En indien het wachten en zoeken der schare hare begeerte naar het brood des levens moet te kennen geven, wat beduidt dan de vraag, nadat zij Jezus gevonden had, vs. 25: ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας;

Het komt ons dus voor, dat de verklaring van Wild als onhoudbaar moet worden verworpen.

6. 6:26—71. Omtrent deze rede van Jezus in de synagoge te Kapernaum merken wij alleen op, dat bij de schare voor wie zij werd uitgesproken, geen sprake was van „honger naar het levensbrood." Dit blijkt duidelijk uit vs. 26, dat tevens op nieuw bewijst, dat de spijziging niet geestelijk moet worden opgevat. Daar toch zegt Jezus ter hunner beschaming tot de joden: ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε, met kennelijken terugslag op vs. 12a. Was nu op laatstgenoemde plaats van verzadiging in geestelijken zin sprake, dan zou Jezus in de schare hebben afgekeurd, dat zij hem zocht, omdat hij haar geestelijk verzadigd en de ζωὴ αἰώνιος geschonken had, hetgeen lijnregt tegen vs. 27 zou indruischen, waar hij de joden juist aanspoort tot werken om de spijs die

blijft, en om die onvergankelijke spijs bij hem te zoeken.

Wij gaan thans over tot het

3e ONDERDEEL. VII—XII.

Φῶς.

Aan de behandeling van dit deel gaat eene inleiding vooraf, waarin gezegd wordt, dat het nu volgende de analyse is van hfd. 1 : 4b, 5, 9. De krisis, die hier overal te voorschijn treedt, is reeds in het vorige onderdeel aangevangen. Na de rede te Kapernaum in Galilea vallen zij, wier geloof een bloot teekengeloof was van Jezus af, terwijl het Licht zich met de logosbelijders naar Judea, het tooneel zijner laatste werkzaamheid, verplaatst. Hier bestaat de krisis in de verwijdering van het ongeloof, dat zich zelfs bij Jezus' bloedverwanten vertoont, 7 : 1—14. Daarom wordt de scheiding tusschen Jezus en zijne broeders uitvoerig verhaald. Zij gaan op naar het feest; hij blijft in Galilea, totdat zijn tijd gekomen is, en gaat dan in het verborgen ook derwaarts, evenals de zon op een bepaald tijdstip verrijst, na eene (in het zuiden korte) schemering. Jezus is het licht der wereld, 8 : 12; deze haat de duisternis, het ongeloof niet, maar wel het licht, dat zij „niet aanneemt," 7 : 7 [1]).

---

1) Wild ziet hier voorbij, dat κόσμος, 8 : 12, in den zin van menschenwereld, 7 : 7 daarentegen van ongeloovige, antigoddelijke menschenmassa is gebruikt; ook bezigt hij deze woorden slechts, vgl. 1 : 5, ter wille van het vooropgeplaatste thema; vs. 7 spreekt noch van het licht, noch van de duisternis, maar luidt: οὐ δύναται ὁ κόσμος μισεῖν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ μισεῖ, ὅτι ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστιν

1ste THEMA. VII—IX.

Het Godslicht brengt Gerigt.

1ste Deel. Het Godslicht. VII: 15—VIII: 59.

Hetgeen nu verder in het 7e en 8ste hoofdstuk volgt behelst geen wonderen, maar alleen strijdredenen van Jezus met de Pharizeën; biedt daarom minder gelegenheid aan tot allerlei allegorische fantasiën, en wordt dan ook met een paar woorden afgedaan. Hfd. VII—VIII en IX hebben volgens Wild een gemeenschappelijk thema „het Godslicht," maar beide deelen vullen elkander aan. Hfd. VII—VIII, in wier midden het licht der wereld staat, 8: 12, ontwikkelen meer de eerste helft van het thema: Jezus is het Godslicht; hfd. IX daarentegen meer de tweede: Jezus is het Godslicht. Of naauwkeuriger:

VII—VIII, Jezus heeft zijn oorsprong uit God, daarom is hij het licht der wereld.

IX, Jezus is het licht der wereld, daarom moet hij zijn oorsprong uit God hebben.

Hfd. VII—VIII is echter kennelijk alleen ter wille der hypothese onder het thema Godslicht gebragt, en om hieraan nogthans een schijn van waarheid te geven, heeft men begrepen ten minste op het eerste lid den nadruk te moeten leggen. Het woord „licht" komt in hfd. VII zelfs niet éénmaal voor, en in hfd. VIII alleen vs. 12.

Jezus spreekt hfd. VII—VIII wel van zijn oorsprong uit God, 7: 28, 29. 8: 23, maar waarom daaruit nu juist de gevolgtrekking afgeleid, dat hij het licht der wereld is? Kan men niet met hetzelfde regt zeggen:

Jezus heeft zijn oorsprong uit God, daarom is hij het „leven" of de „waarheid?" Maar dit bragt de hypothese niet mede.

Ook moet men niet zeggen, dat in hfd. VII—VIII zich alles beweegt om de vragen: „vanwaar is Jezus?" 7:15, 27. 8:14 en „waar zal hij heengaan?" 7:33, 35. 8:14. Deze vragen worden in het geheel niet gedaan; veeleer zeggen de joden, vs. 27: τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν, en juist omdat zij Jezus als een eenvoudigen Galileër kenden, die door de rabbijnen niet was onderwezen, verwonderden zij zich, dat hij eene zoo groote mate van geleerdheid bezat, vs. 15. Jezus deelt wel in den loop van het gesprek mede, vanwaar hij komt, 7:28, 29. 8:16, 18, 23, 42, en waar hij heengaat, 7:33, 34. 8:21, ofschoon hij op de spottende vraag der joden, 7:35, 36. 8:22, het diepste stilzwijgen bewaart; maar evenzeer komt hij terug op zijne genezing op den Sabbat, 7:21—24, belooft aan de geloovigen den Heiligen Geest, 7:37—39, en spreekt van de joden als slaven der zonde en kinderen des duivels, 8:31 vll.

Hoe er eene krisis ontstaat onder het volk, 7:12, 43, dat Jezus deels gunstig, 7:31, 40, 41a. 8:30, deels vijandig gezind is, 7:19, 25. 8:37, 40, 59; hoe de dienaars, door de overpriesters en Pharizeën afgezonden om hem te grijpen, 7:32, onverrigter zake terugkeeren, 7:45, en ook de aanslagen der menigte mislukken, omdat zijne ure nog niet gekomen is, 7:30, 44. 8:20; hoe bij het volk geloof en twijfel naast elkâar staan, 7:26, 27, 41b, 42, maar ofschoon de dienaars en Nicodemus, die hem gehoord hebben, in hem gelooven, 7:46, 51, het meerendeel hem toch verwerpt, 7:48; vooral ook, dat Jezus uit God was en tot God heenging, dit alles en nog veel meer moge uit deze hoofdstukken

blijken — daaruit blijkt niet bepaald, dat hij het licht der wereld is; immers de op zich zelf staande uitspraak 8:12 alleen geeft tot deze bewering geen regt.

2de Deel. Het Godslicht. IX.

In het dialectische deel van dit hoofdstuk wordt de ontwikkeling van Jezus' oorsprong uit God, die in hfd. VII—VIII is aangevangen, voortgezet. Zijn werk is Gods werk, 9:3. De Pharizeërs bestrijden, dat hij uit God is, 9:16a, 33; zij weten niet, vanwaar hij is, 9:29, maar houden hem voor een zondaar, 9:16b, 24. De blindgeborene daarentegen ziet in zijne genezing een bewijs voor Jezus' goddelijken oorsprong, 9:30—33.

Ofschoon Jezus nu 8:12 gezegd heeft: „ik ben het licht der wereld," (in geestelijken zin) en deze uitspraak 9:5 herhaald wordt, volgt daaruit nog volstrekt niet, dat wij de 9:1—7 voorkomende genezing van den blindgeborene voor eene symbolische voorstelling te houden hebben. Scholten [1]) zegt wel: „hier ontbreekt alle logisch verband tusschen de waarheid: „Jezus is het licht der wereld" en het genezen van een blindgeborene, indien niet dit laatste..... de zigtbare afschaduwing van het eerste is." Maar met Cramer [2]) vragen wij: is hier wel logisch verband beoogd? Indien Jezus, vgl. Marc. 2:10, 11 gezegd had: ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου, σοὶ λέγω, κ. τ. λ., zou Scholten regt hebben, om te zeggen: „Jezus geneest dien ligchamelijk blinde, omdat en dus ten bewijze dat hij..... „het licht der wereld" is in geestelijken zin," om vervolgens over gemis aan

1) T. a. p. blz. 173. 2) Bijdr. t. a. p. blz. 272.

logisch verband te klagen. Het is echter naar het ons voorkomt duidelijk, dat vs. 5 behoort bij vs. 1—4 en niet bij vs. 6 vll.

De mogelijkheid, dat door den auteur aan het 9:7 vermelde badwater opzettelijk den naam Siloah gegeven is, om zoo doende in dit Siloah, dat „gezonden" beteekent, een type te verkrijgen van den Godsgezant Jezus, den geneesmeester op geestelijk gebied, kunnen wij op het door ons ingenomen standpunt niet loochenen. Men moet echter niet uit het oog verliezen, dat men aldus de vreemde voorstelling krijgt, dat de antitype (Christus) den blinde naar den type (Siloah) zendt. Tevens zou men, dunkt ons, van zulk een schrijver met eenigen grond mogen verwachten, dat hij ook van Bethesda, 5:2, de vertaling had gegeven, en er eene zinsnede had bijgevoegd, waaruit kon blijken, hoe volgens zijne bedoeling Bethesda, dat „huis der barmhartigheid" beteekent, een type was van Jezus, den betooner van „barmhartigheid" aan geestelijk kranken.

Wat de krisis betreft, bestaat er tusschen beide deelen dit onderscheid, dat zij hfd. VII—VIII door de zelfopenbaring van den logos van zelve te voorschijn treedt, terwijl zij hfd. IX door het Licht wordt bewerkt, 9:39.

Van eene gerigtsscène, ten gevolge waarvan de ongeloovige Pharizeën, als vertegenwoordigers der σκοτία, den genezen en geloovig geworden blinde uitstooten, uit de synagoge bannen, is echter geen sprake. Ofschoon vele uitleggers (Lücke, de Wette, Tholuck, Olshausen enz.) καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω aldus verklaren, is er te regt door Dr. v. Oosterzee [1]) op gewezen, dat

---

1) T. a. p. blz. 649, aanm. Niet γίνεσθαι, dit is uitgebannen worden Vgl. ook Cramer, Bijdr. t. a. p. blz. 273.

onze schrijver voor „uit de synagoge bannen" overal de formule ἀποσυνάγωγον ποιεῖν bezigt, vgl. vs. 22 en 12 : 42, 16 : 2.

2de THEMA. X—XI.

Het Licht brengt Leven.

1ste Deel. Christus brengt het Leven. X.

Uit niets blijkt meer overtuigend, hoe Wild door zijne eigene hypothese in het nauw wordt gebragt, dan uit zijne behandeling van het nu volgende Xde en XIde hoofdstuk. Het valt terstond in het oog, dat indien iets onder de rubriek ζωή moet gerangschikt worden, het dan de opwekking van Lazarus is, die ons hfd. XI wordt medegedeeld. Wild gevoelde dit zelf, maar zijne hypothese rekende haar tot de afdeeling φῶς, en nu neemt hij tot de zonderlingste combinatiën zijne toevlugt, om zonder zijne hypothese op te geven de voorstelling van den evangelist niet al te zeer geweld te moeten aan doen. Of wat te denken van de volgende redenering:

Het 1ste deel, II—IV : 42, met het thema logos theos regenerator, heeft in het gesprek met Nicodemus, 3 : 19—21, en in de rede van den Dooper, 3 : 16, 36, den Zoon Gods als bron van het levenslicht voorgesteld; omgekeerd tracht het 2de deel, IV : 43—VI, te bewijzen, 5 : 19 vll. 6 : 27, dat het in Jezus aanwezige Leven, en het 3de, VII—IX, dat het in hem zich bevindende Licht, zijn oorsprong aan God verschuldigd is. Zoo verkrijgen wij:

1. God = Leven en Licht.
2. Leven = God.
3. Licht = God.

Er blijft dus nog over aan te toonen: Licht = Leven, en dit geschiedt in hfd. X—XI.

Deze handelwijze heeft geen breedvoerige wederlegging noodig; zij wederlegt zich zelf. Immers, al het onnatuurlijke en willekeurige er van nu nog eens daargelaten: de vergelijking Licht = Leven wordt ook ontwikkeld in het 3de onderdeel, VII—XII.

Dit bevat dus de beide vergelijkingen: Licht = God en Licht = Leven, of Licht = God en Leven. Het 1ste onderdeel behelst de vergelijking: God = Leven en Licht. Het 2de moet dus beantwoorden aan: Leven = God en Licht, en niet alleen Leven = God.

Waar blijft zoo doende ook de symmetrie met de beide voorgaande deelen, die elk onder één thema worden gebragt, wanneer men in het derde 3 themata moet aannemen, die dan elk nog in eenige onderdeelen worden gesplitst?

Werd nu ten minste de aldus verkregene vergelijking Licht = Leven nog maar werkelijk in hfd. X en XI ontwikkeld; maar zelfs dit is niet eens het geval. Men oordeele.

Volgens Wild staat ook hier weder het thema in het midden, nl. 11:9, 10. Nadat de discipelen vs. 8 tot Jezus gezegd hebben: „rabbi, begeef u niet in doodsgevaar," geeft hij hun vs. 9 ten antwoord: „wie in het Licht wandelt, heeft voor geen doodsgevaar te vreezen; wie aan het Licht gelooft zal leven, ook al sterft hij," 11:25. Het Licht is dus de bron des Levens. Maar

1°. Is het de willekeur ten top gevoerd, twee uitspraken, 11:9, en 11:25, die tot elkâar in niet het minste verband staan, eenvoudig ter wille der hypothese te vereenigen, terwijl 11:9 is gerigt tot de discipelen, 11:25 tot Martha, en op de laatste plaats met geen woord van „gelooven aan het Licht" wordt gesproken.

2°. Is de exegese van 11:9, 10 onjuist. Wel worden

deze verzen op zeer uiteenloopende wijze verklaard [1]), maar zooveel is zeker, dat Christus door τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου niet (zooals Wild meent) zich zelf aanduidt, als wilde hij om zijne leerlingen gerust te stellen zeggen, dat zij niets te vreezen zouden hebben, indien zij hem, het ware Licht der wereld, slechts volgden; (men lette op τούτου, ook hebben de 12 uren dan geen zin). Immers de discipelen waren blijkens vs. 8 niet bezorgd voor zich zelven, maar voor Jezus, (ook een beroep op vs. 16 baat niet, vgl. Meyer).

Staan wij nu bij hfd. X nog even stil.

Het wordt op deze wijze verdeeld:

A. Vs. 1—21.	B. Vs. 22—39.	C. Vs. 40—42.
a. de gelijkenis, vs. 1—6.	een half jaar later [3]) in	aanhangsel.
b. de dubbele verklaring, vs. 7—18 [2]).	den winter, het jaargetijde der duisternis.	
c. de kritiek der hoorders, vs. 19—21.	*a.* vs. 22—30.	
	b. vs. 31—39.	

In dit geheele hoofdstuk (zegt Wild) treedt de persoon van Jezus op den voorgrond; de nadruk valt op het subject van het thema: het godslicht Jezus Christus (hij alleen) brengt Leven.

Maar ook in dit hoofdstuk komt het woord „licht" weder nergens voor. Wild erkent dan ook zelf: „die

---

1) Lücke, t. a. p. 2e dl. blz. 446—450. Meyer, t. a. p. blz. 420—422.

2) Dit is onjuist. Alleen vs. 7—10 is verklaring van vs. 1—6; vs. 11 vll. is eene nieuwe παροιμία. Ten onregte zegt echter Godet, t. a. p. 3e dl. blz. 143, dat hier van drie παροιμίαι sprake is.

3) De terminus a quo dezer tijdsbepaling is half October, de terminus ad quem half December. Het is ons niet duidelijk, hoe hier dus van een half jaar sprake kan zijn. Zou hier niet juist het feest der tempelwijding, ook τὰ φῶτα genoemd wegens de alsdan plaats hebbende verlichting der huizen, zijn vermeld met het oog op het thema φῶς?

Idee des Lichtes scheint völlig zurückgedrängt vor dem Bild des Hirten und der Heerde." Maar toch, 10:21 wijst op de genezing van den blinde, derhalve op Jezus als Godslicht. Het 2e deel ontwikkelt dan de godheid van dit Licht, 10:33, 36.

Alleen reeds de herinnering van de genezing des blindgeborene, vs. 21, doet Jezus dus hfd. X als Godslicht kennen, ofschoon het beeld van den goeden herder, die zijnen schapen het leven geeft, 10:10, 11, 14, 28, en zijn leven voor hen opoffert, 10:11, 15, alles beheerscht. Volgens dezen maatstaf had Wild ook moeten beweren, dat Jezus in hfd. VII als het „Leven" wordt voorgesteld, omdat 7:23 naar zijne genezing van den kranke te Bethesda terugwijst, en had hij evenzoo in hfd. XI op het Licht den nadruk moeten leggen, wegens 11:37.

2e Deel. Christus brengt het Leven. XI.

In tegenstelling met het vorige hoofdstuk treedt bij de opwekking van Lazarus het praedicaat van het thema „het Godslicht is Levensbrenger" meer op den voorgrond. Blijkens 11:25, 26, zegt Wild, doet ook deze gebeurtenis zich weder kennen als eene symbolische handeling, die ten doel heeft aan te toonen, hoe Jezus Christus Levenswekker is op geestelijk gebied. Maar als dit zoo is, vragen wij:

1°. Waartoe de bijzonderheid 11:2 is vermeld?

2°. Welke zinnebeeldige beteekenis wij te hechten hebben aan de woorden, 11:6, τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο [1]) ἡμέρας?

---

1) Waarom ook hier niet drie?

3°. Alsmede aan de mededeeling, 11 : 17, *εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ*, en 11 : 39, *ἤδη ὄζει· τεταρταῖος γάρ ἐστιν?*

4°. Hoe wij het weenen der joden over den dood van Lazarus, 11 : 33, hebben op te vatten?

5°. Waartoe de ontboezeming van Thomas, 11 : 16, vermeld is? Immers kan het niet geschied zijn, om Jezus gelegenheid te geven om het een of ander nader te ontwikkelen, want hij bewaart er het stilzwijgen op. Evenmin om Thomas boven zijne mededisciepelen te verheffen, vgl. 20 : 25—28.

6°. Welke symbolische beteekenis wij moeten hechten aan opmerkingen als, 11 : 20, *Μαρία δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο*, 11 : 28, *ἐφώνησεν Μαρίαμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρα*, 11 : 29, *ἐκείνη ἐγείρεται ταχύ*, 11 : 30, *οὔπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην*, 11 : 31, enz. enz.

Zoolang op deze vragen, die gemakkelijk nog met andere vermeerderd zouden kunnen worden [1]), geen bevredigend antwoord is gegeven, moeten wij de symbolische opvatting der opwekking van Lazarus als onjuist verwerpen.

3e THEMA. XII.

Verheerlijking van het ten ondergang gewijde Godslicht.

1ste Deel. XII : 1—8.
2e Deel. XII : 9—19.

Wij vereenigen deze beide deelen, omdat daaromtrent

---

1) Vgl. vooral Cramer, Bijdr. t. a. p. blz. 274—287.

weinig valt op te merken. Het eerste behelst de zalving van Jezus te Bethanië door Maria, de zuster van Lazarus; het tweede Jezus' intogt in Jeruzalem. Volgens Mt. 26:8, wekte Maria's handelwijze het ongenoegen op der μαθηταί, volgens Marc. 14:4 van τινές, volgens onzen schrijver bepaald van Judas. Dat de vierde evangelist echter niet alleen van dezen gewag maakt, als „das einzige Kind der Finsterniss im Lichtkreise" (Wild), maar ofschoon hij hem als hoofdpersoon met name noemt tevens aan meerderen heeft gedacht, blijkt uit 12:8, waar Jezus zegt: τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε (niet ἔχεις) μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. En waaruit leidt Wild af, dat deze zalving de dubbele beteekenis heeft: „dass Jesus der König Israëls sei, und dass ihm diese königliche Herrlichkeit nur durch Tod zu Theil werde"? Hij kan dit niet bewijzen en evenmin, dat de evangelist, 12:10, het besluit der overpriesters vermeldt, om Lazarus te dooden, ten einde niet in herhalingen te vervallen. Dat hij op zich zelf van herhalingen niet afkeerig is, bewijst b. v. 7:30, 44. 8:20. 13:16. 15:20.

3de Deel. XII:20—34.

Ten onregte laat Wild dit deel reeds bij vs. 34 eindigen, ofschoon het zich klaarblijkelijk tot vs. 37 uitstrekt. Met de laatste woorden van vs. 36: ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν, neemt zoowel deze pericoop, als de geheele openbare verschijning en werkzaamheid des Heeren, volgens de voorstelling van den evangelist een einde. In vs. 20—36 nu, wordt Jezus op tweevoudige wijze verheerlijkt:

1°. Door de komst der Grieken.

2°. Door de stem uit den hemel.

Men zou wel is waar kunnen vragen, of in beide gevallen verheerlijking van Jezus het hoofddoel is, daar het verlangen der Grieken om hem te zien slechts vlugtig vermeld wordt, zonder dat wij vernemen, of er aan voldaan is, en men na vs. 22 niets meer van hen hoort, terwijl Jezus ook vs. 30 uitdrukkelijk zegt: οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς.

Niettemin straalt hfd. 12:1—36 overal de verheerlijking des Heeren door, zoodat ook Wild hfd. XII een voorspel van hfd. XX noemt. En toch rangschikt hij dit 12de hoofdstuk niet onder het thema δόξα, maar onder φῶς, alleen wegens vs. 35, 36.

SLOT.

Afscheid van het Licht, XII:37—50.

Deze titel is onjuist; men heeft zich wel op de ook 7:28, 37 voorkomende uitdrukking ἔκραξεν λέγων beroepen ten bewijze, dat de evangelist 12:44 Jezus nog eenmaal sprekend laat optreden, zoodat vs. 44—50 de laatste zelfopenbaring des Lichts zou bevatten, maar vs. 36 is uitdrukkelijk gezegd ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν, en niets geeft ons aanleiding, om te beweren, dat Jezus daarna weder teruggekeerd en in het openbaar opgetreden zou zijn. Met vs. 36 neemt zijne openlijke verschijning een einde, en na vs. 37—43 het ongeloof der joden nogmaals vermeld te hebben, geeft de evangelist, om de onverantwoordelijkheid daarvan regt duidelijk in het licht te stellen, ten slotte als tegenstelling (Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν vs. 44) een kort overzigt van 's Heeren onderwijs aangaande zijn persoon en werk. De verzen 44—50 zijn slechts de echo van vroegere uitspraken dienaan-

gaande, en het is dan ook geen wonder, dat men denzelfden ontwikkelingsgang (θεός, ζωή, φῶς,) dien men beweert, dat het tot nog toe beschouwde deel des evangelies kenmerkt, daarin meent weder te vinden. Hunne eigenaardigheid als recapitulatie van het door Jezus gesprokene brengt dit van zèlf mede, en de juistheid er van staat of valt met de juistheid van al het voorgaande. Thans gaan wij tot het 2de hoofddeel, dat „die Passion" omvat, over.

§ 5.

2de HOOFDAFDEELING. Cap. XIII—XX.

Aan het lijden en sterven des Heeren gaan, ofschoon alles er reeds op voorbereid is en de ure van scheiden is aangebroken, eerst nog gesprekken vooraf, die omstreeks een vijfde deel van het gansche evangelie beslaan, en bij de synoptici zóó niet worden aangetroffen. De oorsprong daarvan moet dus in de ideën van den evangelist gezocht worden. Heeft in het voorgaande het ware geloof zich in tegenstelling met het ongeloof, dat van moordplannen zwanger gaat, doen kennen als geloof aan den logos, tot stand gebragt door het woord zonder „teekenen;" van nu aan spreekt Jezus tot den kring van geloovigen, die zich rondom hem verzameld en waarmede hij zich van de wereld afgezonderd heeft, over de vrucht van dat ware geloof. Wel had hij reeds het eeuwige leven als de vrucht daarvan genoemd, maar hij was hieromtrent niet in nadere bijzonderheden getreden, en de zijnen hadden zich met algemeene en zinnebeeldige aanwijzingen moeten tevreden stellen. Zoo-

lang Jezus zich tegenover eene halfgeloovige menigte bevond, verkondigde hij zijne Waarheid slechts in ruwe omtrekken; nu hij met de zijnen alleen is, ontwikkelt hij ze meer uitvoerig. Al hebben de woorden zijner discipelen: „zie, nu spreekt gij vrij uit tot ons, en niet in gelijkenissen," 16:29, dan ook in den strengsten zin des woords betrekking op de onmiddelijk voorafgaande παροιμία en de uitspraak 16:28, zij kenschetsen tevens de geheele pericoop, hfd. XIV—XVI, in tegenstelling met de vorigen. Dit gedeelte des evangelies handelt over het christelijk leven, de betrekking, waarin de geloovigen staan tot Vader en Zoon en den parakleet, alles als vrucht des geloofs.

Gelijk verder de reinheid en zaligheid vrucht van het geloof is, 15:3, 20:29, zoo de sedert de openbaring van den Logos begane zonde, van het ongeloof, 15:22 vll. Maar niet alleen het woord is zoenmiddel, ook het bloed des „lams."

Op deze wijze baant de schrijver zich volgens Wild den overgang tot het tweede hoofddeel, dat de ontwikkeling der reeks δόξα, χάρις, ἀλήθεια bevat. Hij zegt ons echter niet, waarom de evangelist, die elders zelfs tot in kleinigheden de symmetrie in acht neemt, hier deze themata in omgekeerde volgorde behandelt. Waarom den proloog niet zóó ingerigt, dat ook dáár de volgorde ἀλήθεια, χάρις, δόξα was? Overigens zal de juistheid van dit alles uit het vervolg moeten blijken.

4de ONDERDEEL. XIII—XVII.

ἀλήθεια.

De gesprekken, hfd. XIV—XVI, maken de kern van

dit deel uit; hfd. XIII is inleiding, hfd. XVII recapitulatie. De inleiding bevat:

1. Het geschiedkundig pragmatismus, (waaromtrent Hönig belangrijke opmerkingen heeft, vgl. blz. 53 vll.)

2. De themata van de 2de helft des evangelies, voornamelijk van het 4de onderdeel.

In de symbolische handeling der voetwassching aanschouwen wij het ethisch voorschrift der zich zelf vernederende, werkzame broederliefde, een voorschrift, 13:34, 35 in den vorm eener spreuk herhaald. Liefde is het thema van hfd. 14:15—16:4 (vgl. 15:12, broederliefde als gevolg van gehoorzaamheid aan Jezus). Ook de dood van Jezus is een daad der liefde. In de voetwassching en in 13:34, 35 liggen dus reeds de themata opgesloten voor het 6de en 7de onderdeel (bedoeld is zeker het 4de en 5de).

Maar is dit alles zoo, zou dan het woord ἀγαπή niet een veel beter passend motto zijn dan ἀλήθεια? Wild erkent zelf, dat de themata in het 4de en 5de deel afwisselen, want de kern der gesprekken in het 4de deel is, zegt hij, de liefde, terwijl het getuigenis van Jezus voor Pilatus luidt, 18:37 (5de deel): „ik ben koning in het rijk der waarheid."

Tevens is de voetwassching, volgens Wild, zinnebeeld der reiniging, vgl. 13:10. Wij zagen echter reeds, (blz. 53) dat de voetwassching volstrekt niet als zinnebeeld wil beschouwd worden. Had het in de bedoeling van den auteur gelegen, haar als symbool te doen kennen, dan had hij vs. 12 vll. eene ongezochte gelegenheid gehad, dit bij de verklaring uit te spreken of althans te laten doorschemeren. Hoe gemakkelijk had hij daar in plaats van ὑπόδειγμα b. v. van σύμβολον kunnen spreken. Maar er is in die geheele verklaring

geen woord, dat ons tot eene symbolische opvatting noodzaakt. Op de vraag: begrijpt gij, wat ik u gedaan heb? antwoordt Jezus niet: ik, de meester, heb u de voeten gewasschen, om u daardoor op zinnebeeldige wijze te kennen te geven, dat gij de dienende liefde in beoefening moet brengen; maar: indien ik, de meester, u de voeten gewasschen heb, zoo behoort ook gij (bij voorkomende gelegenheden) elkander de voeten te wasschen, want ik heb u een voorbeeld gegeven, opdat ook gij doet, gelijk (καθώς) ik u gedaan heb. Hiertoe zouden zij echter niet in staat zijn, zonder dat die geest der dienende liefde in hen woonde, die in Jezus was. Er werd toe vereischt, dat zij, met ootmoed bekleed en wars van allen hoogmoed, anderen uitnemender achtten dan zich zelven. Nu moest het door Jezus gegeven voorbeeld dienen, om hen daartoe op te leiden.

Ten bewijze dat de voetwassching zinnebeeld is der reinigende kracht van 's Heeren sterven, beroept Wild zich ook op 19:34. Dat de reiniging het gevolg is van den dood, ligt, zegt hij, in het „bloed;" het water duidt aan, dat de dood reinigende kracht bezit. Evenzoo herinnert 13:1, 3: ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, 's Heeren dood, en de voetwassching duidt aan, dat de leerlingen door zijn heengaan worden gereinigd. Hfd. 13:10 drukt uit, dat de discipelen in hoofdzaak reeds gereinigd waren door Jezus' woord, 15:3, maar door zijn dood (voetwassching) volkomen gereinigd zouden worden, opdat zij nog meer vrucht zouden dragen. Zoo werpt de voetwassching licht op Jezus' kruisdood (5e, niet 8ste deel), en staan de korte uitspraken, 13:10 en 15:2, 3 (4e, niet 7e deel) tot elkâar in een naauw verband, terwijl 13:31, 32 ook de laatste, 6e acte voorbereidt.

Maar hoe kan dezelfde schrijver, die elders zulk een groot gewigt aan 's Heeren kruisdood toekent, dat hij zegt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, 1 Joh. 1:7, vgl. ook vs. 9, dien dood hier van zoo weinig beteekenis achten, dat hij hen, die overigens reeds geestelijk rein waren, daardoor slechts nog van de laatste hen aanklevende smetten laat reinigen, evenals hij, die gebaad had, tot reiniging zijner op nieuw met stof bezoedelde voeten, alleen de voetwassching behoefde?

Ook een beroep op de verklaring van Meyer kan de symbolische opvatting van 19:34 niet redden; zij wordt door niets aangeduid of geregtvaardigd [1]). De voornaamste bezwaren, tegen de letterlijke opvatting ingebragt, zijn:

1°. „Nach dem Urtheil aller Sachkundigen darf es als eine reine Unmöglichkeit angesehen werden, dass aus dem durchstochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser, und noch überdiess in bemerkbarer Sonderung ausgeflossen ist" (Baur, blz. 216).

2°. „Te willen denken aan den toeleg, om de waarheid van Jezus dood te bewijzen, is zooveel als aan den evangelist een apologetisch standpunt toekennen, dat aan den apostolischen leeftijd vreemd is. Wie twijfelde aan de waarheid van Jezus dood?" (Scholten, blz. 169).

Wat het eerste bezwaar betreft, reeds meermalen is aangetoond [2]), dat men het met die „volstrekte onmogelijkheid" zoo naauw niet moet nemen, en het tweede is hier volstrekt niet van toepassing.

---

1) Vgl. Godet, t. a. p. 3e dl. blz. 529. van Oosterzee, Leven van Jezus, 3e dl. blz. 391. Cramer, Bijdr. t. a. p. blz. 336—343.

2) Vgl. de comm. en Beyschlag, t. a. p blz. 47—49. Ebrard, t. a. p. blz. 71.

Immers vs. 35 luidt: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν ..... ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε. Wat moesten de lezers nu gelooven? Dat Jezus werkelijk gestorven was? Neen, blijkens vs. 36, 37 moeten wij in gedachte aanvullen: dat Jezus de Christus, de Zoon Gods is, vgl. 20:31. De vervulling van de Schrift moest hen hiervan ten bewijze strekken. De Schrift nu was vervuld in het niet breken van Jezus beenen, vs. 33, vgl. vs. 36, en in het doorboren van zijne zijde met eene speer, vs. 34a, vgl. vs. 37. Hieruit volgt nu nog tweeërlei:

1°. Dat bij den evangelist niet het uitvloeien van bloed en water, maar het niet breken van de beenen en het doorsteken van de zijde hoofdzaak is.

2°. Vs. 36 zegt de evangelist: want dit, nl. hetgeen ὁ ἑώρακὼς μεμαρτύρηκεν, is geschied, opdat de Schrift vervuld zou worden. De Schrift nu is vervuld in hetgeen vs. 33 en 34a is medegedeeld; ὁ ἑώρακώς heeft dus niet alleen het vloeien van bloed en water uit de zijde gezien, maar ook, en wel voornamelijk, hetgeen vs. 32—34a berigt wordt. Hieruit blijkt dus, dat aan het vloeien van bloed en water uit de zijde volstrekt niet zulk een groot gewigt gehecht wordt, als men wel heeft beweerd.

Beroept Wild zich later voor de symbolische beteekenis van bloed en water ook nog op 1 Joh. 5:6, dan mag niet uit het oog worden verloren, dat het water daar blijkens vs. 8 geen symbool van geest, geestelijk leven kan zijn. Te regt is er door Jonker op gewezen, dat vs. 8 „het water een ander getuige is dan de geest, en de geest een ander getuige dan het water" [1].

---

1) Vgl. Jonker, t. a. p. blz. 64—67. Cramer, Bijdr. t. a. p. blz. 341. De discipel, dien Jezus liefhad, blz. 93—96.

XIV—XVII.

In deze hoofdstukken is gedurig sprake van den geest der waarheid, den parakleet, 14:16, 17, 26, 15:26, 16:7 enz. Deze παράκλητος is volgens Wild de hoofdsom der christelijke waarheid, die echter door onzen schrijver als persoon wordt voorgesteld. Waartoe deze persoonsverbeelding noodzakelijk is, zegt hij evenwel niet.

Ofschoon de band tusschen Jezus en zijne discipelen op aarde wordt verbroken, moet de geestesgemeenschap blijven bestaan en des te inniger worden. Daartoe behelzen deze hoofdstukken volgens Wild de ontwikkeling der christelijke levenswaarheid.

Thema: 14:1 „uw hart worde niet ontroerd." Weest getroost, gij blijft in mijne gemeenschap:

1. Door christelijk geloof, 14:1—14.

2. Door liefde tot Christus, met haar vrucht: broederliefde, 14:15—16:4.

3. Door hoop op Christus, 16:5—24.

Slot, vs. 25—33.

Is echter ontwikkeling van de christelijke levenswaarheid het doel dezer gesprekken, dan moet bevreemding wekken, dat de schrijver nu deze en dan gene der discipelen van Jezus sprekende invoert, (14:5, Thomas, 14:8, Philippus, 14:22, Judas,[1]) 16:17 vll.) iets wat voor den geregelden voortgang der uiteenzetting niet anders dan hinderlijk kan zijn en gemakkelijk vermeden had kunnen worden.

Bij de verdere analyse staan wij niet in bijzonder-

---

1) Waarom hier juist Judas, niet Iskarioth, genoemd en niet Andreas, die overal elders in dit evangelie in gezelschap van Philippus voorkomt?

heden stil. Uit den aard der zaak moet zij zeer subjectief zijn. Immers volgens Dr. Loman „hebben wij voor de dispositie der afscheidsredenen maar weinig uiterlijke aanduidingen," en van de aanwijzingen, die de evangelist ons volgens hem in de wijze, waarop die gesprekken hier en daar worden afgebroken, of volgens Hönig in het telkens herhaalde ταῦτα λελάληκα nog heeft verstrekt, is door Wild volstrekt geen partij getrokken. Reeds vroeger is er door ons op gewezen, dat wij eene zoozeer in bijzonderheden afdalende analyse niet wenschelijk achten, daar zij slechts aan de schoonheid van het geheel schaadt; deze analyse komt ons daarenboven in menig opzigt onjuist voor (vgl. b. v. „fruchtbar zum Gehorsam hinsichtlich des Gebotes der Bruderliebe, 15 : 4). Overigens wijst hfd. XVII weder evenals hfd. XIII (XII?) naar de verheerlijking heen, die thans echter niet uitwendig, maar inwendig plaats heeft, terwijl ook in dit 4de deel getuigenis van Jezus aangaande zich zelven, 14 : 6, en bekentenis der jongeren, 16 : 30, aanwezig zijn.

5e ONDERDEEL. XVIII—XIX.

χάρις.

Ofschoon het geschiedverhaal, wat de nu volgende lijdensgeschiedenis betreft, in hoofdtrekken gegeven was, heeft de schrijver daarin echter nog menige verandering aangebragt. Hiertoe rekent Wild al dadelijk het te gemoet gaan over de beek Kedron [1]). Dit zal volgens

1) Wat 2 Sam. 15 : 23 hiermede te maken heeft, is niet duidelijk. Daar toch vlugt David voor zijne vijanden over den Kedron; hier

hem aanduiden, dat de Heer uit vrije verkiezing, bereidwillig, zich zelven in den dood overgaf. Nu is het volkomen waar, dat Jezus volgens zijne eigene verklaringen, zoowel overeenkomstig den wil van God als geheel uit eigen beweging, den kruisdood onderging. Maar de evangelist behoefde om dit aan te duiden in het verhaal niets te veranderen, want de synoptici zijn dezelfde voorstelling toegedaan, vgl. Mt. 26:46, 53. Marc. 14:42. Luc. 22:49. Ook zal het wel tamelijk op hetzelfde nêerkomen, of Judas Jezus zelf door een kus verraadt, Mt. 26:49, dan wel de plaats, waar hij zich ophield, aan de joden aanwijst, Joh. 18:2.

Verder zegt Wild: in den dood van Jezus openbaart zich de χάρις van den Vader en van den Zoon, die in den proloog als πλήρης χάριτος is voorgesteld. Daarom plaatst hij boven dit gedeelte het opschrift χάρις. Dat nu Christus in zijnen dood zijne liefde op luistervolle wijze ten toon spreidt, en dat de liefde des Vaders tot de wereld zich in de overgave van zijn' Zoon in al haar grootheid openbaart, verre van ons is dit te ontkennen. Het zou ook dwaasheid zijn iets te willen loochenen, waarvan schier elke bladzijde des N. T. het onwraakbaarst getuigenis aflegt. Maar hieruit volgt nog niet, dat de evangelist in hfd. 18 en 19 dien dood uit dat oogpunt wil beschouwd hebben. Was dit het geval, dan zou hij het toch wel op de eene of andere wijze hebben te kennen gegeven. En nu is het opmer-

---

daarentegen gaat Jezus (althans volgens Wild) zijne vijanden over den Kedron te gemoet. Maar ook dit laatste is onjuist. Volgens den evangelist gaat Jezus uit Jeruzalem, over de beek Kedron naar den hof, 18:1 en treedt later, 18:4, uit dien hof (of uit den kring zijner discipelen?) zijne vijanden te gemoet.

kelijk, dat Wild allerlei plaatsen ten bewijze voor zijne stelling aanvoert, maar juist geen enkele uit deze beide hoofdstukken. Hij beroept zich op de bekende plaats, 3:16; verder op 10:11, 15 en 13:1. Geen dezer plaatsen nu kan als regtstreeksch bewijs worden bijgebragt, want al zou het er een onvermijdelijk gevolg van zijn, op zich zelf beteekent διδόναι, 3:16, niet „overgeven ten doode." De zin van 10:11, 15 is: gelijk het een kenmerk is van den goeden herder, dat hij zijn leven voor zijne schapen veil heeft, zoo ben ook ik bereid (indien noodig) mijn leven voor de mijnen op te offeren, en 13:1 vervalt geheel, te gelijk met de opvatting van de voetwassching als zinnebeeld der reinigende kracht van Jezus sterven [1]). En al willen wij de beide eersten als indirect bewijs laten gelden, dan blijkt daaruit wel, dat God uit liefde tot de wereld haar zijn Zoon geschonken heeft, en dat die Zoon uit liefde tot de zijnen vrijwillig den dood heeft ondergaan, maar niet, dat hfd. 18 en 19 moeten dienen, om dit in het licht te stellen.

Wat het wijzen op zijne „ure" betreft, dit geschiedt 7:30, 8:20, 13:1 (niet 2:4 en 19:27). De evangelist beschrijft hfd. 18 en 19 het lijden en sterven des Heeren. Of zijn verhaal waarheid bevat, dan of het voor verdichting moet gehouden worden, laten wij geheel in het midden, maar men kan niet aanwijzen, dat hij daarmede een dogmatisch doel heeft beoogd.

Over de trichotomie, die men hier overal meent te

---

1) Overigens beteekent εἰς τέλος, 13:1, niet „ten einde toe" vgl. Passow in voce, maar „ten slotte, voor het laatst," vgl. Luc. 18:5. 1 Thess. 2:16, Gen. 46:4. De voetwassching was de laatste liefdedaad van den Heer vóór zijn dood. Vgl. Meyer, blz. 481.

ontdekken, hebben wij reeds vroeger gesproken (vgl. blz. 58). Voor de bewering, dat onze evangelist Jezus als het ware paaschlam wil doen kennen, voert Wild aan: 1. 1:29 (vgl. blz. 85). 2. Verandering van den sterfdag. 3. De vermelding der hysop, 19:29. 4. Het nalaten van de beenbreking bij Jezus, 19:33, 36. Over een en ander vgl. blz. 64—71.

6e ONDERDEEL. XX.

δόξα.

De drie onderdeelen van de 2e helft des evangelies hebben het Afscheid tot thema, en staan in verband met de πνεῦμα, die van Jezus op de geloovigen moet overgaan:

IV. Toezegging van den parakleet.

V. Bloed en water (dit heeft met de πνεῦμα niets te maken, vgl. blz. 136 vll.).

VI. Uitstorting van den Geest.

Het thema δόξα, zegt Wild, is tweeledig:

1. Jezus keert tot de eeuwige δόξα des Vaders terug.

2. Zijne leerlingen aanschouwen den van den hemel tot hen terugkeerende.

Dit laatste staat in verband met zijne bewering: „die Auffahrt hat Verfasser auf den Tag der Auferstehung selbst verlegt," maar dit gevoelen, dat ook Baur [1]) is toegedaan, berust op eene verkeerde verklaring van 20:17 en is in strijd met de duidelijke uitspraak: οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα. Ebrard [2]) vraagt: „ob er, wenn

1) T. a. p. blz. 221 vll. Vgl. Cramer, Bijdr. t. a. p. blz. 351—353.
2) T. a. p. blz. 47—49. Beyschlag, t. a. p. blz. 50.

ein Freund seinem Diener sagt: ich bin noch nicht abgereist, aber sage deinem Herrn, dass ich abreise, schliessen muss, der Freund sei bei diesen Worten zugleich auch schon in den Wagen gestiegen?"

De beide themata van het geheele evangelie: „Godheid van Christus" en „geloof" worden opgelost in de bekentenis van Thomas, 20:28, en de laatste woorden van Jezus, 20:29. Ook het getuigenis van Jezus aangaande zich zelven heeft in het „zich laten betasten," 20:27, zijn toppunt bereikt.

Ons onderzoek, voor zoover het den arbeid van Wild betreft, is hiermede ten einde. Wij meenen na het gezegde genoegzamen grond te hebben tot de bewering, dat ook zijne indeeling, volgens de zes aan den proloog ontleende begrippen: θεός, ζωή, φῶς, ἀλήθεια, χάρις, δόξα, het geheim van de zamenstelling des evangelies in geenen deele verklaart.

Zien wij nu ten slotte, of Dr. Loman in dit opzigt gelukkiger is geweest dan zijne beide voorgangers.

HOOFDSTUK III.

Kritiek der beschouwingswijze van Loman.

---

§ 1.

Dr. Loman laat aan zijne uiteenzetting van den bouw des 4den evangelies drie algemeene opmerkingen voorafgaan, die betrekking hebben op den eigenaardigen vorm van dit geschrift.

Vooreerst plaatst hij op den voorgrond, dat wij bij de opsporing van het plan des evangelies moeten uitgaan van de topographische en chronologische aanwijzingen, die het in grooten getale bevat. Dat wij daarmede althans rekening moeten houden, stemmen wij gaarne toe, al hechten wij aan de louter subjectieve bewering, dat zij als „quasi-historische trekken, alle op zich zelf voor den auteur geen beteekenis konden hebben," verder geen waarde.

Vervolgens schrijft hij het eigenaardige van dit geschrift als „half philosophisch, half godsdienstig heldendicht en theosophische bespiegeling over het christendom in den vorm van een levensverhaal," althans ten deele toe aan den aard van het leven, dat ons daarin wordt geschilderd. Tegen dit leven wordt vooral sedert Baur,

door de aanhangers der Tubingsche school telkens weder, — bijna zeiden we tot vervelens toe, — dezelfde beschuldiging ingebragt, die even zoovele malen van de tegenovergestelde zijde is wêerlegd en ontzenuwd, nl. gebrek aan ontwikkeling. Van historisch standpunt is hetgeen men ingebragt heeft tegen de bewering van Wittichen [1]): „im 4ten Evangelium ist Christus von Anfang an eine absolut vollendete Persönlichkeit," en tegen die van Keim [2]): „Christus ist von Anfang fertig," evenzeer van toepassing op de uitspraak van Loman: „de heros dezer epopee heeft zijne volle grootheid reeds bereikt, zoodra hij verschijnt; ..... van een eigenlijk gezegden klimax kan geen sprake zijn bij hem, die in den beginne God was" [3]).

Al moeten wij op ons standpunt nu ook al b. v. toegeven, dat de evangelist de beschrijving van Jezus' jeugd en jongelingsjaren opzettelijk kan nagelaten hebben, toch kan men niet loochenen, dat volgens het 4e evangelie hij „die in den beginne God was," niet maar op aarde is verschenen, maar vleesch is geworden, 1 : 14, en onze menschelijke natuur in waarheid heeft aangenomen. Hoe vele echt menschelijke trekken en gewaarwordingen staan in dit evangelie niet van Jezus opgeteekend? Zelfs Keim [4]) erkent in den vleeschgeworden logos: „ächt menschliche Züge, ein Hungern, ein Dürsten, ein Müdewerden, menschliche Seelenbewegung in Angst, in Betrübniss und Freude, ein mensch-

---

1) T. a. p. blz. 52.

2) T. a. p. 1ste dl. blz. 117. Vgl. ook Scholten, t. a. p. blz. 113 vll.

3) Vgl. o. a. Beyschlag, t. a. p. blz. 153—161. Luthardt, t. a. p. blz. 162, 169—170 en 195—196. Godet, t. a. p. 1e dl. blz. 128—136. Jonker, t. a. p. blz. 21—38. Godgel. Bijdr. 1866. blz. 541—546.

4) T. a. p. blz. 110.

liches Lernen bei Gott in Wissen und Gehorchen und ein Borgen der Kräfte Gottes für Lehre und Wunder." Is er ook wel ooit een mensch geweest, die nimmer heeft moeten strijden? Kan men wel volhouden, dat de schrijver Jezus niet als strijdende heeft voorgesteld, waar hij hem woorden als 5:30, 12:27, 16:33 en 17:19 in den mond legt? Of kan er van overwinning sprake zijn zonder strijd? Maar wij achten onnoodig, langer bij iets stil te staan, dat men zich nu eenmaal — wij zouden haast zeggen a priori — heeft voorgenomen te blijven ontkennen.

Eindelijk beroept Dr. Loman zich nog, om het eigenaardige van dit evangelie te verklaren, op den overwegenden invloed der getallensymboliek en de voorliefde tot symmetrie en trichotomie, die men zoowel bij joodsche als christelijke schrijvers in de eerste eeuwen onzer jaartelling kan opmerken. Stonden wij op geschiedkundigen bodem, dan zouden wij kunnen zeggen, dat men in dit opzigt onderscheid moet maken tusschen profetische schriften, zooals de joodsche apokalypsen, het boek Daniël of de Openbaring, en een historisch geschrift als het 4e evangelie; maar de gelegenheid hiertoe hebben wij ons door ons ingenomen standpunt zelf afgesneden. Wij kunnen echter te eerder de mogelijkheid toegeven, dat de auteur van het 4e evangelie „in dit opzigt een kind van zijn tijd zou zijn geweest, ... al mag men van den anderen kant verwachten, dat zijne genialiteit hem voor slaafsche nabootsing zal hebben behoed," omdat zelfs zij, die aan de historische trouw van dit geschrift vasthouden, er geen bezwaar in hebben gezien te erkennen: ook „wo die Verwendung der Zahl ... mit Bewusstsein und Absicht geschieht, ist diess so wenig ein Beweis der Ungeschichtlichkeit wie beim

Matthäusevangelium die Herrschaft der Siebenzahl. Wenn ein solcher Schematismus etwas beweist, so ist es nur die Freiheit, mit welcher die biblische Geschichtschreibung ihren Stoff behandelt, um gewisse Gedanken und Erkenntnisse, die sie ihm entnimmt, durch ihn zur Darstellung zu bringen" [1]).

Daarenboven heeft de uitkomst ons reeds geleerd, dat wij omtrent het botvieren aan deze eigenaardigheid, wat onzen schrijver betreft, tamelijk gerust kunnen zijn, want dat hij zich daaraan volstrekt niet schuldig heeft gemaakt [2]). (Vgl. blz. 58).

De bewering van Wild [3]), dat „Jesus Christus der Sohn Gottes im Sinne der Logosidee gewesen," wordt ook door Loman herhaald, als hij zegt, dat „in de Logosleer het zwaartepunt des evangelies ligt," en dat de auteur „door zijne bespiegeling over den Logos uitspreekt in welken zin hij het begrip zoon Gods door de christenen wil aanvaard hebben." Maar indien hij door de woorden ἵνα πιστεύητε had willen uitdrukken, dát hij zijnen lezers iets wenschte te doen gelooven, dat zij tot nog toe niet geloofd hadden, — indien hij eene nieuwe opvatting van den persoon des Heeren in de kerk ingang had willen verschaffen, dan zou hij, wij zagen het reeds, (vgl. blz. 10), niet terstond hebben laten volgen: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. Zoo ergens, dan was het in dat geval hier (20:31) de plaats geweest, niet om den historischen titel Christus te herhalen, maar om de stelling: de Zoon Gods de logos, eene stelling, „die het geheele evangelie beheerscht," nogmaals bij zijne lezers te verlevendigen.

---

1) Luthardt, t. a. p. blz. 177—178.

2) Vgl. Bijdr. van Cramer, t. a. p. blz. 358—369.

3) T. a. p. blz. 37.

Al „was het geloof, dat Jezus de zoon Gods was, aan alle christenen gemeen," dit neemt niet weg, dat in den tijd, toen de evangelist zijn evangelie schreef, versterking en bevestiging van dat geloof voor zijne tijdgenooten wenschelijk, ja noodzakelijk kon zijn, en deze practische bedoeling schijnt ook Loman te erkennen, wanneer hij „het geloof in den zoon Gods, als het middel om het eeuwige leven deelachtig te worden," het doel noemt, dat door den schrijver met zijn werk is beoogd.

De Amsterdamsche hoogleeraar meent al verder in het 4de evangelie drieërlei dualisme te ontdekken. De vraag „of de wereld door den Logos is geworden," wordt ontkennend beantwoord, niettegenstaande de uitdrukkelijke bewering van den evangelist, 1 : 3 *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν*, vgl. vs. 10 [1]). Al spreekt de schrijver niet terstond uit, dat de duisternis eeuwig is, „wij zien ons toch genoodzaakt," zegt Loman, „zulk een principieel dualisme aan te nemen." Het eenige bewijs, dat hiervoor wordt aangevoerd, is 8 : 44. Het is echter duidelijk, dat *ἀπ' ἀρχῆς* (niet *ἐν ἀρχῇ*), daar moet worden verklaard: sedert den aanvang van het menschelijk geslacht, [2]) of: der wereldgeschiedenis; want de duivel kan bezwaarlijk gezegd worden een menschenmoorder geweest te zijn, vóórdat er menschen waren, vgl. 1 Joh. 3 : 8, 12. De schrijver maakt dan ook geen gewag van de *σκοτία* bij

---

1) Beweert Scholten, t. a. p. blz. 88, dat men onderscheid moet maken tusschen *ἐγένετο* en *ἐκτίσθη*, Col. 1 : 16 *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται* bewijst, dat de bijbelsche logosidee ook een *δι' οὗ ἐκτίσθη τὰ πάντα* toelaat, vgl. Beyschlag, t. a. p. blz. 146, aanm. Vgl. ook Hebr. 11 : 3.

2) Scholten, t. a. p. blz. 95.

de schepping, 1:3, maar eerst 1:5, nadat hij 1:4 de menschenwereld had vermeld. Baur[1]) laat zich zelfs op dit punt zeer voorzigtig en onbestemd uit, als hij eerst van een ethisch dualisme, dat eerst in de menschenwereld te voorschijn treedt, en vervolgens weder van eene zoowel physische als ethische tegenstelling van licht en duisternis spreekt[2]).

Evenzoo onderscheidt de evangelist twee soorten van menschen, kinderen des lichts en kinderen der duisternis, doch alleen als ethische, niet als onoverkomelijke physische tegenstelling. Denkt Loman hier aan het laatste en beweert hij, dat „het rijk der duisternis wel beschenen, maar niet verlicht wordt door den logos," dan ziet hij voorbij, dat er niet alleen staat: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει (schijnt), 1:5, maar ook τὸ φῶς ὃ φωτίζει (verlicht) πάντα ἄνθρωπον, 1:9. Dat er gevonden worden, die niet tot den Zoon willen komen, en voor wie dit ten gevolge daarvan zedelijk onmogelijk wordt, is volkomen waar, maar dat er ook zouden zijn, die onafhankelijk van hun wil niet tot hem kunnen komen, wordt weêrsproken door plaatsen als 3:16, 12:32, vgl. 1 Joh. 2:2, enz., alsmede door al de uitspraken, die opwekkingen tot zinsverandering bevatten. In elk geval moet Loman, zal hij consequent blijven, de vraag: „zijn die menschen dan in hun regt?" niet ontkennend, maar bevestigend beantwoorden. Immers, aan de natuurnoodwendigheid kunnen zij niets veranderen, en al zijn zij duizendmaal „het eigendom van den logos," het onmogelijke wordt door God niet geëischt. Maar juist uit

---

1) T. a. p. blz. 88.

2) Vgl. Jonker, t. a. p. blz. 7—12. Beyschlag, t. a. p. blz. 144—146. Weiss, t. a. p. blz. 128—138. Bijdr. van Cramer, t. a. p. blz. 215—218, enz.

woorden als 5:40, 9:41, 15:22, enz. blijkt, dat hier niet van lot, maar van schuld sprake is [1]).

Wat eindelijk het derde dualisme betreft, „tusschen het christendom als de absolute godsdienst, en alle andere godsvereering met die van het O. T. ingesloten," het ongegronde hiervan blijkt reeds, wanneer men maar alleen op de uitspraak, 4:22 ἡ σωτηρία ἐκ (niet ἀπὸ) τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, het oog vestigt [2]).

Ofschoon deze quaestie over het dualisme ons natuurlijk veel langer zou kunnen bezighouden, meenen wij echter in verband met ons onderwerp, met het gezegde te kunnen volstaan, te meer daar ook Loman haar slechts in het voorbijgaan behandelt. Voor bijzonderheden vergelijke men o. a. de aangehaalde literatuur.

Dr. Loman's hoofdverdeeling van het 4de evangelie komt in zooverre met die van Wild overeen, dat ook hij hfd. I in zijn geheel als inleiding beschouwt, en het overige in twee deelen, II—XII en XIII—XX splitst. Het eerste deel schetst ons dan het ontstaan en de ontwikkeling van den haat en de vijandschap der joodsche overpriesters en schriftgeleerden, een haat, die met de zelfopenbaring des Zoons gelijken tred houdt, en telkens uitgebreider afmetingen aanneemt, totdat hij in de ter dood veroordeeling van den Levensvorst zijn toppunt bereikt.

De onderverdeeling van dit eerste hoofddeel vormen verder de drie feestreizen, die de auteur den Heer, volgens Loman, naar Jeruzalem laat ondernemen. Al

---

1) Vgl. Jonker, t. a. p. blz. 12—20. Beyschlag, t. a. p. blz. 146—148. Godet, t. a. p. 1e dl. blz. 222—225. Hase, die Tüb. Schule, blz. 50—55, enz.

2) Vgl. Beyschlag. t. a. p. blz. 135—138. Luthardt, t. a. p. blz. 134, 135. enz.

is toch de evangelist in zijne beschrijving, ofschoon zonder zijne zelfstandigheid prijs te geven, de synoptici grootendeels op den voet gevolgd, ten opzigte van de feestreizen wijkt hij „'t kan niet anders dan opzettelijk, ja, men zou haast zeggen op brutale wijze" van hen af, door van ééne reis drie te maken. Reeds vroeger hebben wij over dit gewaande „breken met de traditie" gesproken, en aangetoond, dat noch bij de synoptici van één, noch bij onzen schrijver van drie feestreizen sprake is, (vgl. blz. 37),[1]) en het viertal opmerkingen, dat Loman hier nog tot staving van zijn gevoelen aan het gezegde toevoegt, kan ons in dit opzigt volstrekt niet van meening doen veranderen.

Immers zijne eerste opmerking, dat de schrijver „blijkbaar gewigt gehecht wil hebben aan het feit, dat Jezus niet terstond bij zijn eerste optreden in Jeruzalem, door de openbaring zijner volle heerlijkheid, den tegenstand der vijandige magten zijn toppunt deed bereiken," is louter subjectief. Overigens spreekt het van zelf, dat die tegenstand niet reeds terstond bij den aanvang in de hoogste mate aanwezig was, maar van lieverlede toenam. Hierin is niets opmerkelijks; veeleer zou het tegenovergestelde onnatuurlijk geweest zijn.

Wat de tweede betreft: Jezus verschijnt niet „driemaal" maar minstens viermaal in Jeruzalem, terwijl de bewering (ten derde) dat „het heen- en wederreizen voor den evangelist het middel was, om althans een schijn van ontwikkeling te geven aan het quasi-historische drama," weder eene bloote onderstelling is, zamen-

1) Vgl. ook nog J. H. A. Ebrard, Wiss. Kritik der evang. Gesch. 2te Aufl 1850. blz. 153 en G. W. Stemler in de Studiën, theol. tijdschr. 3e dl. 4e st. 1877. blz. 371.

hangende met de uitspraak, dat „de held reeds bij zijn optreden..... niet meer tot hooger ontwikkeling kon komen," waarover reeds blz. 146 is gehandeld. Eindelijk is ons reeds bij de bespreking van Hönig en Wild de onjuistheid gebleken van de stelling, dat „de wet der rhythmiek het geheele evangelie beheerscht;" in elk geval is deze opmerking hier bij den aanvang van dit onderzoek misplaatst.

De drieledige verdeeling van het 2de, z. g. lijdensdeel:
XIII—XVII, afscheidsredenen,
XVIII—XIX, lijden en sterven,
XX, opstanding,
heeft Loman weder met Wild gemeen, en ook ons komt deze splitsing juist voor, al kunnen wij de bewijzen, die hij daarvoor bijbrengt, slechts gedeeltelijk laten gelden. Dat de evangelist met het 13de hoofdstuk een nieuw deel aanvangt, is volkomen waar, maar de bewering, dat hfd. 13:1 „al het volgende van meet aan onder het adspect wordt gebragt van het heengaan des Zoons tot den Vader," berust op eene verkeerde opvatting van de uitdrukking εἰς τέλος, (vgl. blz. 142, aanm.) Ook is εἰδώς κ. τ. λ. vs. 3 niet eene bloote herhaling van εἰδώς κ. τ. λ. vs. 1.

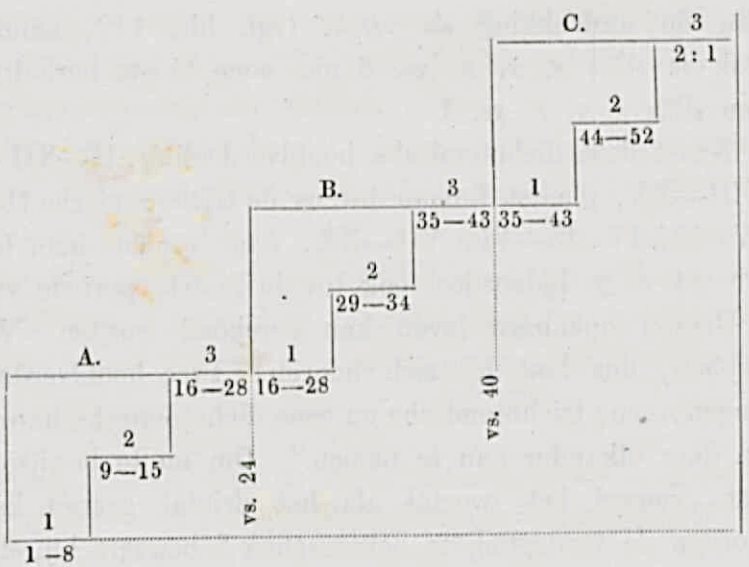
Naast deze dichotomische hoofdverdeeling, II—XII en XIII—XX, plaatst Loman tevens de trichotomische II—IV:42, IV:43—VI, VII—XX, daar volgens hem het 2de of z. g. lijdensdeel ook tot de laatste periode van 's Heeren openbare leven kan gerekend worden. Wij hebben, dus laat hij zich hooren, „twee hoofdverdeelingen, eene trichotomische en eene dichotomische nevens en door elkander aan te nemen." Om nu te bewijzen, dat „zoowel het tweetal als het drietal gezegd kan worden de verdeeling te beheerschen," beweert hij, dat

b. v. „de drie reizen van Jezus te gelijk drie tegenstellingen of paren van Galileesche en Judeesche werkzaamheid zijn." Maar waar blijft zoodoende Jezus' werkzaamheid in Perea, 1:19—52, 10:40, Samaria, 4:1—42, het Overjordaansche, 6:1—24, enz.?

Na deze inleidende en voorbereidende opmerkingen, komt nu het eigenlijk plan ter sprake, volgens hetwelk de evangelist zijn geschrift heeft vervaardigd, nl.:

„Het geheele evangelie bestaat uit tal van drieledige reeksen, zoodanig in elkander gevlochten, dat 1° veelal het derde lid eener reeks zamenvalt met het eerste eener volgende, 2° een drietal van zoodanig zaâmverbondene reeksen wederom een geheel vormt, dat ons als op eene hoogere basis voert, vanwaar uit met grooter afmetingen hetzelfde proces zich hernieuwt, terwijl 3°, als om het zamenstel nog kunstiger en ingewikkelder te maken, tusschen de andere reeksen door, groepen van analoge pericopen (altijd uit drie leden bestaande) als zoovele figuren door het weefsel worden heengevlochten."

Diensvolgens verkrijgt men b. v. voor hfd. I dit schema:



De eerste wending van A wordt nader aldus ontleed:

Bespiegeling over den logos-God. Vs. 1—5.

A. 1. In den beginne was de logos.
2. En de logos was bij God.
3. En de logos was God.

B. 1. Deze (Logos) was in den aanvang bij God.
2. Alle dingen zijn door Hem geworden.
3. Zonder Hem is er niets.....

C. 1. In hem (den Logos) was het leven.
2. Het leven was het licht der menschen.
3. De duisternis wordt er door beschenen, maar zij neemt het niet in zich op.

Nu is echter te regt door Stemler [1]) opgemerkt, dat B. 1. niet met het volgende zamenhangt, maar als recapitulatie bij A. behoort, zoodat wij moeten splitsen:

1. In den beginne was de logos.
2. En de logos was bij God.
3. En de logos was God.
4. Deze (logos) was in den beginne bij God.

Hierop volgen dan weder drie paar reeksen, t. w.

1. Alle dingen zijn door Hem geworden.
2. En zonder Hem is niet één ding geworden, dat geworden is.

1. In hem (den logos) was het leven.
2. En dat leven was het licht der menschen.

1. En het licht schijnt in de duisternis.
2. En de duisternis heeft het licht niet begrepen.

Het is louter willekeur vs. 3 in twee reeksen, B. 2 en 3 te splitsen, en daarentegen vs. 5 als een geheel C. 3 te beschouwen; hier laten zich even duidelijk twee leden onderscheiden:

---

1) T. a. p. blz 367.

1. En het licht schijnt in de duisternis.
2. En de duisternis heeft het licht niet begrepen.

Laten wij de indeeling van Loman voor een oogenblik gelden, dan is het wat A. betreft althans in het grieksch bijkans waar, „dat niet (alleen) elk lid uit drie leden bestaat, maar ook het derde deel van elk lid herhaald wordt en zoo doende wederom als eerste lid van het volgende deel fungeert."

A. *a.* ἐν ἀρχῇ — ἦν — ὁ λόγος

καὶ

b. ὁ λόγος — ἦν — πρὸς τὸν θεόν

καὶ

c. θεός — ἦν — ὁ λόγος.

Toch is reeds *b.* 3. niet volkomen = *c.* 1. en bij de overzetting gaat de overeenkomst geheel verloren, daar in θεὸς ἦν ὁ λόγος niet θεός maar ὁ λόγος subject en θεός praedicaat is; terwijl in het vervolg ook het grieksch afwijkt, b. v.

B. *a.* οὗτος — ἦν — ἐν ἀρχῇ — πρὸς τὸν θεόν.

b. πάντα — δι' αὐτοῦ — ἐγένετο

καὶ

c. χωρὶς αὐτοῦ — ἐγένετο — οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν.

Daar tegenover staat: bespiegeling over den mensch Johannes, vs. 6—8.

A. 1. Er was een mensch van God gezonden.
   2. Zijn naam was Johannes.
B. 1. Deze kwam tot een getuigenis.
   2. Om van het licht te getuigen.
   3. Opdat allen door hem gelooven zouden.
C. 1. Hij was het licht niet.
   2. Maar hij kwam om van het licht te getuigen.

De bewering van Loman, dat „althans de beide eerste verzen wederom drie onderdeelen hebben in het derde vers," is duister [1]). Want nog daargelaten of de bedoeling is, dat „de beide eerste verzen" te zamen, dan wel elk afzonderlijk „drie onderdeelen hebben in het derde vers," m. a. w. of van drie, dan wel van zes onderdeelen sprake is, wij kunnen in dit derde vers niet meer dan twee onderdeelen ontdekken.

Bij de 2e wending en vervolgens is de onderverdeeling maar wijselijk achterwege gelaten.

In de 3e wending van A., 1 : 16—28, worden twee heterogene bestanddeelen te zamengevoegd, zonder dat met de overgang vs. 19 rekening wordt gehouden; vs. 19—28 opent wel eene nieuwe reeks, maar sluit de voorgaande niet. Daarenboven is de 1e wending van B. niet = de 3e van A, want het „eerste getuigenis van Johannes, met opgaaf van tijd en plaats voor de Farizeën" wordt niet 1 : 16—28, maar 1 : 19—28 vermeld. Evenmin mag B. 3. dat eerst gebragt is onder „Johannes brengt door dadelijke getuigenis Jezus leerlingen aan," daarna weder als C. 1. gerangschikt worden onder „Jezus zelf leerlingen tot zich trekkende," zelfs niet van af vs. 41. Immers zoowel Petrus als de ongenoemde en Andreas komen „door dadelijke getuigenis" van Johannes tot Jezus. Eindelijk geeft niets Loman regt, om den 3en dag C. 3. (2 : 1) te rekenen van af 1 : 35.

De ware voorstelling komt ons voor te zijn, de (blz. 84) door ons gegevene, nl.:

---

1) Is hier ook welligt eene drukfout ingeslopen, evenals onderaan op dezelfde blz., waar Christus burger (in plaats van brenger?) der specifiek christelijke heilgoederen wordt genoemd?

1ste dag, getuigenis van Johannes voor de afgezondenen van den joodschen raad, 1 : 19—28;

2de dag, getuigenis van Johannes voor zijne leerlingen, 1 : 29—34;

3de dag, herhaald getuigenis voor twee zijner leerlingen; deze volgen Jezus en brengen een derde tot hem, 1 : 35—43 [1]);

4de dag, Jezus roept Philippus en Nathanaël, 1 : 44—52.

Op den 3den dag (niet met zekerheid nader te bepalen) bruiloft te Kana.

Ook op het vervolg is Loman's hypothese niet van toepassing. Hij verdeelt aldus:

A. 1ste Reis van Galilea naar Jeruzalem en terug.

1. Van Galilea over Kapernaüm naar Judea, II : 1—25.

2. In Jeruzalem en Judea. Drie scènes, II : 13—III : 36;

a. bij den tempel;

b. met Nicodemus;

---

1) Met Stemler, t. a. p. blz. 368 wegens καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην vs. 40, bij vs. 42 een nieuwen dag te doen beginnen en te zeggen: „4e dag, Petrus door Andreas," komt ons in een verband, waar de dagen zoo nauwkeurig zijn aangegeven, bedenkelijk voor. Wij vereenigen ons liever met de uitspraak van de Wette, in zijn comm. 5te Aufl. 1863. blz. 43, „dieser Ausdruck sagt nichts mehr, als dass sie der Einladung J. sogleich mit ihm zu gehen ..... Folge geleistet; nicht so viel, dass sie nicht von seiner Seite wichen u. s. w."

Evenmin blijkt uit het verhaal, dat de roeping van Philippus en Nathanaël op twee verschillende dagen voorgevallen is. Ten onregte zegt dus Stemler, „1ste dag. Jezus roept Philippus, 2e dag. Nathanaël door Philippus." Geheel ongegrond eindelijk is zijne bewering: „4e dag, reis van Jezus met zijne leerlingen naar Kapernaüm, 2 : 12." Een 4e dag wordt hier niet genoemd (2 : 12, μετὰ τοῦτο), en wij weten niet, hoe lang Jezus geacht moet worden te Kana geweest te zijn, daar eene bruiloft in het oosten verscheidene dagen duurde.

c. in het Judesche land met Johannes [1]).

3. Van Judea door Samaria naar Galilea, III : 36 (niet vs. 22)—IV : 54. [2])

De 1ste reis van Galilea naar Jeruzalem begint echter niet 2 : 1, maar 2 : 13, (*καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς*). Vóór dien tijd is nog met geen woord van Jeruzalem gesproken. Ook behoort 2 : 14—25 niet meer tot 1, maar tot 2, „in Jeruzalem en Judea."

B. 2de Reis van Galilea naar Jeruzalem en terug.

1. Het tweede teeken in Galilea, IV : 45—54.

2. Jeruzalem; eerste teeken [3]) aldaar; Bethesda, V : 1—47.

3. Terug naar Galilea, VI.

Dit laatste is onjuist; 6 : 1 is Jezus reeds in Galilea en gaat naar het Overjordaansche.

C. 3de Reis van Galilea naar Jeruzalem, ... waarop thans een andere teruggang, nl. die naar den hemel volgt.

1. 3de Verblijf in Galilea en 3de teeken aldaar, met

---

1) De indeeling van Stemler, t. a. p. blz. 369, schijnt ons meer overeenkomstig de waarheid te zijn, nl.:

a. bij den tempel, 2 : 13—22.

b. te Jeruzalem, 2 : 23—25.

c. met Nicodemus, 3 : 1—21.

d. in het Judesche land, 3 : 22—36.

2) Vroeger heeft Loman dit deel bij 4 : 42 laten eindigen (vgl. blz. 153) en later doet hij dit weêr, (vgl. blz. 163.)

3) Stemler t. a. p. blz. 370 zegt: „dit was volgens den auteur niet het eerste teeken te Jeruzalem," en hij beroept zich dan op 2 : 23 (*θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει.*) Maar de bedoeling van Loman zal wel zijn: het eerste teeken, dat in bijzonderheden door den evangelist wordt verhaald. In dien zin zou men ook niettegenstaande 6 : 2 (*ἑώρων τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει*) de spijziging het „3e teeken" in Galilea kunnen noemen. Vs. 2 behoeft nog geen reden te zijn, om (zooals Stemler wil) aan te teekenen: „dit is niet volkomen juist." Erger is, dat het niet in Galilea maar in het Overjordaansche voorvalt, en dat het wandelen op de zee eenvoudig niet wordt geteld.

eene reis naar Jeruzalem, gekenmerkt door allerlei oponthoud, daar thans de 3de, d. i. de beslissende togt gedaan wordt, VI : 1—VII : 10.

2. Laatste verblijf in Jeruzalem op drie feesten, waarvan het derde het grootste en alles beslissende is, VII : 10—XII : 50.

3. Laatste reis; heengaan tot den Vader, XIII—XX

Op deze „3de reis van Galilea naar Jeruzalem" volgt echter nog in geenen deele Jezus' terugkeer naar den hemel; zij is nog volstrekt niet „beslissend." Immers, het is geheel willekeurig, 7 : 10—12 : 50 te vereenigen en als 's Heeren „laatste verblijf in Jeruzalem op drie feesten" voor te stellen. Met hetzelfde regt zou men dan dit „laatste verblijf" b. v. reeds 5 : 1 kunnen laten aanvangen. Wel is Jezus 6 : 1 weder in Galilea, maar ook sedert 7 : 10 blijft hij niet onafgebroken in Jeruzalem, Tusschen 10 : 21 en 22 ligt een tijdperk van ongeveer 2 maanden, waarvan niets naders bekend is, maar die Jezus hoogst waarschijnlijk niet in Jeruzalem heeft doorgebragt; 10 : 40 verlaat de Heer Jeruzalem, ja zelfs Judea en vertrekt naar Perea; 11 : 7 staat uitdrukkelijk: ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν, 11 : 54 begeeft hij zich naar Efraim, en 12 : 1 treffen wij hem op nieuw aan te Bethanie, vanwaar hij nogmaals (en nu voor het laatst) naar het feest opgaat, 12 : 12 vll. Daarenboven is duidelijk, dat niet de reis 7 : 2 vll. maar dat 12 : 12 parallel loopt met de synoptische feestreis. Ook is het gedurig herhalen (B. 1 = A. 3 en C. 1 = B. 3) blijkbaar alleen geschied ter wille der hypothese. B. 1 behoort evenmin tot de 2de, als C. 1 tot de 3de reis van Galilea naar Jeruzalem. Het aanvangspunt der 2de reis wordt niet opzettelijk vermeld; de 3de begint eerst 7 : 10 (τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη),

vs. 9 was nog gezegd: αὐτὸς ἔμεινεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ. In elk geval is, waar eene volgende reis begint, de voorgaande geëindigd; 4:45—54 b. v. te gelijk als einde der 1ste en begin der 2de reis te beschouwen gaat niet aan. Indien al 4:45—54 tot de 2de en 6:1—71 tot de 3de reis kon worden gerekend, zou men de 1ste bij 4:45 en de 2de bij 6:1 voor geëindigd moeten houden.

Aan het einde van zijn algemeen overzigt deelt Loman ons thans nog mede, „dat er alle grond bestaat om aan te nemen, dat de tekst in hfd. VI—VIII hier en daar in de war is geraakt." Om zooveel mogelijk herhalingen te vermijden, verwijzen wij, wat dit punt betreft, naar hetgeen door Stemler [1]) zeer juist is opgemerkt. Alleen voegen wij daar nog het volgende bij: Loman meent, dat de woestijn en de berg in het Overjordaansche, 6:3, 15, als het verst van Jeruzalem verwijderd, opzettelijk door den evangelist zijn gekozen, om den Heer vandaar zijne laatste feestreis te doen aanvangen. Maar:

1°. berust dit weder op de valsche voorstelling, dat deze 3de reis de laatste en beslissende is geweest, en

2°. vangt Jezus op genoemde plaats zijne reis volstrekt niet aan. Na de spijziging begeeft hij zich naar Kapernaüm en leert daar in de synagoge, 6:59; vervolgens doorkruist hij Galilea in alle rigtingen, 7:1 (περιεπάτει ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ), om ten slotte, vanwaar uit wordt niet gemeld, tot het feest op te gaan, 7:10. Hoe men overigens 7:1 „den aanloop kan nemen" voor eene reis, die reeds 6:1 is begonnen, is ons niet duidelijk. Ook

---

1) T. a. p. blz. 370, 371.

heeft hij, die Mt. 16:21, Marc. 8:31 en Luc. 9:22 leest, dat Jezus te Caesarea-Philippi „het besluit nam om naar Jeruzalem te gaan en daar te sterven," naar het ons voorkomt, de woorden: ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν .... ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν. κ. τ. λ. wel door een vreemden bril bezien.

§ 2.

PROLOOG.

Hieromtrent valt na het gezegde weinig meer op te merken. Er wordt niet „steeds van het abstracte uitgegaan," maar alleen bij den aanhef; reeds met vs. 6 bevinden wij ons op geschiedkundigen bodem. Ook treedt Johannes de Dooper niet „langzaam en trapsgewijze uit den nevel van het afgetrokkene begrip te voorschijn," maar staat terstond als historische persoonlijkheid vóór ons, ofschoon zijn getuigenis in omvang en duidelijkheid toeneemt.

Loman meent in de vermelding van het zestal dagen bij den aanvang van 's Heeren openbare werkzaamheid een contrast te mogen zien met de zes dagen, die aan het einde daarvan, 12:1, voorkomen. Maar wij zagen reeds, dat in den proloog slechts van een viertal dagen gewag wordt gemaakt, ja zelfs volgens Loman komen er daar niet meer voor. Immers is B. 3 = C. 1, d. i. de derde dag van het 2de deel des proloogs en de eerste van het 3de deel zijn één en dezelfde, terwijl de 3de dag, 2:1, niet meer tot de inleiding, maar tot het volgende behoort. De uitweiding eindelijk over 1:44, nog daar-

gelaten, dat zij geheel subjectief is, vervalt tegelijk met de indeeling van den proloog.

§ 3.

EERSTE FEESTREIS. II : 1—IV : 42.

Niets is volgens Loman gemakkelijker te bepalen, dan de grens van dit eerste hoofddeel. Immers de auteur zelf heeft die door zijne aanteekening, 4 : 54, vgl. vs. 46, op de ondubbelzinnigste wijze aangeduid. Daar keert de cirkel tot zijn punt van uitgang terug. Jammer, dat hij dan zelf daarvan niet beter partij heeft getrokken, en aan het hoofd dezer paragraaf, 4 : 42 als grenspunt heeft opgegeven.

Ook wij noemen, het „luce clarius, dat 4 : 46, 54 op 2 : 1—11 terugwijst," maar wij kunnen niet zien, dat het accentueeren van de ἀρχὴ τῶν σημείων, 2 : 11, en het πάλιν δεύτερον, 4 : 54, een ander doel heeft dan uit te drukken, dat volgens de voorstelling van den evangelist de verandering van water in wijn het eerste en de genezing van den zoon des hoofdmans het tweede teeken was, door den Heer in Galilea verrigt. Wel lezen wij „meermalen," 2 : 23, 3 : 2, 4 : 45, dat Jezus vele teekenen deed, maar dit heeft alleen betrekking op zijne werkzaamheid in Judea.

De overige wenken, die de schrijver ten opzigte van de verdeeling geeft, onderscheidt Loman in „topographische, chronologische en subjectieve reflexies van algemeenen aard." Wat de eersten betreft: „Jezus eindigt waar hij begon, nl. te Kana in Galilea." Maar wij zagen reeds (blz. 159), dat de 1ste reis niet te Kana

(2 : 1), maar te Kapernaum (2 : 13) aanvangt. Anders zou men even goed Bethanië, 1 : 28, als uitgangspunt en niet alleen Kapernaum, maar ook Kana als pleisterplaats kunnen beschouwen.

Wil men dus volgens de feestreizen verdeelen, dan verandert:

„I. Van Kana in Galilea naar Judea.

a. De ἀρχὴ τῶν σημείων te Kana op den derden dag.

b. Een verblijf van niet vele dagen te Kapernaum.

c. Het eerste conflict in Jeruzalem."

in: I. Van Kapernaum in Galilea naar Judea.

a. en *b.* vervallen en *c.* wordt *a.* „het eerste conflict in Jeruzalem."

Wat de chronologische data aangaat, is het geheel willekeurig de algemeene uitdrukking νυκτός, 3 : 2, aldus te verklaren: „des nachts, d. w. z. na den dag bij den tempel, waardoor de Nicodemus-pericope als een tweede na die bij den tempel voorkomt." Want:

1°. Het woord νυκτός zonder meer kan dat niet aanduiden.

2°. Het oogenblik (tijdens het feest) zou al zeer ongelukkig zijn gekozen, wanneer men voor ontdekking vreesde, vgl. 12 : 42, 19 : 38.

3°. Hfd. 2 : 23, vgl. 3 : 2 bewijst, dat dit onderhoud later heeft plaats gehad.

Evenmin gaat de bewering op: „de twee dagen in Samaria wijzen terug op de twee dagen, die aan de ἀρχὴ τῶν σημείων voorafgaan." Immers is niet van twee dagen in Samaria, maar van twee dagen in Sychar doorgebragt sprake, 4 : 40, en deze worden van het δεύτερον σημεῖον, 4 : 46 vll., gescheiden door den tijd, dien men noodig had, om den afstand tusschen Sychar en Kana af te leggen; de twee dagen hfd. 1 gaan daarentegen ter-

stond aan den 3en dag, waarop de ἀρχὴ τῶν σημείων plaats had, vooraf.

Aangaande den inhoud dezer pericoop merken wij ten slotte nog het volgende op:

1°. Over de stompzinnigheid van Nicodemus en de onzedelijkheid der Samaritaansche, waaruit zou blijken, dat „Jezus bij zijn eerste komst in Jeruzalem met het daar bestaande kwaad in geweldige botsing komt," willen wij niet twisten — daarover kan op verschillende wijze geoordeeld worden — maar zooveel is zeker, dat èn de Samaritaansche èn Nicodemus later als geloovig worden voorgesteld, vgl. 4:29. 7:50. 19:39.

2°. Zegt men, dat Jezus „overal, zoowel in Judea als in Galilea en Samaria geloof heeft gevonden, 2:11, 23. 4:39—42," men moet dan niet voorbijzien, dat dit geloof in geenen deele overal hetzelfde was.

3°. De symbolische beteekenis, die aan het hier verhaalde wordt opgedrongen, achten wij in het voorgaande genoegzaam besproken en toegelicht, daar Loman dienaangaande geen nieuwe gezigtspunten opent.

§ 4.

TWEEDE FEESTREIS. IV:43—VI:71.

Hier maken wij weder met eene nieuwe hoofdindeeling kennis, nl.:

A. 1ste reis, met het 1ste teeken in Galilea.

B. 2e reis, met het 2e teeken in Galilea [1]) en het 1ste in Jeruzalem.

---

1) Later zegt Loman, dat dit teeken „door geloof van beter gehalte dan het eerste gevolgd wordt;" wij begrijpen niet in welk opzigt het teekengeloof des hoofdmans, 4:53, uitmunt boven het geloof der leerlingen, 2:11.

C. 3e reis, met het 3e teeken in Galilea en twee in Jeruzalem."

Daardoor verkrijgt men dezen klimax: „A. met één, B. met twee, C. met drie groote teekenen." Maar:

1°. Het 1ste teeken in Galilea behoort niet tot de 1ste reis.

2°. Het 2e teeken in Galilea behoort niet tot de 2e, maar tot de 1ste reis.

3°. Men vereenigt willekeurig twee teekenen in het Overjordaansche (de spijziging en het wandelen op de zee) tot één Galileesch teeken, en brengt dit in plaats van tot de 2e, tot de 3e reis, die eerst 7 : 10 aanvangt.

De gegeven verdeeling moet dus (voor het oogenblik de drie reizen eens aangenomen) als volgt worden gewijzigd:

A. 1ste reis, met het 2e teeken in Galilea.

B. 2e reis, met het 1ste teeken in Jeruzalem en twee teekenen in het Overjordaansche.

C. 3e reis, met twee teekenen in Jeruzalem.

Genoemde klimax blijkt dus niet aanwezig te zijn.

Het moet natuurlijk de opmerkzaamheid trekken, dat dit 2e deel van de beide anderen aanmerkelijk in omvang verschilt. Loman lost dit op door te herinneren, dat het eigenlijk den overgang van het 1ste tot het 3e deel vormt, en vergelijkt het met het 2e lid der 1ste strofe: in den beginne „was" het woord. Waarlijk, het valt moeilijk in zulk eene kleingeestigheid den genialen vervaardiger van een grootsch en verheven kunstwerk te herkennen!!

§ 5.

DERDE REIS NAAR JERUZALEM.

Dit gedeelte vangt Loman aan met de opmerking, dat de evangelist zich thans meer regtstreeks bij de synoptici heeft aangesloten Waartoe hij echter vermeldt, dat bij Mt. en Mc. het wandelen op zee terstond op het spijzigingswonder volgt, is niet duidelijk; bij onzen schrijver is dit niet anders. Dat Jezus bij Mt. en Mc. den zijnen, korten tijd na de tweede spijziging, mededeelt, dat zijn lijden en sterven aanstaande was, doet hier niets ter zake. Van de eerste spijziging is deze aankondiging tamelijk ver verwijderd, en daarmede is de spijziging bij onzen auteur parallel. Alleen „bij Luc. volgt het lijden" (lees: de lijdensaankondiging) terstond op de spijziging, Luc. 9 : 17, vgl. vs. 22. En welken grond heeft Loman, om den berg, waarheen Jezus volgens onzen schrijver ontweek, 6 : 3, 15, met den berg der verheerlijking bij de synoptici te identificeeren?

Dit echter in het voorbijgaan; hetgeen thans voornamelijk onze opmerkzaamheid vordert, is de vraag, tot welk deel. hoofdstuk VI eigenlijk moet worden gerekend. Wild vangt, gelijk wij vroeger gezien hebben, het 3e deel bij hfd. VII aan, en volgens zijne voorstelling correspondeert hfd. VI, dat hij tot het 2e deel rekent, met het verblijf van Jezus onder de Samaritanen in het 1ste deel. Zijn overzigt geeft Loman dus weder:

„1ste deel.	*a.* Kana.	2e deel.	*a.* Kana.
	b. Jeruzalem.		*b.* Jeruzalem.
	c. Samaria.		*c.* Overjordaansche."

Hiertegen voert hij nu vooreerst als bezwaar aan, „dat in het eerste deel nog twee andere localiteiten,

nl. Kapernaum en de plaats waar Johannes doopte, voorkomen." Maar hij heeft het overzigt van Wild onnauwkeurig wêergegeven; deze plaatst tegenover elkander:

1ste deel.	*a.* Galilea.	2e deel.	*a.* Galilea.
	b. Judea.		*b.* Judea.
	c. Samaria.		*c.* Overjordaansche.

Aldus vervalt bovenstaand bezwaar, want zoowel Kapernaum als Kana is Galilea, en zoowel de plaats waar Johannes doopte als Jeruzalem is Judea. Zijn tweede bezwaar: „dat de localiteit hfd. VI althans ten deele Galilea is," is echter van kracht [1]), — wij hebben daarop vroeger reeds gewezen, — en ook zijn beroep (ten derde) op de analogie, die „schijnt te eischen, dat het 3e deel even als het 1ste en 2e geopend wordt met eenig teeken," is op het standpunt van Wild niet van gewigt ontbloot, ofschoon zoo de symmetrie, die aan de eene zijde wordt verkregen, aan den anderen kant weder verloren gaat.

Op deze wijze baant hij zich den weg tot de stelling, dat hfd. VI tot de 3e reis behoort, of liever, het hoofdgewricht tusschen de 2e en de 3e reis uitmaakt. Ook de beide andere teekenen buiten Judea beschouwt hij als zulke overgangen, aldus:

1°. Hoofdgewricht tusschen proloog en het begin der teekenen [2]). 1ste teeken in Galilea.

2°. Hoofdgewricht tusschen de eerste en tweede reis. 2e teeken in Galilea.

---

1) Hoe Stemler, t. a. p. blz. 371 kan zeggen, dat de localiteit in hfd. VI steeds Galilea blijft, is onbegrijpelijk, tenzij hij het Overjordaansche ook tot Galilea rekent.

2) Dit zal wel moeten zijn: „tusschen proloog en de eerste reis," want het 1ste teeken kan bezwaarlijk een hoofdgewricht zijn tusschen den proloog en het 1ste teeken.

3c. Hoofdgewricht tusschen de tweede en derde reis. 3e teeken in het Noorden."

Deze beschouwing zou toegelaten kunnen worden, wat het 2e teeken in Galilea betreft, wanneer men de 1ste reis met 4 : 46a voor geëindigd houdt. Noemt men echter de bruiloft te Kana het hoofdgewricht tusschen den proloog en de 1ste reis, die 2 : 13 een aanvang neemt, waar blijft men dan met Jezus' bezoek aan Kapernaüm, 2 : 12? En als de spijziging het hoofdgewricht uitmaakt tusschen de 2e en de 3e reis (7 : 10), hoe dan te verklaren, dat op die spijziging eerst nog het wandelen op zee, 6 : 16—25, de prediking te Kapernaüm, 6 : 26—71 en eene omwandeling door Galilea volgt, 7 : 1, die zich over ongeveer een half jaar (April—October) uitstrekt? Loman tracht wel het hier genoemde althans grootendeels met de spijziging te vereenigen, door te zeggen, „dat dit teeken zich in zekeren zin als verdubbelt, eensdeels door de rede over het ware brood in Kapernaüm, ten andere door de wandeling op zee," maar dan zou men b. v. even goed kunnen zeggen, dat het 1ste teeken te Jeruzalem, 5 : 1 vll. zich verdubbelt door de daaraan toegevoegde rede over het eeuwige leven, 5 : 19—47; ook doet het wandelen op zee zich als een geheel afzonderlijk teeken kennen.

Wij verkrijgen dus ten slotte dit resultaat:

Het 1ste teeken in Galilea behoort niet tot de 1ste reis, en is evenmin het hoofdgewricht tusschen den proloog en de 1ste reis.

Het 3e teeken buiten Judea behoort niet tot de 3e reis, en is evenmin het hoofdgewricht tusschen de 2e en de 3e reis.

Het 2e teeken in Galilea behoort niet tot de 2e reis,

en (mogen wij nu wel volgens analogie zeggen) is naar de bedoeling van den evangelist evenmin het hoofdgewricht tusschen de 1ste en de 2e reis.

Tevens heeft het geloof buiten Judea met dit 6e hoofdstuk volgens Loman zijn keerpunt bereikt. Bij drie verschillende gelegenheden had Jezus zijne heerlijkheid steeds in uitgebreider kring geopenbaard. Eerst op de bruiloft te Kana, daarna door de genezing van den zoon des hoofdmans, vervolgens door de wonderbare spijziging.[1]) De laatste maal nu bereikt het wondergeloof zijn toppunt en verandert te gelijk in het tegendeel.

Wij moeten echter wel in het oog houden, dat het hier voorkomende geloof niet overal hetzelfde is. Het geloof der leerlingen, 2:11, was van den echten stempel, evenals dat der Samaritanen, 4:39—42, die hier wel niet vermeld worden, maar die toch ook tot de geloovigen buiten Judea behooren. Dat van den hoofdman, 4:53, en der schare bij de spijziging, 6:14, doet zich daarentegen duidelijk als wondergeloof kennen. Wij kunnen dus niet inzien, dat de hoofdman „een veel sterker bewijs van geloof geeft," dan de discipelen; tevens zijn bij het tweede wonder te Kana niet meer, maar eer minder getuigen aanwezig, dan bij het eerste. Ook in het vervolg verwart Loman, naar het ons voorkomt, opregt geloof en wondergeloof. Dat het geloof van „de duizenden, die geloovig worden" wondergeloof

---

1) Dat de evangelist dit niet als het 3e teeken in Galilea aanduidt, is niet omdat hij vreesde „door zijne lezers te veel voor te tellen, al te stijf en prozaisch te worden;" ook niet omdat het daardoor „eene al te groote beteekenis" zou krijgen, maar eenvoudig omdat het niet in Galilea, maar in het Overjordaansche plaats vond. Waarom heeft hij echter bij het wandelen op de zee niet τρίτον σημεῖον gevoegd?

is, lijdt geen twijfel. Hij zegt dan ook zelf, dat „het wondergeloof hier zijn toppunt bereikt." Maar gaat hij nu aldus voort: „de geloovigen van zoo even willen Jezus koning maken; hun geloof zoekt zinnelijke verzadiging, en wordt straks als echt sarkisch onverstand openbaar," dan kan men dit geen omslaan van het wondergeloof in het tegenovergestelde noemen. Veeleer treedt het geloof der schare als louter zinnelijk teekengeloof hier duidelijk aan het licht. Dat zij Jezus koning wilden maken, was een gevolg der aardschgezinde verwachtingen, die door hun aanschouwen van Jezus' wondermagt waren opgewekt. Alleen dan zou men hierin een bewijs kunnen zien, dat hun geloof in het tegendeel was veranderd, wanneer men hen oorspronkelijk als opregt geloovigen beschouwde. Wel kan men zeggen, dat in dit hoofdstuk eene scheiding tot stand komt tusschen opregt geloovigen en teekengeloovigen, en dat de eerstgenoemden Jezus blijven aanhangen, de laatstgenoemden daarentegen zich van hem afkeeren. De wonderzuchtige schare brak met Jezus, toen hij zich niet geneigd toonde hunne zinnelijke verwachtingen te bevredigen. Maar dit was geen omslaan van hun geloof, nu eerst vertoont het zich in zijne ware gedaante; zij waren nimmer opregt geloovig geweest.

In het 3e deel, VI—XX, ontdekt Loman dezelfde trichotomie als in de beide anderen.

„Jezus openbaart zich door 3 teekenen: *a.* spijziging, *b.* blindengenezing, *c.* doodenopwekking." Maar was dan het wandelen op zee geen teeken?

„Op 3 feesten: *a.* Loofhutten, *b.* Tempelwijding, *c.* Paschen." Maar voor het aanbreken van dit laatste was Jezus reeds gestorven.

„In drieërlei karakter: *a.* als volksleeraar en wonder-

doener te midden van het geloovige, halfgeloovige en ongeloovige Israël, VI—XII, *b.* als leeraar der waarheid in den kring zijner leerlingen, XIII—XVII, *c.* als lijdende, stervende en den dood overwinnende Verlosser, XVIII—XX." Maar te regt is er door Stemler [1]) op gewezen, dat volksleeraar en wonderdoener volstrekt niet hetzelfde karakter is; daarentegen volksleeraar en leeraar der waarheid weder moeielijk valt te onderscheiden, en dat de Heer zich niet slechts aan Israël, maar ook daar buiten heeft geopenbaard, vgl. 4 : 4—42, 12 : 20 vll.

Staan wij bij dit 3e deel thans nog wat nader stil, en wel vooreerst bij hfd. VI—XII.

Reeds vroeger heeft Loman, gelijk wij zagen, als zijne meening uitgesproken, dat de tekst in hfd. VI—VIII in de war is geraakt, en daarop komt hij thans nogmaals terug. Hij tracht aan te toonen, dat aan het slot van elk hoofddeel eene verheerlijkingsscène voorkomt: hfd. 4 : 35—42 [2]), hfd. 12, hfd. 20, maar dat zij alleen aan het einde van hfd. 5, waar wij ook iets van dien aard zouden verwachten, ontbreekt. Daarop grondt hij dan zijne hypothese, dat hfd. 7 : 14—52 achter hfd. 5 : 47 te huis behoort. De verheerlijking vindt hij hier dan 7 : 31, 35, 37—40, 46.

Nog daargelaten evenwel, dat het ontstaan dier ver-

---

1) T. a. p. blz. 372; bij de daar gemaakte aanmerkingen ziet hij echter voorbij, dat Loman te dezer plaatse niet over de verdeeling van het geheele evangelie, maar alleen over het 3e deel, hfd. VI—XX spreekt. Houdt men dit in het oog, dan moeten eenige van zijne tegenwerpingen als misplaatst worden afgewezen.

2) Hij ziet hier in „den grooten oogst, vs. 35, het geloof zonder teekenen, vs. 30, 41, en de twee dagen, vs. 40, analogie met de verheerlijking door de komst der Grieken, hfd. XII," maar aldaar is noch van het een, noch van het ander sprake.

warring, (die dan reeds zeer oud zou moeten zijn, want al de ons bekende handschriften lezen de bedoelde verzen in hfd. 7) zich niet bevredigend laat verklaren, laat ook de inhoud van 7 : 14—52 zelf zulk eene verplaatsing niet toe. Want:

1°. De vraag der schare, 7 : 20, τίς σε ζητεῖ ἀποκτεῖναι; is zeer begrijpelijk in den mond van hen, die van elders naar het feest opgegaan, onbekend waren met de moordplannen vroeger te Jeruzalem beraamd, 5 : 16, 18, en waarvan de inwoners van Jeruzalem dan ook niet onkundig blijken te zijn, 7 : 25; maar onverklaarbaar, indien 7 : 14 vll. eene voortzetting is van 5 : 47.

2°. De woorden van Jezus, 7 : 33, ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμὶ zijn zeer goed toepasselijk op een tijd van ongeveer 5 maanden (Oct.—April), maar niet op een tijdperk van langer dan een jaar, 6 : 4, vgl. 12 : 1.

3°. De uitdrukking, 7 : 37, ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς kan uitsluitend gebezigd worden van het Loofhuttenfeest, dat 5 : 1 niet kan bedoeld zijn; in geen geval van het Purim-feest, dat daar meer dan waarschijnlijk wordt aangeduid [1]). Is dit zoo, dan zou-

---

1) Vgl. o. a. Wieseler, chronol. Synopse der vier Evangeliën, 1843. blz. 205—223. Hug, Einl. in das N. T. 3te Ausg. 1826. 2e dl. blz. 229—233, enz. Eén handschrift uit de 11e eeuw (131) leest 5 : 1, ἦν ἑορτὴ ἡ σκηνοπηγία τῶν Ἰουδαίων, en in den talmud is het Loofhuttenfeest het eenige feest, dat kortweg חַג genoemd wordt; maar 1°. is niet bewezen, dat het bijbelsche en talmudische spraakgebruik hetzelfde was, ja 7 : 2 pleit zelfs daartegen. 2°. moest ἑορτή dan toch in elk geval het art. hebben. 3°. laat de chronologie het niet toe, vgl. 4 : 35. Dit gevoelen heeft dan ook, uitgenomen Coccejus, weinig of geen verdedigers gevonden. Van de nieuweren is Ebrard (Kritik der evang. Gesch. 2te Ausg. blz. 156) het toegedaan.

den ook nog de woorden: ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης, 7 : 14, zwarigheid opleveren.

En al zou de vraag 7 : 19, op zich zelf beschouwd, met de verplaatsing zamen kunnen gaan, dit vers mag niet als motief daarvoor aangevoerd worden. Immers, wij lezen wel, 7 : 10, dat Jezus ὡς ἐν κρυπτῷ, d. i. op eigen gelegenheid, niet in gezelschap der feestkaravanen, naar Jeruzalem opging, maar hieruit volgt nog volstrekt niet, dat hij „incognito te Jeruzalem is gekomen," vgl. 7 : 15.

Keurt men de omzetting niet goed, dan behoeft men tevens niet allerlei kunstgrepen aan te wenden, om de gaping, die zoo doende tusschen 7 : 13 en 8 : 12 ontstaat, aan te vullen.

De juistheid van hetgeen verder door Loman aangaande dit deel wordt opgemerkt moet, eenige onbewezen onderstellingen daargelaten, in het algemeen worden erkend, maar al mogen deze beweringen in verband met het voorgaande beschouwd, aan zijne hypothese ten goede komen, op zich zelf maken zij haar niet aannemelijker.

Immers ook op historisch standpunt kan worden toegestemd, dat de beide hfd. IX en XI medegedeelde teekenen „een paar vormen;" dat met het laatste zoowel de zelfopenbaring des Heeren als de tegenstand en het ongeloof der vijanden zijn toppunt bereikt; dat hfd. 8 : 12 vll. „Jezus' persoon als drager van goddelijke eigenschappen meer bepaald op den voorgrond treedt;" dat „de drievoudige verheerlijkingsscène, hfd. XII, heenwijst naar hetgeen nog komen moet," en wat dies meer zij.

Wij gaan thans over tot

§ 6.

DE AFSCHEIDSREDENEN. Cap. XIII—XVII.

Dit zoo schoone gedeelte des evangelies is volkomen onkenbaar geworden door de kunstbewerking, die Loman het heeft laten ondergaan, en zijne trichotomische anatomie is waarlijk niet geschikt, om ons een hoogen dunk te doen opvatten van de genialiteit des zamenstellers. In het begin van zijn opstel heeft hij ergens gesproken van „moorddadig anatomiseeren", waarvoor de schrijver zijne lezers wilde waarschuwen, omdat zij zoo slechts „doode stukken in plaats van organisch zamenhangende leden zouden overhouden." Het komt ons voor, dat Loman zelf in de nu volgende bladzijden daarvan eene treffende proeve heeft gegeven.

Bij de volgende beschouwing plaatsen wij op den voorgrond, dat wij eene indeeling, die zoozeer in het minutieuse afdaalt, niet wenschelijk achten, vooral niet bij een geschrift, dat volgens Loman „een eindeloos gevarieerd anatomiseeren toelaat;" maar meent men dit te moeten doen, dan behoort men zich in elk geval daarbij door den inhoud te laten leiden, en dit is hier niet geschied. Men oordeele:

Hfd. XIII wordt nader aldus verdeeld:

„A. Inleiding, XIII.

Drie onderdeelen:

1. Voetwassching, vs. 1—20.
2. Judas verwijderd, vs. 21—30.
3. Petrus teregtgewezen, vs. 31—38."

Volgens het evangelie moet dit echter zijn:

1. Voetwassching, vs. 1—17.

2. Overgang, vs. 18—20 [1]).

3. Ontmaskering van den verrader, vs. 21—30.

4. Jezus kondigt zijn dood aan, vs. 31—35.

5. Voorspelling der verloochening van Petrus, vs. 36—38.

„1. Voetwassching, vs. 1—20, (lees: vs. 1—17).

Drie onderdeelen:

a. Inleiding, vs. 1—3.

b. Verhaal, vs. 4—11.

c. Verklaring, vs. 12—20." (lees: vs. 12—17).

„*a*. Inleiding, vs. 1—3.

Drie onderdeelen:

a^1. Inleiding tot het lijdensdeel, vs. 1.

a^2. Inleiding tot de verwijdering van den verrader, vs. 2.

a^3. Inleiding tot het voetwasschingsverhaal, vs. 3."

Maar het geheele 13e hoofdstuk, niet slechts vs. 1, vormt de inleiding tot het lijdensdeel, terwijl vs. 1—3 ten naauwste bij elkaâr behooren en te zamen de inleiding tot de voetwassching $= a^3$ vormen.

„*b*. Verhaal der voetwassching, vs. 4—11.

Drie onderdeelen:

b^1. De acte zelf, vs. 4, 5.

b^2. Gesprek met Petrus, vs. 6—10^a.

b^3. Resultaat en overgang, vs. 10^b, 11."

Maar de handeling is bij vs. 5 nog niet geëindigd, want vooreerst blijkt uit niets, dat Jezus Petrus het laatst gewasschen heeft, en al was dit zoo, eerst vs. 6 lezen wij: ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον. Gedurende en zelfs na het gesprek met Petrus werd dus de voetwas-

---

1) Deze verzen staan op zich zelve, behooren althans regtstreeks noch tot het voorgaande, noch tot het volgende.

sching nog voortgezet; zij eindigt eerst bij vs. 12, ὅτε οὖν ἔνιψεν κ. τ. λ. In b^2 wordt wel „driemaal Petrus genoemd," maar desniettegenstaande heeft het niet 3, maar 7 onderdeelen. Ook zou men zóó wel steeds kunnen voortgaan, b. v.:

Vs. 3. 1. (Jezus wist), dat de Vader hem alles in handen gegeven had.
2. (Jezus wist), dat hij van God uitgegaan was.
3. „ „ dat hij tot God heenging.

Vs. 4. 1. Hij stond van den maaltijd op.
2. Hij leide zijne kleederen af.
3. Een linnen doek genomen hebbende omgordde hij zich.

Vs. 5. 1 Hij goot water in het bekken.
2. Hij begon de voeten der leerlingen te wasschen.
3. „ „ ze af te droogen met den linnen doek, waarmêe hij zich omgord had.

enz.

b^1 zou dan o. a. 6 onderdeelen hebben.

„*c*. Verklaring der voetwassching, vs. 12—20.

Drie onderdeelen:

c^1. De voetwassching als symbool der voorbeeldige liefde des meesters, vs. 12—17.

c^2. De voetwassching in verband met de onreine elementen in den Apostelkring, vs. 18.

c^3. De voetwassching in verband met de blijvende gemeenschap tusschen Meester en discipelen, vs. 19, 20."

Maar de verklaring van de voetwassching eindigt bij vs. 17; c^2 en c^3 vervallen dus als onderdeelen van *c*.

„A. 2. Judas verwijderd, vs. 21—30.

Drie onderdeelen:

a. De verrader aangekondigd, vs. 21—25.

b. De verrader aangewezen, vs. 26—29.

c. De verrader verwijderd, vs. 30."

Maar behalve, dat zoo het laatste deel *c* gelijk is aan het geheel, wordt de verrader alleen vs. 21 aangekondigd en alleen vs. 26 aangewezen. Volgens den tekst zou men deze indeeling verkrijgen:

Judas ontmaskerd, vs. 21—30.

a. De verrader aangekondigd, vs. 21.

b. Gesprekken der jongeren over den verrader, vs. 22—25.

c. De verrader aangewezen, vs. 26, 27.

d. De onkunde der discipelen, vs. 28, 29.

e. De verrader verwijderd, vs. 30.

De onderdeelen van *a*, *b*, en *c*, blijven hier achterwege. Over de gewaande ondergeschikte betrekking en het ongunstige daglicht, waarin Petrus voorkomt, spraken wij reeds vroeger (vgl. blz. 15).

Ook bij het volgende is het derde deel *c* weder gelijk aan het geheel, aldus:

„A. 3. Petrus teregtgewezen, vs. 31—38.

Drie onderdeelen:

a. Jezus woord over de aanvankelijke verheerlijking, vs. 31—35.

b. Petrus welwillend, maar zwak, vs. 36, 37.

(Drie momenten: 1°. Petrus' vraag. 2°. Jezus' antwoord. 3°. Petrus' voorbarige belofte).

c. Petrus teregtgewezen, vs. 38."

Daarenboven komt de teregtwijzing alleen vs. 38 voor; *a.* vs. 31—35, heeft daarmede niets te maken. Het had moeten zijn:

1. Jezus kondigt zijn dood aan.
2. Jezus voorspelt de verloochening van Petrus.

Ook bevat *b.* niet drie, maar vier momenten, t. w.:

1. Eerste vraag van Petrus, vs. 36^a.

2. Antwoord van Jezus, vs. 36^b.

3. Tweede vraag van Petrus, vs. 37^a.

4. Zijne belofte, vs. 37^b.

De eigenlijke afscheidsredenen, hfd. XIV—XVII, behandelt Loman op dezelfde wijze.

Wij merken echter op, dat indeelingen als:

„a^1. Jezus leert, vs. 1—4,

a^2. Thomas interpelleert, vs. 5,

a^3. Jezus antwoordt, vs. 6^a,"

en dergelijke, toch eigenlijk niets bewijzen. Het komt verder niet overeen met de symmetrie, dat, terwijl b^3 en c^3 nogmaals gesplitst worden, dit met a^3 niet het geval is. Ook is het louter ter wille der hypothese en om iets voor „b^1. Jezus leert" te bewaren, dat als antwoord van Jezus a^3 alleen vs. 6^a wordt opgegeven. De rede loopt door, en in elk geval had men dus moeten splitsen:

a^1. Jezus leert, vs. 1—4.

a^2. Thomas interpelleert, vs. 5.

a^3. Jezus antwoordt, vs. 6, 7.

Op deze wijze vervalt b^1. Evenzoo „b^3. Jezus antwoordt," vs. 9—21, in plaats van vs. 9—14, met weglating van c^1, zoodat men de eerste maal 3, en vervolgens telkens 2 leden zou verkrijgen. Ook is het alleen ter wille der trichotomie, wanneer men verdeelt:

„a^1. Jezus leert.

Inhoud:

1°. Aanprijzing van onversaagdheid en geloof.

2°. Op grond van de vele woningen en de door Jezus bereide plaats.

3°. Jezus komt terug en brengt de zijnen langs den hun bekenden weg, waar hij is."

Men kan b. v. even goed zeggen:

Inhoud:

1°. Aanprijzing van onversaagdheid.

2°. Aanprijzing van geloof in God en Christus.

3°. Op grond van de vele woningen in het huis des Vaders.

4°. Op grond van de door Jezus bereide plaats.

5°. Jezus komt terug als hij plaats bereid heeft.

6°. Hij zal de zijnen tot zich nemen.

7°. Plaats en weg zijn hun bekend.

Dit is ook het geval met b^3, c^1 en c^3, zoodat èn symmetrie èn trichotomie verdwijnt. Eindelijk is „c^3. 3°. geen onversaagdheid (lees: versaagdheid) vs. 27—31," alleen op vs. 27^b toepasselijk; vs. 28—31 heeft daarmede niets te maken.

De analyse van hfd. XV—XVII, is weder geheel op dezelfde leest geschoeid.

Het 3e deel der afscheidsredenen, hfd. XVI: 16—33, wordt b. v. als volgt gesplitst:

„*a.* Jezus' aanhef, door de jongeren afgebroken, vs. 16—18.

b. Jezus' repliek, met een korte dupliek der jongeren, vs. 19—29.

c. Jezus' derde en laatste woord tot de jongeren, vs. 30—33."

Terwijl dus in hfd. XIV ter wille der trichotomie de woorden van Jezus en die der leerlingen nauwkeurig onderscheiden zijn, worden hier weder ter wille der trichotomie woorden der leerlingen en van Jezus te zamen vereenigd. Volgens de analogie had het schema hier moeten luiden:

a. Jezus' aanhef, vs. 16.

b. Gesprek der leerlingen onderling, vs. 17, 18.

c. Jezus repliek, vs. 19—28.

d. Dupliek der jongeren, vs. 29, 30.

e. Jezus' derde en laatste woord tot hen, vs. 31—33. Tevens is de uitdrukking ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, die overal elders (14:25, 15:11, 16:1, 33) als aanduiding eener caesuur of overgang beschouwd wordt, hier (vs. 25) als ook 16:4 eenvoudig over het hoofd gezien. Bij deze hoofdstukken nogmaals in bijzonderheden stil te staan zou echter te langdradig en eentoonig worden. Daarenboven is het gezegde voldoende, om te doen zien, dat aard en karakter der afscheidsredenen de beschouwingswijze van Loman niet toelaten.

Thans zou hfd. XVIII—XX nog aan de beurt zijn, maar daaromtrent opent Loman geen nieuwe gezigtspunten [1]). Hij vereenigt zich geheel met hetgeen Hönig en Wild ten opzigte van de aldaar voorkomende klimax en trichotomie hebben opgemerkt, en tracht alleen ten slotte nog de vraag te beantwoorden: „hoe toch de evangelist er toe mag gekomen zijn, aan zijn kunstwerk juist dien vorm te geven?"

Daarbij redeneert hij aldus: Nadat 1:51 (μείζω τούτων ὄψῃ) eene reeks van steeds schitterender teekenen was aangekondigd, had de ἀρχὴ τῶν σημείων plaats τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, 2:1. Evenzoo geschiedt het grootste teeken, dat deze reeks besluit, de opstanding, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. De laatste drie, voor de christenheid zoo hoogst belangrijke dagen, worden door den evangelist aangeduid: de eerste, als de paaschdag der joden en de παρασκευή (19:31), de tweede, als de groote sabbat (19:31), de derde, de dag der opstanding, als μία τῶν

1) Wat het dubbele verhoor voor Annas en Kajafas betreft, reeds blz. 59 hebben wij opgemerkt, dat hfd. 18:13—28 slechts van één verhoor sprake is; dat voor Pilatus is dus niet het derde, maar het tweede, dat door onzen schrijver wordt geschilderd.

σαββάτων, 20 : 1. Hiermede nu heeft de auteur te kennen willen geven, dat „alleen de christenen den derden of hoogsten trap bereikt hebben, terwijl de joden het niet verder dan tot den tweeden dag brengen." Wel zou men verwachten, dat de schrijver in dit geval, 20 : 1, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ had gezegd, maar ook 1 : 35 wordt de derde dag als τῇ ἐπαύριον πάλιν aangeduid [1]), en 4 : 43, 11 : 6 spreekt hij van twee dagen en noemt den derden niet, ofschoon het hem kennelijk juist daarom te doen is; alleen 2 : 1 komt de uitdrukking τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ voor.

Maar al moge deze opmerking „in verband met den geheelen aanleg van het evangelie," zooals die door Loman is uiteen gezet, niet van gewigt ontbloot zijn, na het gezegde gelooven wij niet, dat de compositie van dit geschrift zich daaruit laat verklaren. Daarenboven blijft de door Loman zelven gemaakte bedenking, aan 20 : 1 ontleend, voor ons wel degelijk van kracht, want het is niet duidelijk, dat het den evangelist 4 : 43 en 11 : 6 kennelijk om den derden dag — dagen, waarop hij Jezus eenvoudig zijne reis, daar naar Galilea, hier naar Bethanie laat voortzetten — te doen is geweest, indien het althans niet de gewoonte is, dagen, waarop men bijzonder de aandacht wil vestigen, juist met stilzwijgen voorbij te gaan. Indien men zich van zulke bezwaren tracht af te maken door de bewering, dat het „de manier van onzen evangelist, die immers voor ingewijden schrijft, schijnt te zijn, om niet meer dan volstrekt noodig is van het geheim zijner dispositie, in verband met de symbolische beteekenis van zijn boek, in ronde woorden te openbaren," heeft Cramer vol-

1) Hieruit blijkt juist, dat het den auteur om dien dag als derde volstrekt niet te doen was.

komen gelijk, als hij zegt: „op die wijze kan men alles van het evangelie maken, als men maar niet van vernuft ontbloot is. En niet alleen van dat evangelie, maar van elk evangelie, ja van elk geschrift, dat de kritiek onder handen neemt..... Men zou zoo zeggen, dat de evangelist, om voldoening van zijn zwaren arbeid te hebben, wel iets meer dan dat strikt noodzakelijke had mogen geven, als men ziet dat 18 eeuwen hem ten eenenmale hebben misverstaan, door hem voor een geschiedschrijver te houden, en dat nog verscheidene geleerden zich aftobben om den sleutel van het raadselachtige boek te vinden" [1]).

Eindelijk geeft 20 : 30 ons volstrekt niet den indruk, dat de opstanding „weder eene ἀρχὴ τῶν σημείων is," en dat op de twee Zondagen, 20 : 19 en 26, nog een „derde, de groote bij uitnemendheid," moest volgen, want uit niets blijkt, dat met de πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα, teekenen zijn bedoeld, die na de opstanding zouden verrigt zijn. Er wordt alleen door uitgedrukt, dat de evangelist zich niet ten doel heeft gesteld ons een volledig verhaal van 's Heeren leven en werkzaamheid te schetsen, maar slechts bij wijze van bloemlezing heeft medegedeeld wat hem voor zijn oogmerk het geschikst en belangrijkst voorkwam.

Ons onderzoek is ten einde. Wij vleien ons te hebben aangetoond, dat geen der drie genoemde geleerden zich kan beroemen, door zijne nasporingen het geheim van den bouw des 4den evangelies voor zijne lezers te hebben ontsluierd. Het is ons gebleken, dat hunne hypothesen,

---

1) Nieuwe bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte, 2e dl. 2e st. 1878. blz. 62.

getoetst aan het evangelie zooals het daar vóór ons ligt, zich niet laten regtvaardigen, en dat met name de symbolische opvatting van de evangelische wonderverhalen als ten eenen male onjuist moet worden afgewezen. Reeds dit negatieve resultaat, verkregen met betrekking tot zaken, die worden voorgedragen, alsof zij volstrekt aan geen tegenspraak meer onderhevig kunnen zijn, achten wij geenszins van belang ontbloot. Die belangrijkheid zou voorzeker nog stijgen, wanneer naast deze negatieve zijde tevens de positieve nog door ons werd behandeld. Dit was dan ook aanvankelijk ons voornemen. De tijd echter, dien wij ons voor de vervaardiging van dit proefschrift hadden gesteld, en de omvang, dien onze arbeid onder de bewerking toch reeds had verkregen, hebben ons hiervan doen afzien, en deden ons besluiten ons met deze negatieve uitkomst te vergenoegen. Wij weten nu althans, hoe de bouw van het 4e evangelie in geen geval kan zijn, en hebben een grondslag verkregen, waarop verder kan voortgebouwd worden.

Wij eindigen met den wensch, dat de mishandeling op exegetisch gebied, waaraan de N. T. geschriften in het algemeen, en het 4e evangelie in het bijzonder in onzen tijd weder ter prooi zijn, weldra voor goed een einde moge nemen, en bepaald ook aan de symboliseerende willekeur een einde moge komen. Eerst dan, wanneer men zich verbindt, om aan de N. T. schrijvers geen voorstellingen of bedoelingen meer op te dringen of toe te dichten, die hun ten eenen male vreemd zijn geweest, is van de exegetische behandeling hunner schriften blijvend nut en voordeel te verwachten.

STELLINGEN.

I.

Door de hypothesen van Hönig, Wild en Loman, laat de bouw van het vierde evangelie zich niet op bevredigende wijze verklaren.

II.

De eerste brief van Petrus is bestemd voor christenen uit de heidenen.

III.

In Joh. 8:44 is τοῦ διαβόλου genetivus appositionis.

IV.

De synodale (Nederlandsche) vertaling van het N. T. verdient meer waardeering, dan zij tot nog toe heeft mogen ondervinden.

V.

Het zwijgen der Synoptici over de opwekking van

Lazarus is geen bewijs voor het onhistorisch karakter van het verhaal dier opwekking.

VI.

Eene vergelijking van de aanhalingen uit het O. T. door Mattheus en door Jezus volgens Mattheus geeft een krachtig bewijs voor de echtheid der redenen van Jezus bij Mattheus.

VII.

Onder de בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, Gen. 6:2 vll., moeten engelen verstaan worden.

VIII.

De werkzaamheid van Jezus in de geestenwereld, 1 Petr. 3:19 vll., moet na zijne opstanding gesteld worden.

IX.

Tusschen de monotheistische en niet-monotheistische godsdiensten is eene onoverkomelijke kloof.

X.

Het verdient geen aanbeveling, te spreken van het leerbegrip van Jezus en de Apostelen.

XI.

In Joh. 19:11 is het woord ἁμαρτίαν waarschijnlijk geïnterpoleerd.

XII.

Ten onregte leidt Keim (Geschichte Jesu von Nazara, 1e dl. blz. 156, 3e dl. blz. 383) uit Eusebius, Hist. Eccles. III, 5, 11, 32 af, dat er na het jaar 63 slechts nog „Resten der Apostel" zijn geweest.

XIII.

De ontkenning van de opstanding van Jezus maakt het ontstaan van de christelijke kerk tot een raadsel.

XIV.

Vrije theologische studie, in den zin, waarin zij „van wege de Nederlandsche Hervormde Predikanten-vereeniging" (door Dr. Rutgers) voorgestaan is, verdient geen aanbeveling.

XV.

De uitspraak, „qui iterum mergit, mergatur," is afkomstig van Zwingli.

XVI.

Een voorbereidend examen in de vakken, door de van wege de Nederlandsche Hervormde kerk aangestelde hoogleeraren onderwezen, is in het belang dier kerk wenschelijk.

XVII.

De beoefening van de Historiographie der Kerkgeschiedenis is den Godgeleerden zeer aan te bevelen.

XVIII.

Op empirisch standpunt is het onkritisch, de mogelijkheid van wonderen te ontkennen.

XIX.

Geregeld herhaald huisbezoek is zoowel in het belang des Evangeliedienaars, als in het belang der gemeente, aan te bevelen.

XX.

De studie van de Ethiek is even belangrijk als die van de Dogmatiek; verwaarloozing van de eerste is tot schade der laatste.

XXI.

In het gebrek aan Predikanten moet men niet trachten te voorzien ten koste der noodzakelijke vereischten ter toelating tot de Evangeliebediening.

XXII.

Op het gebied der Waarheid moet alleen met geestelijke wapenen gestreden worden.