



Commentaar op het Evangelie van Lukas

<https://hdl.handle.net/1874/294480>

3. 8. 35

COMMENTAAR

OP

HET EVANGELIE VAN LUKAS,

DOOR

Dr. F. GODET,
Hoofdleeraar te Neuchâtel.

DEEL DER

NAAR DEEL I. 1851. DEEL II. 1852. DEEL III. 1853. DEEL IV. 1854.



HEMINK & ZONN,
OVER DEN DOM TE UTRECHT.

[Handwritten signature]

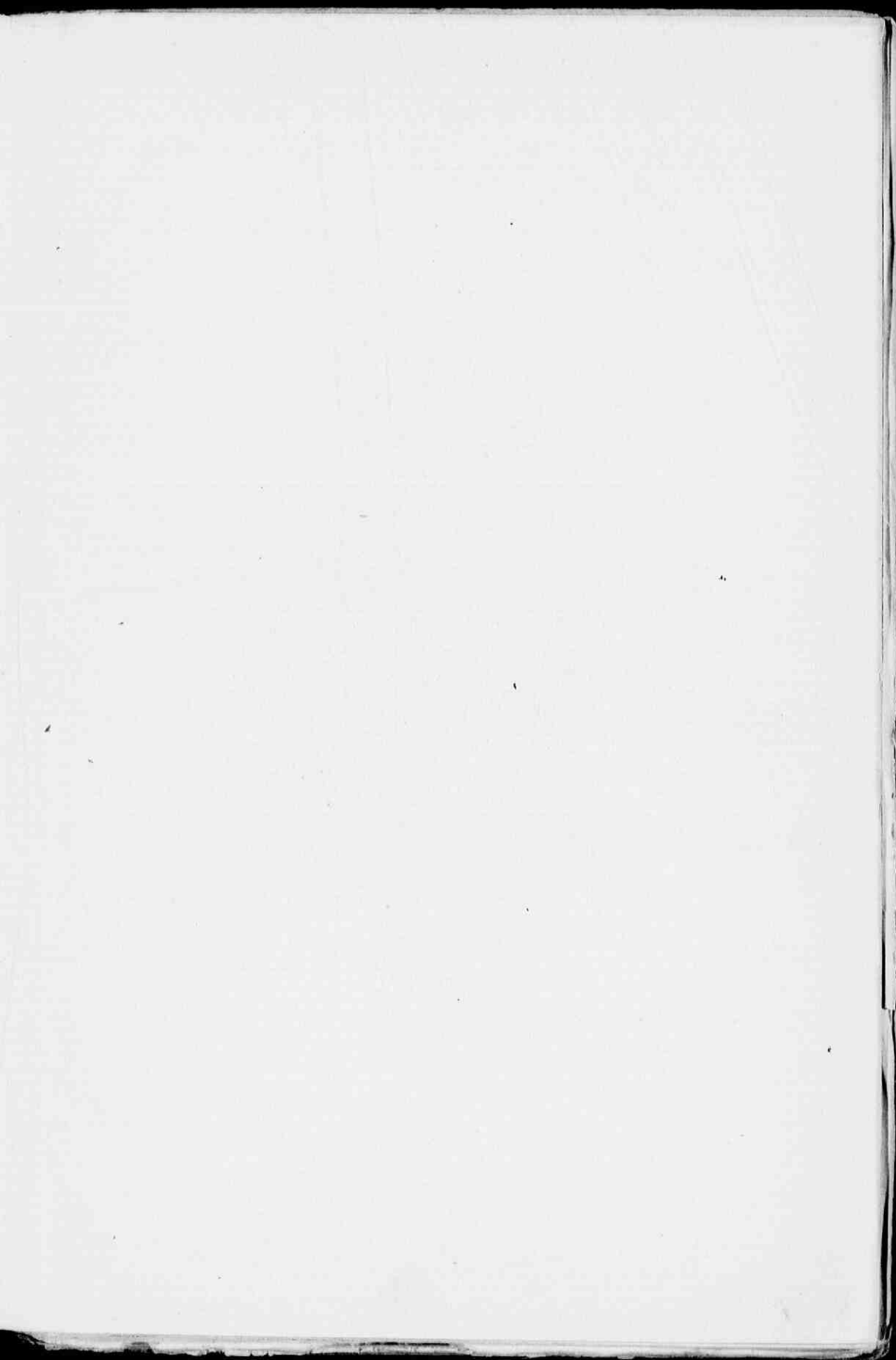
GUNNING

8

B

28





100-100-100

RECEIVED
LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

GUNNING

Gunning 5. 8. 25
8. B. 28

COMMENTAAR

OP

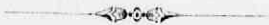
HET EVANGELIE VAN LUKAS,

DOOR

Dr. F. GODET,
Hoogleeraar te Neuchâtel.

EERSTE DEEL.

NAAR DEN ~~DERDEN~~ DRUK UIT HET FRANSCH VERTAALD.



KEMINK & ZOON,
OVER DEN DOM TE UTRECHT.

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

UITGEGEVEN IN
DE GODGELEERDE BIBLIOTHEEK
OF
REEKS VAN WETENSCHAPPELIJK-THEOLOGISCHE WERKEN.



VOORWOORD.

Sedert verscheidene jaren reeds is de Tweede Druk dezer Commentaar uitverkocht. Dat ik niet eer een derden druk heb bezorgd, ligt ten deele aan het vele andere werk, dat ik intusschen te verrichten had, ten deele aan mijn verplichting, rekening te houden met de talrijke werken, die over de Synoptische kwestie in het algemeen en over het Evangelie van Lukas in het bijzonder verschenen zijn.

Ik noem hier de critische geschriften niet op: de lezer zal daarmee kennis maken bij het doorlezen van de Inleiding der tegenwoordige uitgave, die ik bijna geheel herzien heb. Wat de uitlegging betreft, de Commentaren, die sinds den vorigen druk zijn verschenen, en waarvan ik het ruimste gebruik heb gemaakt, zijn de volgende:

Keil over *Mattheus* (1877) en over *Markus en Lukas* (1879); *Schanz* (Roomsch-Katholiek) over het Evangelie van *Lukas* (1873); *la Synopse de trois premiers évangiles* in de commentaar des Bijbels van *Reuss* (1876); de commentaren *B. Weiss* over *Markus en Mattheus* (*das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, 1872, en: *das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen*, 1876); eindelijk de zesde druk van *Meyer's* commentaar, bewerkt door *B. Weiss* (1878). Dit laatste werk had ik gedurende mijn arbeid gedurig bij de hand; het is in mijn oog het onontbeerlijkste.

Onder den invloed dezer vernieuwde studie heb ik, niet in de leidende gedachte, maar wel in de bijzonderheden van dit werk menige wijziging aangebracht. De critische en

exegetische overtuiging, die tot dusver de mijne was, is eer versterkt dan verzwakt.

Ik wil vooral deze drie punten noemen: 1. de onderlinge onafhankelijkheid der synoptici ten opzichte der samenstelling hunner Evangelien; met voldoening zie ik, hoe deze zienswijze veld wint; 2. de menigvuldige fouten in den Alexandrijnschen en daar tegenover de wezenlijke waarde van den Byzantijnschen tekst; 3. de doorgaande grootere juistheid van Lukas boven Mattheus in de plaats, die hij aan Jezus' woorden geeft, zelfs wanneer de laatste die woorden nauwkeuriger vermeldt.

In den uitwendigen vorm dezer Commentaar heb ik twee veranderingen gebracht. Op een tot mij gericht verzoek heb ik een volledige vertaling van den tekst met vermelding der varianten gegeven, om de beteekenis gemakkelijker te overzien. Ten andere heb ik naar de Inleiding overgebracht een deel van het Hoofdstuk over de Critische Resultaten, aan 't einde van dit werk geplaatst.

Deze Commentaar heeft het voorrecht genoten, in verschillende talen te worden overgezet (Duitsch, Engelsch, Deensch, Zweedsch). Het verheugt mij bijzonder, dat haar invloed zich tot buiten de grenzen der Protestantsche Kerk uitbreidt. Een Rooms-katholiek schrijver met groot verstand en innig vroom gemoed heeft er een overvloedig gebruik van gemaakt bij het schrijven van een onlangs verschenen werk over *La Vie de Jésus*. Hij heeft er slechts een enkele maal in 't algemeen melding van gemaakt, evenals van mijn Commentaar op Johannes' Evangelie, zonder twijfel om zijn lezers niet af te schrikken door de geschriften van een „ketter” te vaak te noemen.

Rénan heeft gezegd dat „men nimmer het genoeg zal begrijpen, dat de Schrijver van ons Evangelie bij de samenstelling moet gesmaakt hebben.” Terecht, naar ik meen; en indien de exegetische en critische arbeid van den uitlegger in onzen tijd niet zoo moeielijk en ingewikkeld was geworden, zou men hetzelfde van deze kunnen zeggen. Ik wensch, dat zij, die dit werk doorlezen, eenigermate dien indruk zullen krijgen. Om van hun instemming zeker te zijn, vraag

ik niets meer van hen, dan dat zij den Auteur van ons derde Evangelie houden voor een man van *goede trouw* en *gezond verstand*. Een blik op de eerste regels van zijn geschrift, zal, dunkt mij, die onderstelling rechtvaardigen.

Wat mij betreft, ik begeer slechts dit eene: de trekken der heilige figuur, welker beeld de Evangelist ons gemaakt heeft, niet te zeer veranderd te hebben.

De indrukwekkende soberheid van Mattheus, de frissche naïviteit van Markus, de fijne keurigheid van Lukas, met de grootsche verhevenheid van Johannes maken van dit heilig viertal Evangeliën den vurigen wagen, die de geloovigen opvoert naar het hemelsch heiligdom, waar zij, reeds hier beneden, het leven genieten, dat met Christus verborgen is in God.

DE SCHRIJVER.

Neuchâtel, 30 April 1888.



De
kom
Bibl
van
Rom
I
Go
zij
de
So
N
ve
be
g
i
q
r

VOORREDE VAN DE REDACTIE.

Deze Kommentaar op het Evangelie van Lukas is de vierde kommentaar van Prof. Godet, welke in de Godgeleerde Bibliotheek wordt opgenomen. Eerst die op het Evangelie van Johannes, daarna die op den Brief van Paulus aan de Romeinen en die op den Eersten Brief aan de Korinthiërs.

De Redactie behoeft zich deswege niet te verontschuldigen. Godet's Inleiding tot het Nieuwe Testament is het werk van zijn ouderdom en van zijn jeugd; zijne commentaren zijn de vrucht van zijn leven. Zij zijn in menig opzicht modellen. Sober in het aanhalen en bestrijden van onjuiste verklaringen. Niet eenzijdig, met accent van den tekstvorm. Zich nooit verliezende in het kleine, waardoor het verschil tusschen het belangrijke en het onbeduidende uitkomt. Helder, smaakvol, geestrijk! Een eigen genre! Slechts op twee punten stem ik niet met Godet in. Ten aanzien van de Synoptische questie leert hij de overleveringshypothese, welke m. i. de „concordissima dissonantia" niet oplost, en jegens den overgeleverden tekst is hij al te schroomvallig. Hij vergelijkt de varianten, geeft in den regel de voorkeur aan den Byzantijschen tekst, maar voor een radikale tekstverbetering door een transpositie of een conjectuur is bij hem geen plaats. Overigens verdient zijn methode warme aanbeveling. Zijn kritiek waakt bij een ongeoorloofde verklaring van den tekst en zijn gezonde opvatting van het oudste Christendom waakt bij een ongezonde toepassing van de historische kritiek. Godet tracht den schrijver te verstaan, zooals deze zich-zelfen en zooals deze den Heer Christus verstond. Hij brengt het leven naar voren. Hij verklaart het Nieuwe Testament niet alleen als geleerde maar ook als erfgenaam. Zijn ewegese geeft een fundament. Dat is het geheim van zijn invloed.

C. H. VAN RHIJN.

VERBODEN VAN DE ERVEN

De heer [naam] is geboren op [datum] te [plaats]. Hij is nu [leeftijd] jaar oud. Hij is getrouwd met [naam] op [datum] te [plaats]. Hij heeft [aantal] kinderen. Hij is nu [plaats] woonachtig. Hij is [beroep]. Hij is [religie]. Hij is [partij]. Hij is [andere informatie].

[Handtekening]

INLEIDING.

§ 1.

DE PERSOON VAN LUKAS.

De auteur, aan wien de oude kerk de vervaardiging van ons derde Evangelie toeschrijft, heette Lukas, Λουκᾶς, welke naam een verkorting is van Λουκανός, het Latijnsche *Lucanus*, zooals Σιλᾶς van Σιλουανός, het Latijnsche *Silvanus*. Wat weten wij uit het Nieuwe Testament aangaande dezen man?

Op drie plaatsen wordt hij met name genoemd. De twee eersten zijn Col. 4:14: „U groet Lukas, de geneesheer”, en Phil. vs. 23 en 24: „U groet Epaphras, mijn mede-gevangene, evenals Markus, Aristarchus, Demas, Lukas, mijne mede-arbeiders.” Uit deze twee groetenissen kunnen wij het volgende afleiden:

1°. Lukas was een der mede-arbeiders van Paulus bij diens zendingswerk onder de heidenen.

2°. Daar op de aangehaalde plaats van den brief aan de Colossenzen de drie mede-arbeiders van Paulus, die van *Joodsche afkomst* waren, Aristarchus, Markus en Justus, uitdrukkelijk tegenover zijn drie andere helpers, Epaphras, Demas en Lukas, worden gesteld, mogen wij dezen veilig tot de heiden-christenen rekenen, hetzij hij, voordat hij christen werd, een Joodsche proseliet is geweest, hetzij hij rechtstreeks van het heidendom tot het christendom is overgegaan. De bedenking, die *Hofmann*, op grond van de

talrijke Arameesche en Hebreuwsche spreekwijzen, waardoor de stijl van ons Evangelie zich kenmerkt, tegen deze gevolgtrekking maakt, brengt haar niet aan het wankelen. Want zonder twijfel is deze eigenaardigheid te danken aan de bronnen, die Lukas gebruikt heeft. De plaatsen zijner geschriften, die van hemzelf afkomstig zijn, zooals 1:1—4 en het tweede gedeelte van de Handelingen der Apostelen, bieden een Grieksch aan, dat volkomen zuiver is. Indien deze metgezel van Paulus werkelijk de auteur van ons Evangelie is, dan moeten wij hem beschouwen als den eenigen schrijver van heiden-christelijke afkomst, die bijgedragen heeft tot de samenstelling van de Heilige Schriften.

3°. Uit den titel van *geneesheer*, die op een van de bovengenoemde plaatsen aan Lukas gegeven wordt, moet worden opgemaakt, dat hij tot den geleerden en geletterden stand behoorde. In dien tijd eischte de staat, evenals tegenwoordig, een zekere mate van wetenschappelijke kennis van de bevoegde geneesheeren. Er was in iedere stad een hooger College (*Collegium Archiatrorum*), dat degenen, die de geneeskunde wilden uitoefenen, examineeren moest. Waren deze toegelaten, dan bleven zij toch nog onder het toezicht der oudere geneesheeren. De geneesmiddelen, die door hen werden voorgeschreven, werden nauwkeurig gecontroleerd, en alle fouten streng gestraft. De straf kon zelfs zóó ver gaan, dat hun het diploma weér ontnomen werd ¹⁾. Met uitzondering van Paulus, is Lukas waarschijnlijk de eenige onder de eerste predikers van het Evangelie, die een wetenschappelijke opleiding gehad heeft.

De derde plaats, waar van Lukas melding gemaakt wordt, is 2 Tim. 4:11: „Lukas is alleen met mij.” Het zijn de laatste levensdagen van den apostel. Hij zit op nieuw gevangen te Rome (omstreeks het jaar 66). Al zijn medewerkers zijn uitgezonden, om het Evangelie te gaan verkondigen. Lukas alleen deelt zijn gevangenschap, die weldra

1) Zoo Tholuck volgens Galiënus. Zie *Die Glaubwürdigkeit der evang. Gesch.*, bl. 149.

op den marteldood zal uitloopen. Lukas kan daarom beschouwd worden als degene, die deel heeft genomen aan zijn laatste werkzaamheden, en zijn laatste gedachten heeft verzameld.

Maar nu rijst de vraag, van welk tijdperk deze betrekking tusschen den apostel en zijn laatsten mede-arbeider dagteekende. Had Paulus, zooals *Bleek* gemeend heeft, Lukas het allereerst te Rome ontmoet, terwijl hij daar de geneeskunde uitoefende, en hem dus niet eerder dan tegen het einde van zijn loopbaan aan zich verbonden? Of is de betrekking, die er tusschen hen bestond, veel vroeger begonnen? Wij zullen op deze vraag een antwoord kunnen geven, als wij rekening houden met twee feiten, die later zullen blijken, en waarvan het eene bijna eenstemmig en het andere vrij algemeen wordt toegegeven, nl.: dat de auteur van ons Evangelie dezelfde persoon is, die de Handelingen der Apostelen geschreven heeft, en dat deze twee geschriften vervaardigd zijn door den metgezel van Paulus, over wien wij zooeven gesproken hebben. Er zijn in de Hand. der Ap. drie plaatsen, waar de schrijver in zijn verhaal van den derden tot den eersten persoon van het meervoud overgaat. De eerste, 16 : 10—17, bevindt zich aan het begin van het verhaal der tweede zendingsreis, en vangt aan met het beslissend oogenblik, toen Paulus en zijn twee metgezellen, Silas en Timotheus, het besluit namen, van Azië naar Europa (van Troas naar Philippi) te gaan, omtreeks het jaar 52. De tweede, 20 : 5—21 : 7, heeft betrekking op het einde van de derde zendingsreis, toen Paulus, in het voorjaar van 59, weêr door Philippi ging met het talrijke gevolg, dat hem naar Jeruzalem vergezelde bij het laatste bezoek, dat hij aan deze stad bracht. In de derde, 27 : 1—28 : 16, worden de reis en de schipbreuk des apostels beschreven, toen hij zich van Cesaréa naar Rome begaf, en eveneens zijn aankomst in deze hoofdstad in het voorjaar van 62. Zijn twee metgezellen op deze reis zijn Aristarchus en de schrijver, die het verhaal heeft opgesteld, en „wij” (27 ; 2), den eersten persoon van het meervoud, gebruikt. Wie is hij?

Bij den eersten blik schijnt hij niemand anders te kunnen zijn dan degene, die het geheele boek der Handelingen vervaardigd heeft, en die, als hij zelf tegenwoordig was bij de tooneelen die hij beschrijft, „wij” zegt, en het „zij” hervat, zoodra hij op nieuw van Paulus gescheiden is. Verscheidene critici hebben echter gemeend, dat de gedeelten, waarin het „wij” voorkomt, fragmenten zouden kunnen zijn, die de auteur van het boek heeft ontleend aan het reisjournaal van een der metgezellen des apostels, hetzij van Timotheus (*Schleiermacher, de Wette, Bleek, Beyschlag*), hetzij van Silas (*Schwanbeck*). Men heeft zelfs aan Titus gedacht. Anderen hebben gezegd, dat Lukas de schrijver is van deze gedeelten met „wij”, en dat hij de Hand. niet geschreven kan hebben, daar de auteur van dit boek „zij” gebruikt, en dus iemand anders is dan hij. Deze auteur zou een latere schrijver zijn, die, omdat hij zijn voor een groot deel verzonnen verhaal voor het werk van Lukas wilde doen doorgaan, goedgevonden heeft, die aan het dagboek van Lukas, den metgezel des apostels, ontleende brokstukken daarin in te lasschen. Zoo *Zeller* (in zijn *Apostelgeschichte*), *Overbeck*, *Hilgenfeld* e. a. Dit is ook ongeveer het gevoelen van *Holtzmann*, in zijn *Inleiding*, hoewel hij zich niet zoo duidelijk uitspreekt over het oogmerk van den auteur der Handelingen. Deze derde zienswijze grondt zich voornamelijk op de ongelijkheid, die er bestaat tusschen de gedeelten met *wij*, die met groote nauwkeurigheid geschreven zijn, en den overigen inhoud van het boek, die men beweert dat vol historische onmogelijkheden is. *Holtzmann* gaat zelfs zóó ver, dat hij in het *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1881, bl. 409—420, zegt: „Zoo goed de schrijver der gedeelten met *wij* de levensomstandigheden van Paulus kent, zoo slecht is die van het geheele boek der Hand. daarmede bekend.”

Afgedacht daarvan, dat dit oordeel van zuiver subjectieven aard is, zou men, naar het mij voorkomt, een geheel andere gevolgtrekking kunnen maken uit dat gewaande verschil. Zij is nl. deze: dat wij hier te doen hebben met slechts één schrijver van volkomene geloofwaardigheid en goede trouw,

die dáár, waar hij zelf getuige is geweest van de feiten, ze met juistheid verhaalt, en dáár, waar hij zijn inlichtingen uit vreemde bronnen heeft geput, nu en dan op een dwaalspoor gebracht werd. Wat *Zeller* betreft: om te verklaren, hoe het komt, dat de overlevering zoo eenstemmig de Hand. der Apostelen aan Lukas heeft kunnen toeschrijven, neemt hij aan, dat de anonieme auteur uit de tweede eeuw, die dit boek vervaardigd heeft, op bedriegelijke wijze den naam van Lukas aan het hoofd van het werk heeft gezet, maar dat deze naam later door het een of ander toeval weggelaten werd. Deze verklaring, die op zichzelf reeds weinig waarschijnlijk is, heeft een groote moeilijkheid tegen zich. Zij zou dan alleen waar kunnen zijn, als er slechts één exemplaar van het werk bestaan had, of als het onderstelde voorval ter gelijktijd al de reeds verspreide exemplaren getroffen had. Alleen in een van deze twee gevallen kon de naam van Lukas geheel en al uit den tekst zijn verdwenen. Bovendien zou de falsarius door de inlassching van zulke door Lukas geschrevene gedeelten, die sterk afstaken bij het gewone verhaal in den derden persoon, het welslagen van zijn bedrog in den weg hebben gestaan, daar dergelijke plaatsen aanleiding konden geven om te twifelen, of het overige gedeelte van het boek werkelijk door dienzelfden schrijver vervaardigd werd.

De tweede onderstelling, volgens welke Lukas de gedeelten met „*wij*” aan het dagboek van een der andere metgezellen van Paulus zou ontleend hebben, is even onhoudbaar. Indien Timotheus of Silas die verhalen met „*wij*” heeft opgesteld, waarom is dan deze vorm eerst in 16 : 10 begonnen, terwijl die twee mede-arbeiders van Paulus hem reeds vroeger vergezeld hebben, de een van Lystre en de ander van Antiochië af? Waarom zou die vorm hebben opgehouden met het vertrek van Paulus uit Philippi, daar toch Silas en Timotheus met hem deze stad verlaten en de twee volgende jaren met hem te Corinthe doorbrengen?

Bovendien blijkt uit Hoofdst. 20 : 5, dat Timotheus niet behoort tot degenen, die door het „*wij*” van den schrijver worden aangeduid. Daar, waar ons medegedeeld wordt, dat

Paulus uit Griekenland vertrekt, om naar Jeruzalem te reizen, worden in het verhaal eenigen van zijn medgezellen opgenoemd, die hem vooruitgingen naar Troas, in plaats van met hem in Macedonië te vertoeven; onder hen wordt ook Timotheus vermeld. Dan gaat de schrijver aldus voort: „Deze wachten *ons* te Troas” ¹⁾. Wat Silas betreft, daar hij Paulus na zijn zending naar Achaje verlaten en zich sedert bij Petrus aangesloten heeft (1 Petr. 5:12), kan hij niet begrepen zijn in het „*wij*”, dat weër verschijnt in de twee volgende verhalen, het eene van de reis van Corinthe naar Jeruzalem, en het andere van die van Cesaréa naar Rome.

Het is meer dan onwaarschijnlijk, dat Titus die gedeelten heeft opgesteld. Deze mede-arbeider van Paulus kan onmogelijk een der twee vrienden geweest zijn, die met hem de reis van Cesaréa naar Rome hebben gemaakt. Want in geen van de brieven, die gedurende de gevangenschap te Rome geschreven zijn, komt een groet van Titus voor, terwijl de apostel in den brief aan de Colossenzen en in dien aan Philemon wèl de groete doet voor zijn twee werkelijke reisgenooten, Aristarchus en Lukas (Hand. 27:1, 2).

In het algemeen hebben alle hypothesen, die de vervaardiging van de drie gedeelten met „*wij*” aan een anderen auteur, dan die van het geheele boek toeschrijven, beslist de twee volgende bezwaren tegen zich: 1°. de wezenlijke gelijkheid van den stijl in de stukken met den eersten persoon meervoud en in het geheele overige gedeelte van het werk, het Evangelie en de Handelingen. Waren er twee verschillende schrijvers, dan zou men moeten toestemmen, dat de tweede heeft omgewerkt wat de eerste had opgesteld. Maar dan rijst 2°. de vraag, waarom hij het „*wij*” heeft behouden, dat in dit geval den lezer slechts misleiden moest, door hem te doen gelooven, dat de schrijver over zichzelf wilde spreken. Zou het zoo moeilijk zijn geweest voor zulk een

1) Het springt in het oog, dat „*deze*” onmogelijk alleen op de twee laatsten der in vs. 4 vermelde namen betrekking kan hebben, zooals Bleek wil. Er had dan moeten staan: *οὗτοι οἱ δύο, deze twee* (Zeller).

bekwamen schrijver als hij, den eersten persoon in den derden te veranderen? Immers neen. De eenige aannemelijke onderstelling is dan ook, dat de auteur der gedeelten met „*wij*” dezelfde persoon is als die van het geheele boek. Dit vloeit eveneens voort uit de eenige andere plaats, waar men „*ik*” vindt, nl. Hand. 1 : 1 : „Ik heb mijn eerste boek vervaardigd (*ἔποιησάμην*), o Theophilus.”

Daar bijna alle critici toestemmen, dat de auteur der Handelingen identisch is met dien van het derde Evangelie, kunnen wij uit het voorgaande afleiden, dat, als Lukas werkelijk deze twee boeken vervaardigd heeft, zijn betrekking tot Paulus van heel wat vroegere dagteekening is, dan het oogenblik van des apostels aankomst te Rome, en zeker niet later begonnen is, dan toen hij van Troas naar Macedonië ging en het Evangelie naar Europa bracht (16 : 10).

Schleiermacher heeft hiertegen een bedenking gemaakt. Zou een nieuweling, zooals Lukas toen was, onmiddellijk deel genomen hebben aan de beraadslagingen van die kleine groep zendingen? Zou hij zich veroorloofd hebben, te spreken zooals de schrijver van dat gedeelte doet, en te zeggen: „*wij zochten*”, „*wij besloten* daaruit, dat God *ons* riep”? Deze tegenwerping zou eenigen schijn van waarheid hebben, indien de betrekking tusschen Paulus en Lukas eerst bij hunne ontmoeting te Troas een aanvang heeft genomen. Maar is het zeker, dat Lukas toen voor den apostel een onbekende was? Waar was Lukas vandaan? *Eusebius* en *Hieronymus* berichten, zonder twijfel op grond van een oude overlevering, dat hij uit Antiochië afkomstig was. „Zijnde een van hen, die uit Antiochië zijn”, zegt de eerste. „Deze geneesheer van Antiochië”, zegt de tweede¹⁾. Volgens *Meyer* is deze mededeeling niets anders, dan een onjuiste exegetische gevolgtrekking uit Hand. 13 : 1, waar de naam Lukas met den naam Lucius verward is geworden. Maar die kerkvaders wisten zeker heel goed, dat de naam Lucius van *lux*, en de naam Lukas van *Lucanus* afgeleid is, en den naam

1) *Hist eccl.*, III, 4; *De vir.*, c. 7.

Lucius lezende, zullen zij ook wel op denzelfden regel gelezen hebben, dat de persoon, die hem droeg, uit Cyrene, en niet uit Antiochië was.

Lobeck heeft er opmerkzaam op gemaakt, dat de uitgang α ; een afkorting is, die inzonderheid bij namen van slaven gebruikelijk was.¹⁾ Verder weten wij, dat de geneesheeren dikwijls slaven of vrijgelatenen waren.²⁾ Het is daarom mogelijk, dat Lukas heeft behoord tot het huis van Theophilus, den persoon, aan wien ons Evangelie is opgedragen. Wegens zijn talenten door hem vrijgemaakt, is Lukas misschien door zijn ondersteuning geneesheer geworden.

Maar waar woonde Theophilus? Men heeft gemeend, dat het in Italië, in Rome, moest zijn, omdat Lukas aan het slot der Hand. verscheidene plaatsen in Italië noemt (28: 13—15), zonder een verklaring daarbij te voegen. Deze reden is niet zonder waarde; zij is echter niet afdoende, daar Theophilus Italië kon gekend hebben, zonder daar te wonen. In de *Recognitiones Clementinae* (uit het midden der tweede eeuw) wordt vermeld (X, 71), dat, toen Petrus in Antiochië gepredikt had, Theophilus, die in rang boven de aanzienlijkste burgers der stad stond, den prachtigen zuilengang van zijn huis tot het houden van godsdienstoefeningen had afgestaan.³⁾

Men ziet, dat dit bericht overeenstemt met hetgeen Eusebius en Hieronymus aangaande Lukas vermelden. Het is onmogelijk, Hand. 11: 20—24, de regels, die gewijd zijn aan het verhaal der stichting van de gemeente in deze hoofdstad van Syrië, te lezen, zonder getroffen te worden door de levendigheid en de frischheid daarvan. Men voelt daarin als het ware een adem van geestdrift. Het schijnt, dat de auteur die regels geschreven heeft onder de bekoring van de aangenaamste persoonlijke herinneringen. Indien dit zoo is,

1) Zie Wolf, *Analekten*, III, 49; vgl. Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, bl. 148.

2) Quintilianus, *Instit.* 7, 9: Medicinam factitasse manumissum. Suet., *Calig.* 8: Mitto cum eo ex servis meis medicum. Vgl. ook Cicero, *pro Cluentio*, c. 63; Seneca, *De benefc.* 3, 24; zie Hug, *Einl.*, II, bl. 134.

3) Ita ut Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret.

dan moest Lukas voor Paulus, die verscheidene jaren in deze jeugdige gemeente had doorgebracht, een oude kennis geweest zijn, en men begrijpt dan ook gemakkelijk, waarom de apostel, toen hij hem te Troas ontmoette, niet gearzeld heeft, hem terstond te verbinden aan het zendingswerk, dat hij in Griekenland ging aanvangen. Alles vereenigt zich dus, om de gedachte te bevestigen, die van zelf in ons opkomt bij het lezen van Hand. 16:10 en verv., dat nl. de auteur van het boek in dit eerste gedeelte met „wij,” en bijgevolg ook in de twee andere, feiten verhaalt, waaraan hij zelf deelgenomen heeft.

Zoo verklaart zich ook op geheel natuurlijke wijze alles wat er verder volgt in het verhaal der Handelingen. De eerste persoon meervoud houdt op met het oogenblik, waarop de apostel en zijn metgezellen, Silas en Timotheus, uit Philippi vertrekken, omdat Lukas in deze stad blijft als steun van de jeugdige gemeente. Het „wij” neemt weêr een aanvang aan het einde der derde zendingsreis, toen Paulus op weg was naar Jeruzalem, op het oogenblik, dat hij weêr door Philippi gaat (20:5), en Lukas hem op nieuw verzegelt. Natuurlijk houdt het op met de aankomst in Jeruzalem, daar het verhaal van toen af enkel op Paulus betrekking heeft. Het wordt weder opgevat op het oogenblik van het vertrek uit Rome (27:1), en blijft voortduren tot aan het einde van het boek, hetgeen een bewijs is, dat Lukas met Aristarchus (27:2) het reisgezelschap van Paulus uitmaakte. Wij vinden hen dan ook beiden vermeld in de groeten aan het slot van de twee eerste brieven, die Paulus uit Rome heeft geschreven (Coloss. en Phil.) Hunne namen komen niet voor in den laatsten aldaar geschrevenen brief (Philipp.); zonder twijfel, omdat zij weêr naar het Oosten hebben moeten vertrekken.

Origenes en *Epiphanius* hebben Lukas beschouwd als een van de 70 discipelen, die, volgens het verhaal van het derde Evangelie, door Jezus werden uitgezonden tegen het einde van zijn werkzaamheid in Galilée. Maar dit gevoelen is in strijd met de verklaring van Lukas zelf in 1:2, waar hij

uitdrukkelijk zegt, dat hij niet behoort tot de ooggetuigen van het leven van Jezus. Men zou gemakkelijker geloof kunnen schenken aan het gevoelen, waarover *Theophylactus* spreekt, nl. dat van hen, die Lukas hebben aangezien voor den ongenoemden van de twee discipelen, die naar Emmaüs gingen (Luk. 24). Maar de Arameesche tint van den stijl in dit verhaal (zie vooral vs. 15) wijst eerder op het gebruik van een vreemde bron. De Byzantijnsche geschiedschrijver *Nicephorus Kallistos*, uit de 14^{de} eeuw, bericht — wij weten niet, op welken grond — dat Lukas een talentvolle schilder is geweest, en dat hij de persoon is, die de portretten van Jezus, van zijne moeder en van de voornaamste apostelen heeft nagelaten. Niet zonder reden meent *Bleek*, dat dit bericht op de verwarring van Lukas met een schilder uit een lateren tijd, die denzelfden naam droeg, berust. Volgens *Victor* van Capua (5^{de} eeuw) zou Lukas ongehuwd zijn gebleven en den leeftijd van 74—84 jaar bereikt hebben. *Lange* vereenzelvigt hem met den ouden discipel Aristion, over wien Papias spreekt, op grond van het feit, dat de woorden *lucere* en *ἀπιστεύειν* dezelfde beteekenis hebben! In zijn geschrift *De vir. ill.*, c. 7, verhaalt *Hieronymus*, dat de keizer Constans in het twintigste jaar zijner regeering (in 356) het stoffelijk overschot van Lukas van Achaje naar Constantinopel heeft laten overbrengen. Dit onderstelt een overlevering, volgens welke zijn loopbaan in Griekenland geëindigd is. In plaats van Achaje, noemt *Isidorus* Bithynië in Klein-Azië. *Gregorius van Nazianze* rekent Lukas, in zijn derde rede tegen Julianus, tot de martelaren. *Nicephorus* deelt mede, dat hij in Griekenland, op den leeftijd van 80 jaar, aan een olijfboom werd opgehangen. Er staat ons geen enkel middel ten dienste, om den oorsprong, en dus ook de waarde, van deze legenden na te gaan.

En nu komt de vraag aan de orde, of het wel die persoon is, welken wij door de brieven van Paulus, en op een meer of minder hypothetische wijze uit het boek van de Handelingen der apostelen kennen, die ons derde kanonieke Evangelie vervaardigd heeft.

§ 2.

DE SCHRIJVER VAN HET DERDE EVANGELIE.

Geheel eenstemmig schrijft de overlevering de samenstelling van ons Evangelie toe aan den man, over wien wij pas gesproken hebben. Dit wordt gestaafd door het getuigenis van *Eusebius* en *Origenes* in de derde en vierde eeuw. De laatstgenoemde meende zelfs (*Eus.*, *Hist. eccl.*, VI, 25), dat Paulus, op de plaatsen, waar hij over „zijn Evangelie” spreekt, onder deze uitdrukking het boek van Lukas verstaat, een gevoelen, dat Hieronymus voorstelt als in zijn tijd algemeen gehuldigd.

De twee aan de beide uiteinden der kerk ontstane vertalingen, de Latijnsche en de Syrische, getuigen van het bestaan van dezelfde traditie sedert de tweede helft der tweede eeuw. De titel „*Volgens Lukas*”, κατὰ Λουκᾶν, dien dit boek in dat tijdperk draagt, is de uitdrukking van deze algemeene overtuiging. De praep. κατὰ, die daarin voorkomt, kan inderdaad op niemand anders dan op den schrijver betrekking hebben. Zie mijn Commentaar op het Evangelie van Johannes, II, bl. 26—28; vgl. ook *Holtzmann* (*Einkl.*, bl. 329) en *Reuss* (*Hist. évangél.*, bl. 14). Men moet de uitdrukking *Evangelie* in onze vier kanonieke titels niet op de boeken zelf toepassen; zij duidt het Evangelie op zichzelf aan, als boodschap van God aan de menschen. En de praep. *volgens* dient, om den man te kennen te geven, door wiens arbeid deze boodschap in het aldus getitelde geschrift belichaamd is geworden. Men vergelijkte dezelfde uitdrukkingen: „De gedenkschriften *volgens* Nehemia” (2 Makk. 2: 18); „De geschiedenis *volgens* Herodotus” (Diodorus); „De Pentateuch *volgens* Mozes” (Epiphanius). De gelijkvormigheid der vier titels bewijst, dat zij afkomstig zijn van hen, die de kanonieke boeken hebben verzameld.

Tegen het einde der tweede eeuw spreekt *Tertullianus* (*Contra Marc.*, IV, 4) over een Evangelie, dat Marcion voor zijn gemeenten vervaardigd had, door ons Lukas-Evangelie

om te werken en te verminken; en hij herinnert, dat, terwijl de meesten het eerstgenoemde geschrift niet kenden, het laatstgenoemde algemeen bekend was en zonder tegenspraak aangenomen werd, van het oogenblik zijner verschijning af. Hij maakt gewag (IV, 5) van het feit, dat in zijn tijd zeer velen het Evangelie van Lukas aan Paulus zelf toeschreven, evenals dat van Markus aan Petrus.

Baur heeft beweerd, dat het Evangelie van Marcion, waarover Tertullianus spreekt, het oorspronkelijk geschrift was, en dat ons kanoniek Lukas-Evangelie een omwerking daarvan is. Maar het is in de school van *Baur* zelf, en inzonderheid door *Volkmar* (*Das Evang. Marcions*, 1852), aangetoond geworden, dat, omgekeerd, het Evangelie van Marcion, zooals Tertullianus gezegd had, een systematische verandering van dat van Lukas is. Dit feit wordt tegenwoordig algemeen erkend.

Als wij verder teruggaan in de tweede eeuw, dan vinden wij bij *Irenaeus*, omstreeks het jaar 180, de uitdrukkelijke vermelding van ons Evangelie met den naam van den schrijver daarvan. Hij zegt (*Adv. Haer.*, III, 1): „Lukas, een metgezel van Paulus, teekende in een boek het Evangelie op, dat door dezen verkondigd werd.” Hij haalt dit geschrift meer dan 80 maal aan. Het is waarschijnlijk, dat de uitdrukkelijke aanhaling van Luk. 1:6 in den *Brief der gemeenten van Lyon en Vienne*, die geschreven werd in het jaar 177, naar aanleiding van de vreeselijke vervolging, welke over deze gemeenten was losgebarsten, eveneens van hem afkomstig is.

Omstreeks het jaar 178 haalt de heiden *Celsus* onze Evangeliën aan als geschriften, die door de apostelen van Jezus waren vervaardigd. Hij moet Lukas bezeten en gebruikt hebben, daar hij van de geslachtsrekening van Jezus zegt, dat zij tot aan Adam teruggaat.

Iets vroeger, tusschen 160 en 170, vinden wij in het zoogenaamde *Fragment van Muratori*, dat een lijst bevat van de heilige schriften, die geschikt waren om in het openbaar bij de godsdienstoefeningen te worden voorgelezen, de

volgende woorden: „In de derde plaats het Evangelie volgens Lukas. Lukas, die geneesheer, heeft, toen hij na de hemelvaart van Christus, wegens zijn ijver voor het recht (of: voor de gerechtigheid), door Paulus tot zijn helper genomen werd, het Evangelie opgesteld in zijn eigen naam, volgens zijn eigen zienswijze — want ook hij had den Heer niet in het vleesch aanschouwd — en naar de inlichtingen, die hij heeft kunnen inwinnen. Het is op deze wijze, dat hij begonnen is, te verhalen, van de geboorte van Johannes af.”¹⁾ Deze plaats, die zonder twijfel afkomstig is van een der hoofden eener Italiaansche of Afrikaansche gemeente, is in den grond der zaak niets anders, dan een omschrijving van den inhoud van den proloog van Lukas zelf. De uitdrukking „in zijn eigen naam” herinnert aan het gezegde „het heeft mij goed gedacht”. De woorden „volgens zijn eigen zienswijze” en „naar de inlichtingen, die hij heeft kunnen inwinnen” zinspelen zoowel op het vrijwillige besluit van Lukas om een Evangelie te schrijven, als op de inlichtingen, waarvan hij gebruik heeft gemaakt bij het opstellen daarvan. De vreemde uitdrukking „wegens zijn ijver voor het recht” kan beteekenen: of dat hij goed bekend was met het Romeinsche recht, en Paulus kon bijstaan in de rechtskwesties, die zich weleens voordeden bij het verrichten van zijn arbeid, of dat hij ijverde voor de gerechtigheid, in de godsdienstige beteekenis van dit woord. Zelfs vraag ik mij zelf af, of hier niet een misverstand van den Latijnschen vertaler zou kunnen zijn, zooals dit document er vele bevat, en of Lukas in het Grieksche origineel, dat ik voor mij met *Hilgenfeld* meen te moeten aannemen, niet gekenschetst werd als een proseliet der gerechtigheid. Met het „*nec vidit*”, „ook hij had niet aanschouwd” brengt de schrijver Lukas naast Markus, over wien hij pas gesproken heeft, om beiden tegenover Johannes te stellen, over wien hij nu spreken zal.

1) Lucas iste medicus, post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit — Domianum tamen nec vidit in carne — et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Joannis incepit dicere.

In denzelfden tijd (omstreeks het jaar 160) wordt ons Evangelie verscheidene malen aangehaald in de *Clementinische Homilieën*, een geschrift, dat door een zeer vurigen joodsch-christelijken geest is ingegeven. Inzonderheid over de 70 discipelen, wier uitzending alleen door Lukas wordt bericht, wordt daarin herhaaldelijk gesproken.

Wij ontmoeten in ditzelfde tijdperk een zeer opmerkelijk feit. Heracleon, de uitnemendste discipel van den Gnostiek Valentinus, die, in weerwil van hetgeen *Volkmar* zoo onbezonnen gezegd heeft, niet later dan het jaar 160 geleefd kan hebben, is de eerste, die een Commentaar op het Evangelie van Johannes schrijft, en waarschijnlijk heeft hij er ook een op Lukas geschreven. In ieder geval citeert *Clemens Alexandrinus* (Strom. IV, 503) van hem een grondige en zeer juiste verklaring van Luk. 12:8. Een boek, waarover men een Commentaar schrijft, is wel een boek, dat sedert lang gezag heeft verkregen.

Na langdurige besprekingen wordt thans algemeen aangenomen, dat het derde Evangelie omstreeks het jaar 140, toen Justinus onderwijs gaf te Rome, een deel uitmaakte van de verzameling van Evangelische geschriften, die deze kerkvader dikwijls aanhaalt onder den titel van: ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Justinus zegt van deze geschriften: dat zij *Evangelieën* worden genoemd (ἡ καλεῖται εὐαγγέλιον); dat zij vervaardigd werden door de apostelen van Jezus en door degenen, die hen vergezeld hebben (ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων; *Apol.* I, 66; *Dial.*, c. 103); en dat zij op den eersten dag der week, tegelijk met de Schriften der profeten, bij de godsdienstoefening van al de gemeenten in de steden en op het platte land werden gelezen (*Apol.*, I, 67). Het is aan deze verzameling, dat hij al de trekken van het leven van Jezus, die hij in zijn drie voor ons bewaard geblevene werken vermeldt, ontleent. Er zijn onder die trekken vele, die alleen in het derde Evangelie worden gevonden, zooals de volkstelling van Quirinius, de geboorte van Jezus buiten de herberg, en de bijzonderheid, dat Hij in doeken gewonden en in een kribbe

gelegd werd, de geboorte van Johannes den Dooper, de naam zijner moeder Elisabeth, het zenden van Jezus naar Herodes, enz. *Schürer* heeft zich op de volgende wijze over dit punt uitgesproken (*Theol. Literaturzeitung*, 1877, 20): „Ieder onpartijdige geleerde in Duitschland erkent tegenwoordig, dat Justinus ons eerste en ons derde Evangelie heeft aangehaald.” Sedert de eerste helft der tweede eeuw heeft dus ons Evangelie behoord tot het aantal Schriften, die nevens de profeten des O. T. elken Zondag bij de godsdienstoefeningen der christenen geregeld werden voorgelezen.

In dezen zelfden tijd valt ook het gebruik, dat *Marcion* daarvan gemaakt heeft, zooals wij gezegd hebben, toen wij over Tertullianus spraken. Het feit, dat deze ultra-Paulinische ketter juist Lukas heeft omgewerkt tot een Evangelie voor zijn gemeenten, bewijst duidelijk, dat dit geschrift toen aanvaard en erkend werd als een werk van den apostel Paulus of uit den kring, die hem omringd had. Deze omstandigheid doet ons zelfs nog verder teruggaan. Want Marcion was een leerling van den Cyriër *Cerdon*, van wien niet alleen zijn systeem, maar ook het gebruik, dat hij van onze Evangelieën maakte, afkomstig was. Volgens *Theodoretus* (*Haeret. Fab.*, I, 24) stelde Cerdon den God der wet en der natuur tegenover den God van Jezus Christus, daar deze *in de Evangelieën* gebiedt, de rechter wang aan te bieden aan hem, die u op de linker slaat — hetgeen in tegenspraak is met de wet. Deze door Cerdon gemaakte tegenstelling onderstelt, dat het gezag van het Lukas-Evangelie gevestigd was lang voordat Marcion te Rome kwam.

Zoo zijn wij vanzelf gekomen bij *Polycarpus* en zijn brief aan de Philippenzen (110—118), waarin een plaats gevonden wordt (c. 1), die aan Hand. 2:24 ontleend is. Polycarpus zegt: „God heeft Jezus opgewekt, de barensweeën van den Hades ontbonden hebbende.” In de Handelingen wordt gezegd: „God heeft Jezus opgewekt, de barensweeën des doods ontbonden hebbende.” Zeker kan de uitdrukking *ἀδύσας*, *barensweeën*, door beide schrijvers aan Ps. 13:5 of 116:3 (LXX) ontleend zijn. Maar er blijft toch altijd over de over-

eenkomst in den vorm van de twee volzinnen¹⁾, en vooral in de verbinding van λύσας met het begrip ὀδῖνες.

De brief van *Clemens Romanus*, einde der eerste eeuw, bevat eveneens verscheidene woorden, die het gebruik van het boek der Hand. en van het derde Evangelie onderstellen. Zoo b.v., als hij de Corinthiërs prijst (c. 2), „dat zij liever geven, dan ontvangen”, διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν; vgl. Hand. 20:35: „Het is zaliger, te geven, dan te ontvangen; of wanneer Clemens, als een goddelijke verklaring aangaande David dit woord aanhaalt (c. 18): „Ik heb een man naar mijn hart gevonden, David, den zoon van Jesse” (εὗρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, Δαβιδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί). De woorden „Ik heb David gevonden” zijn aan Ps. 89:21 (εὗρον Δαβιδ, LXX) ontleend; maar het overige gedeelte van de plaats in dezen Psalm luidt geheel anders, dan wat er verder volgt bij Clemens. Daarentegen staat hetgeen deze aan die woorden toevoegt letterlijk in 1 Sam. 13:14: „De Heer zal zich een man naar zijn hart zoeken” (ζητήσῃ κύριος ἑαυτῷ ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ). Deze twee plaatsen, waarvan de eene aan een Psalm en de andere aan het eerste boek van Samuël ontleend is, zijn dus bij Clemens tot één enkele goddelijke verklaring verbonden. Nu is hetzelfde ook het geval in het boek der Hand. Wij lezen namelijk in Hoofdst. 13:22: „Ik heb gevonden David, den zoon van Jesse, een man naar mijn hart.” Deze overeenstemming kan niet toevallig zijn. Er is meer: Clemens en de Hand. voegen eenparig de woorden „den zoon van Jesse” er bij, terwijl zij op die twee plaatsen van het O. T. niet voorkomen, noch in het Hebreeuwsch, noch in de LXX. Deze bijvoeging, die zij met elkander gemeen hebben, sluit de gedachte aan een toevallige overeenkomst geheel buiten. En ik kan mij niet voorstellen, dat het, om alle kritische waarde aan een dergelijk feit te ontnemen, genoeg zou zijn, met *Holtzmann*

1) Hand.: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὀδῖνας τοῦ θανάτου. Polyg.: ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὀδῖνας τοῦ θδου.

(*Einkl.*, bl. 396) te zeggen, „dat daarin geen klemmend bewijs is vervat.” Indien nu Clemens aan het einde der eerste eeuw het tweede gedeelte van het werk van Lukas, de Handelingen der apostelen, in Rome bezat en gebruikte, dan moet ook het eerste gedeelte in zijn bezit zijn geweest. Bovendien vinden wij bij Clemens, in c. 13, een langer citaat uit de bergrede, dat eerder door Lukas zonder Mattheus, dan door Mattheus zonder Lukas te verklaren is. Dit geldt inzonderheid de woorden „zocals gij geeft, zoo zal u gegeven worden” (ὡς διδοτε οὕτως δοθήσεται ὑμῖν), die bij Mattheus in het geheel niet voorkomen. Zelfs *Volkmar* erkent, dat Lukas hier gebruikt werd: „De tekst van Mattheus wijkt veel meer af, terwijl die van Lukas den grondslag der uiteenzetting verschaft” (*Ursprung*, bl. 138).

Als een bewijs, dat ons Evangelie in zulk een ver verwijderd tijdperk nog niet bestond, voert men het stilzwijgen aan, dat door *Papias* (begin der tweede eeuw) daarover bewaard wordt, terwijl deze kerkvader wèl over Mattheus en Markus spreekt. Maar uit het feit, dat in de weinige door Eusebius aangehaalde regels van Papias niet over Lukas gesproken wordt, volgt geenszins, dat hij onbekend is geweest met het bestaan van dit geschrift. Het had licht kunnen gebeuren, dat Eusebius de drie regels, die op Mattheus betrekking hebben, niet had aangehaald, en dan hadden wij met hetzelfde recht uit dit stilzwijgen het besluit kunnen trekken, dat hij Mattheus niet kende. Bovendien vloeit uit een door Eusebius (*Hist. eccl.*, III, 39) aangehaalde plaats van Papias voort, dat deze de Hand. gekend en gebruikt heeft. Hij spreekt hier namelijk over de dochters van Philippus, die profetessen waren (Hand. 21:9), en over Justus, bijgenaamd Barsabas, die bij de verkiezing van een apostel in aanmerking kwam (Hand. 1:23). Nu kon hij de Hand. niet gekend en gebruikt hebben, als hij het Evangelie niet gekend of verworpen had. ⁴⁾

1) Wij onthouden er ons van, hier de citaten uit het Evangelie van Lukas, die volgens de uittreksels van *Victor van Capua* (vijfde eeuw) in de aan

Ook heeft men tegen de waarde dezer eenstemmige traditie de bedenking gemaakt, dat zij kennelijk de strekking heeft, een hoe langer hoe belangrijker aandeel in de samenstelling van ons Evangelie aan Paulus toe te schrijven, totdat *Chrysostomus* eindelijk ronduit verklaart (*Hom. op de Hand. der apostelen*), dat „men het geschrift van Lukas aan Paulus kan toekennen.” Maar ziet men dan niet, dat juist de op deze wijze uitgesprokene tegenstelling tusschen de oorspronkelijke, van deze apologetische strekking nog volkomen vrije traditie (Fragment van Muratori en Irenaeus) en de latere ons het zekerst de waarheid van de eerste waarborgt? Als die traditie voortgekomen was uit de strekking, welke langzamerhand daarin de overhand heeft verkregen, dan zou zij begonnen zijn juist dáár, waar zij geëindigd is.

Hetgeen zeer geschikt is om de waarheid dier overlevering te waarborgen, is het feit, dat de persoon, dien zij als den schrijver van ons Evangelie aanwijst, niet een man is, die een voorname rol heeft gespeeld bij de stichting der kerk. Alleen een werkelijke historische herinnering heeft deze aanwijzing kunnen verschaffen. Het is zooals *Renan* zegt (*Evang.*, bl. 252): „Lukas was niet zulk een beroemd man, dat men juist zijn naam zou gebruikt hebben, om aan een boek gezag te verleenen”, en in *Les Apôtres*, bl. xvii: „Aan het hoofd van een geschrift een valschen naam te schrijven, die bovendien een onbekende naam is, is iets, dat niet te begrijpen is... Lukas nam noch in de traditie, noch in de legende, noch in de geschiedenis een bijzondere plaats in.” Indien men naar een apostolischen persoon had gezocht, dan zou de aandacht veel natuurlijker op Barnabas, Silas, Timotheus

Polycarpus toegeschreven fragmenten voorkomen, bij te brengen. Na hetgeen Gebhardt en Harnack in hunne uitgave van de apostolische vaders daarentrent in het midden hebben gebracht, is het waarschijnlijk, dat zij van van Victor zelf afkomstig zijn. Ook maken wij geen gebruik van de citaten uit Lukas, welke te vinden zijn in *de Apocalypse van Baruch*, het *Prot-evangelie van Jakobus*, de *Akten van Pilatus*, en de *Testamenten der twaalf patriarchen*. Deze geschriften, die later omgewerkt zijn, bieden geen hechten grondslag aan voor de kritiek.

of Titus gevallen zijn. Dit getuigenis der traditie berust alzoö noch op een willekeurige onderstelling, noch op een opzettelijk bedrog. Uit een historisch oogpunt bezien, is de kwestie aangaande de vervaardiging van ons Evangelie door Lukas, den mede-arbeider van Paulus, niet twijfelachtig. Het is maar alleen de vraag, of deze slotsom bevestigd wordt door de aanwijzingen, die in het boek zelf worden gevonden. Wij gaan dit onderzoeken.

In de eerste regels van den proloog verklaart de schrijver, dat hij noch een ooggetuige, noch een apostel, maar eenvoudig een geloovige is, die, evenals zoövele anderen (*ἡμῖν*, ons), zich heeft laten onderrichten door de ooggetuigen en de eerste predikers. „Deze proloog,” zegt *Keim*, „boezemt inderdaad een goed vertrouwen in.” *Ewald* bewondert eveneens de edele bescheidenheid, den waren eenvoud en de bondige korthed der uitdrukkingen van Lukas.¹⁾ Na deze openhartige verklaring is het zeker moeilijk, de goede trouw van den auteur in twijfel te trekken, en eveneens zijn bekwaamheid om een ware geschiedenis te schrijven. Is hij geen ooggetuige geweest van de door hem verhaalde feiten, hij was er toch een tijdgenoot van. Deze staat van zaken komt volkomen overeen met den toestand van den man, dien Paulus in zijn brieven als zijn mede-arbeider aanwijst.

Een tweede trek, die geheel in overeenstemming is met het voorgaande, is, dat de *geest* van ons Evangelie niet toelaat, te betwijfelen, dat de opsteller van dit boek behoord heeft tot den kring, die den apostel Paulus bij zijn arbeid onder de heidenen omgaf. Het is hier de plaats niet, om in bijzonderheden aan te toonen, dat de geest van ons Evangelie nauw verwant is met de zienwijze van Paulus. Dit is trouwens een algemeen erkend feit, dat reeds voldoende blijkt uit de vergelijking van het verhaal der instelling van het heilige Avondmaal met hetgeen wij hieromtrent bij Paulus (1 Cor. 11) vinden. Deze eigenaardigheid van het Evangelie

1) *Keim, Gesch. Jesu*, I, bl. 72 *Ewald, Jahrb.* II, bl. 128.

Ook heeft men tegen de waarde dezer eenstemmige traditie de bedenking gemaakt, dat zij kennelijk de strekking heeft, een hoe langer hoe belangrijker aandeel in de samenstelling van ons Evangelie aan Paulus toe te schrijven, totdat *Chrysostomus* eindelijk ronduit verklaart (*Hom. op de Hand. der apostelen*), dat „men het geschrift van Lukas aan Paulus kan toekennen.” Maar ziet men dan niet, dat juist de op deze wijze uitgesprokene tegenstelling tusschen de oorspronkelijke, van deze apologetische strekking nog volkomen vrije traditie (Fragment van Muratori en Irenaeus) en de latere ons het zekerst de waarheid van de eerste waarborgt? Als die traditie voortgekomen was uit de strekking, welke langzamerhand daarin de overhand heeft verkregen, dan zou zij begonnen zijn juist dáár, waar zij geëindigd is.

Hetgeen zeer geschikt is om de waarheid dier overlevering te waarborgen, is het feit, dat de persoon, dien zij als den schrijver van ons Evangelie aanwijst, niet een man is, die een voorname rol heeft gespeeld bij de stichting der kerk. Alleen een werkelijke historische herinnering heeft deze aanwijzing kunnen verschaffen. Het is zooals *Renan* zegt (*Evang.*, bl. 252): „Lukas was niet zulk een beroemd man, dat men juist zijn naam zou gebruikt hebben, om aan een boek gezag te verleenen”, en in *Les Apôtres*, bl. xvii: „Aan het hoofd van een geschrift een valschen naam te schrijven, die bovendien een onbekende naam is, is iets, dat niet te begrijpen is . . . Lukas nam noch in de traditie, noch in de legende, noch in de geschiedenis een bijzondere plaats in.” Indien men naar een apostolischen persoon had gezocht, dan zou de aandacht veel natuurlijker op Barnabas, Silas, Timotheus

Polycarpus toegeschreven fragmenten voorkomen, bij te brengen. Na hetgeen Gebhardt en Harnack in hunne uitgave van de apostolische vaders daarentrent in het midden hebben gebracht, is het waarschijnlijk, dat zij van van Victor zelf afkomstig zijn. Ook maken wij geen gebruik van de citaten uit Lukas, welke te vinden zijn in de *Apocalypse van Baruch*, het *Prot-evangelie van Jakobus*, de *Akten van Pilatus*, en de *Testamenten der twaalf patriarchen*. Deze geschriften, die later omgewerkt zijn, bieden geen hechten grondslag aan voor de kritiek.

of Titus gevallen zijn. Dit getuigenis der traditie berust alzoo noch op een willekeurige onderstelling, noch op een opzettelijk bedrog. Uit een historisch oogpunt bezien, is de kwestie aangaande de vervaardiging van ons Evangelie door Lukas, den mede-arbeider van Paulus, niet twijfelachtig. Het is maar alleen de vraag, of deze slotsom bevestigd wordt door de aanwijzingen, die in het boek zelf worden gevonden. Wij gaan dit onderzoeken.

In de eerste regels van den proloog verklaart de schrijver, dat hij noch een ooggetuige, noch een apostel, maar eenvoudig een geloovige is, die, evenals zoovele anderen (*ἄλλοι*, ons), zich heeft laten onderrichten door de ooggetuigen en de eerste predikers. „Deze proloog,” zegt *Keim*, „boezemt inderdaad een goed vertrouwen in.” *Ewald* bewondert eveneens de edele bescheidenheid, den waren eenvoud en de bondige korthed der uitdrukkingen van Lukas.¹⁾ Na deze openhartige verklaring is het zeker moeilijk, de goede trouw van den auteur in twijfel te trekken, en eveneens zijn bekwaamheid om een ware geschiedenis te schrijven. Is hij geen ooggetuige geweest van de door hem verhaalde feiten, hij was er toch een tijdgenoot van. Deze staat van zaken komt volkomen overeen met den toestand van den man, dien Paulus in zijn brieven als zijn mede-arbeider aanwijst.

Een tweede trek, die geheel in overeenstemming is met het voorgaande, is, dat de *geest* van ons Evangelie niet toelaat, te betwijfelen, dat de opsteller van dit boek behoord heeft tot den kring, die den apostel Paulus bij zijn arbeid onder de heidenen omgaf. Het is hier de plaats niet, om in bijzonderheden aan te toonen, dat de geest van ons Evangelie nauw verwant is met de zienswijze van Paulus. Dit is trouwens een algemeen erkend feit, dat reeds voldoende blijkt uit de vergelijking van het verhaal der instelling van het heilige Avondmaal met hetgeen wij hieromtrent bij Paulus (1 Cor. 11) vinden. Deze eigenaardigheid van het Evangelie

1) *Keim, Gesch. Jesu*, I, bl. 72. *Ewald, Jahrb.* II, bl. 128.

is ook een bewijs voor de juistheid der overlevering, die den schrijver van dit boek met den Lukas der brieven, den mede-arbeider van Paulus, vereenzelvigd.

Eindelijk doet de aandachtige beschouwing van de vier eerste verzen ons den auteur kennen als iemand, die een zuiver en waarlijk klassiek Grieksch schrijft. Dit wordt ook door andere plaatsen in zijn geschriften bewezen, inzonderheid door het geheele tweede gedeelte van de Hand. der apostelen. Dit is een gewichtig kenmerk, dat alleen betrekking kan hebben op dien éénen onder de mede-arbeiders van Paulus, dien deze zelf als den geneesheer aanduidt. Wij hebben dan ook gezien, dat dit beroep een wetenschappelijke en letterkundige ontwikkeling onderstelt, welke waarschijnlijk geen van de andere Evangelisten, die den apostel omringden, bezeten heeft.

Toch werden in den laatsten tijd, ondanks deze overeenkomst tusschen de gegevens der overlevering en de innerlijke kenteekenen, eenige afwijkende gevoelens uitgesproken. Volgens Baur, Scholten e. a. laten zekere innerlijke tegenstrijdigheden, die in het geschrift voorkomen, niet toe, het aan één en denzelfden auteur toe te schrijven. Nevens plaatsen, die een beslist Paulinische kleur hebben, zouden daarin andere te vinden zijn, die een niet minder duidelijken judaïstischen stempel dragen. Wij zullen deze tegenwerping later onderzoeken, als wij den geest van dit Evangelie nauwkeuriger gaan bestudeeren, en aantoonen, dat hetgeen men voor innerlijke tegenspraak aanziet niets anders is, dan de vooruitgang, welke eigen is aan den loop der geschiedenis, die onder goddelijke leiding staat.

Alle critici, die in het boek der Handelingen onderscheid maken tusschen den schrijver van de gedeelten met „wij” en den samensteller (redacteur) van het geheele boek, en de eersten aan Lukas toekennen, zijn genoodzaakt, voor het Evangelie en de Hand. naar een anderen auteur om te zien. Zoo beschouwen *Hilgenfeld* en *Zeller*, en thans ook *Holtzmann* (*Einleitung*), deze beide geschriften als het werk van een onbekenden Paulinist uit een lateren tijd. Wij meenen

het gevoelen te hebben weérlegd, dat hen tot deze gevolgtrekking heeft gebracht. Bovendien is het niet te begrijpen, met welk recht deze critici het getuigenis, dat de kerk aangaande den auteur van het geheele werk aflegt, op dien der gedeelten met „*wij*” toepassen.

Het oordeel van *Keim* over den schrijver van ons Evangelie luidt aldus: „Er bestaat geen reden om er aan te twijfelen, dat dit geschrift door den metgezel van Paulus vervaardigd werd.” In denzelfden geest spreekt *Renan* (*Vie de Jésus*, bl. XVI): „De auteur van dit Evangelie is zeker dezelfde persoon als die der Hand. En de auteur der Hand. is een metgezel van Paulus, een benaming, die volkomen voor Lukas past.”

Men heeft die overlevering ook uit een geheel ander oogpunt bestreden. Uitgaande van het denkbeeld, dat de gedeelten met „*wij*” van Timotheus afkomstig zijn, had *Mayerhoff*, veel consequenter dan Schleiermacher, die dit gevoelen het eerst had uitgesproken, daaruit de gevolgtrekking gemaakt, dat de auteur van de Hand. en het derde Evangelie niemand anders kon zijn, dan Timotheus zelf. Kort geleden is men zelfs nog verder gegaan. Op grond van de traditie, niet zooals zij oorspronkelijk, maar zooals zij aan het einde geweest is, heeft men ons Evangelie aan Paulus zelf toegeschreven, hetzij om het nog meer aanzien te verschaffen, hetzij om het in discredit te brengen. In 1884 verscheen in Engeland een werk onder den titel: „*Paulus*, de auteur van de Handelingen der apostelen en van het derde Evangelie”, door *Heber Evans*. Door middel van een menigte voorbeelden, welke aantoonen, dat er overeenkomst bestaat tusschen den stijl der geschriften, die aan Lukas worden toegekend, en dien der brieven van Paulus, meent de schrijver te kunnen bewijzen, dat al deze geschriften slechts van één en denzelfden auteur afkomstig kunnen zijn. Hij vindt in het derde Evangelie en in de Handelingen: 1° 1000 uitdrukkingen, waarvan Paulus zich ook bedient; 2° 250 uitdrukkingen, die den apostel eigen zijn en in de twee geschriften gebezigd worden; 3° 500 constructies, waarvan

hetzelfde geldt; en 4° 45 redekunstige figuren (paronomasen, hendiadysmen, enz.), die zoowel in de geschriften van Lukas als in de brieven van Paulus voorkomen. Maar wat bewijzen deze cijfers? Kunnen zij niet verklaard worden uit het feit, dat de auteur van het derde Evangelie en de Hand. in het gezelschap van Paulus heeft geleefd, en wel zoo zeer, dat hij des apostels woordenkeus en manier van spreken voor een deel overnam? Hoe zou de auteur van het derde Evangelie in de voorrede kunnen verklaren, dat hij maar een leerling der apostelen is, terwijl Paulus steeds zijn volkomene onafhankelijkheid ten opzichte van hen heeft betuigd? Hoe zou de kerk, die er alle belang bij had, deze twee geschriften aan Paulus toe te schrijven, zooals de geheele loop der traditie dit aantoon, er toe gekomen zijn, den onbekenden naam van Lukas voor dien van Paulus in de plaats te stellen, indien de apostel werkelijk bekend was geweest als de auteur dier twee werken?

Aan den anderen kant heeft *Hasert*, die gewoonlijk „de Saksische Anonymus” genoemd wordt, ontdekt, dat ons Evangelie niets anders is dan een hatelijk schotschrift, dat bestemd was, de Twaalven, en inzonderheid Petrus, in een kwaden naam te brengen; en hij heeft het belangwekkend gevonden, dit werk aan Paulus zelf toe te schrijven, zonder twijfel als een bewijs voor de broederlijkheid, die onder de apostelen heerschte, en voor de oprechtheid, waarmede zij elkander de hand der gemeenschap hadden gegeven (Gal. 2)!

Deze bewering omtrent de vijandige houding van den Evangelist tegenover de Twaalven, die door *Renan* en *Burnouf* in Frankrijk ingang gevonden heeft, is gemakkelijk te weerleggen; wij zullen de nietigheid daarvan aantoonen, als wij den geest van dit Evangelie gaan bestudeeren. Zelfs *Holtzmann* (*Eint.*, bl. 378—379) heeft deze aantijging naar behooren terecht gewezen.

Ik meen, dit onderzoek omtrent den schrijver van het derde Evangelie te kunnen besluiten met de verklaring, dat de inwendige gronden, die de eenstemmige overlevering aangaande de samenstelling daarvan door Lukas, den metgezel

van Paulus, bevestigen, even gewichtig en degelijk zijn, als de redenen, waarom men omziet naar een anderen auteur, weinig afdoende en zwak.

§ 3.

TIJD EN PLAATS VAN VERVAARDIGING.

De tijd. — *Irenaeus* (*Adv. Haer.*, III, 1) drukt zich op de volgende wijze over de vervaardiging van onze drie Synoptische Evangelien uit: „Mattheus schreef zijn Evangelie aan de Hebreëen in hunne eigene taal, toen Petrus en Paulus te Rome het Evangelie predikten en de gemeente aldaar stichtten. Na hun vertrek (ἐξόδον — geeft deze uitdrukking hun vertrek uit Rome of hun dood, of misschien den dood van den één en het vertrek des anderen te kennen?) heeft ook Markus, de leerling en secretaris van Petrus, voor ons op schrift gebracht wat Petrus gepredikt had; daarna heeft ook Lukas, de metgezel van Paulus, het Evangelie, dat deze verkondigde, in een boek opgeteekend.” Het komt mij voor, dat men ten onrechte een chronologische waarde geeft aan de orde, waarin deze aanduidingen bij *Irenaeus* voorkomen; zonder twijfel wil hij zeggen, dat Markus na Mattheus geschreven heeft, maar niet, dat ons derde Evangelie na de twee andere werd opgesteld. Daarom kan uit die getuigenis zelfs niet bij benadering een tijd worden afgeleid.

Eusebius (*Hist. eccles.*, VI, 14) haalt een plaats aan uit *Clemens van Alexandrië* (in zijn *Hypotyposen*), volgens welke de twee Evangelien, die geslachtsregisters bevatten, Mattheus en Lukas, het eerst vervaardigd zouden zijn, en dus vóór het verblijf van Petrus en Markus te Rome, dat volgens denzelfden *Clemens* aanleiding gegeven heeft tot de opstelling van ons tweede Evangelie. Deze mededeeling zou ons dus, wat Lukas betreft, tot den tijd tusschen 60 en 64 voeren. *Theophylactus* en *Euthymius* spreken zelfs over het 15^{de} jaar na de hemelvaart! De vraag waar het op aan-

komt, is deze: Was het vóór of na de verwoesting van Jeruzalem? En in het tweede geval: Was het vóór of na het begin der tweede eeuw? Het laatste van deze twee zou de vervaardiging door Lukas uitsluiten. Volgens het thans heerschend gevoelen werd ons Evangelie na de verwoesting van Jeruzalem geschreven. *Renan* (*Les évang.*, bl. 352) zegt: „Iedereen stemt toe, dat dit boek na het jaar 70 vervaardigd werd.” Hiervan moeten evenwel eenige schrijvers worden uitgezonderd, die Renan niet schijnt te rekenen tot „iedereen”, zooals: *Thiersch* (tusschen 59 en 61), *Hug*, *Ebrard*, *Tholuck*, *Riehm*, *Hitzig*, *Schneckenburger*, *Guericke*, *Wieseler*, *Lange*, *Nösgen*, *Keil* (tusschen 60 en 70). Zij, die den tijd van vervaardiging na 70 stellen, zijn: *de Wette*, *Credner*, *Lechler*, *Renan*, *Güder*, *Reuss*, *Bleek*, *Lekebusch*, *Meyer*, *Weiss* (tusschen 70 en 80); *Keim* (omstreeks 90); *Schwegler*, *Volkmar*, *Zeller* (iets later, omstreeks 108); *Baur* (omstreeks 130). De gronden, waarop men den tijd van vervaardiging na 70 stelt, zijn de volgende:

1°. De voorspelling aangaande de belegering en de verwoesting van Jeruzalem (19:27, 43, 44 en 21:24), die blijkbaar naar de feiten, welke plaats hadden gegrepen, uitgebreid en nauwkeuriger omschreven werd. 2°. De inlating der woorden „totdat de tijden der heidenen vervuld zullen zijn” in 21:4, waardoor in de eschatologische rede van Jezus een geheel tusschentijdperk zou zijn ingevoerd tusschen de verwoesting van Jeruzalem en de parousie. Deze woorden ontbreken bij de twee andere Synoptici en bewijzen, zegt *Weiss*, „dat de schrijver zelf in dien tusschentijd leefde”, en dus na de catastrofe. 3°. Het gebruik, dat de auteur van het derde Evangelie van de twee andere Synoptici maakt, en waaruit volgen zou, dat het derde Evangelie na het jaar 70 geschreven werd, hetzij aan het einde der eerste eeuw, hetzij in de tweede eeuw, naardat men aan Markus en aan Mattheus een vroegere of latere dagteekening toekent. 4°. De geschriften der πολλοί, der *velen*, waarover Lukas (1:1) spreekt. Het bestaan van zulk een overvloed van Evangelische geschriften zou een reeds verwijderd tijdperk

onderstellen. 5°. Het gebruik, dat de auteur maakt van de geschriften van Josephus, waarvan het eerste, de *Joodsche oorlog*, uit het jaar 75, en het tweede, de *Joodsche Archaeologie*", uit het jaar 94 dagteekent.

Laat ons de waarde dezer gronden kortelijk onderzoeken. Eigenlijk berust de eerste op de ontkenning van de profetische gave van Jezus. Maar hoe verklaart men dan het door al de vier Evangelisten vermelde feit der aankondiging van de verloochening van Petrus en zoovele andere blijken van de hoogere kennis, welke Jezus van de dingen bezat? Men zal toch niet willen ontkennen, dat hij de verwoesting van stad en tempel in haar hoofdtrekken voorzien heeft. De woorden „De eene steen zal op den anderen niet blijven” zijn Jezus zeker niet in den mond gelegd. Of zou het zoo moeilijk zijn geweest voor iemand zelfs met niets meer, dan het gewone gezond verstand, te voorzien, dat, als er een verwoesting zou geschieden, er ook een belegering zou zijn, welke plaats zou vinden op de wijze, die toen gebruikelijk was, nl. door middel van loopgraven, schanspalen, enz.; en dat daarop de bestorming der stad, en voorts de slachting van een deel der inwoners en de openbare verkooping van de nog levenden volgen zouden? De aangehaalde plaatsen bevatten niets meer, dan dit.

Wat den tweeden grond betreft: naar het mij voorkomt, kan en moet men *a priori* de onderstelling, dat de schrijver *op zijn eigen gezag* het denkbeeld van een voor de heidenen bestemd tijdperk tusschen de verwoesting van Jeruzalem en het einde der tegenwoordige bedeeing Jezus in den mond heeft gelegd, voor onaannemelijk verklaren. Zeker hadden de Evangelisten een veel te diepen eerbied voor den Heer en voor zijn woorden, dan dat zij Hem zouden doen spreken wat zij verkozen. Wel kon de inhoud van een rede tot hen komen, nadat zij door de traditie veranderd was. Maar vrijwillig aan den Heer een woord toeschrijven, waarvan zij wisten, dat het van hen zelf afkomstig was — dit zouden zij nooit gedaan hebben, om de eenvoudige reden, dat zij *in Hem* geloofden. Als dus Lukas den Heer die verklaring

aangaande de *tijden der heidenen* in den mond heeft gelegd, dan deed hij dat in ieder geval op grond van een bron, die hij volkomen geloofwaardig achtte. Dit wordt bevestigd door het feit, dat Jezus in den grond der zaak hetzelfde zegt, als Hij in Matth. 21 : 43 (vgl. Luk. 20 : 16 en Mark. 12 : 9) verklaart, dat de heer des wijngaards dezen aan de tegenwoordige wijngaardeniers ontnemen zal, om hem te geven „aan een ander volk, dat zijne vruchten voortbrengt”, en als Hij verder belooft, dat „het Evangelie gepredikt zal worden aan alle volken der aarde” (Matth. 24 : 14; Mark. 13 : 10). Dit is niets anders, dan de tijd, die volgens Lukas aan de heidenen verleend wordt, voordat zij geoordeeld worden. Het is het tijdperk der genade, dat overeenkomt met *den tijd der bezoeking*, die aan Israël werd geschonken, voordat het gericht over hen losbrak. Jezus heeft zichzelf niet misleid, zooals Weiss meent, ten opzichte van den mogelijken duur van dat tijdperk, hetwelk, naar hetgeen Hij zelf verzekerd heeft, aan zijn wederkomst moest voorafgaan. „Er zullen dagen komen . . .”, zegt Hij; en dan schildert Hij de wereldsgezindheid en de valsche gerustheid, die zich na zijn heengaan van de menschheid zouden meester maken (Luk. 17 : 26 en verv.). Hij gaat zelfs zóó ver, dat Hij vraagt, of er in in deze laatste tijden „nog geloof op de aarde zal zijn” (Luk. 18 : 8). „De bruidegom zal zijn komst vertragen” (Matth. 25 : 5). De heer des huizes zal misschien eerst „des avonds laat, of ter middernacht, of met het hanengekraai (3 uur), of zelfs in den morgenstond” aankomen (Mark. 13 : 35). De toekomstige vorst moet „het koninkrijk in een *ver gelegen land* gaan ontvangen” (Luk. 19 : 12); deze verre reis kan niet anders zijn, dan het zinnebeeld van een lange afwezigheid. Tegenover al deze uitspraken, die nog met vele andere vermeerderd zouden kunnen worden, kunnen wij onmogelijk aannemen, dat Jezus zich zijn wederkomst als zeer nabij heeft voorgesteld. Hij wist wel, dat er een geruime tijd moest verlopen, eer de boom, welks kiem Hij in de aarde legde, alle volken kon overschaduwen, eer de zuurdeesem, dien Hij deed doordringen in het deeg van het

menschelijk leven, het geheel gezuurd had. De vermaningen, waarmede Hij zijn discipelen aanspoorde, om te leven in de verwachting van dien dag, beoogden een *zedelijk*, en niet een chronologisch doel. Het is daarom zeer goed mogelijk, dat Hij, zooals Lukas vermeldt, gesproken heeft over een nieuw tijdperk der geschiedenis, aan het heil der heidensche volken gewijd.

De onderstelling, dat Lukas van Mattheus, of van Markus en Mattheus, of van een oorspronkelijken Mattheus afhankelijk is, is alles behalve bewezen, en kan niet dienen tot grondslag van een kritische slotsom aangaande den tijd, waarin ons Evangelie werd opgesteld. Evenmin kan daaromtrent een gevolgtrekking worden gemaakt uit het bestaan van de talrijke Evangelische geschriften, waarvan Lukas gewaagt. Waarom zou men een twintigtal jaren na het heengaan des Heeren zich niet bezig gehouden hebben met de schriftelijke opteekening van zekere feiten uit zijn leven, en inzonderheid van het belangrijkste van zijn onderwijs? En toen in de jaren 50—60 van onze tijdrekening zij, die met hunne oogen *gezien* en met hunne ooren *gehoord* hadden, begonnen te verdwijnen, toen was het immers niet dan natuurlijk, dat bij velen de gedachte opkwam, om deze op zichzelf staande verhalen te vereenigen, ten einde een meer of minder volledig en aaneengesloten verhaal daarvan te maken. Zoodanig waren zonder twijfel de geschriften der πολλοί, welke aan dat van Lukas voorafgingen. Zeker konden dergelijke geschriften reeds omstreeks het jaar 60 in grooten getale voorhanden zijn geweest. Indien Josephus de gebeurtenissen bij de belegering van Jeruzalem telkens opteekende, als zij onder zijn oogen hadden plaats gegrepen, en indien hij uit deze aantekeningen, die elken dag werden gemaakt, zijn verhaal van den Joodschen oorlog geput heeft, hoe zou men dan de onderstelling, die wij zooeven hebben uitgesproken met betrekking tot de geschriften over het leven van Jezus, met recht bevreemdend kunnen vinden?

Wat eindelijk het gebruik aangaat, dat de auteur van ons Evangelie, volgens *Holtzmann*, *Keim* en *Hilgenfeld* van de

werken van Josephus zou hebben gemaakt, het is zoo weinig bewezen, dat Holtzmann zelf genoodzaakt is, het te beperken tot herinneringen, die den schrijver na een vluchtige en oppervlakkige lezing zijn bijgebleven. Het is dan ook waarlijk niet in te zien, hoe de omstandigheid, dat de Olijfberg zoowel door Josephus als door Lukas ἐλαιῶν genoemd wordt, dat de uitdrukking ὑπερῶον (opperzaal) bij beiden voorkomt, dat beiden over de „schoone poort” en het „voorhof van Salomo” (Hand.) spreken, of zekere feiten uit de geschiedenis der Herodessen vermelden, eenige bewijskracht zou kunnen hebben. Deze overeenkomst behoeft niet eens een gevolg te zijn van bijgebleven herinneringen, maar laat zich gemakkelijk dááruit verklaren, dat die twee schrijvers tijdgenooten waren en de gebeurtenissen hebben beleefd; vgl. *Nösgen (Studien und Kritiken, 1879, bl. 521 en verv.)* en *Schürer (Zeitschr. für wissensch. Theol., 1876)*.

Daarentegen hebben wij in het feit, dat Clemens Romanus (einde der eerste eeuw) ons Evangelie gebruikt heeft, in de afwezigheid van elke toespeling op het gnosticisme, waarop Nösgen de aandacht heeft gevestigd, in de helderheid en de bewonderenswaardige nauwkeurigheid der inlichtingen, welke betrekking hebben op de omstandigheden, die aanleiding hebben gegeven tot de woorden en het onderwijs van Jezus, en in het nauwe verband, dat er tusschen dit geschrift en den apostolischen arbeid van Paulus bestaat, louter aanwijzingen, die niet pleiten voor zulk een laten tijd van vervaarliging als de tweede eeuw, en zelfs niet voor een tijd na het jaar 70.

Om het ware tijdstip dichter bij te komen, moet men, naar het mij toeschijnt, met de volgende feiten rekening houden. Als Lukas de schrijver van de Handelingen is, met inbegrip van de gedeelten met „wij”, dan moet hij met het Pinksterfeest van het jaar 59 met Paulus in Palestina gekomen, en van daar in den herfst van het jaar 61 met hem naar Rome vertrokken zijn. Tusschen die aankomst te Jeruzalem en dit vertrek naar Italië ligt een tijdruimte van twee jaren. Het is zeer goed mogelijk, dat Lukas dezen tijd in Palestina

heeft doorgebracht, terwijl Paulus in Cesaréa gevangen zat. Toen zal hij de inlichtingen hebben ingewonnen, waarover hij in zijn proloog spreekt, en de documenten van Ara-meeschēn oorsprong, waarvan men ieder oogēnblik de sporen vindt in zijn verhaal, verzameld hebben. Hij schijnt, toen hij in Rome kwam, daar niet lang met den apostel te zijn gebleven. Want terwijl Paulus in de eerste uit Rome geschreven brieven (Coloss. en Philemon) nog groeten van hem doet, spreekt hij niet meer over hem in den brief aan de Philippenzen, die een weinig later geschreven is, hetgeen hij anders vooral in dezen brief had moeten doen, daar Lukas zich langen tijd te Philippi had opgehouden (gedurende den tijd van Hand. 16:11 tot 20:5). Hij moet den apostel dus verlaten hebben gedurende den loop dier twee jaren, waarover hij aan het slot der Hand. spreekt. Zou hij zich toen niet naar het Oosten begeven hebben, naar Antiochië bijvoorbeeld, bij zijn begunstiger Theophilus, om daar het boek samen te stellen, dat hij voornemens was, hem op te dragen en door zijn bijstand uit te geven? In dit geval zouden wij den tijd der vervaardiging van het derde Evangelie tusschen 63 en 66 (vgl. 2 Tim. 4:11) moeten stellen.

De plaats. — Bij de uiteenzetting van de bovenstaande hypothese hebben wij de kwestie aangaande de plaats en die aangaande den tijd van vervaardiging niet van elkander kunnen scheiden. Over het eerste punt bevat de overlevering weinig. In zijn geschrift *De vir. ill.*, c. 7, drukt Hieronymus zich aldus uit: „Lucas . . . in Achaiae Beotiaequae partibus volumen condidit.” Dit bericht is zonder twijfel ontstaan uit de overlevering, die mededeelt, dat Lukas in Griekenland zijn leven geëindigd heeft. Volgens de Peschito is ons Evangelie „in Alexandria magna” vervaardigd. *Thiersch* meent, dat dit in Cesaréa heeft plaats gehad, gedurende de gevangenschap van Paulus (59—61). Hilgenfeld dacht vroeger aan Achaje of Macedonië, maar thans is hij meer geneigd, met Köstlin Klein-Azië te beschouwen als de plaats van vervaardiging. *Hug, Zeller, Keim, Overbeck en Holtzmann* wijzen daarvoor Rome aan; Nösgen denkt eerder, evenals ik, aan

Syrië¹⁾. De meesten, zooals *Meyer* en *Weiss*, laten de kwestie onbeslist, en ik moet erkennen, dat dit het wijste is.

De vraagstukken, welke op ons Evangelie betrekking hebben, kunnen niet geheel afgescheiden worden van die aangaande den tijd en de plaats der vervaardiging van de Handelingen. Want in ieder geval werd het Evangelie vóór de Hand. geschreven. De bepaling van den tijd, waarop dit laatstgenoemde boek werd opgesteld, hangt voor een groot deel af van de wijze, waarop men het feit verklaart, dat het zoo eensklaps en onverwacht een einde heeft genomen.

Ik ben het geheel eens met *Weiss* en *Nösgen*, die meenen, dat het slot van dit boek, hetwelk in zijn geheel zulk een vasten en zekeren gang heeft, niet uit een toevallige omstandigheid, maar uit het eigen plan van het geschrift verklaard moet worden. De schrijver wilde uiteenzetten, hoe die beslissende omwenteling in de geschiedenis der menscheid, de overgang van het rijk Gods van de Joden tot de heidenen, had plaats gevonden. En zijn doel was bereikt met het verhaal van de breuk tusschen den apostel en de Synagoge te Rome (Hand. 28). Dit feit is het einde van dien langen strijd, welke reeds in de eerste tijden der werkzaamheid van Jezus in Galiléa een aanvang nam. De twee geschriften van Lukas zijn als één werk te beschouwen. Dit neemt echter niet weg, dat, als de marteldood van Paulus reeds plaats gegrepen had, het slot van het boek, zooals het daar vóór ons ligt, niet te begrijpen zou zijn. De schrijver behoefde slechts een paar woorden er bij te voegen, om die groote gebeurtenis te vermelden. Hij, die het niet overbodig geacht heeft, ons mede te deelen, dat het kenteeken van het schip, waarmede Paulus naar Rome gebracht werd, het

1) In de vorige uitgaven sprak ik ten gunste van Achaje, en inzonderheid van Corinthe. Maar het verschil tusschen Lukas en Paulus ten opzichte van de woorden van Jezus bij de instelling van het heilige Avondmaal laat mij niet meer toe, te gelooven, dat Lukas den eersten brief aan de Corinthiërs onder de oogen heeft gehad, toen hij het Evangelie opstelde. Hij schreef eenvoudig naar hetgeen hij zich herinnerde van het formulier, dat Paulus bij de avondmaalsviering gebruikte.

beeld van Castor en Pollux was (Hand. 28:11), was niet op zoo slaafsche wijze aan het hoofddenkbeeld van zijn boek gebonden, dat hij het voor ongeoorloofd hield, den marteldood van den apostel der heidenen te berichten. Daar hij er geen enkel woord over zegt, is dit dus een bewijs, dat Paulus dien nog niet ondergaan had; en daaruit zou volgen, dat de samenstelling van de Hand. vóór den dood van Paulus, omstreeks het jaar 67, heeft plaats gehad.

Als wij te rade gaan met de gegevens, die in de pastoraalbrieven vervat zijn, is Paulus omstreeks het jaar 66 voor de tweede maal als gevangene in Rome gekomen. Van daar uit schreef hij aan Timotheus, die te Efeze was (2 Tim. 4:11): „Lukas is alleen met mij”, en een weinig verder voegt hij er bij (vs. 13): „Breng mij de boeken, vooral de perkamenten, die ik te Troas, bij Karpus, gelaten heb.” Lukas had zich dus toen weder bij den apostel gevoegd in het Oosten. Verlangde Paulus, zijn boeken, en vooral zijn perkamenten, te hebben, dan is het duidelijk, dat hij daarmee niet ten doel had, zich een aangenaam tijdverdrijf te verschaffen in zijn gevangenis. Men heeft gemeend, dat het stukken waren, die op zijn proces betrekking hadden. Maar papieren van dien aard zou hij met meer aandrang hebben gevraagd; en zou hij in dit geval over „boeken en perkamenten” hebben gesproken? Zeker niet! Hij had deze geschriften noodig voor een gewichtigen arbeid, waarmede hij zich zonder twijfel met zijn eenigen medearbeider, die thans bij hem was, nl. Lukas, bezighield. Waren het niet, zooals *Thiersch* vermoed heeft, aantekeningen over de reizen des apostels en vooral verslagen van zijn toespraken, die opgesteld werden, nadat zij gehouden waren, en door Lukas, als onschatbare juweelen, in het verhaal der Hand. werden ingevoegd? Als dit zoo was, dan zouden wij hier de waarschijnlijke aanwijzing hebben van den tijd en de plaats der vervaardiging van de Hand. Dit tweede gedeelte van het werk van Lukas zou dan dagteekenen uit het jaar 66 of 67, en geschreven zijn te Rome, tijdens de tweede gevangenschap van Paulus.

DE GEEST EN HET DOEL VAN HET EVANGELIE.

Het vraagstuk, dat ons thans moet bezighouden, kan dan alleen op afdoende wijze worden opgelost, wanneer wij het geschrift in al zijn bijzonderheden hebben bestudeerd. Toch moeten wij het onderwerp hier althans ter sprake brengen.

Dat ons Evangelie geregeld overeenstemt met de Paulinische opvatting van het christendom, springt in het oog. Simeon spreekt over de prediking van het Evangelie aan de heidenen (Hoofdst. 2), en Jezus kondigt, reeds bij zijn eerste optreden te Nazareth, de verwerping der Joden aan (H. 4). De zondares, die door het geloof behouden wordt (H. 8); de roeping der heidenen, die in de gelijkenis van het groote avondmaal wordt beschreven (H. 14); de gelijkenissen van het verloren schaap, den verloren penning en den verloren zoon (H. 15); de gelijkenis van den Pharizeër en den tollenaar; de toezegging van de zaligheid aan den boetvaardigen moordenaar (23 : 43); het bevel om aan alle volken vergeving van zonden te prediken (24 : 47) — al deze trekken bewijzen duidelijk genoeg, dat er een nauw verband bestaat tusschen dit verhaal en de twee hoofdbeginselen van het Paulinisme: dat het heil *aan allen* wordt aangeboden, en dat men het deelachtig wordt als een *onverdiende genadegift*.

Maar moet men daaruit besluiten, dat de schrijver uit partijbelang de geschiedenis heeft vervalscht, of dat hij een richting, die tegenover de zijne stond, heeft willen bestrijden? Dit wordt door de Tubinger school beweerd; en met het oog daarop hecht zij een bijzonder gewicht aan het ontbreken van zekere trekken bij Lukas, zooals van het woord: „Ik ben niet gekomen om de wet . . . te ontbinden, maar om die te vervullen”, of van het bevel, dat aan de Twaalven gegeven werd, om niet tot de heidenen te gaan, of van het verhaal aangaande de Kananeesche vrouw, waarin deze woorden voorkomen: „Ik ben niet gezonden, dan tot de verlorene schapen van het huis Israëls.” Behalve dezen

anti-judaïstischen geest, schrijft men aan het Evangelie het doel toe, de Twaalven, en inzonderheid Petrus, zwart te maken. Daarom spreekt Lukas over een tweede uitzending nevens die der Twaalven, namelijk over die der 70 discipelen, en past hij op deze laatsten een groot gedeelte toe van de rede, die volgens Mattheus tot de Twaalven gericht was. 1) Deze komen bij hem voor als menschen, die zeer weinig begrepen van de woorden van Jezus. Hij laat hen slapen bij de verheerlijking op den berg en in Gethsemané, en aan den heiligen disch met elkander twisten over de vraag, wie van hen de grootste zal zijn, enz., enz.

Wat dit laatste punt, de vijandige houding van Lukas tegenover de apostelen betreft: wij hebben reeds de weêrlegging daarvan door *Holzmann* (*Einkl.*, bl. 378 en 379) in herinnering gebracht. Het is niet bij Lukas, maar bij Mattheus, dat zoowel het tot Petrus gesproken woord „Ga weg van mij, Satan!” als de verwenschingen, waarmede zijn verloochening van Jezus gepaard gaat, te lezen staan. De vlucht der discipelen in Gethsemané en het eerzuchtig verlangen der zonen van Zebedeus zijn feiten, die door Markus en Mattheus worden verhaald, maar bij Lukas ontbreken. Dit is genoeg, om te bewijzen, dat zekere weglatingen, die men hem ten laste legt, in ieder geval geen bijzondere bedoeling hebben. Bovendien is het Lukas, en Lukas alleen, die melding maakt van de wonderbare vischvangst, waardoor de roeping van Petrus werd voorbereid; van den nacht, die in gebed werd doorgebracht, voordat de Twaalven gekozen werden; van het woord vol vertrouwen, tot Petrus gesproken: „Als gij bekeerd zult zijn, zoo versterk uwe broederen”; en eindelijk van de verschijning, die dezen discipel te beurt viel na de opstanding des Heeren. Hij alleen heeft dit tot de Twaalven gerichte woord bewaard: „Ik geef u het Koninkrijk over zooals mijn Vader het mij heeft overgegeven.” Hij is

1) *Renan* (*Les évang.*, bl. 270) „Naast de Twaalven laat Lukas op zijn eigen gezag 70 discipelen optreden, aan wie Jezus een opdracht geeft, die in de andere Evangelieën alleen aan de Twaalven te beurt viel.”

het, die het slapen van de apostelen in Gethsemané verontschuldigt, door het toe te schrijven aan een overmaat van droefheid (*ἀπὸ τῆς λύπης*, 22:45), en hunne ongeloovigheid na de opstanding, door de oorzaak daarvan te zoeken in een overmaat van vreugde (*ἀπὸ τῆς χαρᾶς*, 24:41). En dit is nu het boek, dat men (o. a. de „Sakische Anonymus”) getracht heeft, te maken tot een schotschrift tegen Petrus en de Twaalven! De uitzending van de 70 discipelen heeft zóó weinig ten doel, die van de Twaalven, welke daaraan voorafging, in de schaduw te stellen, dat er van hen geen melding meer gemaakt wordt, nadat die tijdelijke taak volbracht was. Zoowel bij Lukas als bij de twee andere Synoptici blijven alleen de Twaalven de vertrouwden van Jezus. Het is bij Markus, en niet bij Lukas, dat de heel wat sterkere woorden over het onverstand der discipelen te vinden zijn (8:17 en 18). En aan het slot van het Evangelie van Lukas is het aan de Twaalven, dat de last gegeven wordt, aan alle volken (*εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, 24:47) de boodschap des heils te brengen, alsof hun de taak van Paulus werd opgedragen.

Even ongegrond is de beschuldiging van *anti-judaïsme*. Men denke slechts aan de angstvallige naleving der wet, die Lukas aan de in de Evangelische geschiedenis optredende personen van het begin (1:6 en 59; 2:21–24, 39, 41) tot aan het einde (23:56; 24:53) van zijn boek toeschrijft; aan de judaïstisch gekleurde Messiaansche verwachtingen, die uitgesproken zijn in de lofzangen van Hoofdst. 1 en 2; aan het woord van Jezus, dat Lukas voor ons bewaard heeft (16:17): „Het is lichter, dat de hemel en de aarde voorbijgaan, dan dat één tittel der wet valle”; aan het beroep op Mozes en de profeten aan het einde van de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus (16:29, 31) — dan zal men inzien, dat een dergelijk geschrift geen antinomistischen geest ademt.

Baur heeft dergelijke uitspraken zoeken te verklaren door aan te nemen, dat zij de kenteekenen zijn van een omwerking, waardoor een latere schrijver het ruwe Paulinisme

van het oorspronkelijke geschrift heeft willen verzachten. Maar het zou veel gemakkelijker en meer afdoende geweest zijn, de woorden te doen verdwijnen, die een antinomistisch aanzien hadden. Bovendien erkent thans iedereen de door *Zeller* zoo goed aangetoonde eenheid van het geschrift, uit het oogpunt van taal en stijl. „Het Evangelie”, zegt Renan, „is geheel en al van dezelfde hand, en daarin heerscht de volmaakste eenheid” (*Les évang.*, bl. XVII).

De leerlingen van Baur zijn daarom ook van taktiek veranderd. *Zeller* en *Hilgenfeld* schrijven tegenwoordig den auteur van het boek een gematigd Paulinisme toe, dat zelfs tot op zekere hoogte (volgens *Wittichen* en *Overbeck*) een wettisch-judaïstisch karakter vertoont. *Holsten* gaat nog verder, en neemt aan, dat Lukas bemiddelend optreedt tusschen Mattheus (judaïstisch) en Markus (Paulinisch), een rol, die Baur eertijds aan Markus toeschreef met betrekking tot de twee anderen. Zonder twijfel is het feit, dat in den boezem van dezelfde school zulke verschillende, ja zelfs elkander tegensprekende gevoelens ontstaan, een bewijs van de willekeur, waarmede men daar te werk gaat. Daarom zegt ook *Wetzel* vrij scherp, maar niet ten onrechte: „Ieder kan het tegenwoordig naar zijn zin hebben. Met Baur kan hij Markus beschouwen als den bemiddelaar, die allen strijd vermijdt, of met *Holsten* hem maken tot een vertegenwoordiger van het Paulinisme; of hij kan met Baur en *Hilgenfeld* Lukas doen doorgaan voor den advokaat van het Paulinisme, of met *Holsten* hem aanzien voor den neutralen bemiddelaar tusschen de partijen; geheel en al zooals hij het verkiest!”

De waarheid is, dat de Paulinische bestanddeelen in het Evangelie van Lukas „van alle polemiek tegen een afwijkende zienswijze vrij zijn”, zooals *Weiss* zegt. Zij behooren namelijk tot het onderwijs van Jezus zelf, en niet tot dat van Paulus. Niet met het oog op Joden en Heidenen heeft Jezus de gelijkenis van den verloren zoon voorgedragen, maar, zooals de tekst zelf verklaart, enkel met het oog op tollenaren en Pharizeën, zooals zij in zijn tijd waren (15:1, 2). Niet om der wille van de heidenen heeft Lukas het verhaal aangaande

de Kananeesche vrouw weggelaten; want het spreekt veeleer ten gunste van hen, en de vergelijking van de heidenen bij hondjes is te vinden bij Markus, die voor heidenen schreef. De zoogenaamde Paulinische en de zoogenaamde judaïstische bestanddeelen behooren met dezelfde noodwendigheid tot de werkzaamheid en het onderwijs van Jezus. De grootste moeilijkheid van zijn taak is juist geweest, bij het nog door de wet beheerschte Israël de twee beginselen van de algemeenheid des heils en van de schenking daarvan uit vrije genade, die zijn kerk later zou verwezenlijken, ingang te doen vinden. Paulus heeft, toen hij ze ontwikkelde, niets anders gedaan, dan de zijden verlengd van een hoek, dien Jezus zelf had geteekend, ten einde niet meer Israël alleen, maar de geheele wereld daarin te kunnen insluiten. Lukas heeft dus, al was hij ook een goed Paulinist, niet noodig gehad, iets hoegenaamd te verzinnen, noch feiten, noch woorden. Hij heeft zich ertoe bepaald, uit de massa bouwstoffen, die het onderwijs en de werkzaamheid van Jezus aanboden, datgene uit te kiezen wat voor zijn doel het meest geschikt was. Hij heeft aangetoond, dat het nieuwe kleeft, hetwelk Paulus over de schouders der menschheid gelegd heeft, geen ander is dan dat, hetwelk Jezus aan de wereld beloofd en gegeven had.

§ 5.

DE BRONNEN.

Daar de schrijver zelf geen getuige is geweest van de gebeurtenissen, die hij verhaalt (1:2), en het gevoelen, dat hij een rechtstreeksche openbaring van deze geheele geschiedenis zou gehad hebben, door niemand meer gehuldigd wordt, is er reden om te vragen, uit welke bronnen hij geput heeft wat hij ons mededeelt.

I. De eerste bron.

De eerste bron onzer Evangelische verhalen is zonder

twijfel de apostolische prediking geweest. Het was geen toeval, dat de apostelen getuigen zijn geweest van het leven huns Meesters; Hij had hen met dit doel gekozen en in zijn omgeving gebracht. Jezus stelt hen menigmaal voor als degenen, die tot zijn getuigen bestemd waren. Zoo zegt Hij, Luk. 24: 48: „Gij zijt getuigen van deze dingen”; Hand. 1: 8: „Gij zult mijne getuigen zijn, zoowel te Jeruzalem als in geheel Judéa en Samaria, en tot aan het uiterste der aarde”; Joh. 15: 26, 27: „De Geest zal van mij getuigen, en gij zult ook getuigen: want gij zijt van het begin met mij geweest.” Naar dit beginsel gingen de apostelen te werk, toen de gemeente na de hemelvaart een plaatsvervanger van Judas kiezen moest, zooals wij zien uit Hand. 1: 21 en 22: „Het is dan noodig, dat van de mannen, die met ons geweest zijn gedurende al den tijd, in welchen de Heer Jezus onder ons in- en uitgegaan is, één worde gekozen, om met ons getuige te zijn van opstanding.” Als later in de Hand. (2: 42) over *de leer der apostelen* (διδάχῃ τῶν ἀποστόλων) als over een der beginselen van de kracht en de eenheid der oude kerk gesproken wordt, dan moet men zonder twijfel onder die uitdrukking vooral de verhalen der apostelen aangaande het leven en het onderwijs van Jezus verstaan. Dit was toen de eenige Dogmatiek, de eenige Catechismus der geloovigen. „Deze herinneringen waren”, zooals *Lange* gezegd heeft, „de hemel der kerk.” Bij ieder van haar godsdienst oefeningen verdiepte zij zich daarin weder op nieuw.

Juist op datzelfde denkbeeld brengen ons de eerste regels van ons Evangelie: „Nademaal velen ter hand genomen hebben, een verhaal samen te stellen van de dingen, die onder ons hebben plaats gehad, *zooals ons overgeleverd hebben* zij, die daarvan ooggetuigen zijn geweest, en die dienaars des Woords zijn geworden...”

Het feit, waarop wij hier de aandacht vestigen, wordt thans door ieder toegestemd. 1) Daar nu de wijze, waarop

1) *Holtzmann* (*Die Synopt. Evang.*, bl. 52): „Algemeen wordt tegenwoordig erkend, dat de mondelinge overlevering moet worden aangezien voor den

het verhaal der eerste getuigen heeft plaats gehad, en waarover in vs. 2 (*παρέδσαν*) gesproken wordt, uitdrukkelijk aan de geschrevene verhalen, in vs. 1 vermeld (*ἀνατάξασθαι διήγησιν*), tegenover gesteld worden, besluiten wij hieruit, in strijd met het oordeel van *Weiss* en *Holtzmann*, dat het *παραδιδόναι*, *overleveren*, van vs. 2 niets anders te kennen geeft, dan een *mondeling* verhaal, en dat daarmee niet bedoeld kunnen zijn *schriftelijke aantekeningen* der apostelen, zooals b. v. een geschrift van den apostel Mattheus. En wij doen dit zooveel te meer, omdat aan de tegenstelling, welke betrekking heeft op de wijze van verhalen, een andere wordt toegevoegd, die met de personen in verband staat: aan den eenen kant staan de *αὐτόπται*, de ooggetuigen, aan den anderen de *πολλοί*, de talrijke redacteurs. Maar de zaak, waar het hier op aan komt, is: te weten, op welke wijze Lukas in het bezit is gekomen van deze ongeschrevene apostolische overlevering. Men heeft weleens gemeend, dat hij dit wilde aanduiden, als hij in vs. 1 melding maakt van de geschriften der *πολλοί*. *Keim* aarzelt zelfs niet, te zeggen: „Lukas verklaart in zijn proloog, dat hij geen andere, dan geschrevene bronnen heeft gebruikt” (*Gesch. Jesu*, 3^{te} Bearb., bl. 34). Maar Lukas zegt in het geheel niet, dat deze geschriften hem tot bronnen hebben gestrekt, en nog veel minder, dat zij zijn eenige bron zijn geweest. Hij wist, dat zij bestonden — dit is alles wat in zijn woorden opgesloten ligt.

Niet in vs. 1 moeten wij de aanwijzing zoeken, die hij heeft willen geven omtrent de middelen, waardoor hij in het bezit is geraakt van de apostolische verhalen, welke in vs. 2

diepsten grondslag der geheele Evangelische litteratuur.” *Reuss* (*Hist. évang.*, bl. 4): „De historische litteratuur der oude kerk staat in een rechtstreeksch verband met de herinneringen, die de apostelen en hunne vrienden terstond na het heengaan van hun Meester verzameld hebben.” *Köstlin*: „Al de Synoptische Evangelien, het derde niet uitgezonderd, zijn, strikt genomen, niets anders, dan het op schrift brengen eener traditie, die gedurende langen tijd bestaan en zich onder den vorm van mondelinge mededeeling voortgeplant had.” (Aangehaald door *Holtzmann*, bl. 53).

worden vermeld, maar in vs. 3. Hij verklaart hier, dat hij persoonlijk onderzoekingen heeft ingesteld, die zoo nauwkeurig en zoo volledig mogelijk waren. Het woord *παρρηκολουθεῖν*, *een zaak volgen*, en vandaar: *er onderzoek naar doen*, kan zoowel mondelinge als geschrevene inlichtingen te kennen geven. Lukas moet, zooals wij gezien hebben, twee jaren, van den zomer van 59 tot aan den herfst van 61, in Palestina hebben doorgebracht. Hij heeft dus niet alleen kunnen spreken met hen, die getuigen zijn geweest van het leven van Jezus, maar hij heeft zich ook op de plaats zelf losse aantekeningen of zelfs meer of minder volledige verhalen van de geschiedenis en het onderwijs des Heeren kunnen verschaffen. Hier zou men de geschriften der *πολλοί* kunnen plaatsen, indien hij er werkelijk gebruik van gemaakt heeft, en eveneens zekere door de apostelen opgestelde samenhangevende verhalen, zoo zij reeds in dien tijd bestaan hebben, hetgeen hij niet zegt en verder schijnt te ontkennen (vgl. de tegenstelling tusschen vs. 1 en vs. 2). De plotselinge verandering van den stijl, die in vs. 5 eensklaps van het zuiverste, klassieke Grieksch (vs. 1—4) overgaat tot een taal, die vol Arameïsmen is, verheft het boven allen twijfel, dat hij de berichten aangaande de kindsheid van Jezus op schrift heeft gevonden en ze bijna woordelijk heeft overgenomen.

Maar men moet niet vergeten, dat deze Hebreuwsche kleur van den stijl op meer of minder duidelijke wijze in het geheele boek te aanschouwen is. Dit is een gewichtig feit, waaraan de kritiek, naar het mij voorkomt, tot hertoe niet genoeg de aandacht heeft gewijd. Het laat zich evenwel gemakkelijk bewijzen, en valt zooveel te meer in het oog, omdat de parallele plaatsen bij Markus en Mattheus over het algemeen niets dergelijks aanbieden. Men neme slechts de moeite, de volgende plaatsen te vergelijken:

In het gedeelte over de komst van den Messias: 3:20;

In dat over de werkzaamheid in Galiléa: 5:1, 12, 17; 7:11, 12, 28; 8:1, 22, 40; 9:18, 33, 37;

In het verhaal van de reis naar Jeruzalem: 9:51, 57;

10:38; 11:1, 14; 13:11; 14:1; 17:11; 18:6, 35;
19:2, 15;

In dat van het verblijf te Jeruzalem: 19:29; 20:1, 11, 12;

In dat van de opstanding: 24:4, 15, 30, 51.

Alleen het slot van Hoofdst. 14, Hoofdst. 15 en 16, en de lijdensgeschiedenis zijn vrij van Arameïsmen. ¹⁾

Men moet hieruit opmaken, dat Lukas, niet alleen voor de geschiedenis der kindsheid van Jezus, maar in het algemeen voor een groot deel van zijn werkzaamheid in Galiléa, hetzij Arameesche bronnen gebruikt heeft, die door hem in het Grieksch werden overgezet, hetzij Grieksche, die op de leest van het Arameesch waren geschoeid, en dat hij er op gesteld was, den eigenaardigen stempel dezer bronnen te behouden, en ze in haar oorspronkelijken vorm in zijn verhaal heeft opgenomen, zooals b.v. Augustin Thierry gedaan heeft, die in zijn *Récits mérovingiens* en zijn *Histoire de la conquête de l'Angleterre* ²⁾ het karakter zijner middeneeuwsche bronnen behouden heeft.

Men heeft verscheidene hypothesen gemaakt over die bijzondere bronnen, welke Lukas moet hebben gebruikt. *Schleiermacher* heeft door een fijne ontleding van ons Evangelie trachten aan te toonen, dat het een samenstel is van een menigte losse anecdotische berichten, die de auteur op kunstige wijze tot een geheel heeft verbonden. Maar het boek van Lukas geeft niet den indruk van mozaïek-werk te zijn. De eenheid van stijl, geest en plan, die men daarin ontdekt, is onbestaanbaar met zulk een wijze van samenstelling. — Köstlin heeft gemeend, een bron van Samaritaanschen oor-

1) Wij zullen de plaatsen niet aanhalen, waar zekere hellenistische uitdrukkingen voorkomen, die gewoonlijk gebruikt worden, om bekende Hebreuwsche spreekwijzen, zooals *πρόσωπον λαμβάνειν*, te vertalen. Maar wij zullen eenige spreekwijzen, die Lukas eigen zijn, en waarop *Holtzmann* (bl. 322 en 323) opmerkzaam gemaakt heeft, er bij voegen: *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* of *κυρίου*; *τιθέναι εἰς τὰ ὦτα*; *λόγοι τῆς χάριτος*; *ποιεῖν ἐκδίκησιν*; *βαπτισμα βαπτίζεσθαι*; *οἶοι ἀναστάσεως*; *ἐργάται ἀδικίας*; enz.

2) Achtste druk, Deel I, bl. 9: „Bij het verhalen heb ik mij zoo dicht mogelijk aangesloten aan de taal der oude geschiedschrijvers”.

sprong te moeten aannemen voor de verhalen, waarvan Samaria het tooneel is, of waarin Samaritanen een rol spelen. Alsof men een Abyssinische bron moest onderstellen voor het verhaal omtrent den Ethiopischen kamerling in de Handelingen der apostelen, of een Syro-Phoenicische voor dat aangaande de Kananeesche vrouw bij Markus en Mattheus! — *Kuinöl* hield Hoofdst. 9:51—18:14 voor een afzonderlijk geschrift, dat Lukas in zijn boek ingelascht had, een *gnomonologie* of verzameling van voorschriften van Jezus. Maar wij zullen zien, dat dit gedeelte een noodzakelijk lid van het geheel vormt. — *Keim* onderstelt Paulinische bronnen, o. a. een geschrift, waaraan Lukas ontleend zou hebben wat op de instelling van het heilige Avondmaal betrekking heeft. Maar in dit geval zouden er in de bijzonderheden niet zooveel punten van verschil zijn geweest tusschen zijn bericht en dat van Paulus (Kor. 11). — *Volkmar* spreekt over een Esseesche bron, over een *Evangelium pauperum*, waaruit Lukas de plaatsen, welke handelen over den plicht om vrijwillig afstand te doen van rijkdommen, geput zou hebben. Ook nemen velen, op grond van dergelijke plaatsen, een Ebionitische bron aan. Wij zullen zien, dat deze hypothesen niet noodig zijn, daar parallellen van zulke woorden of in beteekenis daarmede overeenkomende uitspraken bij Markus en Mattheus te vinden zijn.

Overigens zijn al deze kwesties slechts van ondergeschikt belang, vergeleken met deze vraag: Moeten wij tot de bronnen van Lukas onze twee andere synoptische Evangelien of één daarvan rekenen, of, zoo neen, een van de thans niet meer aanwezige geschriften, die Mattheus en Markus bij de samenstelling hunner Evangelien hebben gebruikt?

Deze vraag rijst van zelf naar aanleiding van de treffende overeenkomsten tusschen Lukas en onze twee andere Synoptici, die men reeds bij den eersten blik ontdekt. Er is overeenkomst van *plan*: de duidelijke tegenstelling tusschen een onafgebrokene Galileesche werkzaamheid en een verblijf in Jeruzalem, dat slechts éénmaal en aan het einde plaats vindt; overeenkomst ten opzichte van zekere *reeksen van ver-*

halen, die volkomen gelijk zijn in de drie Evangeliën; overeenkomst zelfs in de *volzinnen* en *uitdrukkingen*. Uit deze gelijkvormigheid, die niet toevallig kan zijn, maakt men de gevolgtrekking, dat, als het geschrift van Lukas niet tot bron heeft gestrekt bij de samenstelling van de Evangeliën van Mattheus en Markus, het zelf uit deze geput moet zijn, of althans voor een deel uit de bronnen, waarvan men zich bediend heeft, toen zij vervaardigd werden.

II. Het gebruik, dat Lukas van de beide andere Synoptici heeft gemaakt.

Zeer weinig geleerden hebben het gevoelen voorgestaan, dat het Evangelie van Lukas ouder is, dan de beide andere synoptische. Men noemt *Beza*, *Gfrörer* ¹⁾ en eenige anderen. Daar Lukas zelf van reeds aanwezige geschriften spreekt, neemt men gewoonlijk aan, dat hij Mattheus, of Markus, of beiden gebruikt heeft.

a. Het gebruik van Mattheus. — Strauss ²⁾ beschouwt Mattheus als de oudste redactie van de mondelinge overlevering. Dit geschrift had natuurlijk een judaïstische kleur. Lukas heeft het tot grondslag gelegd en in Paulinischen geest omgewerkt. Markus heeft beide gebruikt en de scherpe tegenstelling doen verdwijnen, welke de richting van het eene met die van het andere vormde. — *Hofmann* ³⁾ meent eveneens, dat Mattheus het eerst geschreven heeft, en wel eerst in het Arameesch, en daarna in het Grieksch. Dit laatste geschrift is zoowel door Lukas als door Markus tot grondslag gelegd.

b. Het gebruik van Markus. — *Volkmar* ⁴⁾ ziet in Markus den oudsten geschrevenen vorm, niet van de apostolische

1) *Geschichte des Urchristenthums*, 1838.

2) *Leben Jesu für das deutsche Volk*, 1864.

3) *Die heilige Schrift N. T.*, 9. Theil, 1881.

4) *Der Ursprung unserer Evangelien*, 1886. — *Die Evangelien oder Markus und die Synopsis*, 1870.

overlevering, maar van de geschiedenis van Jezus, zooals zij opgevat werd door een Paulinisch gezinden dichter in het jaar 73 (*eine selbstbewusste Poesie auf historischem Grunde*). Dit type is in de kerkelijke overlevering overgegaan, en van daar in de andere Synoptici. Nadat een fanatiek christen uit de Joden met een oorspronkelijken Mattheus van een sterk Judaïstische kleur op dat geschrift had geantwoord, vervaardigde Lukas zijn Evangelie met behulp van dat van Markus, ten einde het Paulinisme, dat reeds den grondslag van dit laatste uitmaakte, nog sterker te doen uitkomen. — *Wilke* ¹⁾ is eveneens van gevoelen, dat Markus het eerst geschreven heeft, en dat de beide anderen zijn boek omgewerkt en uitgebreid, maar ook bedorven hebben.

c. *Het gebruik van Mattheus en Markus*. — Volgens *Hug* ²⁾ en de meesten der nieuwere katholieke theologen (*Bisping*, *Schanz*) is onze kanonieke Mattheus het oudste geschrift, dat door Markus verkort werd, terwijl Lukas deze beide bronnen gebruikt heeft bij de vervaardiging van zijn Evangelie. — Volgens *Klostermann* ³⁾ is de mondelinge overlevering de bron van Mattheus geweest. Het geschrift van Mattheus werd omgewerkt door Markus, die het hier en daar nauwkeuriger maakte met behulp van de berichten van Petrus, terwijl Lukas het zijne heeft samengesteld met behulp van het werk van zijn beide voorgangers.

Keil ⁴⁾ volgt denzelfden weg. — Evenzoo *Hilgenfeld* en *Holsten*, ofschoon van een geheel ander standpunt uit. Volgens *Hilgenfeld* ⁵⁾ droeg het eerste Evangelische geschrift een joodsch-christelijk, particularistisch en wettisch karakter; het was het *Evangelie der Hebreëen*, waarover de kerkvaders spreken. Onze Mattheus is reeds een omwerking van dit Evangelie in universalistischen geest. En toen hetzelfde ge-

1) *Das Ur-Evangelist*, 1838.

2) *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 1808.

3) *Markus-Evangelium*, 1867.

4) In zijn *Kommentaren*: *Matthäus*, 1877; *Markus und Lukas*, 1879.

5) *Die Evangelien nach ihrer Entstehung*, 1854; *Historisch-kritische Einl. in das N. T.*, 1875.

schrift met behulp van een Evangelie van Petrus voor de tweede maal werd omgewerkt, en wel in een geest, die nog veel minder judaïstisch was, ontstond daaruit onze Markus. Eindelijk heeft Lukas, gebruik makende van deze twee geschriften en van nog andere bronnen, een Evangelie samengesteld, dat beslist Paulinistisch is. — *Eichthal* ¹⁾ komt zeer dicht bij het gevoelen van Hilgenfeld. Markus is voortgekomen uit den oorspronkelijken Mattheus, die met het oog op de Heidenen een omwerking heeft ondergaan. Lukas hangt in het eerste en in het derde gedeelte van Markus af. Het tweede (Hoofdst. 16—18) is uit Mattheus geput. Bovendien zijn Paulinische en mystieke bronnen gebruikt.

Volgens *Holsten* ²⁾ heeft Lukas ook het laatst geschreven, maar als bemiddelaar tusschen de twee anderen. Het oudste der drie geschriften zou dat van Mattheus zijn, hetwelk vervaardigd werd op den grondslag van een Evangelie van Petrus, dat, evenals deze apostel zelf, een gematigd Joodsch-christendom vertegenwoordigde. Daarna werd Lukas bewerkt, met het doel, om de afschaffing van de wet te verkondigen; dit is het eigenlijke Paulinische Evangelie. Lukas heeft na de beide anderen geschreven; hij treedt op als bemiddelaar, een rol, die het hoofd der school aan Markus toeschreef; hij is het, die het dogmatisch verschil tusschen de beide anderen vereffent.

Ritschl ³⁾ heeft in een artikel, dat opzien gebaard heeft, met nadruk de oorspronkelijkheid en de prioriteit van Markus verdedigd. Mattheus werd op den grondslag van dit Evangelie bewerkt, en Lukas berust op die twee. — *Simons* ⁴⁾ eindelijk heeft onlangs een studie uitgegeven, volgens welke Lukas hoofdzakelijk Markus, maar ook Mattheus zou gebruikt hebben. Bovendien heeft hij bijzondere bronnen gehad voor de gedeelten, die bij hem alleen voorkomen.

1) *Les Évangiles*, 1851.

2) *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts*, 1886.

3) *Theologische Jahrbücher*, 1851.

4) *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* 1881.

Al deze hypothesen, welke aannemen dat Lukas afhankelijk is van een der twee andere Synoptici of van beiden, stooten tegen onoverkomelijke moeilijkheden.

1. Zij noodzaken tot het aannemen van twee psychologische onmogelijkheden, waarvan de eene is: dat Lukas in de feiten, zooals hij ze in zijn bron of bronnen vermeld vond, willekeurige en gewichtige veranderingen heeft aangebracht; en de andere: dat hij de woorden van Jezus, die hij geheel geredigeerd vóór zich had, vervangen heeft door andere, die daarvan geheel verschilden, hetzij wat den vorm, hetzij zelfs wat den inhoud betreft. Deze twee feiten, waarvan wij voortdurend het bewijs zullen vinden bij de exegese, schijnen mij toe, te bevatten wat zedelijk onmogelijk is, als wij moeten aannemen, dat de verhaler in Jezus geloofd heeft.

Wat zou men, zelfs als er sprake is van een heel gewone geschiedenis, van een schrijver denken, die zich zou veroorloven, een achtingswaardige oorkonde, waarin hij haar opgeteekend vond, en die hij als bron gebruikte, naar zijn eigen goedvinden te veranderen? Maar hoe zou men dan, vooral waar het redenen geldt, en wel redenen, die in het oog der lezers en van den redacteur zelf met goddelijk gezag zijn bekleed, zulk een willekeurige handelwijze mogen onderstellen? Men schrijft redenen af, als men gelooft, dat zij echt zijn, en men stelt ze zelf uit één stuk op, als men het niet gelooft. Maar die halfslachtige manier van doen, welke aangenomen wordt door de hypothese, waarover wij spreken, nl. drie woorden letterlijk afschrijven en drie woorden verichten, is bepaald een zedelijke onmogelijkheid. ¹⁾ Men

1) Wij zullen eenige voorbeelden bijbrengen, om de juistheid van hetgeen wij gezegd hebben te doen blijken. Als Lukas Mattheus gekend en gebruikt had, had hij dan de geschiedenis der kindsheid van Jezus zó kunnen schrijven als hij gedaan heeft (Hoofdst. 1 en 2)? Keim geeft zelf een ontkenkend antwoord op deze vraag. — Zou hij zich veroorloofd hebben, de orde van de drie verzoeken om te keeren, op zijn eigen gezag de woorden der goddelijke aanspraak bij den doop van Jezus en bij zijn verheerlijking op den berg te veranderen, den naam „Mattheus” weg te laten in het bericht omtrent de roeping van dezen apostel, om daarvoor (laat ons zelfs aannemen,

zou, om deze veranderingen te rechtvaardigen, kunnen zeggen, dat de redacteur nog andere bronnen heeft gebruikt, waarin misschien de volzinnen of de uitdrukkingen voorkomen, welke hij voor die van zijn hoofdbron in de plaats heeft gesteld. Maar deze nieuwe volzinnen en uitdrukkingen konden niet het eenige geweest zijn, dat in deze ondergeschikte oorkonde te vinden was; zij moet het geheele verhaal of de geheele rede hebben bevat. Maar als dit zoo is, waartoe is het dan noodig, de toevlucht te nemen tot de onderstelling, dat Lukas ook nog de andere Synoptici heeft gebruikt, daar zij het vraagstuk veel moeilijker maakt en noodzaakt, een volstrekt kunstmatigen arbeid aan te nemen, waarbij de Evangelist hier een woord en daar een woord uit zijn bronnen heeft geput, om ze zoo goed en zoo kwaad als het ging met elkander te verbinden, volgens een methode, die *Schleiermacher* op zoo geestige wijze gebrandmerkt heeft bij de

volgens een ander bericht, dat van *Markus* bijvoorbeeld) den naam „Levi” in de plaats te stellen, en een gebeurtenis, die *Mattheus* zegt, dat voorgevallen is op *denzelfden* Sabbat als de vorige door hem medegedeelde, op een *anderen* Sabbat te stellen? — Wat de redenen betreft, zijn de veranderingen menigmaal zoo gering en onbeduidend, dat men ze voor kinderachtig zou moeten houden (zie de gelijkenis van den zaaier); in andere gevallen zijn zij zoo gewichtig en grijpen zij zoo diep in de gedachte zelf in, dat zulk een manier van afschrijven zeer veel van vervalsching zou hebben. Zoo b.v. bij de zaligsprekingen aan het begin der bergrede in Hoofdst. 6 en in de bijvoeging van vs. 39 en vs. 40 in hetzelfde Hoofdstuk (vgl. *Mattheus*). Verg. ook Luk. 12:47—48 over de parallelle plaats bij *Mattheus*. — Hetzelfde geldt van de betrekking tusschen Lukas en *Markus*. Lukas stelt de uitdrijving van de verkoopers op Palmzondag, terwijl *Markus* haar uitdrukkelijk op den daaropvolgenden dag stelt; volgens Lukas heeft de genezing van den blinde van Jericho *vóór*, volgens *Markus* *na* de doorreis door deze stad plaatsgevonden. (De verklaringen, die *Weiss* en *Holtzmann* van deze veranderingen geven, hebben niets te beteekenen.) Hoe wil men het bericht van Lukas omtrent de verzoeking uit *Markus* afleiden, en hoe kan men aannemen, dat de vorm „Niets, zelfs geen staf”, dien wij bij Lukas (9:3) vinden, van *Markus* afkomstig is, terwijl *Markus* Jezus laat zeggen: „Niets dan alleen een staf”, enz.? Men vergelijke ook nog het verhaal van de verheerlijking op den berg of dat van de genezing van het maanzieke kind bij Lukas met dezelfde verhalen bij *Markus*. Hier zou men moeten aannemen, dat Lukas nu eens de onbeduidendste veranderingen heeft gemaakt in de uitdrukkingen en in den zinbouw, en dan weder zoo letterlijk mogelijk heeft afgeschreven!

weêrlegging van Eichhorn's hypothese aangaande het *Ur-Evangelie* ¹⁾, en die *Lange* zeer goed kenschetst, als hij haar noemt „de methode van den dood, om het werk des levens te verklaren.”

2. Het is zeer moeielijk te verklaren, waarom Lukas, als hij de beide andere Evangelieën onder de oogen heeft gehad, zulk een groot aantal feiten en woorden heeft weggelaten, die toch voor zijn lezers van niet minder belang waren, dan hetgeen hij voor hen te boek heeft gesteld. Hiertoe behoort het ontbreken van twee geheele Hoofdstukken van Mattheus (14:22—16:12) en van Markus (6:46—8:26), na de vermenigvuldiging der brooden (na Luk. 9:51), een gaping, die in het geheel niet verklaard wordt door hetgeen *Reuss*, *Weiss* en *Holtzmann* daaromtrent in het midden hebben gebracht; of de weglating van een woord zooals dat van Mattheus in Hoofdst. 11:28: „Komt herwaarts tot mij, allen, die vermoeid en belast zijt...”, hetwelk zoo geheel in overeenstemming is met den geest van het Evangelie van Lukas. *Holtzmann* tracht de weglating daarvan te rechtvaardigen door den afkeer, dien Lukas zou gehad hebben van de uitdrukkingen *juk* en *last*, welke daarop volgen; maar hij ziet voorbij, dat Lukas zelf over de voortdoring van de wet spreekt (16:17). Waaraan zou men het moeten toeschrijven, dat de beteekenisvolle, zoo goed voor de heidenen passende woorden van Markus: „De Sabbat is gemaakt om den mensch, en niet de mensch om den Sabbat” bij Lukas ontbreken, indien deze ze onder de oogen heeft gehad (Mark. 2:27; vgl. Luk. 6:5)? Enz., enz.

3. De Arameïsmen, waarmede het Evangelie van Lukas in bijna al zijn gedeelten bezaaid is, wijzen op andere bronnen, dan onze twee andere Synoptici, die op de parallele plaatsen niets dergelijks aanbieden. Of men zou moeten aannemen, dat Lukas, voor Grieksche lezers schrijvende, er behagen in geschept heeft, deze vreemde en voor hunne ooren aanstootelijke vormen in zijn tekst op te nemen,

1) *Ueber die Schriften des Lukas*, bl. 6.

terwijl Mattheus zelf, die voor christenen van Joodsche afkomst schreef, ze vermeden had! 1)

Al deze verschillen, het vervangen van uitdrukkingen door andere van gelijke beteekenis, de afwijkingen in het verhaal der feiten, de bijvoegingen en weglatingen, kunnen zonder moeite worden verklaard, wanneer men ze beschouwt als het toevallig resultaat van een mondelinge overlevering, die altijd meer of minder vrij is. Op deze wijze verliezen zij het gewicht, dat zij zeker zouden hebben, als men een geschrevene bron moest aannemen, die met opzet en met overleg gewijzigd was. *Keim* oordeelt zeer juist, als hij zegt: „Het nog door Baur verdedigde gevoelen, dat de eene Evangelist eenvoudig het werk van den anderen heeft gebruikt, wordt weêrlegd door het feit, dat de teksten daarvoor veel te verschillend zijn” (*Gesch. Jesu*, I, bl. 74).

III. Gebruik van gemeenschappelijke bronnen, die thans niet meer aanwezig zijn.

Indien Lukas de geschriften van Mattheus en Markus niet tot grondslag gelegd heeft bij de bewerking van zijn Evangelie, dan heeft hij zich misschien bediend van dezelfde oorkonden, welke zij hadden gebruikt, en die thans niet meer bestaan. Deze hypothese zou gemakkelijker de overeenkomst en het verschil kunnen verklaren, welke ons treffen bij de bestudeering van deze drie geschriften. In zeer verschillende vormen vertoont zij zich in de geschiedenis der kritiek. Lukas zou een of verscheidene oorkonden gebruikt hebben:

1) Zie de noot op bl. XL. Wij brengen hier slechts drie of vier voorbeelden in herinnering:

Luk. 5:1: ἐγένετο... καὶ αὐτὸς ἦν... καὶ εἶδε.

8:22: καὶ ἐγένετο... καὶ αὐτός.

20:11: καὶ προσέθετο πέμψαι ἕτερον...

Matth. 4:18: περιπατῶν δὲ εἶδε.

8:18: ἰδὼν δέ... ἐκέλευσεν...

21:36: πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους.

Mark. 12:4: καὶ πάλιν ἀπέστειλε πρὸς...

a. *Een Ur-Evangelie*. — *Lessing* ¹⁾ had reeds het Evangelie der Hebreëen als de eerste bron onzer drie Synoptici voorgesteld. — *Eichhorn* ²⁾ was van gevoelen, dat er oorspronkelijk een geschrift moet geweest zijn, hetwelk na het Pinksterfeest door de apostelen werd opgesteld, en een beknopt overzicht van de werkzaamheid van Jezus bevatte, eerst in het Arameesch en later in het Grieksch. Dit geschrift moest den Evangelisten tot leiddraad dienen bij hunne prediking. Men heeft, om het te reconstrueeren, niets anders te doen, dan de 42 afdeelingen, die onze Synoptici met elkander gemeen hebben, te vereenigen. Het is dit *Ur-Evangelie*, dat voor alle drie de hoofdbron is geweest. — Maar hoe moeten, bij deze hypothesen van Lessing en Eichhorn, de groote verschillen tusschen deze drie geschriften worden verklaard, als zij uit dezelfde bron afkomstig zijn? Men zou nog andere, daartusschen liggende geschriften moeten aannemen; en eindelijk zou men genoodzaakt zijn, ze zoodanig op te hoopen, dat het gebouw moest instorten onder de zwaarte van de stelling, die bestemd was om het te ondersteunen.

Baur, die het denkbeeld van *Lessing* verder doorvoerde, hield het Evangelie der Hebreëen, een streng Judaïstischen Mattheus, voor de oorspronkelijke bron. Daartegenover stelde men een Proto-Lukas (den Lukas van Marcion) of onzen Lukas zelf, als vertegenwoordiger van het Paulinisme, terwijl Markus vervaardigd was met het doel, om de tegenstelling weg te nemen en de verzoening van de twee tegenover elkander staande partijen te bewerken.

Bleek en de Wette ³⁾ stelden in de plaats van de hypothese van Eichhorn die van een in Galiléa vervaardigd Evangelie, dat de gemeenschappelijke bron van onze twee groote Synoptici zou geweest zijn; Markus zou een uittreksel uit deze twee zijn. Maar daardoor is de moeilijkheid, waar-

1) *Neue Hypothese über die Evangelisten*. Uitg. van Lachmann, Deel XI, § 53.

2) *Einleitung in das N. T.*, 1804.

3) In hunne *Einleitungen*.

onder het door Eichhorn voorgestane gevoelen omtrent een *Ur-Evangelie* bezweken is, niet verminderd; integendeel, zij is grooter geworden door al de bewijzen, die zich doen gelden tegen de voorstelling, dat Markus van de beide anderen afhankelijk is. Dit verkeerde denkbeeld aangaande den oorsprong van Markus heeft een zeer ongunstigen invloed uitgeoefend op de verklaring, welke die twee exegeten van dit geschrift hebben gegeven.

Daar een enkele niet meer bestaande bron niet voldoende was om het vraagstuk op te lossen, heeft men een tweede gezocht. De eene moest dienen, om de historische stof, welke alle drie, en de andere, om de didaktische, die onze twee groote synoptische Evangelieën met elkander gemeen hebben, de redenen van Jezus, te verklaren.

b. *Een Proto-Mattheus en een Proto-Markus.* — *Schleiermacher* heeft hier den weg gebaad. In een merkwaardige studie, in 1832 verschenen ¹⁾, heeft hij trachten aan te toonen, dat de twee getuigenissen van Papias aangaande Markus en Mattheus geen betrekking kunnen hebben op deze Evangelieën zooals wij ze bezitten, en dat die getuigenissen veeleer wijzen op het bestaan van twee oudere geschriften, waarvan het eene, een *Ur-Mattheus*, in het Arameesch was geschreven en het onderwijs van Jezus bevatte, zonder zijn geschiedenis te verhalen, terwijl het andere, een *Ur-Markus*, een veel minder goed geordend geschrift was, dan onze tegenwoordige Markus. Toen was men niet meer ver van den laatsten stap. Hij werd ongeveer in denzelfden tijd en op een zelfde wijze door *Credner* en *Weisse* gedaan. *Credner* ²⁾ vindt in den *Ur-Markus*, door *Schleiermacher* ontdekt, de gemeenschappelijke bron van de historische stof, welke in onze drie Synoptici vervat is, en in den *Ur-Mattheus*, eveneens door *Schleiermacher* ontdekt, de bron der redenen van Jezus, die Mattheus en Lukas met elkander gemeen hebben.

1) *Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien*, in de *Stud. und Kritiken*. 1832, 4.

2) *Einleitung*, 1836.

Weisse ¹⁾ doet hetzelfde, behoudens een wijziging, waardoor hij tot de volgende categorie behoort. De groote bron voor de verhalen is volgens hem niet een Proto-Markus, maar eenvoudig onze kanonieke Markus.

De hypothese van Credner werd zeer gunstig ontvangen. Zij vormt den grondslag der systemen van *Reuss* ²⁾, *Holtzmann* ³⁾, *Weizsäcker* ⁴⁾, *Beyschlag* ⁵⁾, de *Pressensé* ⁶⁾. Bij al deze geleerden vervangt de Proto-Markus in zekere mate het Ur-Evangelie van Eichhorn of het Galileesche Evangelie van Bleek. Tegelijkertijd wordt door allen aangenomen, dat de Ur-Mattheus of de *Logia*, waarover Papias gesproken heeft, een tweede bron is geweest voor Mattheus en Lukas, een bron, waaruit zij de redenen van Jezus, die zij met elkander gemeen hebben, hebben geput. Alleen hij de toepassing van deze algemeene hypothese op de verklaring der feiten loopen de gevoelens dezer critici meer of minder aanmerkelijk uiteen.

Reuss meent, dat de Proto-Markus veel korter was, dan onze kanonieke Markus, en dat deze hem aangevuld en uitgebreid heeft, terwijl Holtzmann daarentegen aanneemt, dat hij al de stukken bevatte, die Mattheus en Lukas alleen met elkander gemeen hebben, en die bij onzen kanoniekien Markus ontbreken. Holtzmann is van oordeel, dat de Proto-Mattheus (de *Logia* van Papias) vrij nauwkeurig door Lukas is teruggegeven in het verhaal van de reis naar Jeruzalem, dat de 10 Hoofdstukken 9:51—18:14 vult, terwijl Weizsäcker den Proto-Mattheus veeleer terugvindt in de vijf groote redenen, die onze kanonieke Mattheus bewaard heeft: de bergrede (Hoofdst. 5—7), de voorschriften, aan de Twaalven gegeven,

1) *Evangelische Geschichte*, 1838. *Die Evangelienfrage*, 1856.

2) *Geschichte der heil. Schr. N. T.*, 3. Aufl., 1880.

3) *Die Synopt. Evangelien*, 1863.

4) *Untersuchungen über die evang. Gesch.*, 1864.

5) *Die apostolische Spruchsammlung*, in de *Studien und Kritiken*, 1881, 4.

6) *Jésus-Christ, son temps*, etc. 1884 (7de druk), bl. 222: „Ons derde Evangelie vereenigt den oorspronkelijken tekst der *Logia* met den oorspronkelijken Markus.”

(H. 10), de verzameling van gelijkenissen over het koninkrijk der hemelen (H. 13), de rede over de inrichting van de nieuwe maatschappij (H. 18) en die over het oordeel van Israël en van de geheele wereld (H. 24—25).

Volgens Beyschlag is er meer dan één Proto-Markus geweest. Hij neemt er twee aan. Die, welke de gemeenschappelijke bron is geweest, zoowel van Lukas als van onzen kanoniekén Mattheus en onzen kanoniekén Markus, was zelf reeds eene in Palestina, kort vóór den Joodschen oorlog vervaardigde omwerking van een pro-Proto-Markus, een eenvoudige verzameling van op zichzelf staande feiten, volgens de berichten van Petrus opgesteld. Nadat dit geschrift de historische orde, welke daaraan ontbrak, in Palestina verkregen had, heeft het gestrekt tot gemeenschappelijke bron voor onze twee groote Synoptici en zelfs voor onzen Markus, die eerst te Rome en met het oog op de heidenen zijn laatsten vorm heeft ontvangen.

Het gevoelen van Reuss omtrent den Proto-Markus is door niemand gehuldigd geworden; het berust op een blijkbaar verkeerde verklaring van de woorden *οὐ μέντοι τάξει* (*maar niet met orde*), welke Papias met betrekking tot Markus gebruikt. Holtzmann heeft het zijne later zelf opgegeven. Hij ziet af van de hypothese van een Proto-Markus, om haar te vervangen door die van het gebruik van Mattheus door Lukas. Op deze wijze verklaart hij thans, met Simons, de gedeelten, welke Lukas en Mattheus gemeen hebben, maar die bij Markus ontbreken. Voor het overige is het zeer onwaarschijnlijk, dat men, als het Lukas was, die de Logia van Mattheus getrouw naar hun oorspronkelijken vorm had teruggegeven, zijn Evangelie niet naar dezen apostel zou genoemd hebben, liever dan diens naam te geven aan het eerste Evangelie, waarin het werkelijke geschrift van Mattheus zoo door en door gewijzigd te vinden zou zijn.

Huldigt men de zienswijze van Weizsäcker, dan moet men ten opzichte van de afdeeling Luk. 9:51—18:14 aannemen, dat Lukas de vijf groote redenen, welke onze Mattheus geheel overeenkomstig den waren vorm der Logia voor ons

bewaard heeft, naar willekeur verplaatst en daar gebracht heeft. Al de redenen en gesprekken van Jezus, die in dat gedeelte van Lukas vermeld staan, zouden, evenals de gelegenheden, welke daartoe aanleiding hebben gegeven, niets anders zijn, dan het werk, dat zijn scheppende geest, met het oog op de omstandigheden van den tijd, waarin hij leefde, willekeurig tot stand heeft gebracht. En dit zou dan zijn wat de auteur in zijn proloog heeft genoemd *nauwkeurig* en *naar volgorde* schrijven, op grond van ingewonnen inlichtingen! Men zou veeleer het omgekeerde, door Holtzmann aangenomen proces kunnen begrijpen, volgens hetwelk Lukas den waren vorm der Logia teruggegeven, en de auteur van onzen kanoniekken Mattheus deze op zichzelf staande leeringen in groote redenen gegroepeerd zou hebben. Maar wij hebben zooveel aangetoond, dat de eene vorm dezer hypothese even onaannemelijk is als de andere.

Wij behoeven ons hier niet in het bijzonder bezig te houden met het gevoelen van Beyschlag aangaande het tweede Evangelie. Wij doen slechts opmerken, dat hij twee Proto-Markussen vaststelt op hetzelfde oogenblik, dat Holtzmann den eenen, dien hij met zooveel bekwaamheid verdedigd had, geheel prijsgeeft.

Maar deze toevlucht tot vroegere geschriften kan evenmin tot een bevredigende oplossing van het vraagstuk leiden, als de onderstelling, dat onze tegenwoordige Evangelieën van elkander afhankelijk zijn, en wel om de eenvoudige reden, dat men op deze wijze niets anders doet, dan de moeilijkheid achteruitschuiven. Het is niet gemakkelijker, te verklaren, hoe onze Evangelieën, die van elkander zoo verschillend zijn, uit dezelfde bronnen kunnen ontstaan zijn, zonder dat zij de willekeurigste bewerkingen hebben ondergaan, dan te verklaren, hoe zij uit elkander voortgekomen kunnen zijn.

IV. Gemengde stelsels van afhankelijkheid.

Deze derde klasse omvat die critici, die zoowel tot onze bestaande Evangelieën, als tot bronnen, welke thans niet meer aanwezig zijn, de toevlucht nemen.

In de eerste plaats moet hier *Weisse* ¹⁾ worden genoemd, die onze drie Synoptici uit twee bronnen afleidt: uit onzen kanoniek Markus en uit de verzameling der rodenen van Jezus of den Ur-Mattheus. Zijn stelsel onderscheidt zich van dat van Credner en de vorigen door het ontbreken van alles wat op een Proto-Markus betrekking heeft.

Tot deze klasse behooren eveneens *Ewald* ²⁾ en *Meyer* (in de laatste uitgaven van zijn *Kommentaren*), die de Logia van Mattheus en onzen Markus als de hoofdbronnen van Lukas beschouwen, en als nevenbronnen verscheidene afzonderlijke geschriften (geslachtsregisters, verhalen van de kindsheid, enz.) daaraan toevoegen. Ewald spreekt in het bijzonder over een van den diaken Philippus afkomstig Evangelisch geschrift en over andere dergelijke oorkonden. — Desgelijks *G. Meyer* ³⁾ en *Sabatier* ⁴⁾, waarvan de eerste behalve de twee genoemde hoofdbronnen een niet meer aanwezig geschrift aanneemt, waaruit de gedeelten, die Lukas eigen zijn, zouden zijn voortgekomen, terwijl de laatste, evenals Ewald, onderstelt dat de auteur van dit afzonderlijk geschrift, hetwelk vooral op de prediking van Jezus betrekking had, de diaken Philippus was, bij wien Lukas in Cesaréa vertoefd had, toen hij in het jaar 59 met Paulus in deze stad kwam.

Volgens *Keim* ⁵⁾ was de eerste bron van Lukas een groot Joodsch-christelijk, Ebionitisch Evangelie, dat zeer veel op Mattheus geleek en daarvan afhankelijk was; voorts Mattheus zelf in zijn oorspronkelijke gestalte; vervolgens een Samariitaansche bron, waaruit de verhalen geput zijn, waarin de Samaritanen een rol spelen(!), en eveneens het bericht van de uitzending der 70 discipelen; en eindelijk Paulinische bronnen, die thans niet nader aan te duiden zijn.

1) Zie noot 1 op bl. II.

2) *Jahrb. für bibl. Wissenschaft.*

3) *La question synoptique*, 1878.

4) *Encyclopédie des sciences religieuses*, XI, bl. 781 en verv.

5) *Geschichte Jesu*, I, bl. 72, 77.

Tot deze groep moet ook *Wendt* ¹⁾ worden gerekend, die aan Lukas het gebruik van door Markus geredigeerde verhalen van Petrus en van de Logia, en bovendien een vluchtige lezing van Mattheus toeschrijft. Verder *Nösigen* ²⁾, die meent, dat Lukas zich bediend heeft van Markus, van de Logia van Mattheus, die zoowel de geschiedenis van Jezus als zijn redenen bevat hebben, en eindelijk van mondelinge overleveringen, welke afkomstig waren van Jakobus, den broeder van Jezus, dien Lukas te Jeruzalem moet hebben ontmoet. — *Grau* ³⁾ is eveneens van gevoelen, dat Lukas niet alleen Markus, die de herinneringen van Petrus bevatte, maar ook de Logia in een ten behoeve van de heidenen omgewerkten vorm, in handen heeft gehad. — *Lipsius* ⁴⁾ neemt aan: 1° een niet meer aanwezige verhalende bron, die na het jaar 70 werd opgesteld (in den grond der zaak een Ur-Markus), en waarvan de drie Synoptici gebruik hebben gemaakt; en 2° een bron voor de redenen van Mattheus en Lukas, welke tusschen 66 en 70 werd opgesteld (in den grond der zaak de Logia van Mattheus), en die onze Mattheus in haar oorspronkelijken vorm heeft gebruikt. Behalve de eerste bron heeft Lukas deze tweede in een geheel omgewerkten vorm gebruikt, en verder Markus zelf.

Maar verreweg de grondigste en volledigste arbeid in dit systeem is die van *B. Weiss* ⁵⁾. In een reeks van voorafgaande studiën, vervolgens in zijn *Kommentaren op de Synoptici* en eindelijk in zijn *Inleiding tot het N. T.*, heeft hij het onderzoek van het punt, waar *Weisse* het gebracht had, opgenomen en doorgevoerd, maar zóó, dat hij diens zienswijze op twee belangrijke punten wijzigde.

De hoofdbron is naar zijn oordeel niet Markus, maar de

1) *Die Lehre Jesu*, I.

2) *Stud. und Krit.*, 1876—1880.

3) *Entwickelungs-Gesch. des neutestamentl. Schriftthums*, 1871.

4) *Zie Feine: Jahrb. für prot. Theol.*, 1885.

5) *Jahrb. für deutsche Theol.*, 1864. — *Das Markusevang. und seine synopt. Parallelen*, 1872. — *Das Matthäusevang.*, 1876. — *Lehrb. der Einl. in das N. T.*, 1886.

apostolische Ur-Mattheus, een geschrift, dat niet alleen redenen, maar ook historische feiten uit het leven van Jezus zou bevat hebben. De verhalen, welke in dit geschrift voorkwamen, hielden vóór de lijdensgeschiedenis op. Tot staving daarvan voert Weiss het feit aan: dat van dit oogenblik af de verhalen van Markus en Lukas, die tot hiertoe beiden van den apostolischen Mattheus afhankelijk waren, aanmerkelijk van elkander verschillen, en bijgevolg geen gemeenschappelijke bron meer hebben. Het is duidelijk, dat, toen deze *historische* bron eenmaal aangenomen was, er geen reden meer bestond om een Proto-Markus te onderstellen. De ware bron, zoowel van de verhalende, als van de didaktische bestanddeelen, was gevonden. Er zijn evenwel tusschen onze Synoptici zekere betrekkingen, welke vereischen, dat men anders over Markus oordeelt, dan Weiss gedaan heeft. Deze maakte daarvan een geheel oorspronkelijk geschrift. Weiss daarentegen houdt hem voor zelfstandig en afhankelijk tegelijk. Naar zijn gevoelen is Markus oorspronkelijk, voorzover hij van de verhalen van Petrus afhankelijk is. Maar aan den anderen kant hangt hij van den Ur-Mattheus af. Onze kanonieke Mattheus en Lukas hangen beiden van Markus en van dien apostolischen Mattheus af. Dit laatste werk heeft het grootste gedeelte van de stof der Synoptici verschaft. Maar het is Markus, die op grond van de verhalen van Petrus de kennis heeft aangebracht van den geleidelijken voortgang van de werkzaamheid van Jezus, de lijst, waarin niet alleen Lukas, maar ook de auteur van den kanoniekken Mattheus de verhalen van den Ur-Mattheus heeft ingevoegd.

Behalve deze twee bronnen, heeft Lukas een derde gebruikt, een niet meer aanwezig geschrift, dat het geheele leven van Jezus omvatte, en waarin al de gebeurtenissen en al de gelijkenissen voorkwamen, welke eigen zijn aan het derde Evangelie. Over deze derde bron kan alleen worden gezegd, dat uit haar geheelen verhaaltrant duidelijk blijkt, dat zij van Joodsch-christelijke afkomst was (*Einl.*, bl. 543).

De laatste phase der kritiek wordt gekenmerkt door *Holtzmann's* „frontverandering”, zooals hij zich zelf heeft

uitgedrukt. Na het geschrift van Simons heeft hij de hypothese van een Ur-Markus opgegeven, en in plaats daarvan het gevoelen gehuldigd, hetwelk hij tot hiertoe bestreden had, dat namelijk de auteur van het derde Evangelie onzen kanoniekken Mattheus zelf heeft gebruikt. De Ur-Markus had gediend, om de stukken te verklaren, welke Mattheus en Lukas met elkander gemeen hebben, en die niet bij onzen Markus voorkomen; Holtzmann acht het thans eenvoudiger, aan te nemen, dat Lukas ze aan Mattheus heeft ontleend, en neemt daardoor terug al wat hij zelf gezegd had omtrent de onmogelijkheid van het gebruik van het eene Evangelie door den auteur van het andere ¹⁾.

Het spreekt van zelf, dat deze gemengde stelsels niet bevestigd zijn tegen de bedenkingen, welke tegen de stelsels, die in de twee vorige klassen vervat zijn, kunnen worden ingebracht. Vooral blijft het onmogelijk, te verklaren, hoe parallele verhalen en redenen met zulke groote verschillen van het eene geschrift in het andere zouden zijn overgegaan. Men wijst op het feit, dat de Kerkvaders in hunne werken de woorden van Jezus met de grootste vrijheid aanhalen. Maar daaruit volgt niet, dat bij oorkonden als onze Evangelien, welke bestemd waren, die redenen woordelijk te bewaren, een dergelijke manier om ze terug te geven geoorloofd zou zijn. Aanhalen is iets anders dan afschrijven. Nooit zal men doen begrijpen, hoe geloovige Evangelisten op deze wijze te werk konden gaan bij het volbrengen van hunne taak als verhalers. Zij konden de daden en de woorden van Jezus toch niet tegelijkertijd tot het voorwerp en het product van hun geloof maken! Moeten wij dan Weiss gelooven, als hij beweert, dat de *geestelijk* armen van Mattheus (5:3) door Lukas willekeurig in armen aan tijdelijke goederen werden herschapen (6:20)? Als hij ons verzekert, dat de vier zinnen

1) *Die Synopt. Evang.*, bl. 163 en verv., inzonderheid deze woorden: „Op ons standpunt moet dus het vraagstuk, of Mattheus Lukas, dan wel Lukas Mattheus heeft gebruikt, in dezen zin worden beslist: dat noch het eene, noch het andere geval mogelijk, en nog veel minder waarschijnlijk is” (bl. 164).

met *ὡαί*, *Wee!* door hem aan de zaligsprekingen werden toegevoegd als „een litterarische ontwikkeling”, als een vrije toepassing op de behoeften van zijn tijd? Of als hij verklaart, dat Lukas de derde bede van het „Onze Vader” en het tweede gedeelte der zesde heeft weggelaten, omdat hij ze overbodig achtte, en ook met het doel om het van buiten leeren van dit gebed gemakkelijker te maken, en dat nog wel, terwijl hij onmiddellijk vooraf in herinnering heeft gebracht, dat Jezus zelf bevolen heeft, aldus te bidden („*Wanneer gij bidt, zoo spreekt*”)? Dergelijke verklaringen zijn op elke bladzijde bij Weiss te vinden.

Op zulke tegenwerpingen antwoordt Weiss, dat men in ieder geval zal moeten erkennen, dat de woorden van Jezus niet letterlijk bewaard zijn gebleven, en dat het volkomen hetzelfde is, of de veranderingen, die zij hebben ondergaan, aan de mondelinge overlevering, dan wel aan de pen der Evangelisten te wijten zijn ¹⁾. Daarop heeft *Wetzel* ²⁾ reeds ten antwoord gegeven, dat er tusschen deze twee soorten van verandering een zeer groot verschil bestaat. Hebben de Evangelisten de woorden des Heeren zóó teruggegeven als hun die werden overgeleverd, dan blijft hunne getrouwheid als geschiedschrijvers ongeschonden, ook wanneer die woorden door de overlevering eenige verandering hebben ondergaan. Maar als zij een geschrevenen tekst, dien zij onder de oogen hadden, mishandeld hebben, als zij niet hebben teruggedeinsd voor bijvoegsels van hun eigen maaksel, voor willekeurige weglatingen, enz., dan is niet meer in te zien, wat de kerk te verwijten had aan de ketters, die zij van vervalsching der H. Schriften beschuldigde. En als het waar is, dat men de redenen des Heeren opschreef, omdat men ze letterlijk wenschte te bewaren en ze wilde behoeden voor de wijzigingen, die de mondelinge overlevering daarin kon doen ontstaan, hoe wil men dan de willekeurige veranderingen rechtvaardigen, welke de samenstellers van onze

1) *Matthäus*, bl. 62.

2) *Die Synopt. Evang.*, 1853, bl. 188 en verv.

Evangelien, bij de vervaardiging van deze, in de vroegere geschriften zouden aangebracht hebben, daar toch die Evangelien juist bestemd waren. de getrouwe overlevering van de woorden van Jezus te waarborgen?

Wij hebben reeds doen opmerken, dat het verschil tusschen de Evangelisten zich niet beter laat verklaren door de onderstelling van gemeenschappelijke bronnen, dan door aan te nemen, dat de een het werk van den ander heeft gebruikt. Dit geldt zeer bijzonder van die gemeenschappelijke bron, welke in de meesten van de nieuwste kritische systemen de hoofdrol speelt: de Logia van Mattheus. Volgens deze systemen geven Lukas en Mattheus beiden deze bron terug, maar op eene geheel verschillende wijze! Aan deze moeilijkheid meent men te ontkomen, door met *Lipsius* e. a. aan te nemen, dat dit oude geschrift reeds in de oude kerk in twee geheel van elkander verschillende vormen in omloop is geweest, waarvan de eene in de groote aaneengeschakelde redenen van Mattheus bewaard is gebleven, en de andere in de verschillende op zich zelf staande gesprekken, welke in het reisverhaal van Lukas (9 : 51—H. 18) voorkomen. Om deze hypothese aannemelijker te maken, noemt *Sabatier* die twee niet meer aanwezige vormen der Logia „van elkander afwijkende vertalingen.” Maar dit is blijbaar niets anders, dan zich te paaien met woorden. Zeker heeft Papias gesproken over verschillende vertalingen van de Logia; maar het verband doet zien, dat hij daaronder werkelijke overzettingen uit het Arameesch in het Grieksch verstond, terwijl men, om de twee uiteenloopende vormen en redenen van Jezus bij Mattheus en Lukas te verklaren, twee geheel van elkander verschillende werken moet aannemen. Het is echter even moeilijk, deze twee werken uit het ééne geschrift van den apostel Mattheus af te leiden, als de twee geheel van elkander afwijkende vormen van onzen Mattheus en onzen Lukas daaruit te verklaren.

Ik zie er van af, hier de andere bijzondere gronden te ontwikkelen, welke moeten worden aangevoerd tegen het met zooveel zorg en moeite door Weiss uitgewerkte

stelsel ¹⁾, en eveneens tegen het nieuwe systeem van Holtzmann. De hoofdgrond is die, welke in het voorgaande is uiteengezet, en hij moet genoeg zijn.

Beyschlag drukt zich aldus uit: „Ik erken, dat ik niet kan begrijpen, hoe deze twee zoo uiteenlopende vormen — er is sprake van de twee gelijkenissen van het groote avondmaal en van de talenten (bij Mattheus en bij Lukas) — door Weiss kunnen worden afgeleid uit één enkelen grondvorm, dien de twee Evangelisten onder de oogen zouden gehad hebben. In kan mij onmogelijk voorstellen, dat onze Evangelieën op een dergelijke wijze vervaardigd zijn. Wel kan ik mij voorstellen, dat Jezus de grondgedachten zijner gelijkenissen verschillend heeft uitgedrukt; ook kan ik aannemen, dat zijn woorden door de overlevering, waardoor zij werden voortgeplant, hier en daar een anderen vorm hebben verkregen. Maar ik kan niet gelooven, dat geloovige en eenvoudige christenen, zooals onze Evangelisten waren, dergelijke veranderingen zouden hebben aangebracht in de woorden des Zaligmakers, die zij in de apostolische bron vóór zich hadden ²⁾. Volgens *Beyschlag* moet dit oordeel op de geheele Evangelische geschiedenis, feiten zoowel als redenen, worden toegepast. En hij, die het uitspreekt, kan toch zeker niet verdacht worden van dat bekrompene inspiratiebegrip, waaruit Weiss mijn bestrijding van zijn stelsel zoekt te verklaren. Men zal, ondanks alle wonderen van bekwaamheid, er nooit in slagen, te doen begrijpen, hoe de Evangelisten bij het teruggeven van de woorden des Heeren uit het gelijke het ongelijke konden doen ontstaan. Voor hen, din er niet tegen opzien, hun voorbedachte en willekeurige veranderingen

1) Bijvoorbeeld: Zou Lukas zich over den arbeid zijner voorgangers, de *πολλοι*, hebben uitgesproken zooals hij gedaan heeft, indien de apostel Mattheus en de redacteur der verhalen van den apostel Petrus daaronder geweest waren? Of kan men zich voorstellen, dat een apostol bij het opstellen van een geschrift over de werkzaamheid van zijn Meester zijn verhaal juist vóór de lijdensgeschiedenis zou hebben afgebroken, vooral als dat geschrift het historisch karakter had, hetwelk Weiss aan de Logia van Mattheus toekent?

2) *Studien und Kritiken*, 1881.

toe te schrijven, zal er wel niets anders overblijven, dan tot *Baur* terug te keeren en het systeem te doen herleven, volgens hetwelk ieder Evangelist met bewustheid de Dogmatiek van zijn partij den Meester in den mond heeft durven leggen.

V. De ware gemeenschappelijke bron.

Wij hebben twee dingen aangetoond: 1° dat de van de apostelen afkomstige traditie de eerste bron is geweest der in de kerk verspreide Evangelische verhalen; en 2° dat deze bron den auteur van ons derde Evangelie niet bekend is geweest, noch door de tusschenkomst van onze twee andere Synoptici of van een van beiden, noch door middel van de oorkonden, welke daaraan ten grondslag hebben gelegen.

Wij hebben nu nog maar te onderzoeken, of de apostolische traditie Lukas, den auteur van ons Evangelie, werkelijk zonder dergelijke tusschenkomst heeft kunnen bereiken, hetzij in een mondelingen vorm, hetzij door middel van bijzondere redacties, die hij zich heeft weten te verschaffen.

„Van jaar tot jaar”, zeide onlangs een der redacteurs van de *Theol. Litteraturzeitung* (1884), „ziet men het aantal toenemen van hen, die de eenvoudigste en natuurlijkste methode van verklaring, nl. die der mondelinge overlevering, huldigen.” Dit middel van verklaring, dat eerst door *Herder* aangeduid en later door den geschiedschrijver *Gieseler* ¹⁾ ontwikkeld werd, is inderdaad aangenomen geworden door *Ebrard* ²⁾, *Lange*, *Kalchreuter*, *Wichelhaus*, *Schaff* ³⁾, *Westcott* ⁴⁾, *Le Camus* ⁵⁾, en eindelijk door een der veteranen van de meest liberale kritische richting in Duitschland, *Hase*, die, na zich vijftig jaren lang met het leven van Jezus

1) *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftl. Evangelien*, 1818.

2) *Wissenschaftl. Kritik der evang. Gesch.*, 1868 (3. Aufl.).

3) *Apostolic Christianity*, 1882.

4) *An Introduction to the Study of the Gospel* (zesde druk), 1882.

5) *La vie de N. S. Jésus-Christ*, 1883.

te hebben bezig gehouden, zich op de volgende wijze ¹⁾ uitdrukt: „Hierdoor worden wij naar een derde zienswijze heengedreven. Een Ur-Evangelie, doch niet geschreven, niet door een overlegde overeenkomst ontstaan, maar van zelf zoo geworden — ziedaar de manier, welke beantwoordt aan den geest van dien geestdriftvollen tijd, waarin men geen gewicht hechtte aan de letter, maar elken dag de gedachtenis des Heeren vierde. Stel u een familie voor, in wier herinnering een beroemde voorzaat blijft voortleven. Eenige metgezellen zijner jeugd zijn nog in leven. Zij verhalen aan het nieuwe geslacht zijn woorden vol wijsheid en zijn roemrijke daden, en telkens weder opnieuw wordt dit met genoegen aangehoord. Langzamerhand ronden zich deze verhalen af, en nemen zij een vasten vorm aan, tot zelfs in de inkleeding van de volzinnen. Zulk een familie nu was de apostolische kerk in Palestina.” Dezelfde schrijver voegt er bij: „Het kon evenwel niet anders, of er moesten afwijkingen en van elkander verschillende herinneringen in de afzonderlijke kringen ontstaan. Op deze wijze heeft het kunnen gebeuren, dat er tegelijkertijd overeenstemming was tot zelfs in de woorden en verschil tot zelfs in de feiten.”

Hoewel *Weizsäcker* deze zienswijze omtrent de betrekking, waarin de Synoptici tot elkander staan, niet deelt, zegt hij toch ²⁾: „Indien wij in het oog houden, dat de overlevering niet enkel een zaak was van persoonlijke gedachtenis en liefdevolle herinnering, maar dat zij van het eerste oogenblik af het doel, hetwelk de christelijke gemeente zich voorstelde, dienen moest, dan zal men begrijpen, dat zij reeds vroeg vaste vormen moest aannemen... De woorden des Heeren moesten onophoudelijk weêr in herinnering worden gebracht, omdat zij het voor ieder verbindende voorschrift uitmaakten, en dientengevolge moesten zij door de medewerking van alle geloovigen worden geformuleerd en verzameld. Twee dingen hebben hier hun invloed doen gelden: het gezag en de gewoonte.”

1) *Geschichte Jesu*, 1876, bl. 23.

2) *Apostol. Zeitalter*, 1886, bl. 384 en verv.

In een onlangs verschenen geschrift vol fijne en treffende opmerkingen ¹⁾ sluit zich *Wetzel* in den grond der zaak bij deze verklaringwijze aan, maar hij vat de manier, waarop de overlevering zich voortgeplant heeft, veel te materiëel op. Hij neemt aan, dat de apostel Mattheus aan de hellenistische Joden, te Jeruzalem, in de Grieksche taal, geregeld onderwijs heeft gegeven in de Evangelische geschiedenis. Door de gedurige herhaling nam dit onderwijs vaste en om zoo te zeggen stereotype vormen aan. De hoorders trachtten deze verhalen in hun geheugen te prenten, en daar velen hunner voornemens waren, als Evangelisten tot de Joden in de Diaspora te gaan, schreven zij dat onderwijs op, om bij hunne prediking daarvan gebruik te maken. De meesten van deze cahiers met kanteekeningen zijn verloren gegaan; het zijn de geschriften der πολλοί; maar de beste redacties zijn bewaard gebleven, en zij zijn onze drie Synoptici. Markus, die de minst begaafde van de drie schrijvers was, hield zich meer aan de feiten, dan aan de redenen. De aanteekeningen van den auteur van ons eerste Evangelie waren vollediger, dan die van Markus. Bestaat er tusschen beiden zooveel verschil ten opzichte van de volgorde der verhalen (althans tot aan 14:13, vanwaar zij parallel loopen), het komt dáár vandaan, dat Mattheus niet eerder begonnen is, aanteekeningen te maken, dan toen de cursus dit punt had bereikt; tot op dien tijd had hij zich op zijn geheugen verlaten. Lukas heeft er zich mede vergenoegd, tot aan het einde van den cursus de lessen enkel in zijn geheugen te verzamelen.

Men zou deze opvatting kunnen beschouwen als een caricatuur der hypothese van de mondelinge overlevering. Deze heeft volstrekt niet noodig, zulk een zonderlingen vorm aan te nemen, om de oplossing van het vraagstuk te verschaffen.

Het eerste feit, waarvan zij rekenschap moet geven, is het herhaaldelijk voorkomen van uitdrukkingen en gedeelten van zinnen, die bij Lukas en de andere Synoptici volkomen

1) *Die Synopt. Evangelien*, 1883.

gelijk zijn. Hoe is deze textueele gelijkheid te verklaren? In het onderricht, dat dagelijks door de apostelen gegeven werd, vormde zich spoedig ten opzichte van een zeker aantal feiten en bijzonder gewichtige redenen een verhaaltipe, dat meer of minder vast was. Hoe meer het onderwerp als heilig werd beschouwd, des te meer beijverde zich ieder van hen, die deze verhalen aan anderen mededeelden, om ze nauwkeurig en letterlijk volgens de apostolische overlevering terug te geven. Vooral geldt dit van de woorden van Jezus, die bovendien zulk een bijzonder karakter, zulk een plastischen vorm, zulk een stempel van oorspronkelijkheid, zulk een aangrijpend vermogen hadden, dat het niet noodig was, ze tienmaal te hooren, om ze nauwkeurig te onthouden. Hoe zou men woorden als deze kunnen vergeten: „Wat zijt gij gaan aanschouwen in de woestijn? Een riet, dat door den wind bewogen wordt?...”; of deze: „Aanschouwt de leliën des velds...”; of deze: „Vreest niet voor degenen, die het lichaam dooden...” Deze soort van welsprekendheid legde beslag op den geheelen mensch: op het geweten, door haar zedelijke waarheid; op de verbeeldingskracht, door de sierlijkheid der uitdrukking en den rijkdom van het koloriet; op het verstand, door de verhevenheid en den eenvoud der gedachten; op het hart, door de diepte van het godsdienstig gevoel. En hetgeen de geheele mensch in zich opgenomen heeft, dat bewaart hij ook getrouw. De geest der discipelen was eenvoudig, nadenkend, leerzaam; die des Meesters oefende een onvergelykelijke macht uit. Toen een dergelyk cachet zulk een goed toebereid was ontmoette, kon het daarin niet anders, dan een duidelijk en onuitwischaar afdruksel achterlaten. Het afdruksel is natuurlijk van den geest der apostelen op de overlevering overgegaan.

Een gewichtige omstandigheid moest nog bijdragen, om aan de mondelinge overlevering die vaste vormen te geven, welke ons treffen in de verhalen der Synoptici. In het begin geschiedde de Evangelieverkondiging zonder twijfel in de taal van het volk en van de apostelen, nl. het Arameesch. Maar er was in Jeruzalem een talrijke Joodsche bevolking, die

geen Grieksch sprak, en uit de zoogenaamde *Hellenisten* (ἑλληνιστῆς) bestond. Zij waren het, die in den allereersten tijd er over klaagden, dat hunne weduwen veronachtzaamd werden bij de verdeeling der liefdegaven (Hand. 6 : 1 en verv.). Zij bezaten te Jeruzalem, naar men zegt, meer dan 300 Synagogen, waarin het O. T. enkel in het Grieksch werd voorgelezen, volgens de overzetting van de LXX. Wat zouden zij gezegd hebben, als men hen en hunne families ook bij de uitdeeling van het brood des levens had veronachtzaamd? Men moest dus reeds in de eerste dagen der kerk er voor zorgen, dat de mondelinge overlevering in de Grieksche taal teruggegeven werd. En dit was een netelige en moeilijke arbeid. Het gold vooral het teruggeven van de redenen van Jezus, waarin zijn onderwijs was vervat, in een nieuwe taal, wier geest geheel verschilde van dien der oude. Deze arbeid werd zeker niet luchtig opgevat, en men liet hem niet over aan de willekeur van den eersten den besten. Hij moet het werk zijn geweest van de apostelen zelf, althans van hen, die Grieksch kenden, zooals waarschijnlijk Andreas en Philippus (vgl. Joh. 12 : 20 en 21), en vooral Mattheus, de oude tolbeambte. Men moest in zeer vele gevallen met zorg de beste Grieksche uitdrukkingen zoeken, om zekere Arameesche, die moeilijk te vertalen waren, terug te geven. Zoo werd de uitdrukking ἐπιούσιος aangenomen, om het *dagelijksch* brood, en πτερύγιον, om de *tinne* des tempels aan te duiden, enz. Toen de overlevering op deze wijze in den Griekschten vorm was gegoten door geautoriseerde vertalers, moest zij daaruit weder te voorschijn komen in een gestalte, welke veel vaster was, dan die zij vroeger in het Arameesch heeft gehad. Nu kon zij gemakkelijk zoo blijven als zij thans was, totdat zij op schrift werd gebracht. „De levende overlevering”, zegt Renan ¹⁾ „was de rijke bron, waaruit allen putten.” Hetzelfde verschijnsel wordt overigens in bijna alle gewijde litteraturen teruggevonden. De Veda's hebben eenwen doorloopen, voordat zij opgeschreven werden; ieder, die achtning

1) *Les évangiles*, bl. 96.

voor zichzelf had, moest ze van buiten kennen. Er bestaan Arabische gedichten van duizenden van verzen, die een zeer vasten en heel fijnen vorm hebben, en sedert eeuwen door het geheugen bewaard worden. Dit is ook het geval met de ontzaglijke massa Rabbijnsche leeringen, die in den Talmud zijn neêrgelegd, en eveneens eeuwen lang enkel als mondelinge overlevering hebben bestaan. Max Müller zegt hierover het volgende ¹⁾: „De Rig-Veda bevat 1028 liederen, ieder van 16 verzen, en 153826 woorden. Op welke wijze is deze litteratuur bewaard gebleven? Men kan niet bewijzen, dat de schrijfkunst lang vóór het Boeddhisme in Indië bekend is geweest. Zij is dus enkel door het geheugen bewaard geworden, en wel eeuwen lang.” Een belangwekkende analogie vinden wij in hetgeen Dionysius van Halicarnassus ²⁾ van de logographen vóór Herodotus zegt: „Sommigen vertelden de geschiedenissen der Grieken, anderen die der Barbaren, terwijl zij hunne verhalen naar volken en naar steden splitsten en slechts één doel hadden: de herinneringen, die onder de inwoners van de steden der verschillende streken bewaard waren gebleven, en die hetzij in tempels, hetzij in ongewijde gebouwen waren neêrgelegd, algemeen bekend te doen worden, en wel zooals zij ze hadden ontvangen, zonder iets hoegenaamd daaraan toe te voegen of daaruit weg te laten.” Zouden dan de predikers, die mondeling het Evangelie aan de gemeente verkondigden, niet even angstvallig over de bewaring van den schat, die hun toevertrouwd was, hebben gewaakt? Evenals de Homerische zangers, die de steden van Griekenland in verrukking brachten, doorreisden zij de wereld, terwijl zij van plaats tot plaats dit weêrgalooze drama herhaalden, waarin het ideaal eenmaal werkelijkheid was geworden.

Sabatier ³⁾ zegt: „Deze oplossing verklaart wel het verschil tusschen onze Evangelieën, maar niet hunne litterarische

1) *Origine et développement de la religion.*

2) *Opera*, ed. Reiske, VI, bl. 819.

3) *Encyclopédie des sciences religieuses*, XI, bl. 785.

verwantschap... Alwie de moeite neemt, de parallelle plaatsen onzer Evangeliën in kolommen naast elkander te stellen en gedurende een uur met elkander te vergelijken, zal, als hij de lexicologische en grammaticale overeenkomsten gadeslaat, ruimschoots overtuigd zijn, dat overeenstemmingen van dien aard of dergelijke letterkundige verschijnselen niet verklaard kunnen worden uit de Arameesche mondelinge overlevering." Hierop moet worden geantwoord, dat hij, die een uur lang het door Sabatier bedoelde werk verricht, het minstens even moeilijk zal vinden, de verschillen, welke zich in elken volzin zullen aanbieden, met de onderstelling van het gebruik van gemeenschappelijke bronnen in overeenstemming te brengen, als de overeenkomsten, die hij zal waarnemen, zonder die onderstelling te verklaren. Zulk een vereeniging van groote vrijheid en slaafsche afhankelijkheid in één en denzelfden volzin is eenvoudig ondenkbaar. *Le Camus* laat de inconsequentie, die zulk een manier van doen zou onderstellen, zeer goed uitkomen, als hij (bl. 30) zegt: „Dezelfde persoon, die het als zijn plicht beschouwt, de uitdrukkingen, de volzinnen van een auteur letterlijk en getrouw af te schrijven, zou tegelijkertijd zich bezig houden met op brutale wijze diens werk te corrigeeren!"

Vele critici, o. a. *Weizsäcker*, zijn van oordeel, dat de grootste moeilijkheid gelegen is in de volgorde der verhalen, die in al de drie Evangeliën dezelfde is. Maar in zeer vele gevallen is het eenvoudig de werkelijke volgorde der feiten, die in het traditioneele verhaal bewaard is gebleven. Zoo in het gedeelte, dat handelt over de aanvaarding van het Messiasambt (de doop van Johannes, de doop van Jezus, de verzoeking); zoo ook in het verhaal van de reis naar het land der Gadarenen (storm, genezing van den bezetene, terugkeer, Jairus en de vrouw, die de bloedvloeijing had); of eindelijk in het bericht aangaande de laatste reis naar het Noorden van Galiléa (gesprek te Cesaréa Philippi, verheerlijking, genezing van het maanzieke kind, terugkeer naar Kapernaüm, twist der discipelen onder weg, en les over ootmoed bij de aankomst). In andere gevallen, zooals bij de

Sabbatstooneelen, berust de verbinding op een geheel natuurlijke aaneenschakeling van denkbeelden. *Lachmann* ¹⁾ heeft het denkbeeld van een zeker aantal groepen of reeksen van verhalen, waarin de geheele stof der Galileesche werkzaamheid zich op natuurlijke wijze verdeeld zou hebben bij het traditioneele onderricht, zeer waarschijnlijk gemaakt. Hij heeft deze groepen van verhalen *corpuscula historiae evangelicae* genoemd. Ieder daarvan maakte misschien het onderwerp uit van het onderwijs van elke afzonderlijke samenkomst voor Evangelisatie. Dat deze groepen werkelijk in de mondelinge overlevering hebben bestaan, voordat zij op schrift werden gebracht, blijkt uit de vrijheid, waarmede de bestanddeelen daarvan nu en dan verplaatst worden. Zoo b.v. wanneer Mattheus in de groep van Gadara het verhaal der genezing van den geraakte en dat van zijn eigene roeping inlascht, welke verhalen heel wat vroeger voorkomen bij Lukas en Markus. Deze ontdekking van Lachmann kan bijdragen tot de verklaring van een der raadselachtigste verschijnselen der synoptische overlevering, nl. het volkomen ontbreken van de reizen naar Jeruzalem gedurende den loop der Galileesche werkzaamheid. Daar zij tot geen van de groepen, waarin de stof der Galileesche werkzaamheid zich verdeeld had, gerekend konden worden, bleven zij in de overlevering, waaruit onze Synoptici geput hebben, op den achtergrond, en kwamen zij eerst door Johannes weder aan het licht, die volgens zijn eigen herinneringen geschreven en in zoovele opzichten het traditioneele verhaal aangevuld heeft.

Dat uit de rijke stof, welke een werkzaamheid als die van Jezus aanbood, dezelfde gesprekken en wonderen gekozen zijn, is ook op ons standpunt zeer goed te verklaren. Van het begin af kenmerkten zich een of twee wonderen van iedere soort door hun in het oog loopend karakter als de natuurlijke typen van het genre, en werden zij als zoodanig in het traditioneele verhaal opgenomen, vanwaar zij in de Syn-

1) *Studien und Kritiken*, 1835,

optici zijn overgegaan. De onderstelling van het gebruik van gemeenschappelijke bronnen verklaart die keus niet gemakkelijker. Om te bewijzen, dat wij verscheidene schriftelijke bronnen hebben aan te nemen, beroepen zich Weiss, Holtzmann en andere critici in het bijzonder op hetgeen zij *de doubletten* noemen, en waaronder zij zekere woorden van Jezus verstaan, die twee- of zelfs driemaal in hetzelfde Evangelie herhaald zijn.¹⁾ Maar het is niet moeilijker, dit verschijnsel uit de mondelinge overlevering, dan uit de veelheid der bronnen te verklaren. Waarom zou het traditioneele verhaal eenzelfde woord van Jezus niet meermalen herhaald hebben, als de verschillende gelegenheden op dezelfde wijze daartoe aanleiding gaven? Bovendien zijn bijna al deze doubletten, althans bij Lukas, om zoo te zeggen spreekwoordelijke grondregels, die Jezus zelf meer dan eens onder verschillende omstandigheden kan herhaald hebben. Zoo b.v.: „Al wie zijn leven behouden wil...” „Zoo wie heeft...” „Zoo wie zich mijner zal geschaamd hebben...” „Er is niets verborgen, dat niet openbaar moet worden...” „Alwie zichzelf vernedert...” Het onderwijs van Jezus bood dikwijls de gelegenheid aan om dergelijke volzinnen toe te passen.

Het komt mij daarom voor, dat wij in de mondelinge overlevering het te gelijk vrij stevige en vrij buigzame, in één woord het vrij elastische middel hebben, om zonder gedwongenheid het zoo bevreedend verschijnsel te verklaren, dat onze

1) Ziehier de acht doubletten, die bij Lukas voorkomen:

Zoo wie heeft, 8:18 (na de gelijkenis van den zaaier) en 19:26 (na de gelijkenis van de ponden).

Zijn kruis dragen, 9:23 (tot de discipelen) en 14:27 (tot de scharen).

Zijn leven geven, 9:24 (tot de discipelen) en 14:26 (tot de scharen).

Zich mijner schamen, 9:26 (tot de discipelen) en 12:9 (tot de scharen).

Er is niets verborgen, 8:17 (na de gelijkenis van den zaaier) en 12:2 (tot de scharen).

De grootste, 9:48 (strijd te Kapernaüm) en 23:23 en verv. (na het heilige Avondmaal).

Alwie zichzelf verhoogt, 14:11 en 18:14.

De hulp des H. Geestes, 12:11 (voor de scharen) en 21:14 (alleen tot de discipelen).

drie synoptische Evangeliën aan den eenen kant een overeenkomst te aanschouwen geven, die zelfs zóó ver gaat, dat zij woordelijk met elkander overeenstemmen, en aan den anderen kant een verschil, hetwelk nu en dan met formeele tegenspraak gelijk staat. *Renan* ¹⁾ ziet dit heel goed in. „De stof”, zegt hij, „was traditioneel. En de traditie is in haar wezen een buigzame en rekbare stof.” *Le Camus* ²⁾ drukt zich aldus uit: „Daar zij alle drie uit een zelfde bron hebben geput, gelijken zij op elkander; maar dewijl deze bron een mondelinge bron was, konden zij van elkander verschillen.”

Hiermede wil ik niet zeggen, dat de mondelinge overlevering vóór de opstelling van onze Synoptici niet op schrift werd gebracht. Lukas verklaart uitdrukkelijk het tegendeel (1:1), en zeker heeft hij zelf, al zegt hij het niet, vroegere oorkonden, hetzij Arameesche of uit het Arameesch vertaalde, gebruikt, zooals ons boven gebleken is. Het komt mij eveneens voor, dat het Evangelie van Mattheus als hoofdbestanddeel het apostolische geschrift der Logia bevat, dat in de lijst van een Evangelisch verhaal is ingevoegd, en dat men door middel van de vijf groote groepen van redenen, die in ons kanoniek Evangelie voorkomen, kan reconstrueeren. Ook het Evangelie van Markus berust zonder twijfel op de schriftelijke aantekeningen, die gemaakt werden van de verhalen van Petrus. Maar deze geschrevene oorkonden zijn voor onze Evangelisten geen *gemeenschappelijke* bronnen geweest. Hetgeen deze drie auteurs gemeenschappelijk hebben gehad, was alleen de kern van het tradioneele verhaal, dat gedeeltelijk reeds in die bronnen zelf was overgegaan. Er zijn drie feiten, die deze oplossing steunen.

1° In de synoptische verhalen van het leven des Heeren is de verscheidenheid van de lijst, waarin die verhalen zijn ingevoegd, even groot als de gelijkheid der woorden van Jezus en van degenen, die met Hem spreken, volkomen of

1) *Les évangiles*, bl. 8.

2) *Vie de N. S. J.-C.*, bl. 32.

bijna volkomen is. En men zal gemakkelijk inzien, dat dit ontwijfelbaar verschijnsel zich veel eenvoudiger laat verklaren door de mondelinge overlevering, dan door gemeenschappelijke geschrevene oorkonden;

2° De verscheidenheid, zoowel van plan als van stijl, bij onze drie Evangelisten. Het aannemen van gemeenschappelijke bronnen geeft geen rekenschap van dit dubbele feit.

3° De volkomene onafhankelijkheid der drie Evangelien van elkander is geheel in overeenstemming met een derde feit, hetwelk, naar ik meen, voortvloeit uit een gezonde kritiek ten opzichte van hun oorsprong, dat zij namelijk bijna gelijktijdig vervaardigd zijn (tusschen 64 en 70). Onafhankelijkheid en gelijktijdigheid zijn twee feiten, die natuurlijk samengaan.

§ 6.

DOEL EN PLAN.

De auteur zelf geeft het naaste doel van zijn boek te kennen in een voorrede, waarvan de eenvoudige, bescheidene en eerlijke toon door alle critici erkend wordt. Hij stelt zich voor, aan een hooggeplaatsten persoon, die reeds een algemeene kennis van het Evangelie bezit, een samenhangende en volledige beschrijving van de geschiedenis en het onderwijs van Jezus te geven, ten einde hem tot volkomene zekerheid omtrent de gebeurtenissen, die hem waren medegedeeld, te brengen. Deze persoon, Theophilus genaamd, was zonder twijfel een Griek; zie verklaringen als die van Hand. 23:8. De titel *κράτιστος*, *zeer voortreffelijke*, dien Lukas hem in het Evangelie (1:3) geeft, duidt ongetwijfeld de hooge maatschappelijke positie aan van dien man, aan wien hij zijn geschrift opdraagt (Hand. 23:26; 24:3; 26:25), al acht Lukas het ook niet noodig, hem aan het begin van de Handelingen te herhalen (dit tegen *Weiss*, *Einkl.*, § 48, 7). Deze titel maakt het bepaald onmogelijk, met sommige kerkvaders en eenige hedendaagsche critici aan te nemen, dat

de naam Theophilus, die *vriend van God* beteekent, niets anders is, dan een symbolische aanduiding van al de geloovigen van heidensche afkomst (*Epiphanius: πᾶς ἄνθρωπος θεὸν ἀγαπᾷν*). Wij weten niet, of Theophilus reeds gedoopt was en slechts noodig had, in het geloof te worden bevestigd, dan wel nog buiten de christelijke kerk stond. In ieder geval volgt uit deze opdracht niet, dat het boek slechts voor hem werd vervaardigd. Zulk een algemeene historische oriënteering als vervat is in Hoofdst. 3: 1—2 bewijst, evenals het karakter van het geheele boek, dat de auteur geschreven heeft met het oog op een groot publiek van Griekschen oorsprong, als welks vertegenwoordiger hij Theophilus beschouwde.

Deze opdracht was overigens geen bloote hulde. Vóór de uitvinding der boekdrukkunst was het uitgeven van een boek een zeer kostbare onderneming. Daarom hadden de schrijvers de gewoonte, hunne werken op te dragen aan den een of anderen rijken persoon, die, als hij deze opdracht aannam, beschouwd werd als *patronus libri*, de peet van het boek, indien men dit zeggen mag. Hij nam op zich, voor dit nieuwe werk den weg der publiciteit te banen. Daartoe verschafte hij den schrijver de gelegenheid om zijn werk in een kring van uitgelezene personen voor te lezen; daarna liet hij op zijn kosten de eerste afschriften vervaardigen. Zoodanig waren zonder twijfel de diensten, welke Theophilus aan het werk van Lukas moest bewijzen; hij moest daaraan den toegang verschaffen tot de Grieksche wereld.

Het bijzondere doel, dat in de voorrede (vs. 3 en vs. 4) wordt aangegeven, sloot dus een ander, dat ruimer en algemeener was, in zich. En de betrekking, die, zooals wij gezien hebben, tusschen dit geschrift en de prediking van Paulus bestond, bewijst, dat dit meer algemeene doel was: een hechten historischen grondslag aan het werk van dezen apostel te verschaffen. Het was voor Paulus van het hoogste gewicht, te kunnen aantonen, dat zijn werkzaamheid onder de heidenen, al onderscheidde zij zich ook in zekere opzichten van den arbeid der Twaalven, geen willekeurige nieuwigheid

was, maar een wettige toepassing op de geheele wereld van de beginselen, die Jezus zelf in Israël gepredikt en in praktijk gebracht had, nl. dat het heil voor alle menschen bestemd is, en dat het uit vrije genade geschonken wordt. *Weizsäcker* spreekt in denzelfden geest ¹⁾: „De geschiedenis (nl. de *feiten* van het leven van Jezus, die in ons Evangelie worden verhaald) moest een vasten grondslag vormen voor het onderwijs, dat Theophilus ontvangen had, en dat geen ander kon zijn, dan het onderwijs, hetwelk de gemeenten van heidenschen oorsprong ontvingen.” Evenmin als door de drie andere Evangelisten, werd dus de geschiedenis om der wille van de geschiedenis zelve door Lukas verhaald. Onze vier Evangelieën hebben het heil in het oog, en stellen de feiten in dat licht, waarin hunne lezers ze moesten aanschouwen, om ze te kunnen aangrijpen door het *geloof*.

Mattheus wijst de betrekking aan, waarin de geschiedenis van Jezus tot de Oud-Testamentische openbaring staat. Hij heeft inderdaad den blik op het verledene gevestigd, al is het ook, dat hij in het slotwoord een ruim uitzicht opent op het toekomstige zendingswerk. Zonder twijfel doet Lukas ook het verband tusschen de oude en de nieuwe bedeeing uitkomen, maar vooral wijst hij op de werkzaamheid en de leer van Jezus als op het uitgangspunt en het begin der nieuwe schepping; zijn aangezicht is naar de toekomst gekeerd. Markus heeft in zijn verhaal noch hetgeen geweest is, noch hetgeen zijn zal in het oog, maar enkel het onvergelykelyk schouwspel, dat zich elken dag aan de getuigen van het leven van Jezus aanbod; Jezus zelf, Jezus zooals Hij daar leefde, zooals Hij de scharen onderwees, zooals Hij handelde, beschrijft hij in zijn Evangelie, zonder iets anders te bedoelen, dan den indruk, welken zij, die zelf aanschouwd en gehoord hadden, van die geheel eenige persoonlijkheid ontvingen, zoo krachtig mogelijk bij zijn lezers teweeg te brengen. Wat Johannes betreft, hij ziet in Jezus

1) *Apostol-Zeitalter*, bl. 384.

de in den tijd nedergedaalde eeuwigheid, het goddelijk leven, dat menschelijk geworden is, en hij biedt dit hoogste goed allen aan, die er naar verlangen, terwijl hij aantoon, hoe deze behoefte voor hemzelf bevredigd werd door het geloof in Jezus, het vleesch geworden Woord. Daar van de vier Evangeliën dat van Lukas in het nauwste verband staat met de toekomst van het christendom, is het gemakkelijk te begrijpen, dat het juist datgene is, hetwelk in de Hand. der apostelen zijn voortzetting heeft gevonden. Het Evangelie van Lukas en de Hand. der apostelen vormen één samenhangend verhaal; ook vertoont hun gang een buitengewone overeenkomst. Het eerste geschrift laat zich in drie namen samenvatten: Nazareth, Kapernaüm, Jeruzalem; het tweede eveneens in de drie namen Jeruzalem, Antiochië, Rome. In Kapernaüm komt te voorschijn wat zich te Nazareth in stilte had voorbereid; en in Jeruzalem voleindigt zich wat zich te Kapernaüm had voorbereid. Evenzoo zien wij in de Hand. der apostelen de loot, die sedert den dag van het Pinksterfeest te Jeruzalem was uitgesproten, te Antiochië in bloei staan, en te Rome de breuk tusschen de nieuwe bedeeing en den ouden bodem, waaruit zij ontkiemd was, en haar overplanting in den nieuwen bodem, waar zij voortaan haar vruchten zou voortbrengen, tot stand komen.

Gelijk het derde Evangelie de wijze beschrijft, waarop het heil in Israël tot stand is gekomen in weerwil van den tegenstand der hoofden en van de verblindings des volks, zoo doen de Hand. der apostelen zien, hoe de stichting van het Godsrijk onder de heidenen, in plaats van te geschieden door middel van hunne inlijving bij een gered Israël — hetgeen de normale manier zou geweest zijn — slechts tegenwerking heeft ondervonden van den kant van Israël, zoowel in Palestina als in de heidensche landen tot aan Rome toe, waar de breuk eindelijk tot stand is gekomen. Dit geschrift is alzoo de verklaring van de onverwachte wijze, waarop de kerk ontstaan is, en toont aan, dat de schuld van dit abnormale verloop niet bij God en zijn werktuigen, maar alleen bij Israël te zoeken is. Het is dan ook geheel onjuist, met

Holtzmann ¹⁾ de twee geschriften van Lukas „compilaties zonder een bepaald plan” te noemen. *Zeller* erkent, „dat een streng plan het gansche werk beheerscht”, en *Renan* noemt evenzoo het geschrift van Lukas „een werk met de meest volkomene eenheid.”

Wat is in het bijzonder het plan van het Evangelie? *Hofmann* meent, dat het grootendeels bepaald wordt door een orde, die met de stof in verband staat. ²⁾ Men behoeft slechts kennis te nemen van het door hem voorgestelde, om te zien, hoe gekunsteld het is.

Keil drukt zijn voetstappen. Na de twee inleidende gedeelten: de verhalen aangaande de kindsheid (Hoofdst. 1 en 2) en de optreding von Jezus (H. 3), vindt hij drie afdeelingen: 1° het getuigenis, dat voor Jezus wordt afgelegd door zijn daden en woorden (4: 1—9: 50); 2° het onderwijs, dat Jezus aan zijn discipelen gegeven heeft (9: 51—18: 30); 3° de voltooiing van het Messiaansche werk door het lijden en den dood, de opstanding en de hemelvaart van Jezus (18: 31—24: 58). Men ziet wel in, hoe onvoldoende dit plan is, waarin geen organische samenhang te ontdekken is. Vooral de benaming van de tweede afdeeling is volkomen willekeurig. Jezus heeft zijn discipelen niet alleen op de reis naar Jeruzalem onderwezen, en op deze reis onderwees Hij zoowel de schare en zijn vijanden als zijn discipelen.

Hilgenfeld beschouwt eveneens Hoofdst. 1: 5—3: 22 als een inleiding (Vorgeschiedte), en verdeelt daarna het geheel in drie deelen: 1° de Galileesche werkzaamheid (3: 23—9: 50); 2° de reis naar Jeruzalem (9: 51—18: 14), met een splitsing in zes kleinere onderdeelen, die in het geheel niet met de feiten overeenstemmen; 3° het einde (18: 25—24: 53).

Weiss neemt, na de verhalen van de kindsheid van Jezus

1) In *Schenkel's Bibel-Lexicon*. Zoo ook in zijn *Einleitung*, bl. 381: „De Hand. der apostelen zijn, evenals het Evangelie van Lukas, een werk van compilatie zonder een bepaalde inrichting.”

2) *Die heilige Schrift N. T.*, IX, bl. 243 en verv.

en van zijn aanvaarding van het Messiasambt, ook drie deelen aan: 1° de werkzaamheid in Galiléa (4: 14—9: 50); 2° de werkzaamheid buiten Galiléa (9: 51—19: 28); 3° de werkzaamheid in Jeruzalem (9: 29—24: 53). Deze indeeling heeft slechts één gebrek, dat zij nl. veel te uitsluitend geographisch is. Maar zij is logisch en stemt ten naasten bij overeen met die, welke ik volgen zal, nl. deze:

Eerste gedeelte: De verhalen van de kindsheid (1 en 2).

Tweede gedeelte: De optreding van den Messias (3—4: 13).

Derde gedeelte: De Galileesche werkzaamheid (4: 14—9: 50).

Vierde gedeelte: De reis van Galiléa naar Jeruzalem (9: 51—19: 28).

Vijfde gedeelte: Het verblijf te Jeruzalem tot aan het begin van het lijden (19: 29—21: 38).

Zesde gedeelte: Het lijden (22 en 23).

Zevende gedeelte: De opstanding en de hemelvaart (24).

Met andere woorden: Het nieuwe beginsel; zijn verschijning in de wereld; zijn werkzaamheid in zijn eersten werkkring, met zijn welslagen en zijn strijd; de uitbreiding van dezen werkkring; de optreding op het tooneel van den tegenstand; de uitwendige nederlaag; de eindelijke triomf.

Bij de uitwerking van dit plan heeft de schrijver voortdurend de volgende drie zijden van het werk van Jezus voor oogen gehad: 1° De geleidelijke uitbreiding daarvan; 2° Zijn toenemend breken met de orde van zaken; 3° De uitwendige organisatie, die het zich gaandeweg geeft. De gedeelten, die op deze verschillende zijden betrekking hebben, wisselen in het Evangelie aanhoudend met elkander af, en als men er acht op geeft, dan zal men zien, dat precies hetzelfde het geval is in het verhaal van de Hand. der apostelen, bij de beschrijving van het werk, dat de verheerlijkte Heiland door zijn apostelen volbrengt. Van Nazareth naar Rome — dit is een geheel éénig drama, dat Lukas alleen heeft mogen schilderen.

§ 7.

DE STIJL VAN LUKAS.

De stijl van den derden Evangelist biedt een in het oog loopend verschijnsel aan. Aan den eenen kant draagt hij, wat de gebruikte woorden en zekere spreekwijzen betreft, een zeer duidelijken stempel van eenheid. Lukas bezit een rijkdom van uitdrukkingen, welke dien van de twee andere Synoptici verre overtreft, hetgeen ook te verwachten is van een schrijver, die van huis uit zoowel met het gebruikelijke als met het klassieke Grieksch vertrouwd is. Veel meer dan de andere Evangelisten weet hij gebruik te maken van de eigenaardige gemakkelijheid, waarmede de Grieksche taal de werkwoorden vermenigvuldigt, door de eenvoudige met praeposities samen te stellen. Gaarne bezigt hij de Infinitivi en de Neutra der Participia als Substantiva. Hij heeft ook lievelingsuitdrukkingen. *Zeller*, die twee grondige studies over dit onderwerp in het licht heeft gegeven ¹⁾, noemt 139 daarvan op. Bovendien vermeldt hij 134 uitdrukkingen of spreekwijzen, die uitsluitend of bijna uitsluitend aan Lukas eigen en in zijn twee werken verspreid zijn ²⁾.

Maar aan den anderen kant kenmerkt zich de stijl van Lukas door een bontheid, welke in geen enkel ander geschrift van het N. T. in die mate wordt aangetroffen. Zijn geschriften bevatten gedeelten, waarvan de stijl beslist klassiek is, zooals de proloog en het tweede gedeelte van de Handelingen. Vervolgens vindt men daarin Hoofdstukken, die een kopie van Arameesche oorkonden schijnen te zijn;

1) *Theol. Jahrb.*, 1843, bl. 467 en verv.; *Apostelgesch.*, bl. 390 en verv.

2) Ik zal eenige voorbeelden aanhalen: ἔμφοβος, ἔντρομος, παραχρήμα, ἐξῆς, καθ' ἑξῆς, ἐπ' ἀληθείας, κατὰ ἔθος, τὸ εἰωθός, τὸ εἰδισμένον, καὶ αὐτός, τοῦτο ὅτι, τί ὅτι, καθ' ὅτι, ἀντ' ὧν; een menigte van verba en substantiva, zooals: συμβάλλειν, περιλάμπειν, ἀνάληψιν, ὁ ὕψιστος. *Hofmann* heeft opgeteld, dat σύν 26 maal voor μετά is gebruikt in het Evangelie, en 51 maal in de Hand., terwijl dit slechts 10 maal in de drie andere Evangelieën geschiedt.

deze gedeelten komen vooral voor in het begin van beide geschriften. Eindelijk zijn daarin gedeelten te vinden, die, zooals Hoofdst. 14:15 en 16 van het Evangelie, in een Grieksch zijn geschreven, hetwelk bijna even zuiver is als dat van de eerstgenoemden, maar die toch een zekeren Hebreeuwschen stempel dragen. Van waar deze verschillen? Ten opzichte van de gedeelten der eerste soort — waartoe de verhalen met „*wij*” behooren — kan er geen twijfel bestaan; op deze wijze schreef de auteur, als hij gebruik maakte van zijn eigen stijl. De gedeelten der tweede soort zijn afkomstig uit Arameesche oorkonden, die Lukas òf zelf in het Grieksch vertaalde, òf reeds in deze taal overgezet vond. Het zou ook mogelijk kunnen zijn, dat zij hem *mondeling* in het Arameesch werden overgeleverd. Deze onderstelling is waarschijnlijk die, welke bepaaldelijk van toepassing is op de verhalen der derde soort. In ieder geval bewijzen de vele uitdrukkingen, die Lukas eigen zijn, of waarvoor hij een bijzondere voorliefde in het gansche werk openbaart, dat, als hij de oorkonden, die hem ten dienste stonden, niet zelf vertaald, hij dan toch zeker den vorm daarvan veranderd heeft.

§ 8.

OORKONDEN VAN DEN TEKST.

De oudste oorkonden van den tekst zijn de vertalingen, in het bijzonder die van de 2^{de} en de 3^{de} eeuw. Het zijn de Latijnsche, Syrische en Egyptische overzettingen.

De oudste *Latijnsche* overzetting, waarvan Tertullianus zich bediende, is de *Itala*; zij moet dagteekenen uit het midden der 2^{de} eeuw. Tischendorf duidt haar aan met *it* en haar voornaamste Handschriften met a, b, c, d, enz. — Deze overzetting werd tegen het einde der 4^{de} eeuw door Hieronymus herzien; zijn werk kreeg den naam van *Vulgata* (bij Tischendorf: *vg*, en de voornaamste Handschriften daarvan: *am*, *fuld*, *tol*, enz.).

Syrische overzettingen. 1^o De *Peschito*, uit de tweede

helft der 2^{de} eeuw. Volgens *Westcott* en *Hort* zou zij tus-
schen 230 en 350 een volledige herziening hebben onder-
gaan; zij werd in 1708 door Schaaf en Leusden uitgegeven
(*syr^{sch}*). 2° Een latere zeer letterlijke overzetting is die van
Philoxenes, een Syrischen bisschop, welke in 508 tot stand
kwam (*syr^p*); zij werd in 616 door Thomas van Heraclea
herzien (*syr^{mg}*). 3° Cureton heeft eenige fragmenten ont-
dekt van een Syrische overzetting der Evangeliën, die waar-
schijnlijk zelfs veel ouder is, dan de Peschito zelf (*syr^{cu}*).
Eindelijk bestaat er nog een Syrische vertaling, die de
Jeruzalemsche genoemd wordt (*syr^{hier}*).

Egyptische overzettingen. 1° De Boven-Egyptische (*sah*);
2° De Memphitische of Beneden-Egyptische (*cop*), beide uit
de 2^{de} eeuw.

Het tweede middel der tekstkritiek bestaat in de *citaten*
uit het N. T., die bij de oude christelijke schrijvers voor-
komen. Grieksche kerkvaders: *Clemens* van Rome, *Poly-*
carpus, *Justinus*, *Irenaeus*, *Origenes*, *Clemens* van Alexan-
drië, *Cyrillus* van Alexandrië. Latijnsche kerkvaders: *Ter-*
tullianus. Ketter: vooral *Marcion*.

Het voornaamste middel, eindelijk, bieden de Handschriften
ons aan. Tot aan de 10^{de} eeuw toe werden zij met hoofd-
letters geschreven (Majusculi), maar van dien tijd af in
loopend schrift of schrift met gewone letters (Minusculi).

Van de 62 bekende Mjj. (voor de Evangeliën)¹⁾ bevatten
ongeveer 30 het geheele Lukas-Evangelie of een gedeelte
daarvan:

Uit de 4^{de} eeuw, de *Sinaiticus* (s) en de *Vaticanus* (B).

Uit de 5^{de} eeuw, de *Alexandrinus* (A) en de *Cod. Ephraëmi*
(C); bovendien palimpseste bladen (I), fragmenten te Wolfen-
büttel gevonden (Q), en de Sahidische fragmenten (T^w).

Uit de 6^{de} eeuw, de *Cantabrigiensis* (D) en talrijke frag-
menten (N, O, P, R).

Uit de 8^{ste} eeuw, de *Basileensis* (E); de Mj. L van Parijs;
de *Zacynthius* (Ξ).

1) Zie Schaff, *A Companion to the Greek Testament*, 1883, bl. 101.

deze gedeelten komen vooral voor in het begin van beide geschriften. Eindelijk zijn daarin gedeelten te vinden, die, zooals Hoofdst. 14:15 en 16 van het Evangelie, in een Grieksch zijn geschreven, hetwelk bijna even zuiver is als dat van de eerstgenoemden, maar die toch een zekeren Hebreuwschen stempel dragen. Van waar deze verschillen? Ten opzichte van de gedeelten der eerste soort — waartoe de verhalen met „*wij*” behooren — kan er geen twijfel bestaan; op deze wijze schreef de auteur, als hij gebruik maakte van zijn eigen stijl. De gedeelten der tweede soort zijn afkomstig uit Arameesche oorkonden, die Lukas òf zelf in het Grieksch vertaalde, òf reeds in deze taal overgezet vond. Het zou ook mogelijk kunnen zijn, dat zij hem *mondeling* in het Arameesch werden overgeleverd. Deze onderstelling is waarschijnlijk die, welke bepaaldelijk van toepassing is op de verhalen der derde soort. In ieder geval bewijzen de vele uitdrukkingen, die Lukas eigen zijn, of waarvoor hij een bijzondere voorliefde in het gansche werk openbaart, dat, als hij de oorkonden, die hem ten dienste stonden, niet zelf vertaald, hij dan toch zeker den vorm daarvan veranderd heeft.

§ 8.

OORKONDEN VAN DEN TEKST.

De oudste oorkonden van den tekst zijn de vertalingen, in het bijzonder die van de 2^{de} en de 3^{de} eeuw. Het zijn de Latijnsche, Syrische en Egyptische overzettingen.

De oudste *Latijnsche* overzetting, waarvan Tertullianus zich bediende, is de *Itala*; zij moet dagteekenen uit het midden der 2^{de} eeuw. Tischendorf duidt haar aan met *it* en haar voornaamste Handschriften met a, b, c, d, enz. — Deze overzetting werd tegen het einde der 4^{de} eeuw door Hieronymus herzien; zijn werk kreeg den naam van *Vulgata* (bij Tischendorf: *vg*, en de voornaamste Handschriften daarvan: *am*, *fuld*, *tol*, enz.).

Syrische overzettingen. 1^o De *Peschito*, uit de tweede

helft der 2^{de} eeuw. Volgens *Westcott* en *Hort* zou zij tus-
schen 230 en 350 een volledige herziening hebben onder-
gaan; zij werd in 1708 door Schaaf en Leusden uitgegeven
(*syr^{sch}*). 2^o Een latere zeer letterlijke overzetting is die van
Philoxenes, een Syrischen bisschop, welke in 508 tot stand
kwam (*syr^p*); zij werd in 616 door Thomas van Heraclea
herzien (*syr^{mg}*). 3^o Cureton heeft eenige fragmenten ont-
dekt van een Syrische overzetting der Evangelien, die waar-
schijnlijk zelfs veel ouder is, dan de Peschito zelf (*syr^{cu}*).
Eindelijk bestaat er nog een Syrische vertaling, die de
Jeruzalemsche genoemd wordt (*syr^{hier}*).

Egyptische overzettingen. 1^o De Boven-Egyptische (*sah*);
2^o De Memphitische of Beneden-Egyptische (*cop*), beide uit
de 2^{de} eeuw.

Het tweede middel der tekstkritiek bestaat in de *citaten*
uit het *N. T.*, die bij de oude christelijke schrijvers voor-
komen. Grieksche kerkvaders: *Clemens* van Rome, *Poly-*
carpus, *Justinus*, *Irenaeus*, *Origenes*, *Clemens* van Alexan-
drië, *Cyrillus* van Alexandrië. Latijnsche kerkvaders: *Ter-*
tullianus. Ketter: vooral *Marcion*.

Het voornaamste middel, eindelijk, bieden de Handschriften
ons aan. Tot aan de 10^{de} eeuw toe werden zij met hoofd-
letters geschreven (Majusculi), maar van dien tijd af in
lopend schrift of schrift met gewone letters (Minusculi).

Van de 62 bekende Mjj. (voor de Evangelien) ¹⁾ bevatten
ongeveer 30 het geheele Lukas-Evangelie of een gedeelte
daarvan:

Uit de 4^{de} eeuw, de *Sinaiticus* (S) en de *Vaticanus* (B).

Uit de 5^{de} eeuw, de *Alexandrinus* (A) en de *Cod. Ephraëmi*
(C); bovendien palimpseste bladen (I), fragmenten te Wolfen-
büttel gevonden (Q), en de Sahidische fragmenten (T^w).

Uit de 6^{de} eeuw, de *Cantabrigiensis* (D) en talrijke frag-
menten (N, O, P, R).

Uit de 8^{ste} eeuw, de *Basileensis* (E); de Mj. L van Parijs;
de *Zacynthius* (Ξ).

1) Zie Schaff, *A Companion to the Greek Testament*, 1883, bl. 101.

Uit de 9^{de} eeuw, de *Codex Bezae* (F); de *Kyprius* (K); en Mjj. van Parijs, Munchen, St. Gallen, Oxford, Smyrna (M, X, Δ, Λ, Π).

Uit de tiende eeuw, de *Codd.* van *Seidel* (G, H), een Handschrift van het Vaticaan, een van Venetië en een van Moskau (S, U, V).

Het aantal varianten, door deze drie soorten van oorkonden aangeboden, bedraagt voor Lukas 5 à 6000. Zij veranderen hoegenaamd niets aan het wezen der Evangelische geschiedenis. Maar hoewel zij over het algemeen van ondergeschikt belang zijn, zijn er toch verscheidene onder, die de aandacht verdienen.

Het is thans algemeen bekend, dat er in den tekst van de Mss. van het N. T. drie hoofdstroomingen te vinden zijn, die tot aan de 2^{de} eeuw schijnen terug te gaan: 1^o De *Syrische* of *Byzantijnsche*, welke vertegenwoordigd wordt door den Alexandrinus, de jongste Mjj, de meeste Mnn. en de Peschito; het is de tekst, die in de eerste gedrukte uitgaven is overgegaan en tot hiertoe de *textus receptus*, de algemeen aangenomene lezing genoemd werd, maar dien men thans eerder den *textus rejectus*, de algemeen verworpene lezing, zou kunnen noemen. 2^o De *Westersche* of *Grieksch-Latijnsche*, vooral vertegenwoordigd door den Cantabrigiensis, door eenige Mjj uit het middenste tijdvak (6^{de}—9^{de} eeuw) en door de Itala. 3^o De *Alexandrijnsche* tekst, vertegenwoordigd door de oudste Mjj. van de 4^{de} en de 5^{de} eeuw, den Vaticanus, den Sinaiticus, den Cod. Ephraëmi, eenige latere Mjj (L, R, X), en eindelijk door de Egyptische vertalingen. In de Evangeliën gaan de vertegenwoordigers der twee laatste tekstsoorten gewoonlijk te zamen, in tegenstelling met den eersten hoofdvorm.

Het is waarschijnlijk, dat deze verschillende stroomingen, die overigens niets onveranderlijks hebben, zich vanzelf hebben gevormd in de drie belangrijkste middenpunten der oude kerk: Syrië, en in het algemeen het Oosten, waarvan Antiochië, en later Konstantinopel, de hoofdstad was; de provincie Afrika, Italië en Gallië, met Carthago en Rome

tot middenpunten; Egypte, welks litterarische hoofdstad Alexandrië was.

De kritiek schijnt zich tegenwoordig even blindelings bij den Alexandrijnschen tekst aan te sluiten, als zij zich vroeger bij den Byzantijnschen had aangeloten. Het is verre van mij, te ontkennen, dat de Alexandrijnsche tekst over het algemeen de voorkeur verdient; maar hij schijnt mij toe, niet van dien aard te zijn, dat hij der kritiek het recht zou kunnen ontnemen om ieder bijzonder geval aan een onpartijdig onderzoek te onderwerpen. En ik geloof, dat de exegetische ervaring iederen onbevooroordeelden beschouwer doet zien, dat de juiste lezing zeer dikwijls bewaard is geworden door de vertegenwoordigers der twee andere tekstvormen, of zelfs alleen door die van één van beide. Ik verlang slechts één ding: dat men den kritischen arbeid niet verlamme door middel van zekere Handschriften, die daaraan slechts behulpzaam behooren te zijn.

Faint, illegible text, possibly bleed-through from the reverse side of the page. The text is arranged in several paragraphs and is too light to transcribe accurately.

PROLOOG.

1: 1—4.

Reeds de eerste blik, dien wij op deze inleiding werpen, doet ons daarin den stempel van den Grieksch en geest herkennen. De meest in het oog springende uitdrukkingen, die de schrijver hier gebruikt, behooren niet tot de half-Hebreeuwsche woordenlijst van het Nieuwe Testament en van de LXX, maar zijn ontleend aan het klassieke Grieksch (*ἐπειδὴπερ, ἐπιχειρεῖν, ἀνκτάσσεσθαι, διήγησις, καθεξῆς*). In plaats van de juxtapositie der volzinnen, die den Hebreeuwschen stijl kenmerkt, ontmoeten wij hier de schoone, syntaktisch gebouwde Griekse periode: een volzin, die bestaat uit twee zinnen, welke ieder weder twee zinnen bevatten en logisch met elkander verbonden zijn door een conjunctie, die aan het hoofd is geplaatst (*ἐπειδὴπερ*). Reeds de aanwezigheid van zulk een proloog is voldoende om een schrijver aan te duiden, die met de klassieke litteratuur vertrouwd was. In de Hebreeuwsche geschiedschrijving laat de auteur het woord aan de feiten, en zeer zelden gebeurt het, dat hij zichzelf op het tooneel brengt. „In den beginne schiep God den hemel en de aarde...”; „Na den dood van Mozes sprak God tot Jozua” (Gen. 1: 1; Joz. 1: 1). Zoo beginnen de boeken des O. T. In het N. T. vinden wij hetzelfde. „Geslachtsregister van Jezus Christus” (Matth. 1: 1); „Begin van het Evangelie van Jezus Christus” (Mark. 1: 1). Maar slaat gij Herodotus open, dan vindt gij een voorafpraak van eenige regels, waarin de schrijver zijn naam, zijn afkomst en het doel te kennen geeft, dat hij zich heeft voorgesteld, nl. de gedachtenis te bewaren der groote daden,

die de Grieken tegen de Barbaren hebben verricht. Evenzoo begint Thucydides zijn geschiedenis met de verklaring, dat hij, de gewichtige gevolgen voorziende, welke de oorlog tusschen de Atheners en de Peloponnesiërs met zich mede zou brengen, getracht heeft, tot de eerste oorzaken van dezen strijd terug te gaan. Ook Polybius begint zijn werk, om het te rechtvaardigen, met te wijzen op het belang, dat ieder beschaafd en ontwikkeld mensch in de kennis van het verledene stelt; zoo komt hij tot de mededeeling, dat hij van plan is, de bevreedende en snelle toeneming van de Romeinsche macht te beschrijven. De betrekking, die er bestaat tusschen deze geleidingen der Grieksche geschiedschrijvers en die van Lukas, is onmiskenbaar. Door al deze trekken blijkt hij, een man te zijn, die in aanraking is geweest met de werken der klassieke litteratuur.

Maar het belang, dat Lukas met zijn pen wil dienen, is van een hoogere orde, dan dat, hetwelk de groote meesters, wier methode hij volgt, bezielde heeft. Vóór alle dingen gevoelt hij dan ook de behoefte, het vermetele van zijn onderneming te verontschuldigen, door in herinnering te brengen, dat andere schrijvers reeds dezelfde taak ter hand hebben genomen, zonder dat zij daarover gelaakt zijn geworden. Daarom heeft hij zich verstout, zijn voornemen ten uitvoer te brengen, na gebruik te hebben gemaakt van al de hulpmiddelen, die strekken konden om zulk een arbeid te doen slagen.

Vs. 1—4. „Daar het een feit is, dat velen ondernomen hebben, een samenhangend verhaal op te stellen van de gebeurtenissen, die in ons midden vervuld werden, 2 overeenkomstig het bericht, dat ons daarvan gegeven hebben zij, die van het begin af daarvan ooggetuigen zijn geweest, en die dienaars des Woords zijn geworden, 3 heeft het ook mij behaagd, die nauwkeurig kennis genomen heb van deze dingen, van hun oorsprong af, ze

naar hunne volgorde aan u te schrijven, zeer voortreffelijke Theophilus, 4 opdat gij de onomstootelijke waarheid van het onderwijs, dat gij ontvangen hebt, moogt leeren kennen."

De conj. *ἐπειδήπερ*, *daar inderdaad*, die in het N. T. nergens anders voorkomt, heeft iets piechtigs. Zij is uit drie bestanddeelen samengesteld: het *ἐπί*, *daar*, kondigt aan de vermelding van het feit, waarop Lukas zich beroepen wil; *δή* herinnert aan de algemeene bekendheid van dit feit; en *περ* legt nadruk op de juistheid van de daaruit gemaakte gevolgtrekking: *ἔδοξε καὶ μοί*. Wij zouden zeggen: „Welnu, ook mij heeft het behaagd.” — Origenes e. a. meenen, dat de uitdrukking *ἐπεχείρησαν*, *hebben ondernomen*, een verwijt bevat aan het adres van de voorgangers van Lukas, alsof zij deze taak hadden aangevangen, zonder dat zij daartoe werkelijk geroepen waren. Maar het is juist op hun voorbeeld, dat Lukas zich beroept, om zijn onderneming te rechtvaardigen. In die uitdrukking ligt niets anders gesloten, dan, ten eerste, een toespeling op de grootheid der taak, en verder een kiesche aanduiding van het feit, dat die schrijvers nog niet al de hulpmiddelen bezaten, welke noodig waren om zulk een arbeid tot een goed einde te brengen. En het is inderdaad zonneklaar, dat geen van die vroegere werken Lukas bevredigde, daar hij zich anders niet zou voorgenomen hebben, een nieuw werk te schrijven.

Het werkwoord *ἀνατάσσειν* geeft, zooals Thiersch zegt, „een ordenende werkzaamheid”, een rangschikking van bouwstoffen te kennen. Deze bouwstoffen zijn echter niet, zooals Schleiermacher en Ebrard hebben gemeend, een menigte vroegere kleine gsschriften, die deze auteurs zouden vereenigd hebben; maar het zijn de feiten zelf, welke deze eerste Evangelisten getracht hadden, in een samenhangend verhaal te rangschikken. Het woord *διήγησις*, dat een verhaal aanduidt, hetwelk den lezer voert door het geheele gebied, waarover gesproken wordt, bewijst wèl, dat er reeds meer

of minder volledige verhalen aanwezig waren. Wij kunnen ons thans van deze geschriften geen duidelijke voorstelling meer maken; het waren zeker wel verzamelingen van feiten en redenen uit het leven van Jezus. Zeer dikwijls heeft men de vraag gedaan, of Lukas tot deze geschriften, die aan zijn beide werken voorafgingen, ook onze twee andere Synoptici of een daarvan, b.v. Markus, zooals Weiss meent, gerekend heeft. Maar daar Lukas in vs. 1 en 2 de auteurs dier geschriften zeer duidelijk tegenover de ooggetuigen (vs. 2) stelt, volgt daaruit, dat hij niet gedacht kan hebben aan het Evangelie van Mattheus, tenzij men zou willen beweren, dat hij hier de vervaardiging daarvan door den apostel loochent. Wat het Evangelie van Markus betreft, de uitdrukkingen van Lukas sluiten het niet zoo bepaald uit, daar de schrijver daarvan geen ooggetuige is geweest en beschouwd zou kunnen worden als een van degenen, die van de apostelen de kennis der verhaalde gebeurtenissen verkregen hadden. Het is evenwel weinig waarschijnlijk, dat Lukas een geschrift, hetwelk algemeen werd aangezien voor de redactie der verhalen van Petrus, zou aangeduid hebben als een bloote poging. Uit de exegese zal voldoende blijken, of Lukas zich van het eene of van het andere dezer geschriften bediend heeft. Hier kan geen sprake zijn van het Evangelie der Hebreëen, en evenmin van dat van Marcion. Want dat beide later vervaardigd zijn, wordt tegenwoordig algemeen erkend. Te recht vergelijkt Hase de geschriften, waarover Lukas spreekt, en die spoedig vergeten werden, bij de fossiele planten, die verdwenen zijn, om plaats te maken voor de tegenwoordige plantenwereld. — Die eerste woorden van den Proloog sluiten ook uit het bestaan van een apostolische oorkonde, zooals het Ur-Evangelie van Eichhorn.

Heeft Lukas zelf de geschriften gebruikt, waarover hij hier spreekt? Hij zegt het niet. Zijn werkelijke bronnen wijst hij aan in vs. 2 (de overlevering) en in vs. 3 (zijn eigene onderzoekingen). Het is nochtans zeker, dat, als hij iets bruikbaar in die geschriften gevonden heeft, hij het niet zal verwaarloosd hebben. — De feiten, die het onderwerp van

zijn verhaal zijn, worden te kennen gegeven door een uitdrukking, die het gewicht daarvan doet uitkomen: τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα, *de dingen, die onder ons vervuld werden*. Het geldt inderdaad de grootste gebeurtenis der geschiedenis, de oprichting van het rijk Gods door het leven en het werk van den Zoon Gods. De uitdrukking πληροφορεῖν beteekent: de maat vol maken; vgl. 2 Tim. 4:5: τὴν διακονίαν σου πληροφορήσῃς, „vervul uw ambt ten volle; laat in uw dienst als Evangelist geen leemte overblijven”. Beza, Olshausen, en het laatst Meyer, meenen, dat dit werkwoord hier opgevat moet worden in een beteekenis, die het weleens heeft, namelijk: ten volle overtuigen; vandaar in het Pass.: volkomen overtuigd zijn (Rom. 4:21, 14:5). Men zou dan moeten vertalen: „de gebeurtenissen, die onder ons ten volle bekend zijn en geloofd worden.” Maar deze beteekenis heeft het werkwoord, zoowel in het Activum als in het Passivum, dan alleen, wanneer er van personen sprake is. Zoodra het zaken geldt, is de eerste beteekenis de enig mogelijke, zooals duidelijk te zien is op de uit 2 Tim. aangehaalde plaats, die Meyer tevergeefs in den door hem aangenomenen zin tracht op te vatten. Nösgen geeft deze verklaring: „de gebeurtenissen, die onder ons *bevestigd* zijn geworden.” Deze beteekenis is nog veel onmogelijker. Bovendien zou Paulus deze gedachte met het woord βεβαιώσθαι (1 Cor. 1:6) hebben uitgedrukt. Over de vraag, of de inhoud van het boek der Handelingen ook begrepen is onder de gebeurtenissen, waarvan Lukas spreekt, zie men het einde van den Proloog.

Volgens vele uitleggers heeft het ἐν ἡμῖν, *ouder ons*, betrekking op het geslacht, dat in den tijd van Jezus leefde. De zin zou zijn: „die in onze dagen vervuld werden”. Maar daar het *wij* van vs. 2 zeker slechts geloovigen omvat, moet zulks ook het geval zijn met dat van vs. 1. Onder *wij* verstaat Lukas dus in het bijzonder de geloovigen, die den kring uitmaken, waarin de Evangelische geschiedenis heeft plaats gehad (Joh. 20:30.)

Vs. 2. In de conj. καθώς, *zooals*, ligt het getuigenis op-

gesloten, dat die oudere geschriften, die aan ons Evangelie voorafgingen, over het algemeen geloofwaardig waren. — Zonder twijfel kan παραδίδουαι, overleveren, een geschreven verhaal te kennen geven; zie de talrijke voorbeelden uit de geschriften der kerkvaders bij Grimm („*Das Proömium des Lukas-Evangeliums*” in de *Jahrb. für deutsche Theologie*, 1871, bl. 44). Maar deze geleerde doet zelf opmerken, dat in al deze citaten het werkw. nader bepaald wordt door uitdrukkingen zooals γραφή of έγγραφος. In het N. T. heeft het woord gewoonlijk betrekking op een mondelinge overlevering (Hand. 16: 4; 1 Cor. 11: 2, 23; 15: 3); zoo ook het subst. παράδοσις (Matth. 15: 2, 3, 6; Col. 2: 8; 2 Thess. 2: 15, enz.). Inzonderheid in dit verband, waarin παραδίδουαι een tegenstelling vormt met ἀνατάσσειναι διήγησιν, is het onmogelijk, aan eene geschrevene overlevering te denken, hoezeer Weiss en Holtzmann zich ook beijveren, om, ten behoeve van hunne kritische stelsels, het tegendeel te bewijzen. Het pronomen ἡμῶν, ons, doelt, evenals in vs. 1, op de gezamenlijke geloovigen; alleen moet men hier daarvan uitzonderen het subject van den zin, de apostelen, van wie de overlevering afkomstig is. — De uitdrukking ἀπ’ ἀρχῆς, van het begin af, geeft het begin der werkzaamheid van Jezus te kennen, evenals Joh. 15: 27 en 16: 4. Gelijk wij uit het Evangelie van Markus zien, begon het apostolisch verhaal met den doop van Jezus; vgl. ook Hand. 1: 21, 22. Het leven van Jezus tot aan het tijdstip van de aanvaarding van zijn ambt schijnt niet het onderwerp der openlijke prediking te zijn geweest; zie de prediking van Petrus, Hand. 10: 37, en die van Paulus, Hand. 13: 23.

Deze getuigen van het begin af zijn na het heengaan van Jezus dienaars des Woords geworden. Hun woord was niets anders, dan het getuigenis, dat hun opgedragen was, af te leggen omtrent hetgeen zij gezien en gehoord hadden. Tegenwoordig geeft niemand meer, zooals Origenes en Athanasius, aan de uitdrukking *Woord* de beteekenis, die zij in den Proloog van Johannes heeft: het Woord is vleesch geworden. Over de beteekenis van ὑπηρετής, dienaar, vgl. Hand. 26: 16,

waar deze titel ook aan Paulus wordt toegekend. De praedicaten *ooggetuigen* en *dienaars des Woords*, die met het oog op de apostelen zijn gebezigd, dienen om hen te kenmerken als volkomen geloofwaardige berichtgevers der Evangelische verhalen, die zij aan de kerk hebben overgeleverd. De Evangelische geschiedenis is afkomstig van menschen, die zelf gezien en verhaald hebben, en wij kunnen er bijvoegen, dat Lukas met het *ἡμῖν*, *ons*, zijn eigen geslacht aanduidt als dat, hetwelk dezen schat zelf uit de eerste hand heeft ontvangen.

Vs. 3. Lukas komt hier aan den hoofdzin. Door het *καὶ ἐγώ*, ook mij, stelt hij zich op dezelfde lijn met de *velen*, over wie hij gesproken heeft. Zeker is hij evenmin getuige geweest, als zij; maar heeft men hen niet gelaakt, dan moet men ook hem niet laken. De uitdrukking *ἔδοξε*, het heeft mij behaagd, is buitengewoon sober; niets van een beroep op een bepaalde goddelijke opdracht, op een bijzondere openbaring. Hij heeft ingezien, dat er een leemte was, die moest worden aangevuld, en hij heeft besloten, zich aan deze taak te wijden. De goddelijke aandrift was als het ware in dit menschelijk besluit gehuld. Sommige afschrijvers van de Latijnsche vertaling hebben behoefte gevoeld, hier een bovennatuurlijk element in te leggen. Zij hebben bij het pronomen *mihi* de woorden *et Spiritui sancto*, „mij en den H. Geest”, gevoegd, blijkbaar aan Hand. 15:28 ontleend. Maar in de 2^{de} eeuw nam men nog de heel nuchtere uitdrukkingen van Lukas zonder bezwaar aan; zie in het Fragment van Muratori de paraphrase van deze uitdrukking.

Hoewel Lukas zich met zijn voorgangers op dezelfde lijn stelt, maakt hij tegenover hen toch aanspraak op een zekere meerderheid. Dit blijkt uit de volgende woorden. Hij heeft zich niet vergenoegd met het verzamelen van de overlevering, zooals zij in de kerk in omloop was; maar om zich geschikter te maken voor het werk, dat hij in het oog had, heeft hij zich gewijd aan een persoonlijken en bijzonderen arbeid. Het woord *παρakoλουθεῖν*, *vergezellen*, beteekent eigenlijk: als getuige een gebeurtenis bijwonen (1 Tim. 4:6;

2 Tim. 3:10). Daar Lukas echter de tooneelen uit het leven van Jezus in het geheel niet, en die uit het leven der apostelen slechts gedeeltelijk heeft bijgewoond, moet het woord hier worden opgevat in den overdrachtelijken zin van: kennis nemen. In dien zin wordt het dikwijls gebezigd in het klassieke Grieksch; vgl. Demosthenes (De Cor., 53): *παρακολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς*, „nadat ik deze gebeurtenissen van het begin af gevolgd (nauwkeurig bestudeerd) heb.” Lukas zet het Participium in den Dat., en niet in den Accus., omdat hij niet de op elkander volging der twee handelingen, die van het kennis nemen en die van het schrijven, wil aanduiden, maar den auteur zelf wil doen kennen als iemand, die door de eerste geschikt werd gemaakt tot volvoering van de tweede. De arbeid van het kennis nemen heeft hem in staat gesteld, de bouwstoffen, die door de algemeene overlevering werden verschaft, aan te vullen, nauwkeuriger terug te geven en chronologisch te rangschikken. Met het *ἀνωθεν*, *van boven af*, schijnt hij zich te vergelijken bij een reiziger, die tot de bron van den stroom zoekt op te klimmen, ten einde van daar zijn geheelen loop te kunnen nagaan, terwijl hij zijn oevers volgt. Feitelijk begon de apostolische overlevering, die beheerscht werd door het praktische doel van de verkondiging des Evangelies, eerst met de werkzaamheid van Johannes den Dooper, waardoor die van Jezus werd ingeleid (zie het begin van Markus). Lukas heeft de behoefte gevoeld, verder terug te gaan en licht te verspreiden over de eerste aanvangen van het Messiaansche drama; zie Hoofdst. 1 en 2 (de verhalen van de kindsheid). En terwijl hij de overlevering in dit opzicht aanvulde, heeft hij tevens getracht, een zeker aantal feiten en woorden van Jezus, die daarin ontbraken, te verzamelen; dit wordt aangeduid door het *πᾶσιν*, *alle dingen*. Zijn Evangelie biedt doorlopend het bewijs van dit feit aan. Volgens Sabatier bevat het onder de 1310 verzen, waaruit het geheele synoptische verhaal bestaat, 541, die hem bepaaldelijk eigen zijn. Zoo zou meer dan een derde gedeelte der geschiedenis van Jezus voor ons verloren zijn geweest, zonder

het onderzoek, dat Lukas ingesteld heeft. Tot hetzelfde resultaat komt men door een andere berekening. Als men de geheele synoptische stof in 172 afdeelingen verdeelt, dan krijgt Lukas daarvan 127, waarvan 48 zijn uitsluitend eigendom zijn. — Maar er is meer. Daar bij een mondelinge overlevering de karakteristieke trekken der verhalen gemakkelijk uitgewischt worden, en de redenen, als zij terug gegeven worden, worden losgemaakt van de gelegenheid, die ze heeft doen ontstaan, en waaraan zij haar gepastheid en haar bekoring hebben te danken, heeft Lukas getracht, de feiten in hun oorspronkelijken vorm te herstellen, en verder zoowel den juisten inhoud der redenen als de omstandigheden, waaronder zij werden uitgesproken, terug te vinden. Op dezen arbeid heeft de uitdrukking ἀκριβῶς, *nauwkeurig*, betrekking. — Er is nog een derde punt, waaraan Lukas al zijn aandacht gewijd heeft. De overlevering had een anecdotisch karakter. Zij verhaalde op zichzelf staande feiten en bekommerde zich weinig om hunne chronologische volgorde. Lukas daarentegen heeft zich er op toegelegd, καθεξῆς, naar volgorde, te verhalen, door de feiten zooveel mogelijk naar hunne natuurlijke op elkander volging te rangschikken. Dit is de vrucht van het zorgvuldig volbrachte παρακολουθεῖν. Zij, die met Ebrard meenen, dat met de uitdrukking καθεξῆς bedoeld wordt op het ordenen van bouwstoffen, op een systematische groepeerings, doen de natuurlijke beteekenis daarvan geweld aan; vgl. Hand. 11:4. Die uitdrukking komt in het N. T. alleen bij Lukas voor: tweemaal in het Evangelie en driemaal in de Handelingen. — Over Theophilus zie men bl. LXXI.

Vs. 4. Nadat Lukas ons ingelicht heeft omtrent de wijze, waarop hij zich voor zijn arbeid heeft voorbereid, deelt hij ons het naaste doel daarvan mede. Hij wilde zijn hoogen begunstiger de onwrikbare waarheid (ἀσφάλειαν, van ἀσφαλῆς, *onwrikbaar*) van het onderwijs, dat hij vroeger ontvangen had, doen verstaan. Met opzet is het woord ἀσφάλειαν aan het einde van den zin geplaatst, omdat de aandacht met nadruk daarop gevestigd wordt. — Ἐπιγινώσκειν beteekent: inzien, met de handen tasten. — Men kan den zin op

drieërlei wijze construeeren: 1° τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων περὶ ὧν κατηγοήθη; 2° τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων περὶ ὧν κατηγοήθη; 3° τὴν ἀσφ. περὶ τῶν λόγων οὗς κατηγοήθη. De twee eerste constructies zijn niet aannemelijk, omdat het verbum *κατηγοῖσθαι* dan alleen met *περὶ* geconstrueerd wordt, wanneer het geregeerd woord een persoon aanduidt (Hand. 21: 29); bij zaken staat de Accusativus (*κατηγοῖσθαι τι*, Hand. 17: 25; Gal. 6: 6). — *Κατηγοῖν* beteekent: een geluid in de ooren, en verder een feit of een gedachte in den geest doen doordringen. — Wat hebben wij te verstaan onder het onderwijs, dat Theophilus ontvangen had? Wordt daarmee niets anders bedoeld, dan een meer of minder onvolkomene uiteenzetting van de Evangelische geschiedenis? In dit geval zou Lukas willen zeggen, dat de afzonderlijke feiten, die, van hun historischen samenhang losgemaakt, hem onwaarschijnlijk zouden kunnen voorkomen, voor hem ontwijfelbare waarheid zullen worden, als zij hem in hunne wezenlijke volgorde worden voorgesteld.¹⁾ Strikt genomen, zou deze verklaring voldoende kunnen zijn. Maar de uitdrukking *λόγοι* schijnt meer te kennen te geven, dan bloote historische verhalen. Bovendien was de godsdienstige beteekenis der christelijke feiten onafscheidelijk van hunne historische uiteenzetting. Uit 1 Cor. 15: 1—4 zien wij, hoe bij de apostolische Evangelieverkondiging de dogmatische en ethische toelichting van de feiten met de mededeeling daarvan gepaard ging (gestorven voor onze zonden — naar de Schriften). Het doel, dat met het verhalen werd beoogd, was niet de kennis, maar het geloof en de zaligheid. En daar het hier een lezer betreft, in wien de kerk der heidenen verpersoonlijkt is, kunnen wij onder die *λόγοι* niets anders verstaan, dan het

1) De Katholieke zendelingen Huc en Gabet deelen in hun werk: *Voyage en Tartarie* (II, bl. 136) het volgende mede: „Wij hadden (bij de Boeddhistische priesters, in wier midden zij leefden) een geheel en al historische methode van onderwijs aangenomen. Eigennamen en nauwkeurige tijdsopgaven maakten veel meer indruk op hen, dan de meest logische redeneeringen... De aaneenschakeling, die zij in de geschiedenis van het Oude en van het Nieuwe Testament ontdekten, had voor hen de kracht van een bewijs.”

zoowel historisch als godsdienstig onderwijs, door middel waarvan Paulus en zijn helpers het rijk Gods in de heidenwereld hebben gegrondvest, en dat deze apostel zelf *zijn Evangelie* noemde.

De christelijke feiten zóó te verhalen, dat daardoor duidelijk wordt, dat de prediking en het werk van Jezus van het begin tot aan het einde die twee groote beginselen in zich sloot, welke de kern van het onderwijs van Paulus uitmaakten, nl. dat het heil voor alle menschen bestemd is, en dat het alleen uit vrije genade geschonken wordt — wat was dat anders, dan aan dit onderwijs zijn onwrikbaren grondslag te geven? Om dit doel te bereiken, behoefde Lukas de geschiedenis geen geweld aan te doen. Hij behoefde haar slechts zoo nauwkeurig mogelijk terug te geven, als hij daarbij maar zorgde, dat de feiten en leeringen, die het meest geschikt zijn, om die twee beginselen in het licht te stellen, duidelijk op den voorgrond traden. Zoo zouden wij in het Evangelie van Lukas het bewijs hebben van het recht der heidenen op het heil, dat Jezus Christus tot stand heeft gebracht, evenals het Evangelie van Mattheus een verhandeling is over het recht, dat Jezus heeft op de soevereiniteit over Israël en de geheele wereld.

Men heeft gevraagd, of deze Proloog ook op de Handelingen der apostelen betrekking heeft. Het antwoord ligt in de uitdrukkingen: *καθὼς παρέδωκεν*, [*zooals zij hebben overgeleverd*], en *πεπληροφορημένων πραγμάτων*, [*der vervulde gebeurtenissen*]. De verhalen van het boek der Handelingen hebben nooit het onderwerp van een apostolische overlevering uitgemaakt; en in den tijd, toen Lukas schreef, was de geschiedenis, die daarin vervat is, nog bezig, zich te ontwikkelen, en kon zij niet bestempeld worden met den naam van „vervulde gebeurtenissen.” Bovendien heeft dit boek zijn eigen Proloog.

Zij, die meenen, dat Josephus ook een van de bronnen van Lukas is geweest, hebben tot staving van dit gevoelen den Proloog van het Evangelie vergeleken met eenige plaatsen van dien Joodschen geschiedschrijver, welke in zijn geschrift

Contra Apionem (I, 9 en 10) voorkomen. „Ik heb een waar verhaal (*ἀληθῆ τὴν ἀναγραφὴν*) opgesteld van dezen geheelen oorlog en van al de dingen, die daarin zijn voorgevallen, nadat ik zelf al de gebeurtenissen heb bijgewoond (*τοῖς πράγμασιν ἅπασιν παρατύχων*).” En iets verder (c. 10): „Want alwie anderen de overlevering (*παράδοσιν*) van ware geschiedenissen belooft, moet ze zelf nauwkeurig (*ἀκριβῶς*) kennen, hetzij doordat hij zelf het voorgevallene heeft bijgewoond (*παρακολουθηκότῳ*), hetzij doordat hij het vernomen heeft van hen, die het wisten.” Maar ten eerste bestaat er tusschen deze plaatsen en den Proloog van ons Evangelie hoegenaamd geen verwantschap van gedachten, al bestaat er ook eenige overeenkomst van uitdrukking (*πράγματα, παρακολουθεῖν, παράδοσις, ἀκριβῶς*). En bovendien is juist de meest in het oog loopende uitdrukking, die zij met elkander gemeen hebben (*παρακολουθεῖν*), door Lukas in een geheel anderen zin gebruikt, dan door Josephus (door dezen in een letterlijken: persoonlijk bijwonen, door Lukas in een figuurlijken: kennis nemen). Wat de andere uitdrukkingen aangaat, zij zijn zoo algemeen in gebruik, dat zij volstrekt niets kunnen bewijzen. Indien een dergelijke overeenkomst iets bewijzen kon, dan zou men wel andere voorbeelden kunnen aanvoeren, die zeker van meer beteekenis zouden zijn. Xenophon (*Memor.* IV, 6, 15) gebruikt de uitdrukking *ἀσφάλεια λόγου*; Demosthenes (op de op bl. 8 aangehaalde plaats) drukt zich aldus uit: „Zulk een aangelegenheid vereischte een man, die niet alleen welwillend en rijk is, maar die bovendien de gebeurtenissen van het begin af gevolgd had (*ἀλλὰ καὶ παρακολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς*)”; hier wordt het verbum *παρακολουθεῖν* in denzelfden figuurlijken zin gebruikt als bij Lukas. Ulpianus (bl. 105, ed. Valken) zegt: „Daar velen ondernomen hebben, deze zaak te verdedigen (*ἐπειδήπερ ἐπὶ τούτου πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀπολογήσασθαι*). Uit deze punten van overeenkomst, die toch veel treffender zijn, dan de vorige, zal wel niemand het besluit trekken, dat Lukas hier Xenophon, Demosthenes en Ulpianus heeft nagevolgd. Zij kenden Grieksch, en Lukas kende het ook: ziedaar alles.

EERSTE GEDEELTE.

DE VERHALEN VAN DE KINDEHEID.

1:5—11:52.

Lukas begint zijn verhaal niet, zooals Mattheus, met een geslachtsregister. De afstamming speelde bij de Hebreëen een belangrijke rol, omdat de erfenis der goddelijke beloften daarop berustte. Het geslachtsregister van Jezus bij Mattheus is om zoo te zeggen de voortzetting van het ואלה חיליה van Genesis. Het Messiaansche recht van Jezus was met de afstamming van David en Abraham verbonden (Matth. 1:1). Lukas, die de denkwijze van een Griek op het onderwerp van zijn verhaal toepast, wil zich van de feiten rekenschap geven. Het juiste middel hiertoe zal zijn, tot hun oorsprong terug te gaan. Een zoo buitengewone gebeurtenis als die van de openlijke optreding van Jezus kon niet zonder voorbereiding hebben plaats gegrepen. Deze persoonlijkheid was niet als een volwassen man van 30 jaren oud uit den hemel gevallen, zooals Marcion zich voorstelde. Nadat Theophilus en de christenen, die door hem werden vertegenwoordigd, de verhalen aangaande de openbare werkzaamheid van Jezus hadden gehoord, moesten zij dus verlangend zijn geweest, den oorsprong van dezen buitengewonen man te weten, evenals de botanicus, als hij een nienwe plant heeft ontdekt, zich er niet mede vergenoegt, de bloembladen en de meeldraden daarvan te beschouwen, maar den grond opgraaft, om de wortels daarvan te onderzoeken. Aan deze behoefte tracht Lukas in de twee eerste Hoofdstukken te voldoen.

Markus biedt niets dergelijks aan; hij begint zijn verhaal

met de werkzaamheid van Johannes den Dooper. Zoo begon ook, gelijk wij gezien hebben, de mondelinge overlevering, die van de apostelen uitging, in den tijd na Pinksteren. Het Evangelie van Markus is zonder twijfel het Evangelisch geschrift, dat het meest overeenkomt met het type van de oorspronkelijke voorstelling der gebeurtenissen, al kan hieruit ook niet worden afgeleid, dat het vóór de beide andere Synoptici vervaardigd werd.

De twee eerste Hoofdstukken van Lukas bevatten zeven verhalen, nl. twee groepen, die ieder uit drie bestaan, en een zevende verhaal, dat daarvan de kroon uitmaakt. Zij zijn de volgende:

1. De aankondiging van de geboorte des voorloopers, 1:5—25;
2. De aankondiging van de geboorte van Jezus, 1:26—38;
3. Het bezoek van Maria bij Elisabeth, 1:39—56.

Dit is de eerste groep.

4. De geboorte van Johannes den Dooper, 1:57—80;
5. De geboorte van Jezus, 2:1—20;
6. De besnijdenis van Jezus en zijn voorstelling in den tempel, 2:21—40.

Dit is de tweede groep.

7. De eerste reis van Jezus naar Jeruzalem, 2:41—52.

Dit is de overgang tot den mannelijken leeftijd en het optreden van Jezus.

I.

AANKONDIGING VAN DE GEBORTE VAN JOHANNES DEN DOOPER (1:5—25).

Met dit tooneel neemt het Messiaansche drama een aanvang. De hemel, die sedert het einde van het profetische tijdperk gesloten was, spreekt na deze 400 jaren van stilzwijgen weder tot de aarde, en voortaan zal de herstelde gemeenschap onafgebroken blijven voortduren, terwijl zij zich van lieverlede tot de geheele wereld uitstrekt. Maar als God

eén nieuw werk begint, dan breekt Hij niet op minachtende wijze met het oude. In den boezem van Israël, zijn uitverkoren volk, te Jeruzalem, in het centrum van dit volk, in den tempel, het middenpunt van het theocratische leven, wijdt God de nieuwe bedeeling in. En gelijk Hij aan het einde der midden-eeuwen den hervormer der kerk uit een klooster heeft gehaald, zoo heeft Hij ook uit den boezem van de Israëlietische priesterschap den voorlooper doen te voorschijn komen, aan wien het opgedragen was, de wereld bekend te maken met de nieuwe orde van zaken, die een aanvang ging nemen. Zoowel in de keuze van het tooneel als in die van de personen der volgende gebeurtenissen draagt alles het kenmerk van een goddelijke gepastheid. — In v. 5—7 wordt de beproeving medegedeeld, die tot de goddelijke tusschenkomst aanleiding gaf; in v. 8—22 de goddelijke boodschap; en in v. 23—25 de vervulling der belofte.

1. Vs. 5—7: De beproeving.

Vs. 5. „Er was in de dagen van Herodes, den koning van Judéa, een zeker priester, met name Zacharias, van de klasse van Abia; en hij had ¹⁾ eene vrouw uit de dochteren van Aäron, en haar naam was Elisabeth.”

Het *ἐγένετο*, *er was*, herinnert aan het *וַיְהִי* der Hebreeuw-
sche geschiedschrijvers. En van dat oogenblik af verkrijgt de stijl inderdaad een ander karakter, en ontmoeten wij in hetgeen volgt het eene Hebraïsme na het andere. Den klas-
sieken stijl van den Proloog vinden wij eerst in het tweede gedeelte van het boek der Handelingen terug. Dit verschijnsel is, zooals wij gezien hebben, niet moeilijk te verklaren. — De uitdrukking *ἐν ταῖς ἡμέραις*, *in de dagen van*, is eveneens Hebreuwsch; vgl. Matth. 2: 1. Ook volgens Mattheus werd

1) T. R. leest *αὐτὸν* met A en 15 Mj.; *Ἔ Β C D L X 2* lezen *αὐτῶ*.

Jezus onder de regeering van Herodes den Grooten geboren. Deze stierf, volgens Josephus, in de lente van het jaar 750 na de stichting van Rome. Jezus moet dus op zijn laatst in 750 of 749 geboren zijn, en het is ten gevolge van een vergissing, dat men in de 5^{de} eeuw deze geboorte in het jaar 753 heeft gesteld. Op deze wijze werd zij drie of vier jaren te laat gedagteekend. *Clemens van Alexandrië* zegt in de *Stromata* (I, bl. 340), dat er tusschen de geboorte van Jezus en den dood van den keizer Commodus, die den 31^{sten} December van het jaar 192 der christelijke tijdrekening heeft plaats gehad, 194 jaren, een maand en 13 dagen verlopen zijn. Daaruit zou voortvloeien, dat Jezus den 19^{den} November van het derde jaar vóór onze tijdrekening geboren werd. Zie *Piper, Evangelisches Jahrbuch für 1856*, bl. 43. Dit resultaat komt bijna met het vorige overeen.

Herodes wordt *koning van Judéa* genoemd. Werkelijk heeft de Romeinsche Senaat hem op het voorstel van Antonius dezen titel toegekend. De uitdrukking *Judéa* is gebezigd in den ruimen zin, waarin zij geheel Palestina omvat. Zij is als een nabootsing van den titel „koning van Juda”, die in het O. T. voorkomt. — De uitdrukking *de klasse van Abia* berust op de verdeling van het priesterlijk geslacht in 24 klassen, die volgens de traditie tot den tijd van David behoort (1 Kron. 24; 2 Kon. 11:9). Ieder daarvan deed tweemaal in het jaar gedurende acht dagen dienst in den tempel. Het woord ἐφημερία, dat wij met *klasse* hebben vertaald, duidt eigenlijk een dagelijksche werkzaamheid aan, vervolgens een beurt volgens een rooster, en eindelijk een groep, die aan deze orde onderworpen is. De klasse van Abia was de achtste van de rij. Tevergeefs heeft men getracht, het jaargetijde, waarin de geboorte van Jezus heeft plaats gehad, vast te stellen, door uit te gaan van het bekende feit, dat de eerste klasse op den dag der inneming van Jeruzalem, den 4^{den} Augustus van het jaar 70 n. chr., den dienst had, en van dezen datum terug te rekenen. Want deze berekening zou dan alleen het gewenschte resultaat opleveren, als het geboortjaar zelf met zekerheid kon worden

opgegeven. — Dat het eene *καί* op het andere volgt, is een kenmerk van den Hebreuwschen verhaaltrant. De Alexandrijnsche lezing *αὐτῶ* is harder en meer Hebreuwsch, dan het *αὐτοῦ* der Byzantijnsche Mss.; zij verdient de voorkeur. — Het was aan een priester veroorloofd, met een eenvoudige Levitische of zelfs met een Israëlitische vrouw in het algemeen te trouwen; maar het was voor hem roemrijker, in den echt te treden met eene vrouw uit het geslacht van Aäron; zie *Lightfoot, Hor. Hebr.*, bl. 712. — De naam *Elisabeth* beteekent: God is mijn eed.

Vs. 6 en 7. „En zij waren beiden rechtvaardig voor ¹⁾ God, wandelende in al de geboden en inzettingen des Heeren, onberispelijk. 7. En zij hadden geen kind, aangezien Elisabeth onvruchtbaar was en zij beiden op gevorderden leeftijd waren.”

Deze rechtvaardigheid was een werkelijke rechtvaardigheid, daar God haar als zoodanig erkende; maar zij sloot de aanwezigheid der zonde niet uit, zooals het gedrag van Zacharias in het volgend tooneel ons doet zien. De uitdrukking *onberispelijk* heeft betrekking op de vervulling van uitwendige verplichtingen, hetzij Levitische of zedelijke. Dit is de beteekenis van de woorden *ἐντολαί* en *δικαιώματα*, *geboden* en *inzettingen*. Men vindt ze in het O. T. menigmaal met elkander verbonden, om de gezamenlijke zedelijke of ritueele voorschriften, die in de wet vervat zijn, aan te duiden. Het zou willekeurig zijn, met *Calvijn* onder *ἐντολαί* de zedelijke en onder *δικαιώματα* de ritueele geboden te verstaan. Zonder twijfel is het beter, met *Hofmann* die twee uitdrukkingen met de twee zijden van de wet in verband te brengen, voorzoover zij namelijk aan den eenen kant den goddelijken wil openbaart, en aan den anderen vaststelt, wat recht en

1) T. R. leest met 18 Mjj. *ἐνωπιον*; N B C X *ἐναντιον*.

datgene is, waardoor men rechtvaardig kan worden. Paulus zegt ook in Philipp. 3:6 van zichzelf, dat hij uit het oogpunt der wet onberispelijk was; dit is het Hebreuwsche **רחמים**, Gen. 17:1. Deze beschrijving dient om aan te wijzen, dat zij het waardig waren, de werktuigen te zijn van het heilige werk, dat nu een aanvang zou nemen.

Vs. 7. Voor een Joodsche vrouw was het een groote ramp en zelfs een smaad, geen moeder te worden; vgl. vs. 25. Het was als een teeken van de afwezigheid van den goddelijken zegen, in Gen. 1:28 uitgesproken. De conj. **καθότι** behoort tot de klassieken stijl; in het N. T. komt zij alleen bij Lukas voor. Het verhaal doet opmerken, dat de onvruchtbaarheid van de zijde van Elisabeth kwam; daarin ligt de sleutel van het volgende verhaal. De laatste zin: *en zij waren beiden . . .* wordt door Meyer, Weiss e. a. opgevat als een hoofdzin, die door **καί** met den eersten zin van het vers verbonden zou zijn. Maar waarom zou dan Lukas het verbum hier aan het slot van den zin hebben geplaatst, terwijl hij het gewoonlijk aan begin daarvan plaatst? Is het niet beter, dezen zin ook nog van *aangezien* te laten afhangen? Zeker moet men dan een tusschenzin, die tot overgang dient, er bij denken: „zij hadden geen kinderen, *en zij hadden geen hoop meer, er een te zullen krijgen.*” Maar deze ellipse is ook bij de eerste opvatting onontbeerlijk; alleen moet zij als gevolgtrekking aan het einde van het vers geplaatst worden. De uitdrukking **προβεβ. ἐν ταῖς ἡμέραις** is zuiver Hebreuwsch (Gen. 18:12 e. a. pl.).

2. Vs. 8—22: De goddelijke boodschap.

Vs. 8—10. „En het geschiedde, terwijl hij in functie was voor het aangezicht Gods in de beurt zijner klasse, 9 naar de gewoonte van het priesterambt, dat hem door het lot ten deel viel, in den tempel des Heeren in te gaan, om te reukofferen; 10 en

al de menigte des volks ¹⁾ was buiten biddende tot ure des reukoffers.”

Wederom een *ἐγένετο*, *het geschiedde* (het Hebr. יָיָדָה); het onderwerp daarvan is de zin met *ἐλαχς*, vs. 9. Het *δέ* wisselt het tot hiertoe gebruikte *καί* af; het kondigt een geheel nieuw feit aan, dat een einde zal maken aan den voorgaanden toestand. — De priesterlijke ambtsverrichtingen bestonden in het brengen van de offers voor het volk en in het reukofferen, des morgens te 9 en des avonds te 3 uur. De woorden *voor het aangezicht Gods* doen het gewicht van deze werkzaamheid gevoelen.

Vs. 9. De opmerking: *naar de gewoonte van het priester-ambt* kan men in verband brengen met hetgeen daaraan voorafgaat; dan zou met die gewoonte bedoeld zijn de rooster der dienstbeurten, volgens welken de verschillende klassen elkander moesten afwisselen. Maar zij kan ook betrekking hebben op hetgeen volgt: *ἐλαχς*..., *hij verkreeg door het lot*... Dan zou die gewoonte bestaan in het gebruiken van het lot, om den priester aan te wijzen, die geroepen werd om deze meest eervolle taak te verrichten. Aan deze tweede opvatting wordt door de nieuwere uitleggers de voorkeur gegeven. In dit geval moet men een kleine onnauwkeurigheid in de uitdrukking aannemen. Want het woord *gewoonte* kan niet een afzonderlijk feit als dat der aanwijzing van Zacharias door het lot te kennen geven. Maar ook afgezien van dit bezwaar, schijnt nog de eerste opvatting natuurlijker toe. *Van Oosterzee* (in *Lange's Bibelwerk*) merkt op, dat dit gebruiken van het lot voortkwam uit de behoefte om in den dienst van het heiligdom niets aan de menselijke willekeur over te laten. — De priester, wien de eer was te beurt gevallen, in de heilige plaats in te gaan, mocht in dezelfde week niet voor de tweede maal loten (Talmud). — Het Partic. *εἰσελθών*, *ingegaan* of *ingegaan zijnde*, kan niet worden verbonden

1) De meeste Mjj. plaatsen *του λαου* tusschen *ην* en *προσευχομενον*; T. R. plaatst het met 5 Mjj. na *το πληθος*.

met ἔλαχε; want het loten had niet in den tempel (ναός) plaats. Het behoort dus bij het Infinitivum θυμιᾶσαι, *reuk-offeren*. Wegens de gewaande overtolligheid van het „ingaan” en wegens vs. 10, dat het feit van het ingaan als reeds volbracht onderstelt, meent *Weiss*, dat men vertalen moet: „Nadat hij binnengegaan was, reukofferde hij overeenkomstig het lot, dat op hem gevallen was.” Deze opvatting is een onmogelijkheid. Bovendien is het onjuist, dat de bijzonderheid van het ingaan overtollig zou zijn, omdat juist in dit ingaan de eer was gelegen. Het is duidelijk, dat de uitvoering van de daad van het ingaan tusschen vs. 9 en 10 wordt ondersteld. — Door ναός, *tempel*, wordt inzonderheid het Heilige (waar het reukofferaltaar stond) aangeduid, in tegenstelling met de verschillende voorhoven (ἔξω, *buiten*, vs. 10). De woorden *des Heeren* wijzen op de heiligheid der plaats; vgl. Ex. 30: 7, 8. Heeft men hier te denken aan het morgen- of aan het avondoffer? Daar er 's morgens geloot werd en de tweede handeling kort op de eerste schijnt gevolgd te zijn, moet het wel het morgenoffer geweest zijn.

Vs. 10. Met de meeste Mjj. moeten de woorden τοῦ λαοῦ, *des volks*, tusschen het Verb. ἦν, *was*, en het Part. προσευχόμενον, *biddende*, worden geplaatst. Deze ongewone plaatsing geeft meer nadruk aan de gedachte en laat de tegenstelling tusschen het volk, dat buiten bleef, en den priester, die alleen naar binnen ging, beter uitkomen. De analytische vorm (*was biddende*) geeft den duur te kennen. De Dat. τῇ ᾠρᾷ, *ter ure*, wijst op een nauwere betrekking tusschen het reukofferen in het binnenste des tempels en het bidden van het volk in het voorhof, dan die van een bloote gelijktijdigheid. De eene handeling was met de andere verbonden als het symbool met de werkelijkheid. De ritueele handeling bedekt de onvolmaaktheden der werkelijke aanbidding, terwijl deze de ziel is van het opstijgende reukoffer. — Zoo vereenigde zich alles, de handeling en de plaats, om dit oogenblik tot een van de plechtigste in het leven van Zacharias te maken.

Vs. 11 en 12. „En hem verscheen een engel des Heeren, staande ter rechterzijde van het altaar des reukoffers, 12 en Zacharias, hem ziende, werd ontroerd, en vrees maakte zich van hem meester.”

Hoewel het artikel ontbreekt, bestaat er toch geen reden om te vertalen „*de engel des Heeren*”, en dezen engel voor identisch te houden met den persoon, die in het O. T. „de Engel des Heeren” genoemd wordt. Eerst nadat hij als *een* engel in het algemeen is ingevoerd, wordt hij door het artikel (vs. 13) als de bekende engel aangeduid. Volgens de H. Schrift zijn wij van den hemel en zijn bewoners omgeven (2 Kon. 6:17; Ps. 34:8). Jezus spreekt dit feit uit in Luk. 15:7 en 10. Hij heeft zelf daarvan de ervaring gehad in de woestijn en in Gethsemané (Mark. 1:13; Luk. 22:43). Maar om de verschijning van deze wezens, die tot een hogere wereld behooren, te kunnen aannemen — daartoe zijn onze lichamelijke zintuigen, welke bestemd zijn, ons met de aardse voorwerpen in betrekking te brengen, niet voldoende, en moet in ons een hooger zintuig zich openen. Waarschijnlijk zou een onontvankelijke persoon, als hij zich met Zacharias in de heilige plaats had bevonden, niets bijzonders waargenomen of hoogstens den onbepaalden indruk van iets vreemds ontvangen hebben. Zoo verneemt de schare, bij de gebeurtenis, die in Joh. 12:28 en verv. verhaald wordt, slechts een geluid, dat op den donder lijkt, terwijl Jezus zeer duidelijk een woord zijns Vaders hoort. Sommigen meenen, dat zij een engel hebben hooren spreken. Zoo ook bij des Heeren verschijning aan Paulus op den weg naar Damascus: zijn metgezellen hooren een geluid, zien een licht, maar zonder de gestalte des Heeren te aanschouwen en zijn woorden te verstaan. Er is een zedelijke voorbereiding noodig, om dergelijke verschijnselen te kunnen waarnemen. Men heeft evenwel niet het recht om daaruit te besluiten, dat het bloote zinsbegoochelingen zijn. De objectiviteit van

de verschijning des engels blijkt in dit bijzonder geval zoowel uit den schrik, die zich van Zacharias meester maakte, als uit de lichamelijke kastijding, waardoor hij later getroffen wordt.

De deur des tempels was naar het Oosten gekeerd. Toen Zacharias haar inging, was zijn gezicht dus naar het Westen gericht. Vlak tegenover hem was het reukofferaltaar, dat vóór het voorhangsel stond, hetwelk het Heilige van het Allerheiligste scheidde; aan zijn rechterhand had hij de tafel der toonbrooden aan den kant van het Noorden, en aan zijn linkerhand, aan den kant van het Zuiden, den gouden kandelaar. De uitdrukking: *ter rechterzijde van het altaar* kan opgevat worden van het standpunt van Zacharias, die nadert; zoo zou de engel tusschen het altaar en de tafel der toonbrooden hebben gestaan. Maar als men zich reenschap geeft van het doel, waarmede deze bijzonderheid der verschijning in verband stond, dan komt men tot een andere slotsom. Waarom ter rechterzijde? *Meyer* zegt: „Omdat de rechterzijde de gelukszijde is.” *Hofmann* antwoordt met recht: „Heeft dan het altaar een ongelukszijde?” Veeleer moet de rechterzijde hier opgevat worden in den zin van de meest eervolle, van de eereplaats. Zoo wordt Christus voorgesteld als gezeten ter rechterhand Gods. Maar in dit geval kan de rechterhand van Zacharias zelf niet bedoeld zijn. Er kan van niets anders sprake zijn, dan van de rechterzijde van het altaar, dat het symbool der goddelijke Majesteit is. Zacharias zag dus den engel aan zijn linkerhand voor zich staan, tusschen het altaar en den gouden kandelaar. *Edersheim* (*Life of Jesus*, I, bl. 138) zegt eveneens: „Ter rechterzijde, d. w. z. ten Zuiden van het altaar.”

Vs. 12. Wanneer de onzichtbare wereld eensklaps zichtbaar wordt, dan wordt de mensch ontroerd; en als daarna het bewustzijn van zijn onreinheid door de zonde ontwaakt, dan wordt die ontroering vrees, want hij gevoelt, dat een oordeel hem dreigt.

Vs. 13 en 14. „En de engel zeide tot hem: Vrees

niet, Zacharias, want uw gebed is verhoord; en uwe vrouw Elisabeth zal u een zoon baren, en gij zult zijnen naam Johannes heeten, 14 en hij zal u een oorzaak van vreugde en gejubel zijn, en velen zullen zich over zijn geboorte ¹⁾ verblijden."

Het allereerst stelt de engel Zacharias gerust. Niet een boodschap des oordeels, maar een boodschap der genade brengt hij: hij kondigt een zoon aan (vs. 13 en 14). En welk een zoon (vs. 15—17)! *Strauss* heeft gevraagd, of die engel Hebreeuwsch heeft gesproken. Maar van het zintuig des gehoors geldt hetzelfde wat wij zooeven over dat des gezichts hebben gezegd. Wij hebben hier het verhaal, niet van het feit als zoodanig, in zijn verborgen karakter, maar van de wijze, waarop het door Zacharias werd waargenomen; en het is vrij zeker, dat hij die boodschap in zijn eigene taal moest hooren, om haar te kunnen verstaan. Wij kunnen de grenzen van de waarneming van den getuige niet overschrijden. — Over welk gebed spreekt de engel? Bij den eersten blik denkt men aan dat, hetwelk den grooten wensch van het leven van Zacharias gold, nl. de gave van een zoon, en deze opvatting schijnt geheel natuurlijk uit al het voorgaande voort te vloeien. Maar te allen tijde heeft men, zooals thans nog door *Meyer*, *Weiss*, *Hofmann*, *Keil* e. a. gedaan wordt, daartegen ingebracht, dat zulk een persoonlijk belang in dit plechtig oogenblik het hart van den priester niet heeft kunnen vervullen, en dat zijn gebed veeleer betrekking zal hebben gehad op het heil des volks door de komst van den Messias. Men voegt er bij, dat de ongeloofigheid, waarmede hij de belofte van den engel ontvangt, bewijst, dat hij niet meer dacht aan de mogelijkheid van een zoon te zullen hebben. Maar wat beteekenen dan de volgende woorden: „en uwe vrouw Elisabeth zal u een

1) T. R. leest γεννησει met G X Γ; de 16 andere Mjj. hebben γενεσει.

zoon baren", die de geheel natuurlijke voortzetting zijn van deze woorden: *uw gebed is verhoord*? Deze woorden kunnen, vooral omdat zij door *en* met de voorafgaande befofte verbonden zijn, niet anders, dan de verklaring daarvan zijn. De Messiaansche zijde der zaak zal later, in vs. 16 en 17, ter sprake worden gebracht. Maar in vs. 13—15 heeft alles nog betrekking op den persoon van Zacharias (σοῦ, σοί). Overigens moet, ook wanneer men meent, dat met de uitdrukking *uw gebed* de bede om een zoon wordt bedoeld, toch niet noodwendig worden aangenomen, dat Zacharias ook in dit oogenblik deze bede tot God heeft opgezonden. Die uitdrukking kan zeer goed beteekenen: het gebed, dat gij gewoon zijt te doen. Door de beschrijving van de rol, die zijn zoon zal vervullen, beantwoordt de aan Zacharias gegevene belofte aan zijn hooger verlangen en aan zijn priesterlijke smeeking van deze plechtige ure: Uw koninkrijk kome! Op deze wijze worden de twee gebedsverhooringen om zoo te zeggen met elkander verbonden. — Men moet het menschelijk hart zeer weinig kennen, als men tegen deze opvatting de ongeloovigheid van Zacharias aanvoert. Men begeert, men vraagt, en als de belofte der verhooring vernomen wordt, dan overtreft zij zóó zeer de werkelijke hoop, dat het geloof zich op nieuw moet inspannen, om haar aan te grijpen. Tot deze nieuwe inspanning was Zacharias, zooals wij zien zullen, niet in staat.

Het verbum γενῆν wordt gewoonlijk met het oog op den vader, zelden met het oog op de moeder gebezigd. — Καλεῖν τὸ ὄνομα met den Dat. is het Hebr. קרא שם, iemand een naam toeroepen. — De naam *Johannes* is afgeleid van יהוה הנן, de Heer begenadigt. Hij komt menigmaal voor in het O. T. (*Jehochanan* of *Jochanan*), waar de LXX hem met Ἰωανᾶν, of Ἰωάνν, of Ἰωάν, of Ἰωαννης vertaalt (zie *Weiss*). Zeker was de genade niet het bijzonder kenmerk der prediking van Johannes; maar toch werd door zijn optreden de bedeeing der genade ingeleid.

Vs. 14. Bij de twee trekken: een zoon, een teeken der genade, voegt de engel een derden: *een oorzaak van vreugde*,

en wel van een vreugde, die zóó ver zou gaan, dat zij gelijk zou staan met het huppelen van het gejubel, ἀγαλλισσις. En dit geldt niet alleen van hem en de zijnen; want deze vreugde zal de grenzen van den familiekring overschrijden en een nationale vreugde worden. In het πολλοί, *velen*, ligt zeker opgesloten, dat alleen het beste deel van het volk daaraan deel zal nemen. Het begin van de vervulling dezer belofte vinden wij in vs. 64—66. — De lezing γενέσει verdient de voorkeur boven de Byzantijnsche lezing γενήσει, die uit het γεννᾶν van vs. 13 ontstaan is.

De levendigheid en de algemeenheid dezer vreugde worden gerechtvaardigd in de drie volgende verzen, waarvan het eerste beschrijft, wat die zoon zal zijn, terwijl de twee andere te kennen geven, wat hij doen zal.

Vs. 15. „Want hij zal groot zijn voor den Heer, en hij zal noch wijn, noch sterken drank drinken, en hij zal met den Heiligen Geest vervuld worden van den schoot zijner moeder af.”

De *grootheid*, welke hier beloofd is, is niet die van een aardschen en voorbijgaanden roem, maar zij is die, welke God zelf als zoodanig erkent (*voor den Heer*), de zedelijke grootheid met de goddelijke meerderheid, die zij verschaft. Zij wordt nader aangeduid door twee hoofdtrekken: de buitengewone strengheid der levenswijze en het beginsel van dit zeldzame leven, de aandrijving van den Geest Gods. — Het καί, *en*, beteekent hier: en inderdaad. — Johannes wordt ingelijfd bij die klasse van bijzonder gewijde mannen, die, hoewel zij niet tot de priesters behoorden, het ideaal der Israëlitische heiligheid trachtten te verwezenlijken. Men noemde hen Nazireërs, van נזיר, *gewijd*. Het was een soort van leeken-priesterdom, dat reeds in Num. 6:1 en verv. geregeld was. Het bestond daarin, dat men zich onthield van alle gegiste dranken en het haar liet groeien, „teneinde den natuurstaat nabij te komen”, zooals *Lange* zegt. Daar-

door was de Nazireër in het oog der wereld als de drager van een verhevene gedachte, van een goddelijk woord, dat hem geheel vervulde. Het Nazireërschap was òf tijdelijk, òf voor het geheele leven. Men kent slechts enkele voorbeelden van het laatste: Simson en Samuël. In de voetstappen van zulke mannen zal het kind van Zacharias treden. *Keil* beweert, dat hier in het geheel geen sprake is van het Nazireërschap, omdat er geen melding is gemaakt van het snijden van het haar, terwijl in het geval van Simson en in dat van Samuël alleen deze trek vermeld wordt (Richt. 13 : 5; 1 Sam 1 : 11). Maar daar aan de moeder van Simson bevolen werd, zich gedurende haar zwangerschap van alle geestrijke dranken te onthouden, op grond van hetgeen vervat is in deze woorden: „Want, zie, het kind zal een Nazireër Gods zijn van den schoot zijner moeder af”, volgt daaruit, dat het kind gedurende zijn geheele leven denzelfden leefregel zou moeten volgen, zoodat dit ook hier een van de trekken van het Nazireërschap was, ofschoon er verder niet uitdrukkelijk over gesproken wordt in de geschiedenis van Simson. Hetzelfde moet ook het geval zijn ten opzichte van Samuël, al wordt het ook niet uitdrukkelijk gezegd. Op dezelfde wijze wordt hier door den engel weggelaten hetgeen op het haar betrekking heeft. Het woord *σίκερα* geeft elken gegisten drank te kennen, die van welke vrucht ook, behalve de wijndruif, hetzij van tarwe, dadels, granaatappelen, of iets anders bereid wordt.

Aan de onthouding beantwoordt een bezit, aan het afstand doen van zinnelijke opwekkingen het genot van den reinsten en verhevensten prikkel. Vgl. dezelfde tegenstelling in Efez. 5 : 18. De Heilige Geest wordt hier aangewezen als het beginsel van dit leven van toewijding. Deze goddelijke kracht zal bij dit kind reeds in het eerste stadium van zijn bestaan het natuurlijke leven beheerschen en regelen. Het *ἔτι*, *nog*, moet niet worden opgevat in den zin van *ἤδη*, *reeds*; het beteekent: terwijl het kind nog in den schoot zijner moeder zal zijn. *Weiss* maakt de tegenwerping, dat er dan *ἔν*, en niet *ἐκ*, zou hebben gestaan, en interpreteert: als hij uit

den schoot zijner moeder gekomen zal zijn, terstond na het oogenblik zijner geboorte. Maar *ἐκ* kan zeer goed beteekenen *van . . . af*, zooals in de uitdrukking *ἐξ ἀρχῆς*, van het begin af. Het in vs. 44 verhaalde feit is blijkbaar de eerste proef van de waarheid dezer belofte. — Onderwerping van het vleesch, heerschappij des Geestes — deze zullen de twee hoofdtrekken van het persoonlijk karakter van Johannes zijn. Daarop volgen de twee hoofdtrekken van de taak, die hij vobringen zal.

Vs. 16 en 17. „En hij zal velen van de kinderen Israëls wederbrengen tot den Heer hunnen God, en hij zal vóór Hem heengaan ¹⁾ in den geest en de kracht van Elia ²⁾, om de harten der vaders terug te brengen tot de kinderen, en de wederspanningen tot de wijsheid der rechtvaardigen, ten einde den Heer een goed gezind volk te bereiden.”

In de eerste plaats zal hij een machtige godsdienstige beweging, of zooals men tegenwoordig zou zeggen, een groote ontwaking tot geestelijk leven (*réveil*) onder het volk doen ontstaan. Hij zal Israël van de vervreemding van God, waarin het gedompeld is, door het berouw terugbrengen aan de voeten des Heeren; *ἐπιστρέφειν*, *doen terugkeeren*, in den zin van bekeeren.

Vs. 17. Daardoor zal hij, in de tweede plaats, het Messiaansche tijdperk voorbereiden, en dit zal de kroon van zijn werk zijn. De lezing *προσελεύσεται*, *hij zal naderen*, die in den Vaticanus en eenige Alexandrijnsche Mss. gevonden wordt, is blijkbaar een fout. — De woorden *vóór hem* kunnen, zooals iedereen toegeeft, alleen op de voorafgaande uitdrukking: *den Heer, hunnen God*, betrekking hebben. Men moest

1) T. R. leest *προσελεύσεται* met 15 Mjj.; B C L V leest *προσελεύσεται*,

2) T. R. met 16 Mjj.; Ηλιου; ΝΒ L: Ηλεια

dan ook niet weigeren, eveneens de consequentie van dit feit te aanvaarden, nl. dat in de oogen van hem, die aldus spreekt, het moge de engel of het moge Lukas zijn, de verschijning van den Messias niets anders is, dan de verschijning van Jehova zelf in zijn hoogste openbaring. Maleachi heeft dit duidelijk uitgesproken (3:1): „Zie, ik (Jehova) zend mijn bode, die *voor mij uit* den weg bereiden zal, en terstond zal in zijn tempel komen de Heer (אֲדֹנָי), dien gijlieden zoekt, de Engel des verbonds, dien gij begeert.” Men zie over deze kwestie *Bible annotée, Livres histor.*, I, bl. 237—242. *Meyer* en *Weiss* willen niet toegeven, dat de Messias in de woorden van den profeet, evenals in die van den engel, als een goddelijk wezen wordt voorgesteld. Maar bij Maleachi zegt Jehova *voor mij uit*, en vereenzelvigt Hij zich beslist met den Messias. Hij noemt den tempel te Jeruzalem den tempel van den Messias, en geeft dezen den titel van *Adonai*, die in het geheele O. T. aan God alleen wordt toegekend. Bij Lukas is het evenzoo (zie vs. 15). Vgl. ook Joh. 12:41.

De kenmerkende trek der werkzaamheid van Johannes zal, zooals die van Elia was, de *kracht* zijn. De *Geest* is de bron, de *kracht* de uitwerking. Wij hebben hier wederom een toespeling op Maleachi, die gezegd had: „Zie, ik zend u den profeet Elia, voordat die groote en verschrikkelijke dag komt.” Het volk en zijn wetgeleerden hadden deze belofte letterlijk opgevat en verwachtten de persoonlijke wederkomst van Elia (Joh. 1:21; Matth. 16:14; 17:10; 27:47). Zoo had reeds de LXX de woorden van Maleachi verstaan: „Zie, ik zend u Elia, den Thisbiet.” Jezus Sirach eveneens (48:9, 10). De belofte wordt hier in een geestelijken zin opgevat, in overeenstemming met de gedachte van den profeet zelf: een nieuwe hervormer, die aan Elia gelijk is. — Gewoonlijk wordt aangenomen, dat met de woorden: *de harten der vaderen tot de kinderen terug te brengen*, enz., bedoeld wordt op de herstelling van de eenheid in de huisgezinnen, opdat zij den Messias zouden kunnen ontvangen. Men gaat uit van de gedachte, dat de vijandschap tusschen ouders en kinderen een van de trekken der maatschappelijke

ontbinding was in den tijd van Maleachi en in het tijdperk der geboorte van Johannes den Dooper. Maar de geschiedenis deelt ons hoegenaamd niets dergelijks mede, en de werkzaamheid van den voorlooper, die zoo goed door Lukas beschreven wordt (3:3—14), biedt geen enkelen trek van dien aard aan. Bovendien is niet in te zien, welk bijzonder verband er zou kunnen bestaan tusschen de eenheid in den boezem der huisgezinnen en de komst van den Messias. Voorts zou de profeet met het oog op zulk een bijzonder feit niet hebben gezegd: „opdat ik niet kome en de aarde met den ban sla.” Eindelijk is op dat standpunt niet te begrijpen, hoe de engel de woorden van den profeet: „en het hart der kinderen tot de vaderen” heeft kunnen vervangen met deze: *en de wederspannigen tot de wijsheid der rechtvaardigen*. Hofmann verstaat onder *de vaderen* de goddeloozen van het vorige geslacht, die moesten terugkeeren tot de vroomheid der rechtvaardigen van het nieuwe geslacht, en onder *de kinderen* de wederspannigen van het nieuwe geslacht, die moesten terugkeeren tot de vroomheid der rechtvaardigen van het vroegere geslacht. Men kan zich niets voorstellen, dat meer gezocht is. *Calvijn* en *Keil* denken bij *vaderen* aan de patriarchen, wier vrome gezindheid opnieuw het hart der menschen van het tegenwoordige geslacht zou vervullen, zoodat deze, *de kinderen*, op deze wijze zouden worden teruggebracht tot het geloof en de gehoorzaamheid der ouden. Maar deze opvatting geeft niet genoeg reken-schap van de uitdrukking: *het hart der vaderen tot de kinderen terugbrengen*. Het komt mij voor, dat Maleachi hier dezelfde gedachte uitdrukt, die reeds door Jesnja was uitgesproken met deze woorden (29:22 en 23): „Jakob zal nu niet meer beschaamd worden, en zijn aangezicht zal niet meer bleek worden; want hij en zijn kinderen zullen het werk mijner handen zien”; en 63:16: „Zelfs dan wanneer Abraham ons niet zou erkennen en Israël ons zou verloochenen, zijt gij, Heer, onze Vader!” Abraham en Jakob werden schaamrood in hun hemelschen toestand op het zien van hunne schuldige afstammelingen, en wendden het aangezicht

van hen af; maar de werkzaamheid van Johannes zal maken, dat de blik van hun hart opnieuw op hen kan rusten met blijdschap en voldoening. Vgl. Joh. 8:56, waar van Abraham gezegd wordt, dat hij de komst van Christus gezien heeft en daarover verblijd is geweest. Bij deze opvatting is volkomen te begrijpen, waarom de engel in het tweede lid in plaats van *kinderen* de uitdrukking *wederspannigen*, en in plaats van *vaderen* de uitdrukking *de wijsheid der rechtvaardigen* gebruikt heeft. Het woord *φρόνησις* doelt op de denkwijze, de beschouwing, die men van de dingen heeft; vgl. Efez. 1:9, en reeds in het O. T., 1 Kon. 4:29. Het is daarom niet noodig, met *de Wette*, *Weiss* e. a. daaraan de beteekenis van *gezindheid* toe te kennen. — Dikwijls wordt *ἐν* in plaats van *εἰς* gebruikt bij verba van beweging, wanneer het doel als bereikt moet worden voorgesteld. — Men zou den Infinit. *ἐτοιμάσαι*, *toebereiden*, kunnen beschouwen als de parallel van *ἐπιστρέφει* en als afhangende van *προελεύσεται*: „om terug te brengen... en om toe te bereiden...” Maar dan had er een *καί*, *en*, bij moeten staan, om deze twee Infinitivi van doel met elkander te verbinden. Daarom is het beter, den tweeden van den eersten te laten afhangen; „de harten terug te brengen... ten einde een volk toe te bereiden, dat geschikt is om den Messias te ontvangen.” Hier is geen tautologie. Het *ἐτοιμάσαι* doelt op de verhouding van Johannes tot het volk, en het *κατεσκευασμένον* op die van het volk tot den Messias. Het heil, dat het volk verwachtte, was een politieke en nationale vrijmaking, en niet de persoonlijke verlossing van de zonde. De Joden van deze verkeerde voorstelling af te brengen en hun een juiste beschouwing van de zaak te geven, *εἰ* dat zij het geheel verschillende heil, dat de Christus hun zou aanbrengen, niet verwierpen, dat was de taak van Johannes den Dooper. Het werk van den voorlooper wordt hier beschreven zooals het in zichzelf en volgens het goddelijk plan was, maar zonder dat daaruit volgt, dat het doel bij allen of zelfs bij de meesten bereikt werd. Geheel afgezien van den uitslag, is het een groote en roemrijke opdracht, de nationale eenheid,

welke verbroken was door de ontrouw en het ongeloof der nakomelingen, dáárdoor te herstellen, dat men deze, door de verandering hunner gezindheid, weder verbindt met hunne vrome voorvaderen, zoodat de blik van deze laatsten weér met voldoening op hen rusten kan. Zulk een volk zal in de rechte stemming verkeereren, om den Messias te ontvangen, dien God hun schenken zal.

Vs. 18. „En Zacharias zeide tot den engel: Waaraan zal ik dat weten? Want ik ben oud, en mijne vrouw is ver op hare dagen gekomen.”

Deze bede om een teeken wordt behandeld als een fout, die strafwaardig is. En toch hebben Abraham (Gen. 15 : 8), Gideon (Richt. 6 : 36 en 39, tot driemaal toe), en Hiskia (2 Kon. 20 : 8) eenzelfde bede uitgesproken, zonder dat het hun tot zonde gerekend werd. God heeft zelfs aan Mozes twee teekenen gegeven, welke deze Hem niet gevraagd had (Ex. 4 : 2 en 6), en van Gods wege bood Jesaja Achaz er een aan (7 : 2). Waarom is in het geval van Zacharias niet geoorloofd wat in al deze andere gevallen wél geoorloofd was? Zonder twijfel omdat Zacharias na hen kwam, en die geheele reeks van openbaringen en goddelijke tusschenkomsten, die hij als priester zeer goed zal gekend hebben, achter zich had. Bovendien had niet alleen de plaats zelf, waar hij de goddelijke boodschap ontving, maar ook de hemelsche verschijning, die hem haar bracht, allen twijfel omtrent haar oorsprong moeten ontnemen. Zijn twijfel was dus niets anders, dan gebrek aan geloof, het onvermogen, om zich krachtens de goddelijke belofte boven den natuurlijke loop der dingen te verheffen. Abraham had onder geheel andere omstandigheden de belofte van een zoon geloovig aangenomen (Gen. 15 : 6), en hij verlangde slechts een teeken voor de belofte, waarvan de vervulling veel verder verwijderd was, nl. dat zijn nakomelingschap Kanaän erfelijk zou bezitten. Gideon was maar een jong Israëliet, onwetend en onbeschaafd, zooals de Joden in den tijd der Richteren waren. Hiskia, door zijn

krankheid overstelpt, had niets, waaraan zijn geloof zich kon vastklemmen, dan het woord van een mensch, van Jesaja. Nochtans is die bede van Zacharias, die een zonde tegen God was, in zekeren zin verhoord geworden, daar de straf, die hem werd opgelegd, juist het teeken werd, dat hij geëischt had. — Κατὰ τί = *waaraan?* — Met het *want* stelt Zacharias op naïve wijze de natuurwet tegenover de goddelijke belofte. Uit het feit, dat hij nog dienst deed, heeft men het besluit getrokken, dat hij nog niet zoo heel oud kon geweest zijn, daar de Levieten, volgens de wet, op den leeftijd van 50 jaren uit den dienst terugtraden. Maar er wordt niets dergelijks gezegd met betrekking tot de priesters, wier dienst veel minder moeilijk was, dan die der Levieten.

Vs. 19 en 20. „En de engel antwoordde en zeide tot hem: Ik ben Gabriël, die voor God sta, en ik ben uitgezonden, om tot u te spreken en u deze goede tijding bekend te maken; 20 en zie, gij zult stom zijn en niet kunnen spreken tot op den dag, dat deze dingen geschieden zullen, omdat gij mijne woorden niet geloofd hebt, die vervuld zullen worden op hun tijd.”

De woorden van vs. 19 brengen Zacharias de grootheid van zijn misslag tot bewustzijn. Hij heeft zoowel de waardigheid van den boodschapper als de uitnemendheid van de boodschap miskend. De boodschapper geeft zich aan hem te kennen als een persoonlijkheid, die hem reeds bekend was: „Ik ben *Gabriël*.” Deze naam beteekent: *de sterke man Gods, vir Dei*. De bijbel noemt slechts twee hemelsche wezens met name: Gabriël (Dan. 8 : 16; 9 : 21) en Michaël, een naam, die beteekent: *Wie is God?* (Dan. 10 : 13, 21; 12 : 1; Jud., vs. 9; Openb. 12 : 7.) Deze twee namen zijn symbolisch, en drukken het karakter en het ambt uit van hen, die ze dragen. Gabriël is de machtige dienaar Gods,

wien het opgedragen is, het goddelijk werk hier beneden te bevorderen. Hij is het, die Daniël de herstelling van Jeruzalem had aangekondigd, en hij is het ook, die Maria de geboorte des Zaligmakers verkondigde. Zijn werkzaamheid is dus positief. Die van Michaël is eerder negatief. Gelijk zijn naam te kennen geeft, is hij de verwoester van alles wat zich met God durft meten, en zich dus tegenover Hem durft stellen. In het boek Daniël is hij het, die strijdt tegen de heidensche macht, welke Israël vijandig is. In den brief van Judas en in de Openb. van Johannes bindt hij den strijd aan tegen Satan als den bewerker der afgoderij. Michaël is de kampioen van God; hij vonnist en werpt omver. Gabriël daarentegen is Gods boodschapper van goede tijding, zijn Evangelist; hij bouwt op. De latere Joodsche Theologie heeft zich met deze twee bijbelsche gestalten niet vergenoegd, maar heeft een zeker aantal engelen van hoogere orde of aartsengelen daaraan toegevoegd. Zij noemt niet minder, dan zeven daarvan op: Raphaël, Uriël, enz. Deze uitbreiding van de bijbelsche gegevens is zeker aan het Parsisme te danken, daar zij na den terugkeer uit de ballingschap is ontstaan. Men ontdekt daarin een navolging van de zeven Amschaspands, die den troon van Ormuzd omgeven, en verder van de zeven heeren, die aan het Perzische hof vrijen toegang tot den koning hadden. Maar men heeft het recht niet, denzelfden oorsprong toe te schrijven aan het denkbeeld van twee aartsengelen, dat mij voorkomt, reeds heel wat vroeger in de Schrift te zijn aangeduid, en wel in die twee geheimzinnige wezens, die Jehova vergezellen bij zijn bezoek aan Abraham (Gen. 18 en 19). Zij zijn het, die de door den Heer aangekondigde verwoesting van Sodom ten uitvoer brengen. — De uitdrukking: *ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, *degene, die voor God staat*, duidt zonder twijfel een bijzondere waardigheid aan, de hoogere positie van een wezen, dat gewoonlijk voor den troon staat, en aan hetwelk God de gewichtigste dingen opdraagt; vgl. 1 Kon. 10:8; 17:1; Jes. 6:2; Matth. 16:10. — De woorden: *ik ben uitgezonden, om tot u te spreken* wijzen Zacharias op de buiten-

gewone inschikkelijke minzaamheid, die hem betoond werd; en de volgende: *om u deze goede tijding bekend te maken* op de goedheid van dien God, dien Hij door zijn gebrek aan geloof bedroefde.

Het 21^{ste} vers kondigt de straf, die hij zich op den hals had gehaald, als iets onverwachts aan (*ἰδοὺ, zie*). Het eerste Partic. *σιωπῶν, zwijgend*, geeft eenvoudig het feit te kennen: het tweede, *μὴ δυναμμενος, niet kunnende . . .*, openbaart de oorzaak van dit feit en kenmerkt het als een straf. Als men den zin der subjectieve ontkenning *μὴ* wil uitdrukken, dan zou men moeten vertalen: *aan gezien* gij niet zult kunnen. — Het *ἐντὶ ᾧ*, *daarvoor dat, omdat*, is een van de geliefkoosde uitdrukkingen van Lukas. Driemaal komt het in het Evangelie voor, en éénmaal in de Hand. der apostelen; verder alleen 2 Thess. 2 : 10. — Het pron. *ὅτινες* beteekent: die als zoodanig. „Daar deze woorden uitgaan van zulk een wezen als ik ben, kunnen zij onmogelijk onvervuld blijven.” — Het *εἰς* wijst niet op het oogenblik van de eindvervulling der woorden, maar op de bestendige richting, waarin de verwezenlijking daarvan van dit oogenblik af zich bewegen zal.

Vs. 21 en 22. „En het volk was wachtende op Zacharias, en zij waren verwonderd, dat hij zoo lang in den tempel vertoefde; 22 en toen hij er uit gekomen was, kon hij tot hen niet spreken, en zij kwamen tot het besluit, dat hij in den tempel een gezicht had gezien; en hijzelf gaf het hun door een teeken te kennen, en hij bleef stom.”

Een plaats van den Talmud (*Hieros. Joma*, 43, 2) zegt: „De hooge priester doet een kort gebed in het heiligdom . . .; hij verlengt zijn gebed niet, om het volk niet in ongerustheid te brengen.” De dienstdoende priester kon immers om den een of anderen misslag door God geslagen zijn geworden. Deze Rabbijnsche opmerking is in het bijzonder van toepassing op het ingaan van den hooge priester in het Heilige der

heiligen op den grooten verzoendag; maar zij kan ook gelden van het dagelijksch ingaan van den priester in het Heilige. — Het volk wachtte in het voorhof totdat Zacharias er uit kwam, om hun den gewonen zegen te geven. De priester stond bij het volbrengen van deze plechtigheid op de kroonlijst, die het brandofferaltaar in het voorhof omgaf.

Vs. 22. Zonder twijfel kwam het volk door het feit, dat het Zacharias onmogelijk was, den zegen uit te spreken, tot het inzicht, dat er iets buitengewoons was voorgevallen. Het *αὐτός*, *hij*, *hijzelf*, is aan het volk tegenovergesteld: het volk vermoedde en hijzelf bevestigde. Men lette op den analytischen vorm *ἦν διαψεύων*; de teekenen werden herhaald. Het Imp. *hij bleef* doet uitkomen, dat deze sprakeloosheid geen einde nam.

3. Vs. 23—25: De vervulling.

Vs. 23—25. „En het geschiedde, als de dagen zijner bediening vervuld waren, dat hij naar zijn huis ging. 24 En na die dagen werd Elisabeth, zijne vrouw, bevrucht, en zij hield zich vijf maanden lang verborgen, zeggende: 25 Omdat de Heer mij aldus gedaan heeft in de dagen, toen Hij het raadzaam oordeelde, mijn ¹⁾ smaadheid onder de menschen weg te nemen.”

Het gedrag en de woorden van Elisabeth zijn op zeer verschillende wijzen verklaard geworden. *Origenes* meent, dat zij er een soort schaamte over gevoelde, op zulk een ver-gevorderden leeftijd nog moeder te worden; *de Wette* onderstelt, dat het een gezondheidsvoorzorg was; anderen zijn van gevoelen, dat zij zich vóór alle dingen van de werkelijkheid van haar staat heeft willen verzekeren; de meesten, *Bleek*, *Oosterzee*, *Keil*, *Weiss*, *Schanz*, verklaren

1) *NBDL* laten *το* weg, dat bij al de anderen wordt gevonden.

haar gedrag uit de behoefte aan een tijd van stille overdenking en dankzegging aan God. Deze laatste opvatting zou boven de anderen te verkiezen zijn; maar het komt mij voor, dat zij niet genoeg rekenschap geeft, noch van het $\delta\tau\iota$, *omdat*, noch van het $\sigma\beta\tau\omega$, *aldus*, en evenmin van de *vijf maanden*, die door Elisabeth zijn vastgesteld als duur van deze vrijwillige afzondering. Het $\delta\tau\iota$ beteekent *omdat*, en niet *dat*; want het kondigt de verklaring aan, die Elisabeth van haar gedrag gaat geven. Het $\sigma\beta\tau\omega$ duidt aan, dat zij, alzoc handelende, zich gedraagt in overeenstemming met hetgeen God aan haar gedaan had. Hij heeft haar smaad van haar weggenomen, en daarom onttrekt zij zich aan de oogen der menschen, totdat zij zich weêr aan hen vertoonen kan als in haar eer hersteld. God heeft haar moeder doen worden, en daarom is zij het aan Hem en aan zichzelf verschuldigd, niet meer in het openbaar als *de onvruchtbare* (vs. 36) te verschijnen. Hier hebben wij de verklaring van den termijn van *vijf maanden*. Van dit tijdperk der zwangerschap af wordt de toestand der bevruchte vrouw zichtbaar. Dit is dan ook de tijd, waarin zij zich weêr in het openbaar zal kunnen vertoonen; want dan kan zij worden erkend en behandeld als die zij inderdaad is. Zij, die door God geëerd is geworden, mag niet meer worden blootgesteld aan den smaad der menschen. Er is in dit gedrag een bewonderenswaardige vereeniging van achting voor zichzelf en van eerbied voor het werk Gods. Het is de uitdrukking, die niemand had kunnen verdichten, van de vrouwelijke fierheid, welke nog verhoogd is geworden door het moederlijk gevoel en door de nederigste dankbaarheid voor het wonder der goddelijke liefde, dat aan haar geschied was. — De uitdrukking $\epsilon\pi\epsilon\iota\delta\epsilon\nu\ \delta\phi\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu$ is onvertaalbaar zonder omschrijving. Zij beteekent eigenlijk: *Hij heeft aangezien, om weg te nemen, heeft het raadzaam geacht, weg te nemen*; vgl. Hand. 4:29. Elisabeth neemt het triomfeerende woord van Rachel over, Gen. 30:23. Het woord *smaadheid*, dat herinnert aan de jaren van vernedering, die de godvruchtige vrouw had doorleefd, wordt vrijwel verklaard door de woorden, die de engel

met het oog op haar in vs. 36 spreekt: „zij, die onvruchtbaar genoemd was.” „De onvruchtbare”, dat was haar spotnaam in den mond der vrouwen van haar woonplaats.

II.

AANKONDIGING DER GEBOORTE VAN JEZUS (1:26—38).

De geboorte van Johannes den Dooper is, evenals die van Isaäk, het gevolg geweest van een hoogere werking, maar zij bleef binnen de grenzen van de natuurlijke orde der dingen. Met die van Jezus is het anders gesteld; zij heeft het karakter van een scheppende daad. Zij komt dan ook niet overeen met de stichting van de theocratie, maar met de schepping van de menschheid zelf. Jezus is een tweede Adam. Toch wordt de scheppende daad, waaraan zijn geboorte te danken is, op zoodanige wijze volbracht, dat de samenhang tusschen de oude en de nieuwe, blijvende menschheid, die met Hem een aanvang neemt, niet verbroken wordt. God bewaart zorgvuldig den band, die den tweeden Adam met het geslacht van den eersten verbindt; uit den schoot eener menschelijke moeder neemt Hij de kiem, die het lichaam van den tweeden Adam worden moet, en krachtens dezen organischen samenhang kan Jezus de natuurlijke menschheid, waarvan Hij een lid wordt, tot de hoogte van den goddelijken toestand, die de ware en verhevene bestemming des menschen is, opheffen. Het verhaal der aankondiging van deze geboorte bevat: 1° de verschijning van den engel, vs. 26—29; 2° zijn boodschap, vs. 30—33; 3° de wijze, waarop deze boodschap ontvangen wordt, vs. 34—38.

1. Vs. 25—29: De verschijning.

Vs. 26 en 27. „En in de zesde maand werd de engel Gabriël door ¹⁾ God gezonden naar eene stad

1) T, R. leest met A C D en 13 andere Mj. $\nu\pi\sigma$; N B L lezen $\alpha\pi\sigma$.

van Galiléa, wier naam Nazareth ²⁾ was, tot eene maagd, die ondertrouwd was met een man, wiens naam Jozef was, uit het huis van David; en de naam der maagd was Maria.”

Het verhaal verplaatst ons van Jeruzalem en den tempel naar een kleine provinciestad, in de woning van eene bij de wereld onbekende jonge dochter. Wij zijn nu niet meer in een priesterlijken kring, maar op het eenvoudig gebied van het Israëlitisch en menschelijk leven. — De tijdsbepaling *zesde maand* is in overeenstemming met de *vijf maanden* van vs. 24. Het oogenblik is gekomen, waarop Elisabeth uit haar verborgenheid te voorschijn kan komen, om erkend te worden voor hetgeen zij is. God heeft op dit uur gewacht, om aan dit eerste werk het veel grootere, dat Hij in het oog heeft, vast te knopen. — De naam *Galiléa*, die afgeleid is van *Galil* (גליל), *kring*, gaf eigenlijk het noordelijkste, aan Phoenicië grenzende district van het heilige land te kennen. De volledige naam van dit district was *Kring der heidenen*, wegens de talrijke heidenen, Phoeniciërs of oude Kanaänieten, die dit grondgebied bewoonden; vgl. Jes. 8: 23. — De stad *Nazareth* wordt nergens in het O. T. genoemd. Zij ligt in een bekoorlijk dal, dat als het ware in den vorm van een ellips is uitgehold in die bergketen, die aan de noordzijde de groote vlakte Esdraelon begrenst. Een pas voert van de vlakte naar dit stille, vreedzame verblijf. Het dal is slechts 20 minuten lang en 10 breed. Het vlek beslaat de noordelijke helling daarvan, die zich terrasvormig van het zuiden naar het noorden verheft. Van den bergtop, die het beheerscht, aanschouwt het oog een prachtig panorama. „Het is”, zegt *Keim*, „alsof de poorten der wereld zich naar alle kanten openen; ten noorden, de bergketenen van Boven-Galliléa, die met den besneeuwden top van Hermon eindigen; ten oosten, de afgeronde kegel van den Thabor; aan gene zijde daarvan de diepte van het Jordaandal, en geheel op

1) T. R. met ΝΒΚΛΧΠ: Ναζαρετ; C en 9 Mjj. ; Ναζαρεθ: A D; Ναζαρεθ.

den achtergrond de bergen van Peréa; ten zuiden, de vlakke Esdraelon, en verderop de toppen van Gilboa en den kleinen Hermon, met de gehuchten Naïn en Endor aan hun voet; ten westen, in de verte, de bergketen van Karmel en de Middellandsche Zee." Nazareth was dus te gelijk een afgezonderde plek, die tot stille overdenking uitnoodigde, en een hooge waarnemingspost, die in alle richtingen een aanlokkelijk vergezicht aanbood. De oorsprong van den naam van dit vlek is onbekend; zelfs de vorm daarvan is niet zeker. Tischendorf (8^{ste} ed.) beslist bij Lukas ten gunste van *Nazareth*, ofschoon de voornaamste Alexandrijnen in 4:13 *Nazara* lezen. In Matth. 4:13 beslist hij ten gunste van *Nazara*, volgens den Vaticanus. *Keim* (*Gesch. Jesu*) geeft ook de voorkeur aan *Nazara*, omdat de afgeleide adjectiva *ναζωραῖος* (of *ναζωραῖος*) en *ναζωραῖος*, en eveneens de vorm van den tegenwoordigen Arabischen naam en-Nâzira, zich veel gemakkelijker daaruit laten verklaren. Volgens Tischendorf was de ware naam *Nazara*, terwijl Lukas gewoon was, den vorm *Nazareth* te gebruiken. Wat de etymologie betreft, men leidt dezen naam af van *netser* (נצר), *spruit*, hetzij omdat men daarin een toespeling ziet op den Messias als afstammeling van David volgens de profeten, hetzij, zooals *Burkhardt* hem op veel eenvoudiger wijze verklaart, wegens de talrijke struiken, die den bodem van het dal bedekken. *Hitzig* en *Keim* leiden hem af van *notsera* (נצרה), *de bewaarster*, terwijl dan de naam òf op een heidensche beschermgodheid van de plaats, òf op de stad zelf als bewaarster van den weg, die naar de vlakte voert, betrekking zou hebben. — De lezing *ὑπό*, *door God*, verdient de voorkeur boven de lezing *ἀπό*, *van Gods wege*; zij doet den onmiddellijken goddelijken oorsprong der boodschap nadrukkelijk uitkomen. De opheldering: *eene stad van Galiléa*, ontbrak zonder twijfel in de oorkonde, welke Lukas gebruikt heeft; hij heeft haar ten behoeve van zijn heidensche lezers er bij gevoegd.

Vs. 27. Hebben de woorden: *uit het huis van David* op Jozef betrekking (*de Wette, Bleek, Meyer* e. a.), of op Jozef

en Maria (o. a. *Chrysostomus*, *Beza*, *Bengel*, *Wieseler*), of alleen op Maria (*Weiss*, *Schanz*)? De tweede opvatting is weinig natuurlijk. Ten gunste van de eerste spreekt sterk de herhaling van het substantief τῆς παρθένου, *van de maagd* of *de jonge dochter*, in plaats van het pron. αὐτῆς, in den volgenden zin. Toch doen *Weiss* en *Schanz* met recht opmerken, dat deze vorm verklaard kan worden uit den overvloed van woorden, die eigen is aan den bijbelschen stijl, en inzonderheid uit het verlangen om nadruk te leggen op den maagdelijken staat. De persoon van Jozef is van minder belang, dan die van Maria in dit verhaal, waarin het vaderschap van Jozef juist buitengesloten wordt. Bovendien zou het, indien het Jozef was, die hier als nakomeling van David werd aangeduid, niet noodig geweest zijn, deze aanwijzing in 2:4 te herhalen. Hoe dit ook zijn moge, het is in ieder geval boven allen twijfel verheven, dat Maria volgens Lukas uit het geslacht van David was; vgl. vs. 32 en 69. Wat de Davidische afstamming van Jozef betreft, zij is eveneens verzekerd door 2:4, door het geslachtsregister van Mattheus, en door den titel „Zoon van David” die openlijk aan Jezus gegeven werd. De Davidische afstamming van Jezus zelf wordt door al de geschriften van het N. T. erkend: Matth. 9:27; 15:22; 20:30; 21:9 en de parallele plaatsen; Hand. 2:30; 13:23; Rom. 1:3; 2 Tim. 2:8; Hebr. 7:14; Openb. 5:5; 22:16. Zelfs *Keim* (I, bl. 328—330) beschouwt haar als boven allen twijfel verheven.

Vs. 28 en 29. „En binnen gekomen zijnde, zeide hij ¹⁾ tot haar: Wees gegroet, gij begenadigde! de Heer is met u ²⁾. 29 En ³⁾ zij werd ontroerd

1) B L E laten ο αγγελος weg, dat T. R. met A C D en 12 Mjj. leest, en N Δ achter αυτην plaatsen.

2) N B L laten de woorden ευλογημενη εν γυναιξει (*gij zijt gezegend onder de vrouwen*) weg, die T. R. met A C D en 13 Mjj. It. Syr. leest.

3) N B D L X laten ιδουσα (*ziende*) weg, dat T. R. met 12 Mjj. It. leest. Dzelfden laten αυτου weg en plaatsen επι τω λογω νόου διεταραχθη.

op het hooren van dit woord¹⁾, en vroeg zichzelf af, wat deze groetenis zou kunnen zijn."

Het werkw. *χαριτοῦν* beteekent: *een gunst verleen*, *genade schenken* (Efez. 1:6). Er is hier dus geen sprake van uitwendige bevalligheden. De uitdrukking wordt verklaard door de volgende woorden: *de Heer is met u*. De engel kende de gezindheid Gods jegens Maria door de boodschap, die hij haar brengen moest. De volgende woorden in den textus receptus: „Gij zijt gezegend onder de vrouwen”, zijn een glos, die uit vs. 52 afkomstig is.

Vs. 29. Het woord *ἰδοῦσα*, *ziende*, dat bij vijf Alexandrijnen ontbreekt, is een glos, die wellicht uit vs. 12 afkomstig is. Alles wordt eenvoudiger, als het weggelaten wordt. Maria heeft niets gezien; het is de groet, die haar stoort in haar stille overdenking en haar de oogen doet opheffen. — De *ontroering*, die zich van haar meester maakt, komt van de verrassing, en niet van vrees; want zij dacht, dat zij alleen was. Het woord *ποταπός*, *welke*, heeft etymologisch op den oorsprong betrekking (*ποῦ τὸ ἀπό*), en van daar op het karakter eener zaak: „van waar en hoedanig deze groetenis was."

2. Vs. 30—33: De boodschap.

Vs. 30 en 31. „En de engel zeide tot haar: Vrees niet Maria, want gij hebt genade bij God gevonden; 31 en zie, gij zult ontvangen in uw schoot, en zult een zoon baren en zijn naam Jezus heeten."

De ontmoeting van Maria zou vrees zijn geworden, als zij langer was blijven voortduren; de engel voorkomt die pijnlijke gewaarwording door tot haar te zeggen: *Vrees niet*. De uitdrukking: *genade vinden* is Hebreeuwsch (*מציא נחמה*). Zij

1) Zie vorige noot.

duidt een bijzondere gunst aan, die haar bewezen wordt ten gevolge van den genadestaat, waarin zij zich bevond (vs. 28).

Vs. 31. Het woord *ἄκουσ*, *zie*, vestigt de aandacht op het onverwachte van de boodschap. De door den engel gebruikte uitdrukkingen herinneren aan die van Jesaja (7:14): „De maagd zal zwanger worden, en zij zal een zoon baren, en zijn naam Immanuël noemen.” — De naam *Ἰμμανουὴλ* komt van *יְהוָה שׁוּב* of *יְהוָה שׁוּב*, dat samengetrokken is uit *יְהוָה שׁוּב*, *hij, wiens hulp God is*. Dezelfde naam wordt in Matth. 1:21 aan Jozef gegeven door den engel, die tot hem gezonden werd; en verscheidene critici hebben daarin de aanduiding gevonden van twee verschillende overleveringen. Maar wij zullen zien, dat deze twee boodschappen, de eene evenzeer als de andere, noodig zijn, om den loop der gebeurtenissen te verklaren.

Vs. 32 en 33. „Deze zal groot zijn en de Zoon des Allerhoogsten genoemd worden, en God, de Heer, zal Hem den troon van zijn vader David geven; 33 en Hij zal over het huis van Jakob regeeren in der eeuwigheid, en zijn koninkrijk zal geen einde nemen.”

In vs. 32^a worden de persoonlijke hoedanigheden van dien zoon beschreven. Het pron. *ὁὗτος* is emphatisch: *deze, zooals geen ander*. De uitdrukking *groot* is in denzelfden zin als in vs. 15 gebruikt. Het kenmerkt het kind als iemand, die bestemd is, de roemrijkste macht uit te oefenen, nl. die der heiligheid, waaruit de geestelijke invloed en ten slotte de souvereiniteit voortvloeit. — De titel *Zoon des Allerhoogsten* staat in beteekenis niet gelijk met dien van Messias. Hij geldt niet zijn historische rol, maar zijn persoonlijk wezen. Het is duidelijk, dat het niet te doen is, om het kind als den tweeden persoon der Drieëenheid te karakteriseeren; Maria zou van een dergelijke openbaring niets hebben begrepen. Maar de engel brengt door die uitdrukking tot het

vermoeden van een persoonlijke en geheimzinnige betrekking tusschen het kind en het goddelijk wezen (zie vs. 35). — De uitdrukking ὁ Ὑψιστος, *de Allerhoogste*, komt overeen met het *El eljon* (אל עליון) of *Eljon* (עליון) van Genesis en de Psalmen. Zij stelt Jehova voor als verheven boven alle wezens, en in het bijzonder boven de heidensche goden. — *Hij zal genoemd worden.* Deze woorden geven twee dingen te kennen: ten eerste, dat Hij werkelijk zal zijn wat de titel zegt, en ten tweede, dat Hij als zoodanig erkend zal worden. — Vs. 32^b en vs. 33 beschrijven zijn koninklijke waardigheid, zijn rol in de geschiedenis. De uitdrukkingen zijn ontleend aan de profetische schilderingen van 2 Sam. 7:12 en 13 en Jes. 9:6. Zij omschrijven de uitdrukking *Messias*. In dit verband, waar het vaderschap van Jozef ontkend wordt, doelen de woorden: *zijn vader David* op de Davidische afstamming van Jezus door Maria. Terecht noemt *Weiss* de verklaring van *Bleek* en *Meyer*, die den zin dier woorden tot de erfenis van den troon beperken, een uitvlucht. — Verscheidene uitleggers hebben, wegens de in het oog loopende tegenstelling tusschen dit tafereel en het latere ongeloof van Israël, gemeend, dat de uitdrukking *huis van Jakob* op de christelijke kerk betrekking heeft. Maar hoe zou Maria zulk een beteekenis hebben kunnen vermoeden? De verwerping van het Joodsche volk is slechts gedeeltelijk en tijdelijk geweest. Dit wordt door Paulus nader ontwikkeld in Rom. 11. Men moet niet uit het oog verliezen, dat het Joden-christenen geweest zijn, die de heiden-christenen in hun schoot hebben opgenomen, en dat eenmaal de massa van het Joodsche volk, bekeerd en weder begenadigd, zich met de heiden-christelijke kerk zal vereenigen. Het plan van God wijzigt zich in de uitvoering, om aan de menschelijke vrijheid haar loop te laten, maar het wijzigt zich niet in het resultaat. — De belofte: *zijn koninkrijk zal geen einde nemen* is niet in tegenspraak met 1 Cor. 15:24—28. Want als de heerschappij van Jezus in die des Vaders overgaat, dan wordt zij daarvoor niet vernietigd, maar voltooid. Eerst toen het werk Gods een hooger trap had bereikt, kreeg de apostel Paulus

een openbaring, welke verder ging, dan die, welke de boodschap des engels bevatte.

3. Vs. 34—38: Het geloof van Maria.

Vs. 34 en 35. „En Maria zeide tot den engel: Hoe zal dat geschieden, dewijl ik geen man beken?
35 En de engel, antwoordende, zeide tot haar; De Heilige Geest zal over u komen en de kracht des Allerhoogsten zal u met haar schaduw bedekken; daarom zal ook het heilige wezen, dat geboren zal worden ¹⁾, Gods Zoon worden genoemd.”

De vraag van Maria is niet de uitdrukking van een twijfel, zooals die van Zacharias was. In het bewustzijn van haar reinheid vraagt zij eenvoudig, hoe zulk een geboorte mogelijk zou kunnen zijn. Tot op dat oogenblik bood de gewijde geschiedenis niets dergelijks aan. Haar vraag is dus de rechtmatige uitdrukking van een onbevlekt geweten. Verscheidene katholieke schrijvers hebben in de woorden *ik beken geen man* de uitdrukking gezien niet alleen van een feit, maar ook van een gelofte. Maria zou zich reeds vroeger hebben verbonden tot een voortdurenden maagdelijken staat, of zou het op dit oogenblik hebben gedaan (zie *Schanz*). Dit denkbeeld ligt in het geheel niet opgesloten in de uitdrukkingen, waarvan Maria zich bedient, en wordt beslist buitengesloten door het feit, dat zij verloofd was.

Vs. 35. Dit tweede gedeelte der hoodschap is de verklaring van het eerste. De hemelbode roert hier het heiligste mysterie aan. Het poëtische parallelisme, het teeken van de spanning van het gevoel, kenmerkt de volgende woorden. De taal wordt een lied. Het ontbreken van het artikel vóór *πνεῦμα ἅγιον*, *Heilige Geest*, wijst aan, dat hier sprake is van den Heiligen Geest, minder als goddelijke persoonlijkheid, dan

1) C en eenige Mnn. voegen *ex σου* er bij.

als scheppenden levensadem. De zin is: eene heilige scheidende kracht; vgl. den goddelijken levensadem, die boven den chaos ziveefde, Gen. 1:3, en die het menschelijk lichaam kwam levend maken, Gen. 2:7. De Geest staat hier ook in tegenstelling met het begrip „vleesch”, en het epitheton *heilige* met het begrip „vleesch der zonde”, Rom. 8:3, waardoor de erfzonde wordt aangeduid. Ieder onrein bestanddeel zal uit deze geboorte gebannen zijn. — Ἐπελεύσεται, *zal over u komen*; vgl. Hand. 1:8: „Gij zult ontvangen de kracht des Heiligen Geestes, die over u komen zal.” Deze uitdrukking duidt de eerste daad, het scheppend oogenblik aan; de volgende uitdrukking ἐπισκιάσει, *zal u overschaduw*, bevat het denkbeeld van een voortdoring. Dezelfde uitdrukking geeft de schaduw te kennen, die door de wolk werd geworpen bij de verheerlijking op den berg, 9:34 (met den Accusativus). Voor de constructie met den Dat. σοί, vgl. Hand. 5:15. Dit beeld herinnert aan hetgeen Ex. 40:35 van de wolk wordt gezegd: „Mozes kon in den tabernakel niet ingaan, omdat de wolk dien overschaduwde” (ὅτι ἐπισκιάζεν αὐτὴν ἢ νεφέλη). — De uitdrukking δύναις, *de kracht* (des Allerhoogsten), voegt bij het begrip levensadem dat van de werking, die van dezen uitgaat. Het διὸ καί, *daarom ook*, doet de volmaakte overeenstemming tusschen de oorzaak en het gevolg uitkomen. Niet alleen zal de heiligheid van het kind voortvloeien uit de volmaakte reinheid van zijn oorsprong, maar ook zal er door dien oorsprong een geheel bijzondere band bestaan tusschen zijn persoon en het goddelijk wezen, een band, die door zijn titel *Zoon van God* wordt uitgedrukt. — Hofmann vindt hier twee praedicationen: „zal genoemd worden *heilig, Zoon van God.*” Maar dan zou het verbum κληθήσεται niet tusschen de twee praedicationen hebben gestaan, en zouden deze door een καί met elkander verbonden zijn geweest. Bovendien is ἅγιον, *heilig*, geen titel, zooals *Zoon van God*. Deze laatste uitdrukking is dus het praedicaat en τὸ γεννώμενον ἅγιον het subject. In dit subject kan het subst., zooals velen meenen, niet zijn het partic. τὸ γεννώμενον, het geboren wezen, terwijl dan ἅγιον

een eenvoudig adjectief zou zijn. Want in dit geval had het artikel τὸ voor dit adjectief herhaald moeten zijn. Het subst. is τὸ ἅγιον, *het heilige wezen*, en dit wordt nader bepaald door γεννώμενον, *dat op weg is, geboren te worden*. Het woord γενῆν beteekent in heel dit gedeelte *baren*, en niet *verwekken* (vs. 13 en 57). — De heiligheid, die hier aan het kind wordt toegeschreven, kan slechts een negatief karakter hebben; zij is de afwezigheid van alle erfelijke booze neiging. De positieve heiligheid is een zaak van den wil, van persoonlijke beslissing, en niet van de natuur.

Men ziet uit deze plaats zeer duidelijk, dat de titel „Zoon van God” in den mond van den engel niet dezelfde beteekenis heeft als de titel „Messias”, zooals men zoo dikwijls beweert, en dat hij ook niet enkel te kennen geeft, dat Jezus „het door God beminde wezen”, het voorwerp der goddelijke verkiezing, is, zooals Weiss meent, maar dat hij een metafysische betrekking tusschen God en Jezus aanduidt, een betrekking, die volgens deze woorden van den engel op de wonderbare geboorte van Jezus berust. Dit vloeit noodwendig voort uit het διὸ καὶ, *daarom ook*. Deze betrekking heeft iets geheimzinnigs, dat de engel niet raadzaam geacht heeft, vollediger aan Maria te openbaren. — Hoewel deze geen teeken vraagt, geeft de engel het haar toch, daar haar geloof een krachtigen steun noodig zal hebben.

Vs. 36 en 37. „En zie, Elisabeth, uwe bloedverwant ¹⁾, ook zij is bevrucht met ²⁾ een zoon in haren ouderdom ³⁾, en dit is de zesde maand voor haar, die onvruchtbaar genoemd was, 37 want geen ding zal bij God onmogelijk zijn ⁴⁾.”

En zie. Het *en* wijst op het nauwe verband tusschen dit

1) T. R. met C en 9 Mjj.: συγγενής; de anderen: συγγενίς.

2) T. R. leest met A C en 14 andere Mjj. Syr. συνειληφύια; N B L E It.: συνειληφέν.

3) T. R. met Mnn.; γήρα; de Mjj.: γήρη.

4) T. R. met A C en 12 Mjj.: τὰρ τῷ θεῷ; N B D L E: παρὰ τοῦ θεοῦ.

feit en het vorige, en het woord *zie* op het voor Maria geheel onverwachte van het eerste dezer feiten. — De vorm *συγγενίς*, die in de oudste Mss. gevonden wordt, in plaats van *συγγενής*, behoort tot het latere Grieksch; de vorm *γῆρει*, in plaats van *γῆρα*, komt van den Ionischen nominativus *γῆρος*, *εος*; hij komt in de LXX voor. — De lezing *συνειληφύια* is een vorm, die meer Hebreeuwsch is, dan het perf. *συνείληφεν* in de oudste Mss.; dit laatste is blijkbaar een Alexandrijnsche correctie, en wordt door Tischendorf verworpen.

Schleiermacher, *Hofmann* e. a. hebben uit het feit, dat Maria en Elisabeth bloedverwanten waren, het besluit getrokken, dat de eerste, evenals de laatste, tot den stam van Levi moet hebben behoord, en dus niet van David kon afstammen. Dit besluit is onjuist, omdat de priesters ook met vrouwen uit een anderen stam dan de hunne mochten trouwen, en Elisabeth dus, evenals Maria zelf, uit den stam van David kon zijn. — De woorden: *zij, die onvruchtbaar genaamd werd* doen ons de vernedering verstaan, die Elisabeth te verduren heeft gehad.

Vs. 37. Het is duidelijk, dat de in dit vers vervatte algemeene grondstelling rechtstreeks op het geval van Elisabeth betrekking heeft; maar het is eveneens duidelijk, dat de engel haar ook met het oog op Maria zelf uitspreekt. Het futurum duidt aan wat is en wat te allen tijde zijn zal. — Het verbum *ἀδυνατεῖν* beteekent in het klassieke Grieksch: onmachtig zijn, en *Meyer*, *Weiss* e. a. passen hier deze beteekenis toe, terwijl zij *ῥῆμα* opvatten in den zin van *woord*: „Geen woord, dat van God komt, zal ooit onmachtig zijn.” In dit geval moet men met de Alexandrijnen *παρὰ τοῦ θεοῦ*, *van den kant van God*, lezen, en deze bepaling van *ῥῆμα* laten afhangen: „ieder woord, dat van God komt.” Maar dan had deze bepaling niet moeten zijn vóór het woord *ῥῆμα*, waarvan zij zou afhangen. Het is een onbetwistbaar feit, dat in de Hellenistische taal het verbum *ἀδυνατεῖν* dikwijls de beteekenis heeft van: onmogelijk zijn; zie, in de LXX, Deut. 17:8 en Zach. 8:6, en in het N. T., Matth. 17:20. Deze beteekenis past hier uitnemend, als wij *ῥῆμα*

nemen in den zin van *zaak* (gesprokene zaak): „Geen enkele zaak zal onmogelijk zijn.” En in dit geval moet men natuurlijk lezen met de Byzantijnen *παρὰ τῷ θεῷ*, *bij God*, d. w. z. op het gebied der goddelijke werkzaamheid. Wij hebben in dit woord de bondige en krachtige formuleering van het bijbelsche supra-naturalisme. Met het oog daarop zegt *Oosterzee* zeer goed: „De natuurwetten zijn geen ketenen, waarmee de goddelijke wetgever zichzelf zou gebonden hebben, maar draden, die Hij in de hand houdt, en verkort of verlengt naardat Hij het wil.”

Een rol, zooals die, welke voor Maria bestemd was, wordt niet opgedrongen; de vrijwillige toestemming der jonge dochter moest beantwoorden aan het goddelijk aanbod. Zij geeft haar met een verhevenen eenvoud in de volgende woorden:

Vs. 38. „En Maria zeide: Zie de dienstmaagd des Heeren; mij geschiede naar uw woord! En de engel ging van haar weg.”

Er zijn verscheidene soorten van vrouwelijken heldenmoed; die van Maria overtreft alle andere. Zij brengt Gode ten offer wat een jonkvrouw dierbaarder is, dan het leven, nl. hare eer. Wij zien hier, welke kostelijke vruchten de veeljarige arbeid van den Geest Gods gedurende den loop van het Oude Verbond bij de ware Israëlieten had voortgebracht. Het woord *Zie* is hier niet de uitdrukking van verwondering, maar het is de offerande van haar geheele wezen, evenals toen Abraham, op het oogenblik van het grootste offer, aan God ten antwoord gaf (Gen. 22:1): „Zie, hier ben ik.” Het praesens *γινωσκο* zou beteekend hebben: „Het geschiede op ditzelfde oogenblik!” De aoristus laat de keus van het oogenblik aan God over.

Welk een waardigheid, welk een reinheid, welk een eenvoud, welk een kieschheid in deze geheele samenspraak! Geen woord te veel, en geen woord te weinig. Zulk een verhaal kan alleen uit die heilige sfeer zijn voortgekomen, waarin het feit zelf had plaats gehad. Een latere oorsprong

zou zich verraden hebben door het een of ander vreemd en legendarisch element, of althans door een lichten valschen toon. Men vergelijkte het eens met het Protevangelie van Jakobus, dat afkomstig is uit den eersten tijd der tweede eeuw: „De engel zeide tot Maria: Vrees niet, want gij hebt genade gevonden in de oogen van den Heer aller dingen, en gij zult bevrucht worden door zijn woord. Toen zij dat hoorde, twijfelde zij, en zeide tot zichzelf: Zal ik bevrucht worden door den Heer, den levenden God, en zal ik baren zooals alle vrouwen baren? En de engel des Heeren zeide tot haar: Neen, niet aldus, Maria! Want de kracht Gods zal over u komen, enz.”

III.

HET BEZOEK VAN MARIA BIJ ELISABETH (1:39—56).

Dit verhaal bevat: 1° de ontmoeting der twee vrouwen (39—41); 2° den groet van Elisabeth (42—45); 3° den lofzang van Maria en haar terugkeer naar huis (46—56).

1. Vs. 39—41: De ontmoeting.

Vs. 39 en 40. „En Maria, opgestaan zijnde in die dagen, reisde met haast naar het bergland, naar een stad van Juda; 40 en zij kwam in het huis van Zacharias, en groette Elisabeth.”

Dit verhaal is als de synthese van de beide voorgaande; de twee door God bevoorrechte vrouwen ontmoeten elkander en openen haar harten voor elkander. In de laatste mededeeling, die de engel aan Maria deed, lag de zijdelingsche uitnoodiging opgesloten, om zich naar Elisabeth te begeven. — De Grieksche uitdrukking *ἀναστᾶσα*, *opstaande*, is de overzetting van het Hebreeuwsche *קָם*. Het woord *βρεινή*, *bergland*, duidt de bergvlakten aan, die ten oosten van de Doode Zee gelegen zijn; vgl. Joz. 15:48 (LXX). Πόλις,

zonder artikel, kan niet anders beteekenen, dan de eene of andere stad van Juda, die te weinig bekend is, dan dat Lukas haar bij name zou noemen. Men kan daarom noch aan Jeruzalem, noch aan Hebron, de belangrijkste priesterstad der streek, denken. De overlevering noemt *Ain-Karim*, anderhalf uur gaans ten westen van Jeruzalem. Zij was geen priesterstad; maar sedert de ballingschap woonden de priesters niet meer zoo afgezonderd van het overige gedeelte van het volk als vroeger. Sommigen hebben gemeend, dat wij hier te doen hebben met een fout, die bij het afschrijven werd gemaakt, ten gevolge waarvan het woord „Juda” in de plaats van *Jutta*, een priesterstad ten zuiden van Hebron (Joz. 15:55), zou gekomen zijn; zoo *Robinson*, *Renan* en *Weiss*. Maar zulk een verwisseling van namen van den kant van Lukas is weinig waarschijnlijk.

Vs. 40. De woorden: *en zij kwam in het huis... en groette...* doen de plechtigheid van het oogenblik uitkomen.

Vs. 41. „En het geschiedde, als Elisabeth den groet van Maria hoorde, dat het kindje opsprong in haar schoot, en Elisabeth werd met den Heiligen Geest vervuld.”

Er openbaart zich terstond een levendig gevoel van sympathie tusschen deze twee vrouwen, die beiden verbonden waren aan het goddelijk werk, dat voorbereid werd. Bij den eersten blik, dien Maria op Elisabeth werpt, ontdekt zij de werkelijkheid van het feit, dat haar door den engel bekend was gemaakt, en haar groet neemt den toon eener bijzondere opgewektheid aan. Aan den anderen kant wordt Elisabeth zoowel door de onverwachte aankomst als door deze beteekenisvolle begroeting ten diepste bewogen. Zij herinnert zich wat de engel tot Zacharias gezegd had aangaande het kind, dat zij in haar schoot droeg: „Hij zal vóór den Heer (nl. den Messias) heengaan.” De gemoedsbeweging, die zij ondervindt, deelt zich mede aan het kind, wiens leven nog één is met het hare. Het springt op in haar schoot; zij gevoelt, dat

de moeder van den Messias daar vóór haar staat. Gewoonlijk beschouwt men dit opspringen van het kind als een wonder, dat teweeg werd gebracht door den rechtstreekschen invloed, dien de Heilige Geest op haar uitoefende. Maar ik geloof niet, dat deze invloed op hem kon werden uitgeoefend buiten de moeder om. Deze zegt zelf in vs. 44: „Zoodra de stem uwer groetenis mijne ooren trof, sprong het kind op in mijnen schoot.” Aan den anderen kant zou het niet juist zijn, met *Weiss* aan te nemen, dat de beweging van het kind niets anders geweest is, dan een gewoon opspringen, waaraan de verhaler in zijn bericht de beteekenis, die Elisabeth daaraan had toegekend (vs. 44), zou hebben toegeschreven. Wij hebben hier te doen met een der feiten, die behooren tot de diepten van het instinctieve leven, en menigmaal de de kennis van het klaar bewustzijn te boven gaan. Het opspringen van het kind werkt terstond terug op zijn moeder, wier hart zich opent voor de werking des Geestes.

2. Vs. 42—45: De groet.

Vs. 42 en 43. „En zij riep op luiden toon ¹⁾ en zeide: Gij zijt gezegend onder de vrouwen, en gezegend is de vrucht van uw schoot! 43 En van waar komt mij dit, dat de moeder mijns Heeren tot mij komt?”

Het karakteristieke van de werking der H. Geestes bestaat dáárin, dat Hij den mensch boven zijn persoonlijke indrukken verheft, om hem geheel te vervullen met de goddelijke dingen. Dit is de in het oog loopende trek van de toespraak van Elisabeth. In de allereerste plaats Maria en de zoon van Maria (vs. 42 en 43); eerst daarna zichzelf en haar kind (vs. 44), om dadelijk weér terug te keeren tot Maria en haar geluk (vs. 45). Wij zullen een zelfden gang in den lofzang

1) Drie lezingen: T. R. met A D en 12 Mj.: ἀνεφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ; B L Z: ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ; N C: ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ.

van Zacharias vinden. Zoo wordt het woord gerechtvaardigd, dat Lukas van beiden zegt: *zij werd vervuld, hij werd vervuld met den Heiligen Geest*. Van de drie in de kritische noot opgegevene lezingen heeft die van den Sinaïticus tegen zich de uitdrukking $\Phiωνῆ$, die na $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\omicron\acute{\alpha}\nu$, *luid roepen*, komt en het begrip van het werkwoord schijnt te verzwakken. Die van den T. R. is verdacht, wegens de tautologische uitdrukking $\acute{\alpha}\nu\alpha\Phiωνεῖν \Phiωνῆ$. Daarom heeft men zich te bepalen bij die van den Vaticanus. — Men moet niet vertalen: „Wees gezegend!” maar: *Gij zijt gezegend*. Het is de vermelding van een feit, en niet een wensch. De superlatieve vorm: *gezegend onder* is ook in het klassieke Grieksch gebruikelijk: „Indien er onder de vrouwen eene is, die gezegend is, dan zijt gij het.” Het dichterlijk parallelisme komt te voorschijn, zoodra het gevoel zich verheft. — Uit de uitdrukkingen: *de vrucht van uw schoot, de moeder mijns Heeren* vloeit voort, dat de intrede in het vleesch reeds geschied was. Zij moet tusschen vs. 38 en vs. 39 worden gesteld. — De conj. $\acute{\iota}\nu\alpha$, *opdat*, verliest niet geheel haar natuurlijke beteekenis: „Wat heb ik gedaan, opdat dit goede mij ten deel zou vallen?” De meeste uitleggers zien in dit $\acute{\iota}\nu\alpha$ niets anders, dan een omschrijving van den infinitivus, terwijl zij daarbij het begrip „doel” geheel ter zijde stellen. Hoe meer God Elisabeth heeft verheven, des te meer vindt zij er een vreugde in, zich te vernederen voor haar, die zij als haar meerdere erkent.

Vs. 44 en 45. „Want zie, als de stem uwer groetenis mijn oor trof, sprong het kindje van vreugde op in mijn schoot; 45 en welgelukzalig is zij, die geloofd heeft, want de dingen, die haar van 's Heeren wege gezegd zijn, zullen hun vervulling hebben.”

Het woord *zie* kondigt iets onverwachts, iets buitengewoons aan: het kind zelf schijnt de tegenwoordigheid van Hem, dien het eenmaal zal moeten dienen, te hebben gevoeld.

Vs. 45. Evenals haar eerste woord, is haar laatste voor Maria. De uitdrukking *μακκαριζα*, *welgelukzalig*, leest Elisabeth zonder twijfel in dezen zelfden oogenblik op het gelaat van Maria. Zij begrijpt al het heldhaftige, dat haar geloof bevat. De meesten van de nieuwere uitleggers, *Bengel*, *de Wette*, *Meyer*, *Weiss*, *Keil*, *Schanz*, vatten, op het voorbeeld van *Grotius*, het *ετι* op in den zin van *dat*: „Welgelukzalig is zij, die geloofd heeft, *dat* er vervulling zal zijn van de dagen, die haar gezegd zijn.” Maar hoe log en slepend is deze constructie! En vooral, hoe onbeduidend is die beschrijving van het voorwerp des geloofs! Was het dan noodig, Maria mede te deelen, dat zij aan de vervulling van de goddelijke boodschap geloofd had? Ligt deze gedachte niet reeds opgesloten in het woord *geloof*? Men moet daarom met *Erasmus*, *Luther*, *Lange* e. a. *ετι* vertalen met *omdat*, en den volgenden zin niet als een nadere aanwijzing van den inhoud des geloofs, maar als de verklaring van het geluk der geloovige Maria beschouwen. „Hoe ongelooflijk de belofte, die zij geloofd heeft, ook zijn moge, zij zal vervuld worden, en deze vervulling zal haar geluk uitmaken!” *Weiss* brengt tegen deze opvatting in, dat het geluk van den geloovige niet afhangt van de vervulling, daar deze ook zonder het geloof plaats kan vinden. Maar men zou eerst moeten bewijzen, dat het geloof zonder de vervulling gelukkig kan zijn. *Meyer* ontleent een andere tegenwerping aan het fut. *εσται*: *er zal vervulling zijn*. Door het feit der vleeschwording, zegt hij, had de vervulling reeds plaats gehad, toen Elisabeth sprak. Maar de vleeschwording is slechts het begin van de vervulling der goddelijke woorden. Vs. 32 en vs. 33 bevatten vele andere beloften, die nog ver van vervuld waren, en het nu nog niet zijn.

3. Vs. 46—56: De lofzang van Maria.

Maria geeft geen bepaald antwoord op den groet van Elisabeth; ook wendt zij zich niet rechtstreeks tot God. In stille overdenkingen verzonken tegenover het werk, dat God

aan haar volbracht heeft, drukt zij eenvoudig de gewaarwordingen uit, waarvan haar hart overliep. Door zijn kalm, rustig, majestueus, men zou kunnen zeggen koninklijk karakter, vormt deze lofzang een tegenstelling met de opgewondene toespraak van Elisabeth. Ook zegt het verhaal van Maria niet, dat zij met den Heiligen Geest werd vervuld. Hoe grooter het geluk is, des te kalmer is het. Deze lofzang is in vele opzichten een navolging van de Psalmen, en vertoont vooral veel overeenkomst met dien van Hanna, de moeder van Samuël (1 Sam. 2). Een criticus heeft gevraagd, of Maria haar bijbel doorbladerd had, voordat zij sprak. Dit was in het geheel niet noodig. Al de Israëlitische jonge dochters werden van haar kindsheid af gevoed met de Psalmen en met de liederen van een Mirjam, de zuster van Mozes, een Hanna en een Debora. Waarom zouden dan deze heilige woorden niet vanzelf Maria op de lippen zijn gekomen in dat oogenblik, toen zij zich in een zelfden toestand bevond? Nochtans bestaat er een duidelijk onderscheid tusschen den lofzang van Maria en de modellen daarvan. De uitdrukkingen, die in den mond van Hanna op haar persoonlijke triomf betrekking hebben en gelijken op een kreet van wraak tegen haar medeminnares, moeten in dien van Maria dienen, om de grootheid en den triomf te verheerlijken van het goddelijke en voortreffelijke werk, dat voorbereid wordt, en waarvan zij zich onwaardig gevoelt, het orgaan te zijn.

Deze lofzang, die geheel vanzelf uit haar hart uitstroomt, verdeelt zich in vier strophen. De eerste, vs. 46—48, drukt eenvoudig de heilige gewaarwordingen uit, die op dit geheel éénig oogenblik haar ziel vervullen. In de tweede, vs. 49—50, gaat Maria terug tot de oorzaak dier gewaarwordingen, het werk, waarin God zijn goddelijke volmaaktheden haar te aanschouwen had gegeven. In de derde, vs. 51—53, beschouwt en beschrijft zij de volkomene omwenteling, die dat werk in den toestand der wereld zou doen ontstaan; en in de vierde, vs. 54 en 55, brengt zij hulde aan de goddelijke getrouwheid, die op deze wijze de gansche ontwikkeling van het Oude Verbond voltooit.

Vs. 46—48. „En Maria ¹⁾ zeide: Mijne ziel maakt groot den Heer, 47 en mijn geest heeft gejubeld in God, mijn Zaligmaker, 48 omdat Hij de vernedering zijner dienstmaagd heeft aangezien; want zie, van nu aan zullen alle geslachten mij welgelukzalig noemen;”

Men begrijpt niet, om welke reden de Latijnsche lezing dezen lofzang Elisabeth in den mond legt; zij heeft in ieder geval in het geheel geen waarde. De uitdrukking *εἶπε*, *zeide*, steekt door haar eenvoud sterk af bij de uitdrukking *en zij riep uit op luiden toon* van vs. 42. Het geluk van Maria is een blijvende toestand, en de uitdrukking daarvan heeft iets natuurlijks, en is vrij van alle opgewondenheid. Alleen in de derde strophe verheft zich de toon van haar stem, en brengt de innerlijke beweging der ziel een soort van golving in haar woorden teweeg.

De eerste woorden van Maria hebben betrekking op haar tegenwoordig geluk. Haar ziel *maakt God groot*; dit is het Hebreuwsche *higdil* (הגדיל). Door haar aanbidding bereidt zij God een grootere plaats in haar eigen hart en in het hart des menschen. De zetel en het orgaan dezer aanbidding is hare *ziel*. De ziel, *ψυχή*, is volgens de H. Schrift de levensadem, die het lichaam bezielt, en bij gevolg het beginsel der individualiteit, de zetel der psychische vermogens, en eveneens die van al de indrukken, welke een persoonlijk karakter dragen. De uitdrukking *mijne ziel* omvat hier dus al de vrouwelijke en moederlijke gewaarwordingen, die op dit oogenblik het hart van Maria doen kloppen, en die alle te zamen op aanbidding uitloopen.

Vs. 47. De aoristus *ἠγαλλίασε*, *heeft gejubeld*, vormt een tegenstelling met het praesens *maakt groot*. Hij heeft be-

1) Drie Mss. van de Itala *Elisabeth*, in plaats van *Maria*; zoo ook Irenaeus (in de Latijnsche overzetting). Origenes spreekt ook van Mss., waarin deze lezing voorkwam.

trekking op de onuitsprekelijke gewaarwording, die zich van Maria meester maakte, toen aan haar het wonder der liefde, dat de wereld zou redden, volbracht werd. Het πνεῦμα, de *geest*, wordt door haar beschouwd als de zetel van die hogere gemoedsbeweging. De uitdrukkingen *ziel* en *geest* zijn volstrekt niet synoniem, zooals *Weiss*, *Schanz* e. a. meenen, die daarin slechts twee verschillende in beteekenis met elkander overeenkomende benamingen van het binnenste van den mensch zien, in tegenstelling met het lichaam. De bijbelsche anthropologie maakt altijd een onderscheid tusschen die twee uitdrukkingen, en als wij haar voorbeeld niet navelolgen, dan maken wij het ons onmogelijk, vele belangrijke plaatsen te verstaan, vooral wanneer er sprake is van den persoon des Heeren; vgl. Joh. 11: 33; 12: 27; 13: 21. Paulus onderscheidt de ziel van den geest, even nadrukkelijk als van het lichaam, wanneer hij een heiligheid eischt, die zich uitstrekt tot deze drie bestanddeelen onzer natuur: den *geest*, de *ziel* en het *lichaam* (1 Thess. 5: 23). *Schanz* maakt de bedenking, dat dit „een bloote exemplificatie” is. Ik begrijp de beteekenis van deze tegenwerping niet. Volgens de Schrift heeft de ziel, de zetel der individualiteit, twee organen: het lichaam, waardoor zij met de aardsche wereld, en den geest, waardoor zij met de goddelijke wereld in betrekking staat. Het is dan ook *in haar geest*, dat Maria gejubeld heeft, toen zij in aanraking kwam met den Geest Gods. — God, die haar nabij gekomen is, noemt zij *haar Zaligmaker*, omdat zij aan zich gevoeld heeft de eerste werkingen van die herscheppende kracht, die zich over het vernederde Israël en van daar over de geheele gevallen menschheid zou uitstorten.

Vs. 48. Hier wordt de oorzaak van de aanbidding en de vreugde van Maria opgegeven: *God heeft haar aangezien* . . .; vgl. 1 Sam. 1: 11, waar Hanna dezelfde gedachte uitdrukt in den vorm van een wensch. Het woord ταπεινωσις, *vernedering*, geeft niet een zedelijke gesteldheid, den ootmoed, te kennen; Maria wil niet zeggen, dat zij door haar ootmoed den blik van God naar zich toe heeft getrokken. Dat woord

doelt op den toestand van vernedering, waartoe zij vervallen was in Israël, hoewel zij een afstammeling van David was. Niet de dochter van een der aanzienlijken van Jeruzalem, niet een der prinsessen van koninklijken bloede heeft God uitverkoren, maar de verloofde van een ambachtsman. Om deze gedachte nog meer te doen uitkomen, daartoe gebruikt Maria een substantief. Op deze wijze gaat haar persoon, om zoo te zeggen, geheel en al op in den vernederenden toestand, dien zij aan zichzelf toeschrijft. Dezelfde manier van spreken vinden wij Rom. 6:4. — De laatste zin van het vers is een profetie, welke boven alle verwachting door de geschiedenis vervuld is geworden. Maria ontleent de uitdrukkingen aan Lea, Gen. 30:13; alleen laat zij de woorden *αι γυναϊκες*, *de vrouwen*, weg, die veel te veel hebben van een triomf. — In de volgende strophe beschrijft zij de goddelijke volmaakt-heden, die zich aan haar hebben verheerlijkt, en de bron van haar geluk zijn.

Vs. 49 en 50. „omdat de Almachtige groote dingen ¹⁾ aan mij gedaan heeft, en zijn naam is heilig; 50 en zijne barmhartigheid is van geslacht tot geslacht ²⁾ over degenen, die Hem vreezen.”

Zij vermeldt in de eerste plaats de *almacht*, en zinspeelt daarmede op de woorden van den engel in vs. 35. Hier is sprake van een scheppende daad, zooals er geen verricht werd sedert de schepping van den eersten mensch. De lezing van den T. R. beantwoordt aan het Hebr. *niphelaoth* (נִפְּלְאוֹת); die van eenige Alexandrijnen, *μεγάλα*, aan het Hebr. *gedoloth* (גְּדוּלוֹת). De eerste is krachtiger en is misschien aan Hand. 2:11 ontleend. — De goddelijke almacht is niet enkel als physische kracht werkzaam geweest, maar was in den dienst der *heiligheid*. Maria heeft zich in aanraking gevoeld met

1) T. R. leest met A C en 14 Mjj. *μεγαλεια*; N B D L: *μεγαλα*.

2) T. R. met A D en 9 Mjj. *εις γενεας γενεων*; B C L E: *εις γενεας και γενεας*; N F M O: *εις γενεαν και γενεαν*.

deze volmaaktheid Gods, die zijn eigenlijk wezen uitmaakt. De heiligheid is die eigenschap, welke aanduidt, dat God verheven is boven alle onvolkomenheid, boven al het onreine. — De *naam* van God is de openbaring, die Hij van zichzelf geeft, datgene wat Hem doet kennen in hetgeen Hij is. Deze zijne zelfopenbaringen zijn heilig, zooals Hijzelf is. — Deze korte zin hangt niet af van het *ὅτι*, *omdat*, waardoor de vorige geregeerd werd. Brengt men hiertegen in, dat die twee zinnen door *καί*, *en*, met elkander verbonden zijn, dan moet men dit ook van het volgende vers laten gelden, hetgeen den zin buitengewoon log en slepend zou maken. Deze trek der heiligheid onderscheidt de vleeschwording van Christus ten diepste van alle dergelijke voorstellingen, die in de heidensche mythologieën voorkomen.

Vs. 50. Een derde volmaaktheid van God is zijn *barmhartigheid*. Maria heeft in vs. 48 zijn genadige vriendelijkheid verheerlijkt, in verband met de keuze van haar eigen persoon. Maar hier spreekt zij op algemeene wijze over de barmhartigheid, met het oog op alle vrome Israëlieten, op *degenen, die God vreezen*, het ware Israël; vgl. Ps. 103:17. De drie verschillende lezingen, betreffende de *toekomstige geslachten*, zijn superlatieve vormen, die dezelfde beteekenis hebben: tot in de verste nageslachten. Het is het Hebr. דור ודור. — De volgende strophe vormt het toppunt van den lofzang. Maria aanschouwt de diepgaande omwenteling, die door de verschijning van haar Zoon in de wereld zal worden teweeggebracht.

Vs. 51—53. „Hij heeft krachtadig gehandeld door zijn arm; Hij heeft verstrooid de hoogmoedigen door de gedachten hunner harten. 52 Hij heeft machtigen van de tronen omvergeworpen, en geringen heeft Hij verhoogd. 53 Hongerigen heeft Hij met goederen vervuld, en rijken heeft Hij ledig weggezonden.”

Het dichterlijke parallelisme komt hier nog duidelijker te

voorschijn, dan in de voorgaande verzen; het is het teeken van de toenemende verheffing van het gevoel. De meeste nieuwere uitleggers (*Bleek, Hofmann, Weiss, Keil, Schanz*) meenen, dat de zes aoristi betrekking hebben op Gods wijze van handelen bij het wereldbestuur in het algemeen. Dit is waarschijnlijk de beteekenis der gelijkkluidende woorden in den lofzang van Hanna, 1 Sam. 2: 6—8. Maar de gebeurtenis, die door deze vrouw werd verheerlijkt, had op verre na niet zulk een beslissend en universeel gewicht als die, welke het hart van Maria vervulde. De moeder van den Messias houdt zich niet bezig met algemeene beschouwingen over de wijze, waarop God de wereld bestuurt. Zij staat tegenover een feit, dat beslag legt op al hare gedachten, en zij beschrijft vol bewondering de uitwerkingen, die het hebben zal. Over deze uitwerkingen spreekt zij in den aoristus, alsof zij reeds waren teweeggebracht, omdat het beginsel daarvan gegeven is in het feit, dat God haar, de geringste onder de dochters van Israël, verkoren had, om de moeder van den Messias te zijn. En sluit een dergelijke keus niet in zich de verwerping van alle menschelijke grootheid en de voorliefde voor al wat gering is? Het Messiaansche werk vertoont zich van den aanvang af met een zeer bepaald karakter, dat al de gevolgen daarvan doet voorzien. Daarom moet men de aoristi met het perf. vertalen. Zoo wordt deze plaats door *Ewald, Bengel, de Wette* en *Meyer* opgevat.

De eerste zin van vs. 51 zou betrekking kunnen hebben op Gods wijze van handelen jegens rechtvaardigen en boozen, op zijn vernederen van de laatsten en zijn verhoogen van de eersten. Maar de tegenstelling, welke in den volgenden zin vervat is, leidt er verder toe, die eerste woorden enkel in een gunstigen zin op te vatten, zoodat daardoor alleen op het verhoogen van de rechtvaardigen gedoeld wordt. Maria wil spreken over de wijze, waarop God handelt jegens degenen, die Hem vreezen (vs. 50); zij duidt inzonderheid aan hetgeen Hij aan Zacharias en Elisabeth, en eveneens aan haar heeft gedaan. De uitdrukking *κράτος ποιῆν*, *krachtdadig handelen*, is Hebreuwsch (עָשָׂה חַיִל). De LXX vertaalt haar met *ποιῆν*

δύναμιν (Ps. 118: 16). Lukas betoont zich hier daarvan onafhankelijk bij de vertaling van zijn Arameesche oorkonde. — Tegenover het goede, dat God aan de rechtvaardigen doet, staat de ondergang, waarmede Hij de boozen treft. Deze worden nader aangeduid als *de hoogmoedigen*; ὑπερήφανος, van ὑπὲρ φάλομαι: iemand, die anderen uit de hoogte aanziet. De dat. διανοίᾳ, *de gedachte*, is de nadere bepaling van ὑπερήφανους: hoogmoedig door de gedachte van hun hart; vgl. het לב אברירי in Ps. 76: 6. Door καρδίᾳ, *hart*, wordt in de H. Schrift te kennen gegeven het middenpunt van het instinctieve leven, van waar alles uitgaat, wat den wil en het denken in beweging brengt. — Maria stelt zich deze hoogmoedigen, die alles trotseeren, voor als in een dichte phalanx vereenigd, maar in een oogwenk worden zij door den arm van God verstrooid. Denkt zij, zooals *Reuss* meent, in dit vers en in de volgende verzen aan de hoogmoedige heidenen, die het zwakke Israël verdrukten? Maar het is Maria niet onbekend, dat geheel Israël niet behoort tot degenen, die God vreezen (vs. 50), en dat de tegenstelling tusschen hoogmoedigen en nederigen ook in den boezem van haar eigen volk wordt gevonden. Zij is niet ieder jaar in Jeruzalem geweest, zonder te ontdekken, dat de Pharizeën en de Sadduceën verre van nederig waren. Onder de *hoogmoedigen* verstaat zij dan ook zeer zeker allen, die in hunne eigene oogen iets beteekenen, hetzij Joden of heidenen.

Vs. 52. Dit vers bevat een tweede tegenstelling: die tusschen *machtigen* en *geringen*. Deze tegenstelling betreft niet de gezindheid, maar de maatschappelijke positie. Natuurlijk zijn deze beide tegenstellingen in de gedachte van Maria nauw met elkander verbonden. Hoogmoed is de kenmerkende eigenschap der *machtigen*, die tevens gewelddadig zijn en tot het misbruiken van hunne kracht geneigd. De nederigheid is de natuurlijke karaktertrek van hen, die een verachte positie innemen in de maatschappij. De Messias zal dezen staat van zaken omverwerpen: hij zal de eersten vernederen en de laatsten verhoogen. De verkiezing van Maria is daarvan het onderpand.

Vs. 53. Een derde tegenstelling: die tusschen *rijkdom* en *armoede*. Men moet hier in het oog houden, dat in de voorstelling van Maria het denkbeeld van rijkdom, zooals op vele plaatsen van het O. T., zich vastknoopt aan dat van een leven van genot en van zelfzuchtigen welstand, gelijk zich, omgekeerd, met het denkbeeld van armoede dat van nederigheid des harten verbindt. Dit is de bekende beteekenis van het Hebr. עָנִי, dat zoowel *arm* als *nederig* beteekent. — De *goederen*, waarmede God de hongerigen overlaadt, zijn in de eerste plaats de goederen des heils, maar dit laatste in al zijn volheid opgevat, als geestelijke en uitwendige toestand. De *goederen*, waarvan hier sprake is, zijn dus niet alleen de vergeving der zonden en de heiligheid, maar ook de heerlijkheid en de zaligheid. Evenzoo bestaat de *ledigheid*, die aan de rijken wordt opgelegd, in de eerste plaats in de derving van de geestelijke goederen, en verder, als gevolg daarvan, in het verlies van de uitwendige goederen, waarmede de heiligheid gekroond wordt. Men moet daarom de uitdrukkingen *machtigen*, *geringen*, *rijken*, *armen* noch uitsluitend in maatschappelijken, noch uitsluitend in geestelijken zin opvatten. In al deze uitdrukkingen is het geestelijke met het uitwendige verbonden.

Men lette op de wijze, waarop de twee leden van ieder dezer drie tegenstellingen geplaatst zijn. Zij zijn niet symmetrisch gerangschikt, zoodat telkens het eerste lid op de rechtvaardigen, en het tweede op de boozen betrekking heeft. Dit parallelisme zou, driemaal herhaald, aan den gedachten-gang iets hortends en stootends en een koude regelmatigheid aan de uitdrukking hebben gegeven. Telkens sluit het eerste lid der nieuwe tegenstelling zich aan bij het tweede lid der voorgaande, hetgeen geheel in overeenstemming is met de golving van het gevoel.

Nadat de lofzang zijn toppunt bereikt heeft, neemt hij weêr zijn kalmeren toon aan, en eindigt met de opgeruimde beschouwing van de getrouwheid van God ten opzichte van de beloften, die Hij gegeven had aan de vaders van het uitverkoren volk. Dit is de inhoud der vierde strophe.

Vs. 54 en 55. „Hij heeft Israël, zijnen knecht, geholpen, ten einde gedachtig te zijn aan zijn barmhartigheid, 55 zooals Hij gesproken had tot onze vaders, ten gunste van Abraham en van zijn nakomelingschap tot in eeuwigheid 1).”

Tegen onze opvatting van de derde strophe maken *Weiss* en *Schanz* de bedenking, dat dan vs. 54 vóór deze strophe had moeten staan. Er is evenwel niets van aan; want de hier aangekondigde wederherstelling van Israël is juist het beslissende feit, waardoor de groote in vs. 51—53 beschrevene omwenteling in de wereld tot stand zal komen. Zoo verklaart zich ook het asyndeton, dat gewoonlijk de herhaling van de vorige gedachte in een anderen, meer indruk makenden vorm aanduidt. De zin is dus: Ja, deze algeheele omverwerping der menschelijke verhoudingen zal tot stand komen: God heeft zich opgemaakt, om zijn bezwijkend volk te helpen. „*Ἀντιλαμβάνεσθαι*, *helpen*, beteekent eigenlijk: den last voor een ander (*ἀντί*) op zich nemen (*λαμβάνεσθαι*). De uitdrukking *Israël* mag niet in geestelijken zin worden opgevat, alsof er van de kerk sprake was; aan den anderen kant moet men daaronder ook niet het geheele Israëlitische volk verstaan. Maria spreekt hier over het *ware* Israël, over Israël als *Gods dienstknecht* (*παῖς αὐτοῦ*), over de *godvreezenden* van vs. 50. Onder het tegenwoordige Israël zijn er ongetwijfeld zeer vele afzonderlijke personen, die niet tot het ware Israël behooren; Maria weet dit zeer wel (vs. 51). Maar dit is iets toevalligs en verhindert God niet, de beloften, aan zijn volk gegeven, te vervullen. In denzelfden zin zeggen wij van de kerk, dat de Heer haar verlossen zal. Over *παῖς αὐτοῦ*, *zijn knecht*, vgl. Jes. 41:8. — *Μνησθήναι*, *zich herinneren*, is een infinitief van doel. De zin is: om jegens Israël niet te handelen, alsof Hij zich niet herinnerde, om zichzelf niet ontrouw te worden. — Dit werkwoord heeft blijkbaar be-

1) T. R. met bijna alle Mjj.: εἰς τὸν αἰῶνα; A F M O: εἰς αἰῶνος.

trekking op τῷ Ἀβραάμ, enz., *jegens Abraham en zijn nakomelingschap*. Erasmus en Calvijn hebben deze woorden doen afhangen van καθὼς ἐλάλησε, *zooals Hij gesproken had*. Deze constructie is onaannemelijk wegens den verschillenden vorm van de twee bepalingen en wegens de woorden καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, die niet kunnen afhangen van καθὼς ἐλάλησε. Deze woorden van Maria herinneren aan Mich. 7:20: „Gij zult Jakob de trouw, Abraham de barmhartigheid doen zien, zooals gij onzen vaderen van de oude tijden af gezworen hebt.” Zij vinden hun verklaring in het woord van Jezus, Joh. 8:56, hetwelk aantoonst, dat de gebeurtenissen van het rijk Gods, die hier beneden plaats grijpen, steeds gepaard gaan met een terugwerking op den toestand der zaligen in den hemel. De twee lezingen εἰς τὸν αἰῶνα en ἕως αἰῶνος hebben dezelfde beteekenis; αἰὼν komt in deze spreekwijzen overeen met het Hebr. עולם, en duidt een tijdperk van onbepaalden duur aan.

Deze laatste woorden stellen de geboorte van den Messias voor als het einddoel van de geheele theocratische ontwikkeling, het heden en de toekomst der theocratie met haar verst verleden verbindende.

Vs. 56. „En Maria bleef bij haar omtrent drie maanden, en keerde weder naar haar huis.”

Is Maria vóór of na de geboorte van Johannes den Dooper weêr naar huis gegaan? Meyer, Bleek, Hofmann en Keil zeggen: *vóór dien tijd*, en beroepen zich daarvoor op vs. 57, waar alleen over burenen en bloedverwanten, en niet over Maria gesproken wordt. Maar de naam van Maria kan weggelaten zijn, omdat zij in het volgende tooneel geen rol te spelen had, of omdat zij misschien tusschen de geboorte van het kind en den dag zijner besnijdenis weêr vertrokken is. Hoe zou men de uitdrukking *drie maanden* niet in verband brengen met de *zes maanden* van vs. 36 en daaruit het besluit te trekken, dat Maria haar verblijf heeft verlengd tot op het beslissende, voor Elisabeth en haar zelf zoo ge-

wichtige oogenblik der geboorte van den zoon van Zacharias? Hoe lang had zij niet onbekend moeten blijven met dit feit, als zij weinige dagen te voren naar huis was teruggekeerd? In dien tijd had men nog geen posterijen en telegraaflijnen. Dit vers is dus een anticipatie, welke de bestemming heeft, ten einde te brengen wat op Maria betrekking heeft, voordat het verhaal overgaat tot Johannes den Dooper, het onderwerp van het volgende gedeelte; wij zullen in het vervolg meer dergelijke anticipaties vinden. Dit verhaal is de kroon van de beide eerste, het slot van de eerste groep.

IV.

GEBORTE EN BESNIJDENIS VAN JOHANNIS DEN DOOPER.
(1 : 57—80).

Dit verhaal bevat: 1° de geboorte van Johannes, v. 57 en 58; 2° zijn besnijdenis, v. 59—66; 3° den lofzang van Zacharias en het slot van hetgeen op de kindsheid van Johannes betrekking heeft, v. 67—80.

1. Vs. 57 en 58: De geboorte.

Vs. 57 en 58. „En de tijd van bevalling brak voor Elisabeth aan, en zij baarde een zoon; 58 en haar naburen en haar bloedverwanten hoorden, dat de Heer zijne barmhartigheid aan haar groot gemaakt had, en zij waren met haar verblijd.”

De schrijver geeft ons hier een bekoorlijk genre-stuk, aan het Israëlietische volksleven ontleend. Men ziet de *buren* de een na den ander aankomen, en vervolgens *de bloedverwanten*; genen het eerst, omdat zij een korteren afstand hadden af te leggen. De gelukkige moeder is het middelpunt van het tooneel. Ieder nadert haar op zijn beurt, en wenscht haar geluk met de buitengewone gunst, die haar bewezen was, en verblijdt zich met haar. De uitdrukking

heeft groot gemaakt wijst op een geheel nieuwe openbaring der goddelijke barmhartigheid, die het besef van de goedheid Gods bij hen, die daarvan de voorwerpen of getuigen zijn, verhoogt. De vorm *μετ' αὐτῆς*, letterlijk *met haar*, berust dáárop, dat de persoon, die het voorwerp van de handeling is, beschouwd wordt als op de eene of andere wijze daarbij medewerkende; vgl. het *עִם לִבָּהּ*, Gen. 19:19 en 1 Sam. 12:24. Velen hebben het verbum *συνέχαιρον* opgevat in den zin van gelukwenschen. Ik zie niet in, waarom men niet zou blijven bij de natuurlijke beteekenis van *zich verblijden met*. Hier hebben wij de eerste vervulling van de woorden des engels in vs. 14.

2. Vs. 59—66: De besnijdenis.

Vs. 59 en 60. „En het geschiedde, dat zij op den achtsten dag kwamen, om het kind te besnijden, en zij noemden het kind Zacharias, naar den naam van zijn vader, 60 en zijne moeder antwoordde en zeide: Neen, maar hij zal Johannes heeten.”

Door de besnijdenis werd het kind in het verbond ingelijfd. Ten behoeve van zijn heidensche lezers, herinnert Lukas, dat deze plechtigheid *op den achtsten dag* na de geboorte plaats had. In de allereerste tijden bepaalde de vader of de moeder den naam van het kind volgens de eene of andere bijzondere omstandigheid, waarmede zijn geboorte gepaard ging (Gen. 4:1, 25; 17:19; 19:37, enz.) Later gaf men het kind zijn naam, als het besneden werd, en gewoonlijk den naam van zijn vader of van een zijner voorouders. Het imperf. *ἐλάλουν*, *zij noemden*, dat de bloedverwanten en bureu van vs. 38 tot subject heeft, duidt een poging aan, die niet gelukt. — Men heeft in de overeenstemming tusschen Zacharias en Elisabeth het werk van een goddelijke openbaring gezien. Anderen vinden in deze bijzonderheid een inconsequentie van den verhaler, die er

niet meer aan gedacht zou hebben, dat de vader en de moeder niet met elkander konden spreken. Alsof Zacharias gedurende de pas verloopen negen maanden de bijzonderheden van zijn visioen niet aan Elisabeth heeft kunnen mededeelen door hetzelfde middel, dat hij binnen enkele oogenblikken gebruiken zal (vs. 63)!

Vs. 61—63. „En zij zeiden tot haar: Er is niemand van ¹⁾ uwe maagschap, die dezen naam draagt. 62 En zij wenkten zijn vader, om te weten, hoe hij wilde, dat hij genoemd zou worden. 63 En als hij een schrijftafeltje geëischt had, schreef hij, zeggende: Johannes is zijn naam. En zij verwonderden zich allen.”

De lezing ἐκ τῆς... wordt door gewichtiger autoriteiten gesteund, dan de lezing ἐν τῆ... — Moet men met eenige kerkvaders uit het ἐπένευον, *zij wenkten*, het besluit trekken, dat Zacharias stom en doof te gelijk was geworden? Het voorgaande verhaal doet niets dergelijks vermoeden; maar het gebeurt menigmaal, dat men onbewust de gewoonte aanneemt, zich op deze wijze te onderhouden met hen, die zich alleen door teekenen verstaanbaar kunnen maken. *Bleek* en *Weiss* nemen liever aan, dat, daar Zacharias alles gehoord had, slechts een vragende wenk noodig was, om van hem te vernemen, hoe hij er over dacht. — Het artikel τό staat dikwijls vóór een zin, die als een substantief wordt gebruikt; vgl. Matth. 19:18; Rom. 8:26, enz. De optativus θέλοι met ἄν in deze indirecte vraag geeft een bloote mogelijkheid te kennen: „Welken naam hij hem zou willen geven (gesteld, dat hij in dit opzicht een wensch had)”; vgl. *Schanz*.

Vs. 63. Πινάκιδιον, *een mel was bestreken tafeltje*, waarop

1) T. R. leest ἐν τῇ συγγενείᾳ met D en 10 andere Mj.; N A B en 6 Mj.: ἐκ τῆς συγγενείας.

men met een stift schreef. Het λέγων, *zeggende*, wil volstrekt niet te kennen geven, dat hij begon te spreken, en den naam uitsprak, terwijl hij hem ter neder schreef. Zoo heeft Origenes het verklaard en Luther het overgezet; maar ten onrechte. Dit woord komt overeen met het Hebr. לאמר, dat ook op hetgeen schriftelijk gezegd is toepasselijk is; vgl. 2 kon. 10: 6 (ויכחב לאמר). De beteekenis van dit λέγων is: verklarende, de zaak beslissende. — Door *is*, in plaats van *zal zijn* te gebruiken, doet Zacharias gevoelen, dat hij aan een hooger wil gehoorzaamt. — De verwondering der aanwezigen werd niet veroorzaakt door de overeenstemming tusschen vader en moeder; want ieder begreep, dat zij elkander over dit punt hadden kunnen verstaan. Hetgeen hen verraste, was de keus van dien naam, die zoo beteekenisvol was en in de familie niet voorkwam.

Vs. 64. „En terstond werd zijn mond geopend, en eveneens zijne tong, en hij sprak, God lovende.”

Het verbum *werd geopend* past niet voor het tweede subject: *zijne tong*. Dit is een onnauwkeurigheid van uitdrukking, die in alle talen voorkomt (Zeugma); vgl. 1 Cor. 3: 2. De nadruk ligt hier op ἐλάλει, *hij sprak*. Het ongeloof had hem van de spraak beroofd, de gehoorzaamheid geeft hem die terug. Het εὐλογῶν, *lovende*, zegt ons, welk gebruik hij terstond van dat teruggekregen vermogen gemaakt heeft. Het is nu de vraag, of deze lofprijzing niets anders is, dan de in den volgenden lofzang (vs. 67 en verv.) vervatte dankzegging, die alleen om het verhaal niet af te breken aan het einde zou geplaatst zijn, of dat de volgende lofzang, zooals Weiss en anderen meenen, een geheel andere εὐλογία is, die later door Zacharias werd uitgesproken. Men wijst op het verschil tusschen de verba εὐλογεῖν en προφητεύειν (vs. 67). Maar de twee handelingen van dankzeggen en profeteeren zijn niet zóó van elkander verschillend, dat zij niet op een en dezelfde rede van toepassing zouden kunnen zijn. Het εὐλογητὸς ὁ θεός, *geloofd zij God*, van vs. 68 staat

stellig in verband met het εὐλογῶν τὸν θεόν van vs. 64. En wanneer had deze lofzang van Zacharias, die gedurende de negen maanden van stomheid langzaam in zijn hart was gerijpt, op natuurlijker wijze uit zijn mond kunnen vloeien, dan op het oogenblik zelf, toen de spraak hem teruggegeven werd? De volgende verzen beschrijven ons den indruk, die in de geheele streek van het gebergte van Juda door deze gebeurtenissen werd teruggebracht.

Vs. 65 en 66. „En er kwam vrees over allen, die rondom hen woonden, en in het geheele gebergte van Judéa sprak men met elkander over al deze dingen. 66 En allen, die ze gehoord hadden, bewaarden ze in hun hart, zeggende: Wat zal toch dit kind wezen? En ¹⁾ de hand des Heeren was met hem.”

Op het zien van dit wonder wordt de verbazing vrees. Dit is het eerste begin der Messiaansche gemoedsbewegingen. — De uitdrukking τὰ ῥήματα ταῦτα doelen niet op de woorden, die bij de plechtigheid der besnijdenis (vs. 59—64) gesproken werden, zooals *Meyer* en *Weiss* meenen. Zij komt veeleer overeen met het Hebr. הרברים האלה van het O. T., dat gebezigd wordt in den zin van: *die dingen* (Gen. 15: 1 e. a. pl.).

Vs. 66. Men hoorde niet alleen; men nam ook ter harte. Het τῆθεναι ἐν καρδίᾳ is het Hebr. שים על לב. — Het ἄρα, *toch*, beteekent: tengevolge van al hetgeen deze geboorte gekenmerkt heeft. De laatste zin van het vers heeft in de lezing van den T. R. een zeer eenvoudige beteekenis: „En van dat oogenblik af was de hand des Heeren met het kind.” Deze opmerking staat daar als een korte samenvatting van de geheele geschiedenis van Johannes vóór zijn openlijk optreden. Door die van vs. 80 aangevuld, voert zij ons tot aan 3: 1.

1) T. R. leest eenvoudig και met A en 13 andere Mjj. Syr.; ⚭BCDL It.: και γαρ.

Leest men daarentegen met de Alexandrijnen καὶ γὰρ, *want ook of en inderdaad*, dan moet men deze overweging òf met de voorafgaande vraag in verband brengen, door haar te leggen in den mond van hen, die deze vraag deden, zoodat men dezen zin krijgt: „Wat zal toch dit kind wezen? Want de hand des Heeren was op hem” (zoo *Storr, Hofmann*, e. a.); òf men moet haar met *Bengel, Weiss, Keil* en *Schanz* den verhalen toeschrijven, die door deze historische opmerking de vraag der bewoners van Judéa zou willen rechtvaardigen, zoodat de bedoeling zou zijn: „Wat zal toch dit kind wezen?” (zoo vraagden zij) „Want de hand des Heeren was zichtbaar op hem.” Maar in het eerste geval is het imperf. ἦν, *was*, niet te begrijpen. Ook zou het van den kant dezer menschen pedant zijn, hunne eigene vraag te verklaren. Tegen de tweede opvatting pleit, dat de verhalen in het ἀκούσαντες (*gehoord hebbende*) en in het ἔρα (*toch*) reeds een dubbele rechtvaardiging van de vraag heeft gegeven; waarom zou dan nog een derde noodig zijn? Bovendien kon men eerst later tot de overtuiging komen, dat Gods bijzondere zegen op de ontwikkeling van het kind rustte. Het latere feit kon de vraag, die door den Evangelist spoedig na de besnijdenis wordt geplaatst, niet motiveeren. De Alexandrijnsche lezing is dus een onjuiste verbetering, welke te danken is aan afschrijvers, die gemeend hebben, de vraag tot aan het einde van het vers te moeten voortzetten.

3. Vs. 67—80: De lofzang.

Wij hebben hier den in vs. 64 aangekondigden lofzang. Lukas vermeldt hem eerst aan het einde, niet alleen om het voorafgaande verhaal niet af te breken, maar ook omdat deze lofzang in zijn oogen een waarde had, die onafhankelijk is van het oogenblik, waarin hij werd uitgesproken. Evenals het gesmolten metaal uit den smeltoven uitstroomt, zoodra een uitgang daarvoor geopend wordt, zoo stroomden uit het hart van Zacharias in afgemetene en welluidende woorden de gevoelens en gedachten, waarvan het vervuld was

geworden gedurende die negen maanden van stille overpeinzing, van vernedering en van dankbaarheid. Deze lofzang wordt een *profetie* genoemd, omdat hij de vrucht is van een heilige geestvervoering, die gepaard ging met een door de bijzondere inwerking des H. Geestes verkregen dieperen blik in de goddelijke gedachte. Wij vinden in dezen lofzang denzelfden gang als in de toespraak van Elisabeth, welke eveneens aan de buitengewone werking van den H. Geest wordt toegeschreven. In de eerste strophe dankt Zacharias voor de komst van het Messiaansche heil, dat hij reeds in het aanzijn van het kind van Maria verwezenlijkt ziet (vs. 67—75); voorts werpt hij, maar enkel in het voorbijgaan, een blik op zijn eigen zoon, die geroepen is, dit groote werk voor te bereiden (vs. 76 en 77); daarna keert hij terstond weër terug tot het goddelijke kind, dat op aarde de duisternis in licht zal veranderen (vs. 78 en 79). Het heil, de voorlooper, de Zaligmaker — ziedaar den gang der rede. Zijn pneumatisch karakter blijkt reeds uit deze uiteenzetting. De priesterlijke toon van dezen lofzang, die het *Benedictus* genoemd wordt, steekt af bij den koninklijken toon van dien van Maria, dien men het *Magnificat* noemt.

Vs. 67—70. „En Zacharias, zijn vader, werd vervuld met den Heiligen Geest, en profeteerde, zeggende: 68 Geloofd zij de Heer, de God Israëls, omdat Hij zijn volk bezocht en zijn verlossing teweeg gebracht heeft, 69 en ons een hoorn des heils heeft verwekt in het huis van David, zijn knecht, 70 gelijk Hij gesproken had door den mond zijner heilige¹⁾ profeten, die er te allen tijde geweest zijn:”

Het *εὐλογητός*, *geloofd zij*, herinnert aan het *εὐλογῶν* van vs. 64. Het woord *bezoeken* is de vertaling van het Hebr.

1) T. R. leest met A C en 14 Mjj., των tusschen *αγιων* en *απ' αιωνος*; N B L Δ laten dit των weg.

ἦρε, dat een goddelijke tusschenkomst na een tijd van schijnbare verlatenheid te kennen geeft, hoedanig ook het doel van die tusschenkomst zijn moge, hetzij om genade te bewijzen of om te straffen. In het Grieksch moet het object van dit verbum uit het volgende τῷ λαῷ worden genomen. — De uitdrukking λύτρωσις beteekent: *verlossing* door middel van een loskoop. De verlossing, welke Zacharias verwacht, is zonder twijfel de politieke verlossing van het volk Gods, maar als berustende op zijn geestelijke herschepping, die de Messias tot stand moet brengen (vs. 75 en 77).

Vs. 69. Het beeld van den *hoorn* komt dikwijls voor in het O. T., om de kracht, die omverwerpt, te kennen te geven. Het is ontleend, niet aan de hoornen van het altaar, die de misdadigers zochten vast te grijpen, maar aan den hoorn van den stier, waarin de kracht van het dier zetelt. Het woord ἐγείρειν, *verwekken*, is wel een geschikt woord voor een organische voortbrenging. Een der Psalmisten had gezegd (Ps. 132 : 17): „Ik zal David een hoorn doen uitspruiten.” Deze door Ezechiël nogmaals uitgesprokene belofte ziet de profetische blik van Zacharias voortaan vervuld. De uitdrukking: *en het huis van David* verheft het boven allen twijfel, dat Zacharis Maria als eene afstammeling van David beschouwd heeft.

Vs. 70. De grootheid dezer weldaden blijkt dááruit, dat zij door oude en aanhoudende beloften was aangekondigd. Een priester als Zacharias, die van kindsbeen af in het O. T. onderwezen werd, kende deze profetieën zeer goed. Leest men het art. τῶν (na ἁγίων), dan kan men ἁγίων als een substantief opvatten, waarvan προφητῶν de appositie zou zijn: der heiligen, namelijk der profeten van alle tijden. Maar de uitdrukking ἁγίων kan niet in zulk een bijzonderen zin gebruikt zijn. Als substantief opgevat, doelt zij op al de godvruchtigen van het O. V., hetzij zij profeten waren of niet. Men zou ἁγίων ook als een adjectief kunnen beschouwen, door de woorden τῶν ἀπ' αἰῶνος tusschen twee comma's te plaatsen: door den mond der heilige profeten, van hen, die te allen tijde geweest

zijn. Maar het is veel eenvoudiger, met de Alexandrijnen het tweede τῶν weg te laten. Het epitheton ἁγίων, heilig, duidt de profeten aan als mannen, die God gewijd heeft tot organen zijner openbaring, en die spreken als de mond Gods. Het ἀπ' αἰῶνος, מִיְיֹוֹם, te allen tijde, wijst tot aan Samuël terug, met wien de onafgebrokene rij der profeten een aanvang nam. In denzelfden heeft Longinus die uitdrukking gebruikt, als hij zegt: τοὺς ἀπ' αἰῶνος ἰητόρους.

Vs. 71 en 72. „verlossing van onze vijanden en van de hand van al degenen, die ons haten, 72 om barmhartigheid te doen aan onze vaderen, en gedachtig te zijn aan zijn heilig verbond;”

Deze twee verzen zijn de ontwikkeling van het denkbeeld *hoorn des heils*, vs. 69; σωτηρίαν is de appositie van κέρασ σωτηρίας. en niet, zooals Beza en Grotius meenen, het object van ἐλάλησε — Alle uitleggers zijn van gevoelen, dat de uitdrukking τῶν μισοῦντων, van hen, die ons haten, precies dezelfde beteekenis heeft als ἐχθρῶν ἡμῶν, van onze vijanden. Ik kan onmogelijk met hen medegaan. Het πάντων, dat hier bijgevoegd is, kan geen ander doel hebben, dan den kring der vijanden, waaraan Zacharias denkt, uit te breiden: „van onze vijanden, en in het algemeen van de hand van al degenen, die...” Zacharias weet heel goed, dat het ware Israël nog andere vijanden heeft, dan de heidenen, en hij verwacht, dat de inlandsche tirannen ook te niet zullen worden gedaan door den Messias.

Vs. 72. Terwijl God de levenden verlost, bewijst Hij barmhartigheid aan de gestorvenen, de vaderen, die, toen zij de vervulling der beloften zoo lang zagen uitblijven, denken konden, dat God ze vergeten had. Vgl. vs. 54 en 55.

Vs. 73—75. „den eed, dien Hij Abraham, onzen vader, gezworen heeft, om ons te geven, 74 dat

wij, verlost zijnde uit de hand onzer ¹⁾ vijanden, Hem dienen zouden 75 zonder vrees, in heiligheid en gerechtigheid voor zijn aangezicht, gedurende al onze dagen ²⁾.”

Na het werktuig der verlossing (vs. 68—70) en de verlossing zelf (vs. 71—72), wordt het doel en het heerlijk einde daarvan opgegeven. De accus. ἕρκον, *eed*, kan niet afhangen van ἐλλάγησε (*Grotius*), dat veel te ver daarvan verwijderd is, noch van μνησθῆναι (*de Wette, Bleek*), dat in het N. T. alleen den genit. regeert. Hij is dus een appositie van διαθήκης ἀγίας: het heilig verbond, dat met een eed gesloten werd. Alleen is het in dit geval het subst., hetwelk de attractie ondergaat van het pron. relativum (ὅν), dat daarop betrekking heeft, terwijl gewoonlijk het omgekeerde plaats vindt. — Door δοῦναι, *om te geven*, wordt zoowel de inhoud van den goddelijken eed als het doel, dat God zich daarmede heeft voorgesteld, aangekondigd.

Dit doel, dat in vs. 74 genoemd wordt: *Hem dienen zonder vrees*, wordt nader verklaard door de woorden: *verlost uit de hand onzer vijanden*. Toen Pilatus het bloed der Galileërs met dat hunner offeranden vermengde, kon men God niet zonder vrees in zijn tempel dienen; maar als de Messias optrad, dan zou dat alles veranderen. — De twee eigenschappen, die door δσιότης, *heiligheid*, en δικαιοσύνη, *gerechtigheid*, worden uitgedrukt, verschilden bij de Grieken door hun object. Het object van de eerste was de Godheid, dat van de laatste waren de menschen; zie de door *Schanz* uit Plato en Polybius aangehaalde plaatsen. Maar op bijbelsch terrein heeft zoowel de heiligheid als de gerechtigheid betrekking op God. Volgens *Euthymius* geeft δσιότης de vroomheid, en δικαιοσύνη het geheel van de andere deugden te

1) T. R. leest ἡμῶν na εχθρῶν met A C en 15 Mjj. It. Syr.; N B L laten het weg.

2) B L lezen: πασαις ταις ημεραις in plaats van πασας τας ημερας, dat al de anderen lezen. T. R. leest met E en 6 Mjj., της ζωης tusschen ημερας ημων.

kennen. *Weiss* en *Schanz* verstaan onder de eerste des menschen innerlijke overgave van zichzelf aan God, en onder de laatste de volkomene vervulling van de verplichtingen, waarvan die overgave de ziel is. Het komt mij voor, dat *δοξότης* veeleer de volkomene afwezigheid van alle onreinheid, en *δικαιοσύνη* het positieve doen van al wat goed is te kennen geeft; vgl. Efez. 4: 24, waar beide uitdrukkingen, evenals hier, met elkander verbonden zijn. De woorden: *voor zijn aangezicht* worden gewoonlijk gebruikt, om den dienst der priesters in den tempel te kenmerken. Het resultaat van het Messiaansche werk zal een Godsvolk zijn, dat een leven leidt, hetwelk door zijn reinheid en heiligheid aan een dagelijkschen eeredienst gelijk wordt; vgl. Zach. 14: 20 en 21. Men ziet hier, hoever de Messiaansche hoop der godvruchtigen in Israël in heiligheid en in waardigheid de grof-zinnelijke politieke verwachtingen, waarmede de verbeelding van de groote massa van het volk zich vleide, overtrof.

Van de hoogte van den heiligen staat van zaken, waarin Zacharias zich zoeven in den geest heeft verplaatst, vestigt hij nu den blik op het nietige kind, dat daarvoor den weg moet bereiden.

Vs. 76 en 77. „En gij¹⁾, kindje, zult een profeet des Allerhoogsten genoemd worden: want gij zult voor het aangezicht²⁾ des Heeren heengaan, om zijne wegen te bereiden, 77 ten einde aan zijn volk kennis des heils te geven door de vergeving hunner³⁾ zonden,”

Het *δέ*, dat de Alexandrijnen na *καὶ σὺ*, en *gij*, lezen, voegt bij het denkbeeld van gelijkheid (*καὶ*) dat van vooruitgang, van tegenstelling. Deze lezing heeft de Itala en de

1) N B C D L R voegen *δε* bij *καὶ σὺ*.

2) T. R. leest *πρὸ προσώπου* met A C 16 Mjj. It.; N B lezen *ἐνώπιον*.

3) A C en 4 Mjj. lezen *ἡμῶν*, in plaats van *αὐτῶν*, dat T. R. met al de andere Mjj. It. Syr. leest.

Peschito tegen zich. Misschien kent zij ook inderdaad veel te veel gewicht toe aan de ondergeschikte persoonlijkheid, die hier besproken wordt. *En gij, kindje*, zegt Zacharias. Hij noemt het niet eens zijn zoon; zoozeer trad zijn eigene persoonlijkheid voor hem op den achtergrond tegenover het werk, dat hij tot stand ziet komen. — *Gij zult genoemd worden*: het zal uw wettige titel zijn. Hiermede is de inhoud van vs. 16 en 17 teruggegeven. — *Om de wegen te bereiden*: door de harten der kinderen Israëls te bekeeren tot den Heer, hunnen God (vs. 16).

Vs. 77. *Ten einde kennis des heils te geven*. Dit is het einddoel van den arbeid des voorloopers. Terwijl hij de harten door het berouw tot God terugbrengt, zal hij aan Israël een zuiverder kennis van het heil trachten te geven, dan die, welke het hart van dit volk vervulde. *Weiss* verbindt de woorden: *door de vergeving der zonden* met het verbum *geven*: „De voorlooper zal door de vergeving der zonden aan het volk de kennis verschaffen, dat het heil nabij is.” Maar nergens wordt den Dooper de volmacht om vergeving der zonden te schenken toegeschreven, zelfs niet in Mark. 1:4, waarop *Weiss* zich beroept. *Schanz* laat met *Calvijn*, *Luther*, *Meyer* e. a. het *ἐν ἀφέσει* van de uitdrukking *γνώσιν σωτηρίας* afhangen: „om een kennis van het heil te geven, die in de vergeving bestaat.” Maar het is onmogelijk, zich door deze constructie een helder denkbeeld te vormen van hetgeen bedoeld zou zijn. Het *ἐν ἀφέσει* kan alleen van *σωτηρίας* afhankelijk zijn: de kennis van een heil, dat in de vergiffenis bestaat. Om deze gewichtige woorden van Zacharias goed te verstaan, moet men hetgeen hij hier aangaande het werk van Johannes zegt vergelijken met hetgeen hij in vs. 71 van dat van den Messias gezegd heeft. Deze brengt *het heil*, *σωτηρίαν*, aan; Johannes zal *de kennis* van het heil geven. Het begrip, dat men in Israël van het heil had, was vervalscht. Een hoogmoedig en haatdragend patriotisme had zich meester gemaakt van den geest van het volk en van dien zijner oversten. De verwachting van een uitwendige verlossing was in de plaats gekomen van die

van een zedelijk heil, van een heil als dat, hetwelk Zacharias zooveen beschreven heeft (vs. 74 en 75). Daarom was het noodig, dat, voordat de Messias verscheen om zijn werk te volbrengen, een andere door God gezonden persoon aan den arbeid ging, om het volk af te brengen van het valsche begrip, dat het zich aangaande heil vormde, en het daartrent een juist begrip te verschaffen, door aan te toonen, dat de grondslag der Messiaansche verlossing in het zuiver geestelijke feit van de vergeving der zonden bestaat. Anders zou men, als de Messias dit geestelijke, van de politieke verlossing zoo geheel verschillende heil het volk kwam aanbieden, Hem zonder twijfel den rug hebben toegekeerd met het verwijt, dat Hij een heil verzon ten behoeve van zijn onmacht (vs. 17). De taak van Johannes was dus wèl, *het begrip* te herstellen van een heil, dat in de eerste plaats in de vergeving der zonden bestond. Deze woorden werpen een helder licht op de noodzakelijkheid der zending van een voorlooper. Men moet *αὐτῶν*, *hunne* zonden, nl. die des volks, lezen, en niet *ἡμῶν*, *onze*, een lezing, die zeer onvolgende gewaarborgd is. — Van den voorlooper komt Zacharias op den Zaligmaker terug, en beschrijft zijn hooger *oorsprong*, vs. 78, en zijn zegenrijk *werk*, vs. 79.

Vs. 78. „wegens de ingewanden van barmhartigheid, waarmede ons bezocht heeft ¹⁾ de Opgang uit de hoogte,”

De *σπλάγχνα*, *ingewanden*, *רחמים*, zijn de zetel van alle diepe gewaarwordingen, en bij de Hebreëen voornamelijk van het medelijden en de teedere liefde. Het *διὰ* (met den accus.), *wegens*, heeft betrekking op het voorafgaande denkbeeld van de vergeving der zonden, en indirect op den geheelen inhoud van vs. 76 en 77, daar de geheele komst van Johannes bestemd is, om deze vergeving voor te bereiden. — Het heil wordt toegeschreven aan de barmhartigheid van God

1) T. R. leest *επισκεψατο* met A C en 15 Mjj.; N B L *επισκεπεται*.

zelf, evenals in het woord van Jezus: „Zoo lief heeft God de wereld gehad...” (Joh. 3:16). — In plaats van ἐπεσκέψατο, heeft bezocht, zooals de Byzantijsche en de Westersche Handschriften lezen, vinden wij in de Alexandrijnsche ἐπισκέψεται, zal bezoeken. Met uitzondering van Tisschendorf, kiezen de nieuwere uitleggers, Weiss, Keil, Hofmann, enz. de laatstgenoemde lezing. Maar het is niet te begrijpen, waarom Zacharias, na in den verledenen tijd over de komst van den Messias te hebben gesproken, v. 68 en 69, nu eensklaps daarover spreken zou als over een zaak, die nog komen moet. Deze lezing is waarschijnlijk het gevolg van de banale overweging, dat de Messias toen nog niet verschenen was. Volgens Weiss en Hofmann zou God het subject van het verbum bezoeken, en ἀνατολή een appositie zijn: „God zal ons bezoeken als opgang uit de hoogte.” Maar dit zou een zeer zonderlinge manier van spreken zijn. Het is veel natuurlijker, ἀνατολή te beschouwen als het subject van het verbum: een uit de hoogte opgaande ster heeft ons bezocht. Het verbum ἀνατέλλειν, opgaan, wordt hetzij voor een kiem, die uit den grond uitspruit, hetzij voor een ster, die aan den hemel verschijnt, gebruikt. In Jes. 4:2, Zach. 3:8, 6:12, en verscheidene keeren bij Jeremia, wordt de Messias vergeleken bij een loot, die uit de aarde te voorschijn komt. Hij wordt zelfs πρῶς, spruit, genoemd, en men zou daardoor er toe kunnen komen, hier het verbum ἀνατέλλειν in de eerst genoemde beteekenis te nemen. Maar de bepaling ἐξ ὕψους, uit de hoogte, en de uitdrukkingen ἐπιφάναι, schijnen, en κατευθῆναι, richten, passen wel bij het beeld van een ster, maar niet bij dat van een plant. De LXX gebruikt het verbum ἀνατέλλειν, om het opgaan van de maan (Jes. 60:19), van de zon der gerechtigheid (Mal. 4:2), van het licht des heils (Jes. 9:1), van de heerlijkheid des Heeren (Jes. 60:1) te kennen te geven. Het subst. ἀνατολή wordt door de klassieke schrijvers gebezigd, om het opgaan van zon, maan en sterren, en eveneens het Oosten zelf aan te duiden. Deze beteekenis is de eenige, die hier mogelijk is: een opgang uit de hoogte,

d. w. z. een wezen, dat van boven komt. Zonder twijfel heeft de uitdrukking *uit de hoogte* iets bevreemdends bij het spreken over een ster, die men zich integendeel voorstelt als aan den gezichtseinder oprijzende; en om deze reden hebben eenige uitleggers haar doen afhangen van het verbum *heeft bezocht*. Het is echter veel natuurlijker, haar te verbinden met het zeldzame en vreemde woord *ἀνατολή*, dat een nadere bepaling noodig had: een ster uit de hoogte, die ons op aarde bezoekt. Daardoor wordt te kennen gegeven, dat dit op aarde verschijnende wezen van hooger en oorsprong is. Zacharias was door Maria bekend met het wonderbare karakter der geboorte van Jezus. *Bleek* vindt hier een woordspeling. De twee beelden van de *spruit* en de *ster* zouden in het woord *ἀνατολή* met elkander verbonden zijn; en daar er in het Hebreeuwsch geen woord bestaat, dat deze dubbele beteekenis in zich vereenigt, zou daaruit voortvloeien, dat onze twee Hoofdstukken niet op een Arameesch origineel berusten, maar oorspronkelijk in het Grieksch werden opgesteld. Daarmede valt natuurlijk de echtheid van den lofzang van Zacharias. Maar dit alles is niets anders, dan een spel van *Bleek's* verbeelding. Het is zonneklaar, dat de schrijver het woord *ἀνατολή* niet gebruikt kan hebben in den zin van *spruit*, daar deze beteekenis onbestaanbaar is met al de andere uitdrukkingen van de plaats.

Vs. 79. „om te schijnen over degenen, die gezeten zijn in de duisternis en in de schaduw des doods, ten einde onze voeten te richten naar den weg des vredes.”

De uitdrukkingen van dit vers zijn ontleend aan Jes. 9:1 en 60:2. De *duisternis* is het zinnebeeld der vervreemding van God en van den toestand van ellende en onwetendheid, die daarvan het gevolg is; en de *schaduw des doods*, d. w. z. de nacht, die de oogen des stervenden omhult, is de uitdrukking van de zwartste duisternis. Zoo beklagenswaardig is in de oogen van Zacharias de toestand, waarin de Joodsche en de

heidensche wereld zich bevinden op het oogenblik, dat de Messias op aarde verschijnt. Het woord *gezeten* zinspeelt op den toestand van mismoedigheid en wanhoop, waartoe de menschheid vervallen is. Evenals een karavaan, die verdwaald is en door den nacht werd overvallen in de woestijn, zit zij daar ter neder, niets anders verwachtede, dan den dood. Eensklaps verschijnt een schitterend gesternte aan den horizon. Zijn vriendelijke stralen verlichten de reizigers; zij vatten weder moed, staan weér op, om de reis te vervolgen, en vinden den weg terug. De uitdrukking *onze voeten* doet zien, dat Zacharias ook de Joden rekent tot de volken, die in duisternis gezeten zijn. — Het is niet noodig, de uitdrukking *weg des vredes* op te vatten in de beteekenis van: weg, die tot den vrede en tot het heil voert; daarmede wordt, zooals *Hofmann* zegt, de weg bedoeld, waarop men in vrede, d. w. z. in volmaakte veiligheid, wandelt, omdat hij verlicht is.

De lofzang van Zacharias werd voorafgegaan door een opmerking, die de verhalen besloot, welke betrekking hebben op de geboorte van Johannes den Dooper (vs. 66); evenzoo wordt hij gevolgd van een mededeeling, die inzonderheid ten doel heeft, den overgang te maken van de kindsheid van Johannes tot de aanvaarding van zijn ambt:

Vs. 80. „En het kind wies op en werd sterk in den geest, en hij was in de woestijnen tot op den dag zijner vertooning aan Israël.”

Wij hebben hier de beschrijving van de jeugd van Johannes; eerst uit een physiek oogpunt: *hij wies op*, en daarna met het oog op zijn geestelijke, d. w. z. godsdienstige, zedelijke en verstandelijke ontwikkeling: *hij werd sterk in den geest*. De geest is hier niet de goddelijke Geest, maar de geest van Johannes zelf. Alleen moet men in het oog houden, dat de geest, het godsdienstige orgaan, waarmede de menschelijke ziel begaafd is, enkel onder de werking van den goddelijken Geest ontluikt, gelijk het oog zich slechts door de

aanraking met het licht opent. De uitdrukking *κραταιούθησι*, *sterk worden*, heeft betrekking op die zedelijke kracht, waardoor de geest de aandriften des lichaams en de natuurlijke neigingen bij hem beheerschte. Van zijn vroegste jeugd af bereidde Johannes zich voor zijn taak door een streng leven, vol ontberingen, en aan stille overdenkingen gewijd: *hij was in de woestijnen*. Hier is sprake van de woestijn van Juda ten Westen van de Doode Zee, een plateau met diepe kloven, waardoor eenige beken naar die zee afstroomden. Rijk aan grotten, is deze streek te allen tijde het toevluchtsoord van kluizenaars geweest. In den tijd van Johannes den Dooper vond men een groot aantal vereenigingen van Esseërs in deze eenzame plaatsen. Men heeft daaruit het besluit getrokken, dat Johannes door deze kloosterlingen onderwezen en gevormd is geworden. Dit gevoelen is niet alleen in strijd met de bedoeling van onzen tekst, die de ontwikkeling van Johannes den Dooper aan God alleen en aan den vertrouwelijken omgang met Hem wil toeschrijven, maar het is ook in lijnrechte tegenspraak met de feiten. Deze bewijzen in ieder geval, dat, indien Johannes ooit in aanraking is geweest met die kluizenaars, het eenige voordeel, dat hij van hun onderwijs gehad heeft, hierin bestond, dat hij op alle punten in zijn denken en handelen de tegenovergestelde richting opging. De leer des Esseërs gaf het Messiaansche element in het Judaïsme geheel prijs; de ziel van het leven van Johannes en van zijn werkzaamheid is geweest de verwachting van den Messias en de voorbereiding van het rijk, dat Hij stichten zou. De Esseërs zochten den zetel der zonde in de materie; Johannes doet door zijn krachtige opwekkingen tot bekeering duidelijk zien, dat hij hem in den vrijen wil stelt. De Esseërs, die geheel verdiept waren in hun mystieke bespiegelingen, onthielden zich van allen invloed op het nationale leven; Johannes werpt zich, op een teeken van boven, stoutmoedig midden onder het volk, en grijpt tot aan het einde toe krachtig en moedig in de aangelegenheden van zijn land in. De betrekking tusschen Johannes en de Esseërs is gelijk aan die tusschen

Luther en de mystieken der midden-eeuwen. Het eenige, dat de voorlooper en die sekte met elkander gemeen hebben, is het besef van de zedelijke ontaarding van het volk, dat hen omringde. De middelen, die zij daartegen aanwendden, waren geheel verschillend. — Het woord *ἀνάδειξις*, dat wij met *vertooning* vertalen, geeft eigenlijk de installatie van een ambtenaar in zijn ambt, zijn officiële voorstelling, te kennen. Blijkbaar moet God als de handelende persoon daarbij gedacht worden. Uit de woorden van Johannes den Dooper, die in Joh. 1 : 31—33 staan opgeteekend, kunnen wij opmaken, dat een rechtstreeksche mededeeling van boven, een theofanie, wellicht gelijk aan die, welke Mozes van de woestijn naar Egypte terugbracht, voor hem het teeken was om zijn werk te beginnen. Maar de Evangelisten hebben geen enkel bericht over deze geheimzinnige roeping voor ons bewaard. Zij verzinnen niets; zij verhalen slechts, wat hun overgeleverd werd.

V.

DE GEBOORTE VAN JEZUS. (2 : 1—20).

Wij zullen nu getuigen zijn van de vervulling der belofte, die aan Maria gegeven was. Een rein wezen verschijnt te midden van de bezoedelde menschheid. Het is een tweede schepping, een feit, welks gevolgen mettertijd aarde en hemel moeten omvatten. De blik van God rust met een onvermengd welgevallen op dezen pasgeborene, en de hemelsche geesten, die God deel laat nemen aan de uitvoering van zijn plan, vieren deze gebeurtenis, die het goddelijke licht tot aan de uiterste einden der zedelijke wereld zal doen doordringen. — Er zijn drie afdeelingen: Jezus wordt geboren, 2 : 1—7; de engelen vieren zijn geboorte, vs. 8—14; de herders overtuigen zich daarvan en maken haar bekend, vs. 15—20.

1. : 1—7. De geboorte van Jezus.

Dit gedeelte beschrijft de omstandigheden, die veroorzaakt

hebben, dat Jezus te Bethlehem geboren werd (vs. 1—2); de reis (vs. 3—5), en de geboorte van Jezus (vs. 6—7).

Vs. 1. „En het geschiedde in die dagen, dat er een bevel uitging van den keizer Augustus, dat de geheele wereld moest worden ingeschreven.”

Daar de ouders van Jezus te Nazareth woonden, verklaart Lukas, hoe het komt, dat zij zich bij de geboorte van Jezus te Bethlehem bevonden. De constructie *ἐγένετο-ἐξῆλθε* is een nabootsing van het Hebreeuwsch. — De woorden: *in die dagen* voeren ons terug naar vs. 1:65 en 66, d. w. z. in den tijd na de geboorte van Johannes, en niet naar vs. 80, dat een anticipatie behelst. Deze tijdsopgave moet in een ruimen zin worden opgevat, omdat er sprake is van een feit, dat tot de geschiedenis der wereld behoort (een bevel van Augustus). Men zou kunnen vertalen: *in dien tijd*.

In het klassieke Grieksch beteekent *δύμω* een bevel, dat door de bevoegde macht wordt uitgevaardigd; *ἐξέρχασθαι*, *uitgaan*, komt overeen met het Hebr. *צו* (Dan. 2:13; 9:23; Esth. 1:19), en geeft de openbaarmaking van het bevel te kennen. Augustus regeerde van het jaar 31 v. Chr. tot 14 n. Chr. Het verbum *ἀπογράφασθαι*, *in sensum referri*, beteekent het inschrijven van den naam van iederen burger, van zijn leeftijd en zijn beroep, van den naam van zijn vrouw en kinderen, en eindelijk van het bedrag van zijn vermogen en van zijn inkomen, in de officiële registers, en dat alles met het oog op de vaststelling van de som, waarvoor hij in de belasting zal worden aangeslagen. — *Hug* beperkt hier de uitdrukking *οἰκουμένη*, *de bewoonde aarde*, tot Palestina. In deze beteekenis komt *γῆ*, *de aarde*, wel nu en dan voor (21:23), maar dan wordt dit altijd door het verband nader aangeduid, terwijl hier de naam van den keizer Augustus juist ertoe leidt, het woord in den ruimsten zin op te vatten, nl. in dien van: de wereld, voor zoover zij een deel uitmaakte van het Romeinsche rijk. De Keizers hebben in de inscripties menigmaal den titel *κύριοι τῆς οἰκουμένης*.

Maar hier rijst een moeilijkheid: de geschiedschrijvers van dien tijd vermelden geen edict van dien aard, onder de regeering van Augustus uitgevaardigd. Men zou daarop kunnen antwoorden, dat van de drie geschiedschrijvers, die over het feit hadden kunnen spreken, Dio Cassius juist in het gedeelte, waar het bericht daarvan verwacht kon worden, slechts in den vorm van uittreksels tot ons gekomen is; dat Tacitus, in zijn *Annales*, zijn verhaal eerst met Tiberius aanvangt; en dat bij Suetonius (*Leven van Augustus*), evenals bij iederen geschiedschrijver, ook vele andere dingen weggelaten zijn. Nochtans behoudt dit stilzwijgen der geschiedenis, tegenover de nauwkeurige opgave van Lukas, iets bevreemdends.

Ziehier eenige feiten, die kunnen bijdragen tot opheldering van dit punt. De financiën van het rijk in orde te brengen was een van de dingen, waarop Augustus zich van het begin af met bijzondere zorg heeft toegelegd. Driemaal liet hij het zielental opnemen van alle Romeinsche burgers (in 29 en 8 v. Chr. en in 14 na Chr.). Daarna werd hetzelfde werk in de provincies, d. w. z. bij de onderworpen volken, verricht. Reeds vóór hem had Julius Caesar bevel gegeven tot het kadastreren van al het grondgebied der republiek; en eerst na 32 jaren werd deze ontzaglijke arbeid voleindigd. Augustus moet zich bezig gehouden hebben met een nieuwen statistischen arbeid, welke ten doel had, dien van Caesar aan te vullen. Want Dio Cassius (53, 30) en Tacitus (1, 11) spreken beiden over een oorkonde, *Rationarium* of *Breviarium imperii*, die, behalve Italië, de provinciën en de *bondstaten* bevatte, en die „de inkomsten van ieder land; het aantal burgers en gewapende bondgenooten, het aantal vloten, koninkrijken, provinciën, het bedrag der schattingen of belastingen, en de behoeften en giften aanwees.”¹⁾ Deze

1) Tacitus: *Opes publicae, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones.*”

oorkonde was eigenhandig door Augustus geschreven, en hij had haar altijd bij zich. Suetonius (*Octav.*, c. 28) spreekt eveneens over een statistisch overzicht, hetwelk Augustus bevolen heeft, dat na zijn dood in den Senaat zou worden voorgelezen. Al deze aanwijzingen hadden ten doel, in staat te stellen om te bepalen, hoeveel ieder volk moest bijdragen tot onderhoud van het rijk. De maatregelen, die voor de uitvoering van een dergelijken arbeid noodig waren, konden toch niet genomen zijn, zonder dat daartoe bevelen werden gegeven van wege den Keizer; en deze bevelen moesten betrekking hebben gehad op de verschillende landen, en dus ook op Palestina en zijn inkomsten. Want er wordt uitdrukkelijk gezegd, dat ook de *verbonden koningen* — en tot dezen behoorde Herodes — in de keizerlijke oorkonde werden vermeld. De bevelen werden misschien slechts geleidelijk gegeven en uitgevoerd, en terwijl rekening gehouden werd, zooals de Romeinen dit wisten te doen, met den toestand en de gebruiken der verschillende onderworpen of met hen verbonden volken. De wijze, waarop Lukas zich uitdrukt, wordt reeds genoeg gerechtvaardigd, als bewezen is, dat er onder Augustus een algemeene maatregel moet genomen zijn, met het doel om het budget van dit ontzaglijk groote rijk en het bedrag, dat ieder gedeelte daarvan in de belasting moest opbrengen, definitief te regelen.¹⁾ Tegen

1) Suidas (een lexicograaf van de 10^{de} eeuw) bericht, dat Augustus, toen hij keizer was geworden, „20 mannen koos, die de uitnemendsten waren, zoowel wat hun karakter als wat hun zeden betreft, en dat hij hen naar al de landen der onderworpen volken uitzond, en hen het aantal zielen en de inkomsten liet inschrijven.” En hij voegt er bij: „En dit was de eerste inschrijving (*αὐτῆς ἡ ἀπογραφῆς πρώτη ἐγένετο*).” Uit deze laatste woorden wil Schürer de gevolgtrekking maken, dat het geheele bericht van Suidas niets anders is, dan een uitbreiding van de plaats van Lukas (*Lehrb. der N.-T. Zeitgesch.*, 1874, bl. 269). Maar de bijzonderheden, die aan deze woorden voorafgaan, worden alleen bij Suidas gevonden, en moeten, als zij niet een zuiver verdictsel zijn, uit de eene of andere historische bron geput zijn. Die laatste woorden hebben, naar het mij voorkomt, deze beteekenis: „Dat was de werkelijke eerste inschrijving.”

dit resultaat, dat voor de nauwkeurigheid van Lukas pleit, maakt men twee tegenwerpingen:

Hoe kon Herodes, de onafhankelijke souverein van Palestina, het bevel hebben ontvangen, om in zijn staten een door den Keizer verordende volkstelling te doen houden? En hoe laat het zich verklaren, dat Josephus, de Joodsche geschiedschrijver, over zulk een maatregel het stilzwijgen bewaart? — Het antwoord is gemakkelijk te geven. Ondanks zijn betrekkelijke zelfstandigheid, was Herodes toch in alle gewichtige aangelegenheden van zijn bestuur van Augustus afhankelijk. Pompejus heeft het eerst aan het Joodsche volk een schatting opgelegd, en het is waarschijnlijk, dat dit gebruik van toen af zoo gebleven is. Appianus bericht (*Bell. civ.*, V, 75), dat Herodes, toen hij van den Senaat den koningstitel ontving, zich tot het betalen van een schatting aan het rijk verbond. Wij weten, dat hij van tijd tot tijd bijdroeg tot dekking van de uitgaven van den Romeinschen Staat voor bouwingen, openbare spelen en dergelijke dingen. Wij behoeven daarom niet noodwendig aan te nemen, dat de Romeinsche Regeering zelf een volkstelling heeft doen houden in de staten van Herodes, daar het zeer goed mogelijk is, dat Herodes zelf op bevel van Augustus het zielental en de bezittingen zijner onderdanen heeft doen opnemen, niet om hun een personeele belasting ten behoeve van het rijk op te leggen, maar om nauwkeuriger de schatting te bepalen, die hij, Herodes, in den naam van het volk aan den Romeinschen fiscus te betalen had. Als wij den maatregel aldus opvatten, dan beantwoordt hij geheel aan het doel, dat Augustus zich voorgesteld had, toen hij het *Breviarium imperii*, waarover wij boven gesproken hebben, opstelde. Het is gemakkelijk te begrijpen, dat een census, die op deze wijze geschiedde, in Joodschen vorm, door Joodsche autoriteiten, en met oog op een schatting, die door den Koning zelf, in overeenstemming met de nationale inkomsten, betaald zou worden, niet zulk een opstand teweeg bracht als die van het jaar 16, welke op een hoofdelijken omslag uitliep, en daarom door Josephus onvermeld kon zijn

oorkonde was eigenhandig door Augustus geschreven, en hij had haar altijd bij zich. Suetonius (*Octav.*, c. 28) spreekt eveneens over een statistisch overzicht, hetwelk Augustus bevolen heeft, dat na zijn dood in den Senaat zou worden voorgelezen. Al deze aanwijzingen hadden ten doel, in staat te stellen om te bepalen, hoeveel ieder volk moest bijdragen tot onderhoud van het rijk. De maatregelen, die voor de uitvoering van een dergelijken arbeid noodig waren, konden toch niet genomen zijn, zonder dat daartoe bevelen werden gegeven van wege den Keizer; en deze bevelen moeten betrekking hebben gehad op de verschillende landen, en dus ook op Palestina en zijn inkomsten. Want er wordt uitdrukkelijk gezegd, dat ook de *verbonden koningen* — en tot dezen behoorde Herodes — in de keizerlijke oorkonde werden vermeld. De bevelen werden misschien slechts geleidelijk gegeven en uitgevoerd, en terwijl rekening gehouden werd, zooals de Romeinen dit wisten te doen, met den toestand en de gebruiken der verschillende onderworpen of met hen verbonden volken. De wijze, waarop Lukas zich uitdrukt, wordt reeds genoeg gerechtvaardigd, als bewezen is, dat er onder Augustus een algemeene maatregel moet genomen zijn, met het doel om het budget van dit ontzaglijk groote rijk en het bedrag, dat ieder gedeelte daarvan in de belasting moest opbrengen, definitief te regelen.¹⁾ Tegen

1) Suidas (een lexicograaf van de 10^{de} eeuw) bericht, dat Augustus, toen hij keizer was geworden, „20 mannen koos, die de uitnemendsten waren, zoowel wat hun karakter als wat hun zeden betreft, en dat hij hen naar al de landen der onderworpen volken uitzond, en hen het aantal zielen en de inkomsten liet inschrijven.” En hij voegt er bij: „En dit was de eerste inschrijving (*αὐτῶν ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο*).” Uit deze laatste woorden wil Schürer de gevolgtrekking maken, dat het geheele bericht van Suidas niets anders is, dan een uitbreiding van de plaats van Lukas (*Lehrb. der N.-T. Zeitgesch.*, 1874, bl. 269). Maar de bijzonderheden, die aan deze woorden voorafgaan, worden alleen bij Suidas gevonden, en moeten, als zij niet een zuiver verdichtsel zijn, uit de eene of andere historische bron geput zijn. Die laatste woorden hebben, naar het mij voorkomt, deze beteekenis: „Dat was de werkelijke eerste inschrijving.”

dit resultaat, dat voor de nauwkeurigheid van Lukas pleit, maakt men twee tegenwerpingen:

Hoe kon Herodes, de onafhankelijke soeverein van Palestina, het bevel hebben ontvangen, om in zijn staten een door den Keizer verordende volkstelling te doen houden? En hoe laat het zich verklaren, dat Josephus, de Joodsche geschiedschrijver, over zulk een maatregel het stilzwijgen bewaart? — Het antwoord is gemakkelijk te geven. Ondanks zijn betrekkelijke zelfstandigheid, was Herodes toch in alle gewichtige aangelegenheden van zijn bestuur van Augustus afhankelijk. Pompejus heeft het eerst aan het Joodsche volk een schatting opgelegd, en het is waarschijnlijk, dat dit gebruik van toen af zoo gebleven is. Appianus bericht (*Bell. civ.*, V, 75), dat Herodes, toen hij van den Senaat den koningstitel ontving, zich tot het betalen van een schatting aan het rijk verbond. Wij weten, dat hij van tijd tot tijd bijdroeg tot dekking van de uitgaven van den Romeinschen Staat voor bouwingen, openbare spelen en dergelijke dingen. Wij behoeven daarom niet noodwendig aan te nemen, dat de Romeinsche Regeering zelf een volkstelling heeft doen houden in de staten van Herodes, daar het zeer goed mogelijk is, dat Herodes zelf op bevel van Augustus het zielental en de bezittingen zijner onderdanen heeft doen opnemen, niet om hun een personeele belasting ten behoeve van het rijk op te leggen, maar om nauwkeuriger de schatting te bepalen, die hij, Herodes, in den naam van het volk aan den Romeinschen fiscus te betalen had. Als wij den maatregel aldus opvatten, dan beantwoordt hij geheel aan het doel, dat Augustus zich voorgesteld had, toen hij het *Breviarium imperii*, waarover wij boven gesproken hebben, opstelde. Het is gemakkelijk te begrijpen, dat een census, die op deze wijze geschiedde, in Joodschen vorm, door Joodsche autoriteiten, en met oog op een schatting, die door den Koning zelf, in overeenstemming met de nationale inkomsten, betaald zou worden, niet zulk een opstand teweeg bracht als die van het jaar 16, welke op een hoofdelijken omslag uitliep, en daarom door Josephus onvermeld kon zijn

gelaten. Als men zich voorstelt, dat de maatregel, die ons bezig houdt, aldus werd ten uitvoer gebracht, dan werd daardoor niets veranderd in den toestand des volks.¹⁾

Vs. 2. „De eerste inschrijving zelf geschiedde, toen Quirinius landvoogd van Syrië was²⁾.”

Het begrip *πρώτη*, *eerste*, kan niet op een census *der geheele wereld* betrekking hebben. Want daar het feit, waarover gehandeld wordt, aan de landvoogdijschap van Quirinius in Syrië wordt vastgeknoopt, kan geen andere eerste census bedoeld zijn, dan die, welke op Palestina betrekking heeft. Maar ook bij deze beperking zou men kunnen vragen, of de uitdrukking *eerste* in absoluten zin te verstaan is: „Het was de eerste census in Palestina”; en zoo niet, of zij met het tweede gedeelte van den zin in verband moet worden gebracht: „Het was de eerste census, die onder de landvoogdijschap van Quirinius plaats had. In dit geval zou de eerste census of inschrijving onderstellen, dat er ook een tweede onder denzelfden Quirinius heeft plaats gehad. Maar men kan het eerste woord ook *αὐτή* (*ipse*) accentueeren, in plaats van *αὐτή* (*ille*), zooals men gewoonlijk doet. Dan zou de zin zijn: „De inschrijving zelf, die de eerste genoemd wordt, had plaats, toen...” Het is niet onwaarschijnlijk, dat dit de zin is van de lezing, die door den T. R. en door A C L enz. bewaard is. Bij deze taalkundige onzekerheid komt nog een ernstige geschiedkundige moeilijkheid.

1) Zie het grondig onderzoek van Sieffert (*Real-Encycl.* van Herzog en Plitt, 2de uitg., XII, Artikel *Schatzung*): „Augustus verlangde de juiste maat der financiële hulpmiddelen van Palestina te weten, met het doel om daaruit na te gaan, of de door Herodes betaalde schatting daarmede in overeenstemming was, en het bedrag hiervan te veranderen, als dat niet het geval mocht zijn.”

2) Vier lezingen: 1° T. R. met A C L en 13 Mjj: *αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ πρώτη εὐγενέτο*; 2° B: *αὐτὴ ἀπογραφὴ πρώτη εὐγενέτο*; 3° D: *αὐτὴ εὐγενέτο ἀπογραφὴ πρώτη*; 4° N: *αὐτὴ ἀπογραφὴ εὐγενέτο πρώτη*.

Volgens de verklaring, die men gewoonlijk van ons vers geeft, heeft de volkstelling en schatting, waarover Lukas spreekt, plaats gehad, toen Quirinius landvoogd van Syrië was. Daarom heeft het den schijn, alsof Lukas haar verward heeft met die, welke 10 jaren na den dood van Herodes, in het jaar 6 onzer tijdrekening geschiedde, en tot den opstand van Judas, den Galileër, aanleiding gaf, daar Quirinius eerst in dezen tijd landvoogd van Syrië werd.

Maar letten wij in de eerste plaats op het volgende feit. Het bevel der inschrijving betrof ook Jozef, die in Galiléa woonde. Daaruit vloeit voort, dat in den tijd, toen die maatregel verordend werd, Galiléa nog onder denzelfden sceppter stond als Judéa, en dat het feit bijgevolg *wel* onder Herodes den Grooten heeft plaats gehad, daar Palestina na den dood van Herodes onder zijn kinderen verdeeld werd, en Galiléa aan een anderen souverain toebehoorde dan Judéa. Dit feit bewijst, dat er werkelijk sprake is van een vroegeren census, dan dien van Quirinius, welke alleen Judéa betrof, dat toen reeds een Romeinsche provincie geworden was.

Een tweede feit, dat tot dezelfde slotsom voert, is, dat Jozef als afstammeling van David naar Bethlehem moest gaan. Dit bewijst, dat de census volgens de Joodsche gebruiken geschiedde, en niet, zooals die van Quirinius in het jaar 6 onzer tijdrekening, volgens Romeinsche vormen en door Romeinsche overheden.

In de derde plaats verdient het de aandacht, dat Lukas hoegenaamd geen melding maakt van een beroering of opstand, waarmede de census, waarover hij spreekt, gepaard zou zijn gegaan, terwijl deze maatregel in het jaar 6 het sein was van een opstand en een algemeen oproer, zooals Lukas heel goed wist, volgens Hand. 5: 37. Het is dus ongerijmd, te zeggen, zooals dit onophoudelijk geschiedt, dat Lukas dien census, welchen hij onder Herodes den Grooten stelt, verward met dien, welke tien jaren na den dood van Herodes, onder de landvoogdijschap van Quirinius in Syrië, heeft plaats gehad. De drie aangewezen trekken onderscheiden ze beslist van elkander.

Maar als dit zoo is — en alles vereenigt zich om dit boven allen twijfel te verheffen — dan rijst de vraag, waarom Quirinius hier genoemd wordt. Want indien het volgens het bericht van Josephus (Antiq. XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1) vaststaat, dat Quirinius den eersten eigenlijk gezegden *Romeinschen* census, welke tot den grooten opstand aanleiding gaf, geleid heeft, en indien Lukas hem niet met den vorigen heeft verward, hoe kan hij dezen dan in verband brengen met de landvoogdijschap van Quirinius in Syrië?

Men heeft de moeilijkheid door allerlei middelen trachten op te lossen.

Velen hebben den superlativus *πρώτη* (*eerste*) in de beteekenis van den comperativus *πρότερον* (*vroeger dan*) opgevat: „Deze census had plaats, voordat Quirinius landvoogd van Syrië werd.” Zoo *Huschke*,¹⁾ *Wieseler*,²⁾ *Tholück*,³⁾ *Ewald*,⁴⁾ *de Pressensé*.⁵⁾ Zonder twijfel kan *πρώτος* vóór een subst. deze beteekenis hebben; vgl. *πρώτος μου, πρώτος ὑμῶν* (Joh. 1:15 en 15:18); *πρώτη τοῦ ἀνδρός* („vóór haar echtgenoot”, bij Suidas). Maar vóór een participium, zooals *ἡγεμονεύοντος*, kan zij niet worden toegelaten. Er had dan *πρὶν* of *πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν* moeten staan, of althans *πρώτη τῆς ἀπογραφῆς, Κυρηναίου ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας, γενομένης* (Schürer).

Anderen meenen, dat men onderscheiden kan tusschen de *openlijke bekendmaking* van het edict, die onder Herodes zou hebben plaats gehad, en de *uitvoering* daarvan, die eerst na een lange tusschenruimte, onder de landvoogdijschap van Quirinius, gevolgd zou zijn (*Paulus*,⁶⁾ *Hofmann*⁷⁾; of tusschen de kadastrale *inschrijving* en het *het innen van de belasting*, dat eerst eenige jaren later zou hebben plaats gehad (*Ebrard*,⁸⁾ *v. Gumpach*⁹⁾, door b. v. met Ebrard

1) *Ueber den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census*, 1840.

2) *Chronologische Synopsis der vier Evangelien*, 1843.

3) *Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte*, 1837.

4) *Gesch. des Volks Israel*, V.

5) *Jésus-Christ, Son temps, etc.*, 7de ed. bl. 279.

6) *Exeget. Handbuch über die drei ersten Evang.*, 1842.

7) *Das Lukas-Evangelium*, 1878.

8) *Wissenschaftl. Kritik der evang. Gesch.*, 3de uitg, 1867.

9) *Theol. Stud. und Krit.* 1852.

πρώτη op te vatten in den zin van het Duitsche *erst*: „De ἀπογραφή zelf had *eerst* plaats, toen Quirinius . . .”; of tusschen *het begin* der uitvoering en het *einde* daarvan, eenige jaren later, onder Quirinius (*Köhler*).¹⁾ Maar al deze onderscheidingen worden in den tekst ingebracht, en zijn zelfs in strijd met het verband: de eerste, omdat het 3^{de} vers onderstelt, dat de uitvoering onmiddellijk op het bevel is gevolgd, en vóór de geboorte van Jezus te Bethlehem plaats heeft gehad; de tweede, omdat zij er toe noodzaakt, aan ἀπογραφή (v. 1) een andere beteekenis te geven, dan aan ἀπογραφεσθαι (v. 2); aan de eerstgenoemde uitdrukking die van *inschrijven*, aan de laatste die van *aanslag in de belasting*, hetgeen onmogelijk is; de derde, omdat het verbum ἐγένετο niet de voltooiing van de uitvoering in tegenstelling met haar begin te kennen kan geven. De beteekenis van: „had *eerst* plaats, toen”, die men aan πρώτη toekent, kan door geen enkel voorbeeld worden gerechtvaardigd.

Een veel gelukkiger poging om het vraagstuk op te lossen is die, welke heeft trachten te bewijzen, dat Quirinius lang vóórdat hij landvoogd van Syrië werd, reeds in de laatste tijden van het leven van Herodes, belast is geweest met een buitengewoon commissariaat in deze provincie (*Grotius, Hug, Neander*); en daar de uitdrukking ἡγεμονεύειν τῆς Συρίας blijkbaar het geregelde ambt van een landvoogd van deze provincie te kennen geeft, ging *Zumpt*²⁾ een stap verder, en zocht uit een plaats van Tacitus (*Ann.*, III, 48) te bewijzen, dat Quirinius vroeger ook reeds *landvoogd* van Syrië is geweest in den eigenlijken zin van het woord, en wel tegen het einde der regeering van Herodes. Tacitus bericht inderdaad, dat Quirinius de eerbewijzen van een triomf had verkregen, omdat hij de Homonaden in Cilicië omstreeks het jaar 3 v. Chr. onderworpen had. Nu moest Quirinius, om deze heldendaad te kunnen volbrengen, het opperbevel hebben gehad over de troepen in Klein-Azië, dat rechtens den landvoogd van Syrië toekwam, waaruit volgen zou, dat Quirinius toen reeds dit ambt bekleed heeft. *Mommsen*³⁾ is tot hetzelfde resultaat gekomen op grond van een inscriptie, te Tivoli gevonden, waarin gesproken wordt

1) Herzog's Real Encyclop., XIII (1860), Art. *Schatzung*.

2) *Das Geburtsjahr Christi*, 1869.

3) *Römisches Staatsrecht*, 1877, II, bl. 410 en verv.

over een Romeinschen overheidspersoon, die tweemaal landvoogd van Syrië is geweest en onder Augustus de eerbewijzen van een triomf had verkregen. Maar ook wanneer de combinaties, waarop de gevolgtrekking van Zumpt berust, boven allen twijfel verheven waren, en de inscriptie van Tivoli werkelijk op Quirinius betrekking had,¹⁾ hetgeen niet zeker is, zou deze oplossing toch een groot bezwaar tegen zich hebben. Voor een landvoogdijschap van Quirinius in Syrië is er eerst *na* die van Varus plaats; en deze heeft geduurd tot aan den Zomer, welke volgde op den dood van Herodes, die in de Lente van het jaar 50 stierf. Wil men dus het bericht van Mattheus (2 : 1), die de geboorte van Jezus onder de regeering van Herodes stelt, niet verwerpen, dan kan men niet aannemen, dat zij in den tijd van de eerste landvoogdijschap van Quirinius is voorgevallen. Zij moet in ieder geval een of twee jaren vroeger hebben plaats gehad. Zeker is de afstand op deze wijze zeer verminderd geworden: tot een of twee jaren. Het is dan ook niet te verwonderen, dat men ook deze laatste moeilijkheid uit den weg heeft zoeken te ruimen, òf door den dood van Herodes één of twee jaar later te stellen (*L. Quandt*²⁾: op den 18^{den} Januari 751 *U. C.*; *Riess*³⁾: in 752 *U. C.*), in tegenspraak met de chronologie van Josephus; òf door aan te nemen, dat de census, die door Lukas onder Quirinius gesteld wordt, reeds onder Varus, of zelfs onder Saturninus, den voorganger van Varus, een aanvang nam (overeenkomstig een opmerking van Tertulianus,⁴⁾ volgens welke onder Saturninus een census in Judea zou hebben plaats gehad, en dat hij eerst een of twee jaren later, onder Quirinius, voltooid werd; zoo *Keil* en *Schanz*.⁵⁾

Deze pogingen tot oplossing van het vraagstuk worden

1) *Schürer* erkent de hechtheid van den grondslag dezer bewijsvoeringen, en neemt een eerste landvoogdijschap van Quirinius in Syrië aan, in de jaren 3—2 vóór onze tijdrekening, d. w. z. 1 à 2 jaren *na* de geboorte van Jezus, als men deze in 749 of 750 stelt (bl. 161).

2) *Chronol.-geograph. Beiträge zum Verständnis des heiligen Schrift*, 1872—1874.

3) *Das Geburtsjahr Christi*, 1880.

4) *Adv. Marc.*, IV, 19: Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per S. Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent.

5) In hun Commentaren op Lukas, 1879 en 1883.

door Meyer, Weiss en Sieffert voor onaannemelijk gehouden. Zij meenen daarom, een kleine vergissing te moeten aannemen in de opgave van Lukas. Deze zou een vervalschte traditie gevolgd zijn, die het buitengewone commissariaat van Quirinius (onder de landvoogdijschap van Varus) met zijn eigenlijke landvoogdijschap, die eerst eenige jaren later plaats had, verward zou hebben.

Van de zeer groote nauwkeurigheid van Lukas overtuigd, heb ik een oplossing voorgesteld, die niet veel bijval gevonden heeft, maar zoo weinig begrepen is geworden, dat de meeste uitleggers haar verward hebben met een van de pas opgegevene, ofschoon zij wezenlijk daarvan verschillend is. Het 2^{de} vers is volgens mijn gevoelen een verklarende parenthese, die Lukas op zijn eigen gezag in het bericht, dat hij aan de door hem gebruikte oorkonde ontleende, heeft ingelascht. Door deze opmerking wilde hij uitdrukkelijk de onder Herodes (overeenkomstig de Joodsche vormen) volbrachte inschrijving, waarover hij hier wenscht te spreken, onderscheiden van die van het jaar 6, welke, in de volkstaal de *eerste inschrijving* of kortweg *de inschrijving* genoemd (Hand. 5 : 37), door de Romeinen ten uitvoer gebracht werd, en aanleiding gegeven had tot den opstand van Judas, den Galileër. Als men ze verwarde, hetgeen gemakkelijk geschieden kon, dan zou dit misverstand de hier verhaalde geschiedenis verdacht maken. Deze tweede, door de Romeinsche Overheid en volgens Romeinsche vormen in het jaar 6 volbrachte inschrijving kon geen betrekking hebben gehad op de inwoners van Galiléa, die toen een anderen soeverein hadden (Herodes Antipas, viervorst van Galiléa); zij zou daarom geen aanleiding hebben gegeven tot de reis van Jozef. Bovendien ging deze census met een vreeselijken burgeroorlog gepaard, zoodat de reis van Jozef en Maria naar Judéa niet eens *mogetijk* zou zijn geweest. Daarom was het voor Lukas, wegens het vervolg van zijn verhaal, van veel belang, den census, waarover hij hier sprak, goed te onderscheiden van dien anderen, lateren census, en in herinnering te brengen, dat er, in weerwil van de benaming

eerste inschrijving, waaronder de laatstgenoemde diep in het geheugen van het volk was gebleven, reeds vroeger een andere geweest is, die onder geheel andere omstandigheden ten uitvoer gebracht werd, maar thans in vergetelheid was geraakt. Bij deze opvatting moet men met den Alexandrinus, den Cod. Ephr. en 14 Mjj. het art. ἡ νόορ ἀπογραφῆ behouden, en niet αὐτῆ (*census ille*), maar αὐτή (*census ipse*) lezen, zoodat men dezen zin krijgt: De census zelf, die de eerste genoemd wordt,¹⁾ heeft onder Quirinius plaats gehad, toen Judéa een deel uitmaakte van de provincie Syrië. — Men heeft hiertegen ingebracht,²⁾ dat dan in vs. 2 een δέ had moeten staan, om de tegenstelling tusschen de twee inschrijvingen, die Lukas voor zijn lezers wilde onderscheiden, aan te duiden. Maar dit partikel zou de verklarende opmerking in het weefsel van het verhaal hebben gebracht, hetgeen niet in de bedoeling van Lukas lag; want die woorden zijn door hem in het verhaal ingelascht, en hij heeft ze daarom daarin opgenomen als een van die korte tusschenzinnen, die wij tusschen twee streepjes plaatsen. Verder beweert men, dat, indien de inschrijving van het jaar 6 een populair en bijzonderen naam heeft gekregen, deze naam volgens Hand. 5:37 „*de inschrijving*”, en niet *de eerste inschrijving* was. Maar de twee benamingen konden naast elkander in gebruik zijn geweest, terwijl de eene den census in absoluten zin als *de inschrijving*, die ieder kende (Hand.), aanduidde, en de andere eraan herinnerde, dat hij het eerst de onderworpenheid van het volk tot bewustzijn gebracht heeft.

Vs. 3—5. „En zij gingen allen, om ingeschreven te worden, een iegelijk naar zijn eigen³⁾ stad.

4. En Jozef ging ook op van Galiléa, uit de

1) Grumpach en Ebrard hadden het αὐτῆ reeds op deze wijze gelezen.

2) Lecoultre, *De censu quiriniano et anno nativitatis Christi*, 1883.

3) T. R. leest ἰδίωυ met A C en 13 Mjj.; B D L E: εὐνοου.

stad Nazareth, naar de stad van David, die Bethlehem genoemd wordt, omdat hij uit het huis en uit het geslacht van David was, 5. om zich te laten inschrijven¹⁾ met Maria, zijn ondertrouwde vrouw²⁾, die zwanger was.”

De Romeinsche census zou niet zulk een algemeene plaatsverandering hebben veroorzaakt; want de plaats, waar de inschrijving geschiedde, was de hoofdplaats van ieder district. (*Schürer, N.-T. Zeitgesch.*, bl. 265).

Vs. 4. Bij een Romeinschen census had voornamelijk Jozef zich dan eerst naar Judéa moeten begeven, als hij of Maria vaste goederen in Bethlehem had bezeten. Want de belasting voor het grondbezit werd betaald op de plaats, waar de eigendommen gelegen waren (*Schürer*, t. a. p.). Deze onderstelling is echter niet bijzonder waarschijnlijk; zie bij 2:24. Daar de uitdrukking *oikos*, *huis*, het eerst is geplaatst, moet zij een ruimeren zin hebben, dan *πατρις*, *geslacht* of *familie*, hoewel het anders gesteld is met de twee Hebreuwsche uitdrukkingen, die in den regel daaraan beantwoorden (בית en משפחה); maar de LXX zelf is niet consequent in de overzetting daarvan. Met *huis* worden hier al de bloedverwanten van David bedoeld, met inbegrip van zijn broeders en hun afstammelingen, terwijl *geslacht* slechts diegenen te kennen geeft, die van hem persoonlijk afstammen. De afstand van Nazareth naar Bethlehem bedroeg drie dagreizen.

Vs. 5. De woorden *met Maria* kunnen betrekking hebben op het verbum *om zich te laten inschrijven*. In dit geval moet men aannemen, dat Maria zelf in Bethlehem een eigendom bezat, hetwelk de inschrijving van haar naam in het register noodzakelijk maakte, d. w. z. dat zij een erfdochter

1) T. R. leest ἀπογραφασθαι met BC en 13 Mjj.; ⳑ A D: ἀπογραφεσθαι.

2) T. R. leest γυναικι met 13 Mjj. It.; ⳑ B D L Φ laten dit woord weg.

was. Maar volgens den samenhang is datgene, waar het op aankomt, niet het feit, dat zij ingeschreven werd, maar het feit van de reis. Het is daarom veel natuurlijker, die bepaling met *hij ging op* (vs. 4) of althans met de geheele uitdrukking *hij ging op om zich te laten inschrijven* in verband te brengen. In de lezing van den T. R.: *zijn ondertrouwde vrouw* duidt het substantief de hoedanigheid aan, waarin Maria reisde, en het participium den wezenlijken stand van zaken. Deze lezing is zeer fijn. Het is zeker waarschijnlijker, dat het woord *γυναίκα*, *vrouw*, door onachtzaamheid, of omdat het niet begrepen werd, weggelaten is, dan dat het willekeurig in den tekst werd ingevoegd. — De laatste woorden: *die zwanger was*, hebben niet ten doel, hetgeen volgen zal te verklaren, daar de toestand van Maria den lezer reeds uit het voorgaande bekend was. Zij geven de reden te kennen, waarom Jozef haar medegenomen had. Hij wilde haar, met het oog op haar bevaling, die op handen was, niet alleen te Nazareth laten.

Vs. 6 en 7. „En het geschiedde, toen zij daar waren, dat de tijd van haar bevalling aanbrak, 7. en zij baarde haren eerstgeboren zoon, en wond Hem in doeken, en leide Hem neder in een ¹⁾ kribbe, omdat er voor hen geen plaats was in de woning.”

De tijd van haar bevalling brak aan; letterlijk staat er: de dagen, die verlopen moesten tot aan het baren, werden vervuld. — De uitdrukking *eerstgeboren* onderstelt natuurlijk, dat Maria nog meer kinderen gehad heeft na de geboorte van dit eene; vgl. Matth. 1:25. Ten behoeve van het leerstuk, volgens hetwelk Maria voortdurend maagd zou zijn

1) T. R. leest *τη νόβρ φάτην* met Γ en 41 Mjj; & A B D L laten *τη* weg.

gebleven, zegt men tot verklaring van die uitdrukking, dat zij gebruikt kan worden, als men nog niet weet, of er later nog andere kinderen geboren zullen worden. — Uit het feit, dat Maria zelf het kind inbakert en in de kribbe legt, hebben de katholieke uitleggers het besluit getrokken, dat zij zonder openbreking en zonder smart gebaard heeft. — Het artikel τῆ in den T. R. moet weggelaten worden. Het onderstelt ten onrechte, dat het verhaal reeds melding gemaakt heeft van het wonen in den stal. — Er is geen reden om, zooals gewoonlijk geschiedt, het woord κατάλυμα op te vatten in den zin van *herberg*. Hiervoor zou veeleer de uitdrukking πανδοχείον gebruikt zijn (10 : 34). Κατάλυμα duidt een plaats aan, waar men zijn intrek neemt; in 22 : 11 wordt het gebruikt voor een vertrek in een bevriend huis. Daar er geen plaats meer was bij de personen, bij wie zij dachten in te keeren, en de kudde toen op de weide waren, namen zij hun intrek in den stal, die ook de rustigste plaats was met het oog op het gewichtige oogenblik, dat voor Maria zou aanbreken. Volgens de apocriefe Evangelieën (*Protevan-gelie van Jakobus*, *Geschiedenis van Jozef*, enz.) en *Justinus*, was deze stal een grot op een kleinen afstand van de stad. In den tijd van Origenes liet men deze plaats nog zien. Zonder twijfel was het dáar, dat Helena, de moeder van Constantijn, een kerk bouwde, en waarschijnlijk staat de tegenwoordige kerk, *Mariae de praesepio*, op dezelfde plek. De tekst van Lukas zou niet onbestaanbaar zijn met dit oude gevoelen. Toch is het mogelijk, dat dit niets anders is, dan een vermoeden, dat gegrond is op de Oostersche gewoonte om de spelonken als stallen te gebruiken, of op het woord van Jes. 33 : 16: *Hij zal in een hooge grot wonen*, dat op den Messias werd toegepast, en door Justinus zelf met Jezus Christus in verband werd gebracht.

Zoo kwam in de duisternis van een stal het feit tot stand, dat de gedaante der wereld veranderen zou. „De zwakheid Gods is sterker dan de menschen”, zegt Paulus (1 Cor. 1 : 25).

2. Vs. 8—14. De boodschap der engelen.

Wij hebben hier de eerste verwezenlijking van het woord van Jezus: „Den armen wordt het Evangelie verkondigd.” In dit verhaal schijnt alles ten doel te hebben, uit te sluiten wat onder de menschen opzien baart. In vs. 9 en 10 wordt de verschijning van den engel aan de herders, in vs. 10—12 hetgeen hij tot hen sprak, in vs. 13 en 14 de lofzang van het hemelsche heirleger verhaald.

Vs. 8 en 9. „En er waren in diezelfde streke herders, die zich ophielden in het veld en gedurende de nachtwaken de wacht hielden over hun kuddden. 9. En ¹⁾ een engel des Heeren stond bij hen, en de heerlijkheid des Heeren omscheen hen, ²⁾ en zij werden door groote vrees bevangen.”

De latere Rabbijnsche uitspraken bewijzen, dat de stand der schaapherders bij de Joden aan een zekere minachting onderworpen was. Volgens het tractaat *Sanhedrin* mochten zij niet als getuigen worden aangenomen; het tractaat *Aboda Zara* laat toe, hen niet te helpen. Wij weten niet, of dergelijke vooroordeelen reeds in den tijd van Jezus bestonden. — 'Αγραυλεῖν beteekent eigenlijk: zijn veld (ἀγρός) tot zijn woning (οὐλή) maken. Volgens Columella (*De re rustica*) waren de plaatsen, die tot schaapskooien dienden, van een hoogen muur omgeven; zij waren nu eens onder den blooten hemel, dan weder gedekt. Daar op een plaats van den Talmud gezegd wordt, dat de kudden het geheele gedeelte van het jaar tusschen Paschen en de eerste herfstregens in de open lucht doorbrengen, heeft men uit hetgeen hier verhaald wordt de gevolgtrekking gemaakt, dat Jezus gedurende den Zomer moet geboren zijn. Maar *Wieseler* heeft doen opmerken,

1) T. R. leest ἰδοῦ, dat A B L Ξ weglaten.

2) N: ἐπελαμψεν αυτοῖς, in plaats van περιελαμψεν αὐτούς.

dat deze mededeeling van den Talmud enkel betrekking heeft op de kudden, die zich in de steppen, ver van alle woningen, ophielden; dit was echter niet het geval met die, waarvan hier sprake is. — In de uitdrukking *φυλάσσειν φυλακὰς* geeft het meervoud *φυλακαί* zonder twijfel te kennen, dat de herders elkander in het waken afwisselden. De genit. *τῆς νυκτός* kan òf in adverbialen zin: de wacht, zooals zij *des nachts* gehouden wordt, òf als nadere bepaling van *φυλακὰς* worden opgevat. Maar ik geloof niet, dat het meerv. *φυλακὰς* betrekking heeft op verschillende wachtposten, zooals *Weiss* meent.

Vs. 9. De Alexandrijnen laten *ἰδοῦ, zie*, weg. Door *ἐπέστη* wordt niet te kennen gegeven, dat de engel *boven hen stond*, maar dat hij *plotseling bij hen stond*; vgl. *ἐπιστάσα* in vs. 38 en 20: 1. Evenals in 1: 11, moet men hier *een engel*, en niet *de engel*, vertalen; dit blijkt uit het artikel *ὁ* in vs. 10 (zie bij 1: 13). De *heerlijkheid des Heeren* is de lichtglans, welke de goddelijke of hemelsche verschijningen kenmerkt.

Vs. 10—12. „En de engel zeide tot hen: Vreest niet! want, ziet, ik verkondig u een groote blijdschap, die voor het geheele volk zal zijn: 11. namelijk, dat u heden, in de stad van David, geboren is een Zaligmaker, die de Christus, de Heer is; 12. en dit zal voor u het teeken zijn: 1) Gij zult het kindje in doeken gewonden²⁾ in een³⁾ kribbe vinden.”

Om de verschrikte herders gerust te stellen, begint de engel met de verzekering, dat zijn boodschap van gunstigen

1) B E laten *το νόον σημειον* weg.

2) T. R. leest met A en 13 Mjj. *κειμενον νόον εν φατινι*; B L P S E I, eveneens, met *και νόον κειμενον*; N D laten deze twee woorden weg.

3) T. R. leest met K *τη νόον φατινι*.

aard is. — Ἡτις: „die wegens haar grootheid niet voor u alleen, maar voor het geheele volk bestemd is.”

Vs. 11. De naam *Zaligmaker* staat in verband met den toestand der gevallen menschheid. Hij drukt het medelijden uit, dat de engelen gevoelen bij het zien van de menschelijke ellende. De titel *Christus* of *Gezalfde* staat voornamelijk in verband met het Joodsche volk, dat alleen deze beloofde persoonlijkheid verwacht. En de titel *Heer* doelt op de betrekking, waarin Jezus tot geheele wereld staat, tegenover welke Hij eenmaal de vertegenwoordiger der goddelijke Souvereiniteit zal zijn. In dezen laatsten titel ligt eveneens zijn betrekking tot de engelen opgesloten. De omschrijving: *de stad van David*, doet in het kind den nieuwen, door de profeten beloofden David ontdekken.

Vs. 12. De uitdrukking *het teeken* moet niet worden opgevat, alsof juist zijn onaanzienlijkheid het teeken van Messiaansche waardigheid was. Dit zou een weinig natuurlijke en zeer gezochte gedachte zijn. Het „teeken” duidt eenvoudig het kenmerk aan, waardoor zij het kind zouden kennen, wiens geboorte hun zooveen werd aangekondigd. Er konden in dezen nacht niet vele andere kinderen in Bethlehem geboren zijn; en mochten er eenigen geboren zijn, dan zou toch zeker geen van hen een kribbe tot wieg hebben. — Eensklaps treedt een talrijke menigte engelen te voorschijn uit de diepten van die onzichtbare wereld, welke ons van alle kanten omgeeft, en voegt zich bij dien, die pas tot de herders gesproken heeft. Hun lofzang is het voorspel van de aanbedding der menschheid.

Vs. 13 en 14. „En terstond was daar met den engel een menigte des hemelschen heirlegers, prijzende God en zeggende: 14. Eere zij God in de hoogste plaatsen, en vrede op aarde! Welwillendheid ¹⁾ jegens de menschen!”

1) T. R. leest *ευδοκίας* met LPΞ en 12 andere Mjj. Syr. Cop. Mnn.; S: A B D It. Iz.: *ευδοκίας*.

De gen. στρατιᾶς, *van het heirleger*, is genit. partitivus: een schare, welke een deel uitmaakt van die hemelsche menigte, waaruit het leger des Heeren bestaat; vgl. Joz. 5: 15.

Vs. 14. De twee voornaamste wijzen, waarop men den lofzang der engelen kan construeeren, zijn de volgende. Men kan hem in twee of in drie zinnen verdeelen; en dit verschil van constructie staat in verband met een verschil van lezing, naardat men met de Byzantijnen εὐδοκία, of met de Alexandrijnen εὐδοκίας leest. Leest men εὐδοκίας, dan zijn er slechts twee zinnen: „Eere zij God in den hemel! Vrede op de aarde voor de menschen van goeden wil.” Leest men daarentegen εὐδοκία, dan krijgt men drie zinnen: „Eere zij God in den hemel! Vrede op aarde! Goddelijke welwillendheid jegens de menschen.”

De meeste nieuwere uitleggers (met uitzondering van *Oosterzee*, *Hofmann*, *Keil*) nemen de eerste constructie aan. De gronden, waarop zij dit doen, zijn: 1° hun algemeene voorliefde voor de Alexandrijnsche lezingen; 2° het parallelisme van de drie uitdrukkingen in de beide zinnen: *vrede en eere, de aarde en de hoogste plaatsen, God en de menschen van goeden wil*. Maar de eerste van deze twee redenen bestaat niet voor hen, die de ervaring overtuigd heeft van de talrijke dwalingen van den Alexandrijnschen tekst. Tot de zoodanigen behoort ook *Hofmann*. Hij drukt zich aldus uit: „Dat de lezing εὐδοκίας op de beste gronden steunt, kan men niet zeggen.” Inderdaad komt de lezing εὐδοκία in 15 Mjj. voor, waaronder L en Ξ, en in de Koptische vertaling, oorkonden, die gewoonlijk met de Alexandrijnen medegaan. Hofmann zegt: „De innerlijke gronden pleiten voor εὐδοκία.” Dit is ook mijn gevoelen. Wat kan toch de uitdrukking ἄνθρωποι εὐδοκίας, „de menschen van goeden wil”, beteekenen? Menschen, die zelf een goeden wil hebben, d. w. z. door de liefde tot het goede bezielde zijn? Deze beteekenis is in strijd met den geest van den samenhang, die aantoon, dat alleen God en zijn barmhartigheid moeten worden geprezen en verheerlijkt. Men moet daarom verklaren: menschen, die de *voorwerpen* zijn van de goddelijke

welwillendheid. Maar wanneer de subst. *ἄνθρωπος* en *ἄνθρωπος* op deze wijze met een genitivus verbonden zijn, dan geeft deze altijd een eigenschap van dien persoon zelf te kennen. Zoo kan de uitdrukking *ἄνθρωπος ἐλέους*, man der barmhartigheid, in Sirach 44 : 10, hoewel men haar vertaald heeft met „een man, die het voorwerp der barmhartigheid is”, volgens het verband niets anders beteekenen, dan: een barmhartig man ¹⁾. In de uitdrukking *ἄνθρωπος ἀμαρτίας*, 2 Thess. 2 : 3, is de gen. zeer zeker genitivus qualitat. Men kan zelfs niet de minste waarde toekennen aan de voorbeelden, welke ontleend zijn aan de uitdrukkingen *υἱὸς* of *τέκνον ἀπωλείας*, *δουλῆς*, *ἀγάπης*, enz. Want in deze gevallen komt een geheel ander element erbij: het begrip van zoonschap of van afhankelijkheid, dat opgesloten ligt in het subst. *τέκνον* of *υἱὸς*. Bovendien zouden de twee synonieme uitdrukkingen: *op de aarde* en *onder de menschen* in zulk een korten lofzang een tamelijk stuitend pleonasme opleveren. Dezelfde gronden pleiten voor een deel tegen de door *Olshausen* aangenomen verdeling: „Eere zij God in de hoogste plaatsen en op de aarde! Vrede over de menschen van goeden wil.”

Wij keeren daarom terug tot de lezing van den T. R., der Byzantijnen en van de Peschito. De lofzang bestaat uit drie zinnen, die òf als wenschen òf als uitspraken kunnen worden opgevat: „Eere zij...”, of „Eere is...” Voor de twee eerste zinnen komt mij de vorm van den wensch natuurlijker voor, wat *Keil* er ook van moge zeggen; daarentegen is de derde een uitspraak, die het feit te kennen geeft, waarop de twee voorafgaande uitroepen berusten. In den eersten zin: *Eere zij God in de hoogste plaatsen!* eischen de op de aarde nedergedaalde engelen, dat boven hen, van hemel tot hemel, tot aan den troon van God, de zalige geesten, waarvan zij slechts een zeer klein gedeelte uitmaken, een lofzang aanheffen ter eere van de volmaaktheden Gods,

1) Men heeft gewezen op de Oud-Testamentische uitdrukking *אֲנֹשֵׁי רִצְוִן*; maar ik heb haar nergens in het O.-T. kunnen vinden.

die uitschitteren in de wonderbare gave, die aan de menscheid geschonken werd. De tweede: *Vrede op aarde!* is de tegenhanger van den eersten. De engelen eischen, dat op deze verstoorde en door zooveel strijd verontruste aarde eindelijk de goddelijke vrede nederdale, dien zij zelf genieten, en die voortvloeit uit de verzoening, die door deze geboorte veroorzaakt is. De derde zin, eindelijk, bevat de rechtvaardiging der twee voorafgaande wenschen. Hier wordt de reden vermeld, waarom God moet worden geprezen in de hemelen en voortaan vrede op de aarde moet heerschen. God heeft de bijzondere welwillendheid, die Hij jegens de menschen gevoelde, op de heerlijkste wijze openbaar doen worden. De zin van deze laatste woorden is: want God heeft in menschen een welbehagen. Het is het Hebr. כ וָשֵׁן. Het is te begrijpen, dat de twee zinnen door *καί* met elkander verbonden zijn, als zij twee parallelle wenschen bevatten, en dat de derde als asyndeton volgt, als hij een uitspraak tot inhoud heeft, welke den grond dier wenschen te kennen geeft. Het *εὐδοκία*, *goede wil, welwillendheid*, rechtvaardigt den eersten zin: *Eere zij God!* en *ἐν ἀνθρώποις*, *jegens de menschen*, rechtvaardigt den tweeden: *Vrede op de aarde!* Aldus sprekende, schijnen de engelen te zeggen: „Zooveel heeft God niet aan ons gedaan! Hij heeft zijn Zoon niet met ons geslacht verbonden” (Hebr. 2: 16). Voor de uitdrukking *εὐδοκία* vergelijkte men Efez. 1: 5 en Filipp. 2: 13. Evenals elders, wordt hier de welwillendheid Gods jegens de menschen niet als het gevolg, maar als de oorzaak van de verlossing der menschen voorgesteld.

3. Vs. 15—20. Het bezoek der herders.

Vs. 15 en 16. „En het geschiedde, toen de engelen van hen weggegaan waren naar den hemel, dat de menschen,¹⁾ de herders, tot elkander

1) T. R. leest met A D en 12 Mjj. *καὶ οἱ ἀνθρώποι νόθον οἱ ποιμένες*, terwijl N B L Ξ die woorden weglaten.

zeiden: ¹⁾ Laat ons dan heengaan tot Bethlehem, en laat ons zien hetgeen er gebeurd is, dat de Heer ons heeft doen bekend maken. 16. En zij gingen met haast, en vonden Maria en Jozef en het kindje, liggende in de kribbe."

Het subject van ἐγένετο is de zin: *de herders zeiden tot elkander*. Dit is een Hebraïsme; vgl. vs. 6; 1:8. — De T. R. bevat een bijzondere uitdrukking: „En het geschiedde, toen de engelen weggegaan waren . . . dat *de menschen, de herders*, tot elkander zeiden . . .” De woorden „*de menschen*” en het „*en*”, dat het Hebr. ך, waardoor de apodosis wordt aangegeven, letterlijk teruggeeft, ontbreken bij de Alexandrijnen. Deze weglating komt mij voor, zonder eenigen twijfel aan het zonderlinge van de uitdrukking te moeten worden toegeschreven. Deze spreekwijze vertolkt uitnemend den indruk, dien de herders ontvingen, toen zij, nadat de engelen verdwenen waren, zich weder alleen *onder menschen* bevonden. Niemand zou op de gedachte komen, zulk een glos te verzinnen. Het καί, dat op Hebreeuwsche wijze den hoofdzin aanduidt, doet tevens het verband tusschen het vertrek van de engelen en dat van de herders, die zich opmaken om hen te gehoorzamen, uitkomen. De aor. εἶπον van den T. R. is waarschijnlijk een verbetering van het imperf. ἐλάλουν der Alexandrijnen. De herders hadden gedurende de verschijning gezwegen; thans spreken zij opnieuw met elkander. Het λέγοντες van den *Sinaiticus* behoort zeker niet tot den oorspronkelijken tekst. Het δὲ geeft aan de uitnoodiging het karakter van iets dringends. Het διὰ in διέλθωμεν beteekent: door het veld, dat hen van de stad scheidde. De uitdrukking βῆμα kan, zooals zoo menigmaal het Hebr. דבר, vooral met het verbum *zien*, niets anders beteekenen, dan

1) T. R. leest εἶπον met A D E en 13 Mjj.; N B It.: ἐλάλουν, waaraan N λέγοντες toevoegt.

de *zaak* zelf, het woord als iets, dat verwezenlijkt is. Het is duidelijk te zien, dat in dit geheele verhaal de Arameesche vormen met de grootste zorg behouden zijn, tot in de kleinste bijzonderheden van de wijze van uitdrukking toe.

Vs. 16. Het *ἀνά* in *ἀνεῦρον* duidt de geleidelijke ontdekking aan. Het eerst treft de moeder hun aandacht; daarna merken zij Jozef op, vervolgens het kind.

Vs. 17—20. „En als zij het gezien hadden, maakten zij bekend ¹⁾ hetgeen hun van dit kind gezegd was. 18. En allen, die hen hoorden, verwonderden zich over de dingen, die hun door de herders werden gezegd. 19. Maar Maria bewaarde al deze dingen in zichzelf, ze overleggende in haar hart. 20. En de herders gingen weër weg, ²⁾ God verheerlijkende en prijzende voor alles, wat zij gehoord en gezien hadden, overeenkomstig hetgeen tot hen gezegd was.”

In het Grieksch heeft het partic. *ἰδόντες* geen object. Het geeft eenvoudig de handeling van het *zien* te kennen, als de bevestiging van het *spreken* des engels. Het werkwoord *γνωρίζειν* kan, evenals het compositum *διαγνωρίζειν*, *kennen* of *bekend maken* beteekenen; het verband eischt de laatste beteekenis. De uitdrukking *ῥῆμα* beteekent hier *woord* of *tijding*. Moet hier enkel worden gedacht aan een bekendmaking in den stal voor de ooren der weinige personen, die daar konden geweest zijn, of aan een verbreiding van het feit onder degenen, die de herders ontmoetten, nadat

1) T. R. leest *διεγνωρίσαν* met AP en 12 Mjj.; NBDLE: *εγνωρίσαν*.

2) Al de Mjj. lezen *υπεστρεψαν*, in plaats van *επεστρεψαν*, zooals T. R. met de Mnn. leest.

zij den stal hadden verlaten? *Schanz* dringt aan op de tweede beteekenis wegens het πάντες, *allen*, van vs. 18, daar dit *allen* moeilijk enkel op Jozef en Maria — van andere getuigen wordt geen melding gemaakt — betrekking kan hebben. In dit geval moet men het vertrek der herders tusschen vs. 16 en vs. 17 stellen. Het 20^{ste} vers verzet zich niet tegen deze opvatting.

Vs. 18 en 19. Deze schildering van de verschillende indrukken, die al deze gebeurtenissen op de menschen hebben gemaakt, komt overeen met die van 1: 65 en 66. Bij de meesten een onbestemde verwondering, *maar* (δέ) bij Maria een diepere en duurzamer indruk, een stille overdenking en een zoeken van het onderling verband der feiten. Zij verzamelt ze in haar geheugen, om ze daarin te graveeren (συντηρεῖν); daarna legt zij ze naast elkander, en vergelijkt ze, om de goddelijke gedachte, die daaraan ten grondslag ligt, te vinden (συμβάλλειν).

Vs. 20. Wat de herders betreft, hun stemming houdt den middenweg. Er is bij hen minder dan bij Maria, maar meer dan bij de hoorders van vs. 18. De lezing ἐπέστρεψαν van den T. R. is zonder twijfel een fout van den afschrijver; ὑπέστρεψαν geeft den terugkeer van de stad naar de weide te kennen. Het δεξάζειν, *verheerlijken* vloeit voort uit het besef van de *grootheid* van het goddelijk werk; αἰνεῖν, prijzen, doelt op de *goedertierenheid*, die zich daarin openbaart. De uitdrukkingen: *hadden gehoord* en *hadden gezien* kunnen betrekking hebben op hetgeen de herders in den stal gehoord en gezien hadden, toen zij luisterden naar de mededeelingen van Jozef en Maria, en het kindje met hun eigen oogen zagen. Maar het is veel natuurlijker, de uitdrukking *gehoord* in verband te brengen met hetgeen zij uit den mond der engelen hadden vernomen. En deze beteekenis kan inderdaad worden toegelaten, als men den zin: *overeenkomstig hetgeen*... alleen van het begrip *zien* laat afhangen: hetgeen zij uit den mond der engelen gehoord en verder met hun eigen oogen, in volkomen overeenstemming met de boodschap der engelen, gezien hadden. Zij overtuigden zich,

dat de hemelsche woorden, die zij gehoord hadden, niet een zinsbegoocheling, maar een werkelijkheid waren. — Uit welke bron zijn deze berichten en deze treffende mededeelingen omtrent de indrukken van de herders, van de menschen van Bethlehem en van Maria zelf geput? De Arameesche kleur van het verhaal verraadt een zeer oude bron. Hoemeer men vs. 19 leest en herleest, destemeer komt men tot de overtuiging dat dit bericht van niemand anders kan zijn uitgegaan, dan van Maria zelf. Dit zoo eenvoudige, zoo sobere, tot in de kleinste bijzonderheden zoo reine verhaal zal een tijdlang in mondelingen vorm bewaard zijn gebleven; daarna zal het een redactor hebben gevonden, wiens werk in de handen van Lukas is gekomen, die het met de uiterste nauwgezetheid heeft teruggegeven, zooveel mogelijk den oorspronkelijken vorm behoudende. Ook *Weiss* vindt in de opmerking van vs. 19 de aanwijzing van de ware bron dezer overlevering.

Het oude rationalisme (*Paulus*, *Ammon*) zag in deze engelenverschijning niets anders, dan een lichtgevend natuurverschijnsel, dat bij de herders de gedachte aan de komst van den Messias heeft doen ontstaan! Tegenwoordig beschouwt men dit tooneel als een mythische verduidelijking van de waarheid, dat de armen het voorwerp zijn van de goddelijke voorkeur (*Meyer*). Maar dit verhaal is veel te sober, dan dat het aan een legendarischen oorsprong zou doen denken. Bovendien zou het na de verwerping van Jezus door het Joodsche volk in niemand zijn opgekomen, den engel woorden in den mond te leggen als deze: „Een groote blijdschap, die voor het geheele volk zal zijn.” Zie aan het einde van Hoofdst. 2.

VI.

DE BESNIJDENIS VAN JEZUS EN ZIJN VOORSTELLING IN DEN TEMPEL.

(2 : 21—40).

Dit verhaal bevat: 1° de besnijdenis van Jezus (vs. 21); 2° zijn voorstelling in den tempel (vs. 22—24); 3° de

omstandigheden, waarmede deze voorstelling gepaard is gegaan (vs. 25—33); 4° een historisch besluit (vs. 39—40).

1. Vs. 22—24. De besnijdenis.

Vs. 21. „En toen de acht dagen vervuld waren, aan het einde waarvan Hij ¹⁾ besneden moest worden, kreeg Hij den naam van Jezus, die Hem gegeven was ²⁾ door den engel, voordat Hij in den schoot zijner moeder ontvangen was.”

In Joodschen vorm moest Jezus het ideaal van het menschelijk leven verwezenlijken. De theocratie was het door God voorbereide middel voor de aardsche ontwikkeling van den Zoon des menschen. Daarom volgt op zijn geboorte, acht dagen daarna, zijn opneming in het verbond door de besnijdenis. *Geboren uit een vrouw, onder de wet gesteld*, zegt Paulus in denzelfden zin (Gal. 4:4). Daardoor wordt Jezus, zooals dezelfde Apostel zich uitdrukt in Rom. 15:8: *διάκονος περιτομῆς, een dienaar der besnijdenis*, voor den geheelen loop van zijn aardsch bestaan aan de Joodsche wet onderworpen. Het verhaal van dit feit is merkwaardig kort, vooral als men het vergelijkt met de uitvoerigheid van het bericht omtrent de besnijdenis van Johannes den Dooper (Hoofdst. 1). De reden van dit verschil is gemakkelijk na te gaan. De plechtigheid der besnijdenis had in het leven van den laatsten vertegenwoordiger van de bedeeeling der Wet een geheel ander gewicht, dan in het leven van Jezus, die een nieuwe bedeeeling kwam openen en door de oude slechts doorging. Het zwaartepunt van het verhaal ligt dan ook niet op de besnijdenis, die, eigenlijk gezegd, zelfs niet eens vermeld wordt, maar op den naam, die naar aanleiding daarvan aan het kind is gegeven. — *Meyer* en *Weiss* verklaren

1) T. R. leest *το παιδιον* met D en 15 Mjj.; N A B en 10 Mjj. Mnn. It.: *αυτον*.

2) N: *το λεχθεν* in plaats van *το κληθεν*.

het ontbreken van het artikel vóór *ἡμέραι* door τοῦ περιτεμεῖν te beschouwen als een infinitief van *doel*: „acht dagen, om te . . .” Maar volgens 1:57 en 2:6 is deze infinitief niets anders, dan een nadere bepaling. De reden, waarom het artikel ontbreekt, is veeleer, dat het telwoord *ὀκτώ* de plaats daarvan inneemt (*Hofmann, Schanz*), en tevens, dat de *status constructus* van het Hebreuwsche origineel zijn invloed doet gelden. De lezing van den T. R.: τὸ παιδίον, in plaats van het pronomen, heeft waarschijnlijk haar ontstaan te danken aan het feit, dat hier een pericoop begon, die voor de openbare voorlezing bestemd was. Zeer vele fouten van den T. R. zijn aan dezelfde oorzaak toe te schrijven. — Het *καὶ* vóór *ἐκλήθη* is zonder twijfel het teeken van de apodosis, evenals het Hebr. *ו*, hoewel het verband tusschen de besnijdenis en de naamgeving daardoor aangeduid wordt. Het is bijna zooveel als *τότε, toen*.

2. Vs. 22—24. De voorstelling.

Vs. 22—24. „En toen de dagen hunner ¹⁾ reiniging vervuld waren, overeenkomstig de Wet van Mozes, brachten zij Hem naar Jeruzalem, om Hem den Heer voor te stellen, 23. gelijk geschreven is in de wet des Heeren: Alle mannelijke eerstgeborene zal den Heer heilig genoemd worden, — 24. en om de offerande te geven, naar hetgeen in de Wet des Heeren gezegd is: een paar tortelduiven of twee jonge duiven.”

Hier worden twee handelingen vermeld, die beide in gehoorzaamheid aan de Wet worden volbracht. De eene is de voorstelling van het kind als eerstgeborene (vs. 23); de

1) T. R. leest *αυτης* alleen met eenige Mnn.; D: *αυτου*; al de andere Mjj. *αυτων*.

andere, het offer, dat voor de reiniging der moeder gebracht wordt (vs. 24). De reiniging der moeder wordt het eerst genoemd, vs. 22. Volgens Lev. 12:2 en verv. bleef de moeder na de geboorte van een zoon 8 dagen, en na die van een dochter 14 dagen lang Levitisch onrein. In het eerste geval moest zij na verloop van 33, in het tweede na verloop van 66 dagen in den tabernakel (later in den tempel) een reinigingsoffer brengen. De woorden: *naar de Wet*, vs. 22, hebben betrekking op hetgeen voorafgaat: „de door de Wet vastgestelde dagen der reiniging.” — Het *ἀτῆς*, *harer*, van den T. R. en het *ἀτροῦ*, *zijner*, (van het kind), in den Cantabr. zijn blijkbaar verbeteringen van *ἀτῶν*, *hunner*, dat in al de andere Mjj. gevonden wordt en moeilijker te verklaren is. Dit pronomen kan niet op Maria en het kind (*de Wette*), maar alleen op het subject van het verbum, Maria en Jozef, betrekking hebben, zooals tegenwoordig door ieder erkend wordt. *Meyer*, *Weiss*, *Hofmann* en *Keil* meenen, dat Jozef alleen krachtens het nauwe verband tusschen deze handeling en de voorstelling, die daarop volgen moest en inzonderheid de taak van den vader was, in het *ἀτῶν* mede begrepen is. Maar het *ἀτῶν* hangt rechtstreeks van *καθαρισμοῦ* af. Daarom moet men aannemen, dat Jozef mede betrokken was in de onreinheid, die weggenomen moest worden, maar enkel in dezen zin, dat hij, als hoofd van het gezin, daarvoor verantwoordelijk zou geweest zijn, indien de onreinheid van Maria gebleven was. Over de plechtigheid van de voorstelling en het terugkopen van het kind zie men Ex. 13:2. Ieder eerstgeborene Israëls behoorde God toe voor den dienst in het heiligdom, omdat God Israël tot zijn eerstgeborene onder de volken gemaakt had. Daarom moest hij aan den dienst van Jehova worden gewijd. Maar later, Num. 12:13—18, werden de Levieten gekozen om de eerstgeborenen te vervangen; en om in het hart van het volk het bewustzijn van zijn recht levendig te houden, heeft God een losprijs voor iederen eerstgeborene vastgesteld. Hij bedroeg 5 sikkels, ongeveer *f* 7.—, als wij den sikkels à *f* 1.40 rekenen.

Vs. 24. Het offer, dat bestemd was voor de reiniging van de moeder, bestond eigenlijk uit een lam ten brandoffer en een jonge duif als zondoffer; maar als de ouders arm waren, dan konden zij volstaan met twee tortelduiven of twee jonge duiven (Lev. 12: 6—8). Wij zien, dat de ouders van Jezus het offer der armen hebben gebracht. Daarop volgde de onverwachte episode van het tusschentreden van Simeon en Anna.

3. Vs. 25—28. De zegen van Simeon en Anna.

Vs. 25 en 26. „En ziet, er was een mensch te Jeruzalem, wiens naam was Simeon, en deze mensch was rechtvaardig en Godvreezend ¹⁾ verwachtende de vertroosting Israëls, en de Heilige Geest was op hem. ²⁾ 26. Hem was een goddelijke openbaring gedaan door den Heiligen Geest, dat hij den dood niet zien zou, eer hij ³⁾ den Christus des Heeren ⁴⁾ zou gezien hebben.”

In tijden van geestelijke ontaarding, als de officieële geestelijkheid slechts den vorm in beoefening brengt, trekt de Geest zich terug in de diepten der godsdienstige gemeenschap, en schept zich buitengewone organen, dikwijls in de laagste volksklassen. Simeon en Anna zijn vertegenwoordigers van zulk een onwillekeurige priesterschap. Men heeft vermoed, dat Simeon de Rabbijn van dezen naam, de zoon van den beroemden Hillel en de vader van Gamaliël zou kunnen zijn. Deze Simeon werd in het jaar 13 onzer tijdrekening president van het Sanhedrin. Maar deze naam was

1) T. R. leest *ευλαβης* met A B D en 16 Mjj.; \aleph K T P: *ευσεβης*.

2) T. R. met D: *αγιον ην επ' αυτον*; al de anderen: *ην αγιον επ' αυτον*.

3) T. R. met A D en 12 Mjj.: *πριν η*; B L R X: *πριν η αν*; \aleph : *εως αν*.

4) Δ It. Cop.: *κυριον* in plaats van *κυριου*.

zeer gewoon, en het karakter van een invloedrijk lid van het Sanhedrin past nauwelijks voor de rol, die de Simeon, over wien Lukas spreekt, in het volgende speelt. De kenmerkende trek, dien Lukas doet uitkomen in de Messiasverwachting van Simeon, is niet dezelfde als in andere dergelijke gevallen; vgl. 23 : 51. Het is niet de verwachting van het *rijk van God*, maar die van de *vertroosting Israëls*. Deze uitdrukking staat waarschijnlijk in verband met het woord van Jezaja (40 : 1): „Troost, troost mijn volk.” De Rabbijnen geven den Messias den titel van *Menachem* (מנחם), *Trooster*. Behalve de nationale ellende, die uit de Romeinsche onderdrukking voortvloeide, hadden de armen in Israël de smarten van hun eigen toestand te lijden. Maar Jezaja had gezegd, dat met den Messias „vreugde-olie voor treurigheid” zou worden gegeven (61 : 3).

De uitdrukking *δικαιοσ*, *rechtvaardig*, duidt de positieve eigenschappen aan, terwijl *εὐλαβής*, *godvreezend*, dat ongetwijfeld te verkiezen is boven het meer gewone *εὐσεβής*, meer de waakzaamheid tegenover het kwade te kennen geeft. De scheiding van de woorden *πνεῦμα* en *ἄγιον* door ἦν in de meeste Mjj. moet dienen om het begrip, dat door het adjectief wordt uitgedrukt, beter te doen uitkomen: er was op hem een geest, en deze geest was heilig. *Χρηματίζειν*: *zaken behandelen*; van daar: officieel handelen, een beslissing mededeelen, een godspraak bekend maken. De gen. *κυρίου*, *des Heeren*, is de genitivus van oorsprong: de Christus, die van Jehovah komt.

Vs. 27 en 28. „En door den aandrang des Geestes ging hij naar den tempel; en toen de ouders het kind Jezus inbrachten om te zijnen opzichte te doen, wat volgens de Wet in gebruik was, 28. nam hij het in zijn ¹⁾ armen, en loofde God, en zeide:”

1) Ἰ B L Π It Ir. laten αὐτοῦ weg.

Er zijn in het leven van iederen mensch beslissende oogenblikken, waarin voor zijn toekomst alles afhangt van de gehoorzaamheid aan de aandrijving des Geestes. De woorden *ἐν πνεύματι*, *in of door den Geest*, geven niet een toestand van geestvervoering, maar eenvoudig een innerlijken aandrang te kennen. Uit de uitdrukking *γονεῖς*, *ouders*, heeft Meyer afgeleid, dat Lukas hier een andere oorkonde, dan in het voorgaande gebruikt heeft, een oorkonde, die niet uitging van de bovennatuurlijke geboorte van Jezus. Maar die uitdrukking duidt heel eenvoudig de hoedanigheid aan, waarin Jozef en Maria in den tempel verschenen en op dit oogenblik werkzaam waren. — Het *καί* van vs. 28 wijst de apodosis aan, alsof de bijwoordelijke bepaling *ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν* een tusschenzin was. Dit *καί* doet tevens het nauwe verband uitkomen, dat er bestaat tusschen het binnenkomen der ouders en de tegenwoordigheid van Simeon, die zich als op goddelijk bevel daar bevindt om het kind te ontvangen. De eigenlijke priester, die op dit oogenblik van Godswege handelt, is deze oude profeet.

Vs. 29—32. De Lofzang.

Simeon prijst God, ten eerste *voor zichzelf*, omdat het einde van zijn levenstaak gelukkig bereikt is (vs. 29 en 30), en ten tweede *voor de wereld*, waaraan een heil is geschonken, dat zoowel de behoeften der Heidenen als die de Joden vervullen zal (vs. 31 en 32). Door de levendigheid der innerlijke aanschouwing en door de krachtvolle beknoptheid van den stijl herinnert deze lofzang aan de schoonste gedichten van David.

Vs. 29 en 30. „Nu laat gij, Heer! uw dienst-knecht in vrede gaan naar uw woord, 30. want mijn oogen hebben uw heil gezien, 31. dat gij bereid hebt voor het aangezicht van alle volken, 32. als een licht, dat bestemd is om alle volken

te verlichten, en als heerlijkheid van uw volk Israël.”

Simeon beschrijft zijn rol als die van een schildwacht, dien zijn meester op een hooge standplaats heeft gesteld, met de opdracht, op de verschijning van een ster te wachten en haar aan de wereld te verkondigen. Deze ster, waarnaar met hakend verlangen werd uitgezien, hij ziet haar, hij maakt haar opgang bekend, en hij vraagt, te mogen worden afgelost van den post, dien hij zoolang heeft ingenomen. Zoo laat Aeschylus in den *Agamemnon* den schildwacht, die op post is gezet om te letten op de verschijning van het vuur, dat Griekenland de inneming van Troje moest aankondigen, toen hij eindelijk het lang verwachte teeken zag, tegelijk zijn eigen verlossing en de door zijn vaderland behaalde overwinning vieren. Het *νῦν, nu*, herinnert aan de langdurigheid van het wachten. De uitdrukking *ἀπολύειν, losmaken, ontslaan*, doelt zoowel op de voltooiing van de taak als op het einde van het leven; want in de godspraak lag opgesloten, dat taak en leven tegelijkertijd een einde zouden nemen. — Het woord *δέσποτα, Heer, Gebieder*, heeft betrekking op *δούλος, dienstknecht*. Simeon kent aan God het recht toe, over zijn persoon te beschikken, hetzij om hem te laten leven, hetzij om hem te laten sterven, evenals een meester over zijn slaaf kan beschikken. — De uitdrukking *ῥῆμά σου, uw woord*, doelt op de goddelijke openbaring, die hij ontvangen had, en die als zijn wachtwoord was. — *In vrede*: dit laatste woord van het vers beantwoordt aan het eerste: *nu!*

Vs. 30. De grond van den volkomen vrede, dien Simeon geniet, is: zijn oogen hebben het *σωτήριον* gezien. Dit woord, dat niet anders dan door *heil* (*σωτηρία*) kan worden teruggegeven, beteekent eigenlijk, als neutrum van het adject. *σωτήριος*, hetgeen dient om te redden, het middel der verlossing. Maar hier is sprake van het Kind zelf, en niet van het verlossingswerk, dat Hij volbrengen zal.

Het 31^{ste} en 32^{ste} vers vormen de tweede strophe van den lofzang; zij zeggen, wat dit kind voor de wereld zal zijn. — De uitdrukking *ἐτοιμάζειν*, *bereiden*, wordt verklaard door hetgeen erop volgt: God heeft dit Kind doen geboren worden om het bloot te stellen aan de blikken van alle volken, en opdat het zelf allen het goed zou aanbrengen, dat hun ontbreekt; vgl. Ps. 22 : 5, waar dezelfde uitdrukking voorkomt: „Gij bereidt de tafel voor mijn aangezicht.” — Het besliste universalisme, dat uitgedrukt wordt door de woorden: *voor het aangezicht van alle volken*, gaat geenszins den gezichts-einder der oude profeten, inzonderheid van Jesaja (19 : 23—25; 40 : 6; 60 : 3, enz.), te boven, en is volkomen op zijn plaats in den mond van een man als Simeon, die met een profetischen geest begaafd was.

Het begrip: *alle volken* wordt in vs. 32 in zijn twee hoofdbestanddeelen gesplitst: *de Heidenen* en *Israël*. Van Genesis af tot aan de Openbaring toe is dit de groote tegenstelling, die op bijbelsch standpunt de geheele geschiedenis der menschheid beheerscht. — De Heidenen worden hier het eerst genoemd. Zou Simeon er een voorgevoel van gehad hebben, dat het werk van zulk een Messias bij de Heidenen tot stand zou komen, voordat het bij de Joden volbracht kon worden, en dat de eersten de laatsten zouden worden? Wij zullen zien, hoe diep de blik van dezen grijsaard was doorgedrongen in den zedelijken toestand van het toenmalige Joodsche volk. Op grond van al hetgeen Jesaja voorspeld had aangaande het toekomstige ongelooft van Israël ten opzichte van zijn Messias (63 : 1; 65 : 1 en 2), kon hij tot het vermoeden zijn gekomen van het lot, dat dit Kind van den kant van het uitverkoren volk te wachten stond. Het 35^{ste} vers verheft deze onderstelling tot zekerheid. — Zoo zou dan, vroeger of later, ieder van de twee deelen der menschheid in dit Kind het goed vinden, waaraan het behoefte had. De Heidenen zijn in onwetendheid gedompeld. Zij hebben niet, zooals de Joden, de openbaring ontvangen van de waarheid aangaande God en des menschen betrekking tot Hem; vgl. Jes. 25 : 7, waar zij voorgesteld worden als

in een dichten nevel en in diepe duisternis gehuld. Dit Kind is door God bestemd, voor hen de zon te zijn, die dezen sluier verscheuren en hun openbaren zal, hetgeen tot hiertoe voor hen verborgen is geweest. Israël daarentegen heeft het licht; maar het zucht onder den last der schande en der onderdrukking. Hoewel het Gods eerstgeborene is, gaat het gebukt onder het juk der Heidenen; en toch heeft het de belofte der heerlijkheid ontvangen. Dit Kind is bestemd om het die heerlijkheid aan te brengen. Hij zal Israël verheerlijken, ten eerste daardoor, dat Hij zijn normale Vertegenwoordiger zal zijn, en ten tweede door het werk, dat Hij voor dat volk volbrengen zal. De twee subst. $\Phi\tilde{\omega}\varsigma$ en $\delta\delta\xi\alpha$ kunnen worden beschouwd als twee parallelle apposities van $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu\ \sigma\omicron\upsilon$, of ook als twee praedicaten van $\eta\tau\omicron\iota\mu\alpha\sigma\alpha\varsigma$: dat gij bereid hebt *als* licht, *als* heerlijkheid. Voor den zin maakt dit geen wezenlijk verschil uit. De tweede constructie is veel natuurlijker. In ieder geval is het onmogelijk, met *Luther* en *Bleek* $\delta\delta\xi\alpha\nu$ te laten afhangen van $\Phi\tilde{\omega}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma$, zoodat het een accusatief zou zijn, die parallel is met $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\nu$. — De gen. $\epsilon\theta\nu\tilde{\omega}\nu$, *der Heidenen*, hangt volgens *Hofmann* van $\Phi\tilde{\omega}\varsigma$ af, en wel zóó, dat $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\nu$ niets anders zou zijn, dan een nadere bepaling van dat substantief; vgl. Jes. 42 : 6, waar de Messias גֵּרִים אֲרִיר genoemd wordt. Maar het is natuurlijker, $\epsilon\theta\nu\tilde{\omega}\nu$ van $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\nu$ te laten afhangen. Daarbij behoeft men echter aan dit substantief niet bepaald de actieve beteekenis van onderwijzing te geven: „licht tot *onderwijzing* der Heidenen,” een beteekenis, die het nooit heeft; maar $\epsilon\theta\nu\tilde{\omega}\nu$ moet worden opgevat als een genitief van bezit: „licht door de openbaring, die den Heidenen zal worden geschonken.” Eerst nadat Hij dit goed den Heidenen zal hebben aangebracht, zal Hij zijn eigen volk verheerlijken, en eindelijk het groote dualisme der geschiedenis opheffen (Rom. 11 : 30—32). In deze korte en veel-zeggende woorden is de inhoud der toekomstige eeuwen te zamen gevat. Het is duidelijk, dat noch de banaliteit der legende, noch de dogmatische vooringenomenheid hebben medegewerkt tot de samenstelling van dit lyrisch

meesterstuk. Daarin is alles kernachtig, krachtig en bondig, en draagt het den stempel der oorspronkelijkheid.

Bij het hooren van zulke beloften kon een vleeschelijk genoeg vol bedrieglijke voorstellingen gemakkelijk post gaan vatten in het hart der ouders, en vooral in dat van de moeder. Daarom zorgt Simeon er voor, in hetgeen hij verkondigt ook den bitteren druppel te mengen, die in deze wereld van zonde alle vreugde moet temperen en louteren.

Vs. 33—35. Het afscheid van Simeon.

Vs. 33—35. „En zijn vader ¹⁾ en zijne moeder wonderden zich over hetgeen van Hem gezegd werd. 34. En Simeon zegende hen, en zeide tot Maria: Zie, deze wordt gezet tot een oorzaak van val en van weder opstaan voor velen in Israël en tot een teeken, dat wedersproken zal worden; 35. en wat u betreft, ²⁾ een zwaard zal door uw ziel gaan, opdat uit de diepte der harten van velen de gedachten ³⁾ aan het licht komen.”

Gewoonlijk meent men, dat de Byzantijnsche oorkonden met een dogmatische bedoeling *Jozef* door *zijn vader* hebben vervangen. Maar waarom zouden zij hetzelfde dan ook niet in vs. 41 hebben gedaan? Toch blijft de lezing *ὁ πατήρ* de waarschijnlijkste. — *Strauss* vindt de verwondering van *Jozef* en *Maria* vreemd. Dat alles was hun immers reeds bekend! Maar ten eerste overtreft, hetgeen Simeon zoeven gezegd heeft over de rol van het Kind ten opzichte van de Heidenen,

1) T. R. leest *Ἰωσήφ* met 12 Mjj. It.; *ⲚBDL*: *ὁ πατήρ αὐτοῦ*.

2) *BLZ*: laten *δε* na *αὐτῆς* weg.

3) *Ⲛ* voegt *πονηροὶ* bij *διχλογισμοὶ*.

al wat zij tot hiertoe vernomen hadden. En ten tweede, was het geen reden om zich te verwonderen, dat een man als Simeon, die hun geheel onbekend was, over het Kind sprak als iemand, die ingewijd was in het geheim van zijn hooge bestemming?

Vs. 34. Het *αὐτούς*, *hen*, heeft enkel op de ouders betrekking; het Kind wordt uitdrukkelijk van hen onderscheiden (*οὗτος*, *deze*). Simeon is klaar met hetgeen Jezus betrof. Hij wendt zich nu bepaaldelijk tot Maria, misschien omdat hij bekend was met den meer bijzonderen band, die haar aan het Kind verbond; of zou het eenvoudig zijn wegens de veel nauwere betrekking, die er in het algemeen bestaat tusschen het leven eener moeder en dat van haar kind? — Het *ἴδου*, *zie*, kondigt de openbaring van een onverwachte waarheid aan. In Jes. 8:14 wordt de Messias voorgesteld als een rots, waartegen de wederspannigen zullen stooten, hetgeen hun volkomen val ten gevolge zal hebben, en in 28:16 als een onwrikbare steen, waaraan de geloovigen zich zullen vastklemmen, hetgeen ten gevolge zal hebben, dat zij weder opstaan. Simeon gebruikt hier hetzelfde beeld, dat hij zonder twijfel aan den Profeet heeft ontleend. De verschijning van den Christus heeft inderdaad de menschheid in twee kampen verdeeld, en doet dit nog; vgl. Joh. 3:19—21. De uitdrukking *κείμαι εἰς*, *is gezet tot*, duidt aan, dat dit tweeledige resultaat door God is voorzien en gewild. Deze schifting, die door de verschijning van den Messias zal worden teweeggebracht, is iets noodwendigs. — Het woord *teeken* geeft een treffend verschijnsel te kennen, waarin de goddelijke gedachte zich zal openbaren, en waarmede niemand onbekend zal kunnen blijven. Het *ἀντιλεγόμενον* kan beteekenen: een teeken, naar aanleiding waarvan en *rondom* hetwelk een hevige strijd zal ontstaan tusschen hen, die de partij daarvan zullen kiezen, en hen, die zich daartegen zullen verklaren; of een teeken, *tegen* hetwelk van den kant van velen een hevige tegenspraak zal uitgaan. De eerste beteekenis zou leiden tot een tautologie met den voorgaanden zin. Bij de laatste wordt door deze woorden slechts de

gedachte van de tweede der voorafgaande uitdrukkingen weër opgenomen en een natuurlijke overgang tot de volgende uitspraak over de smart, welke Maria wacht, gevormd.

Vs. 35. Het $\delta\acute{\epsilon}$ van den T. R., dat bij de Alexandrijnen ontbreekt, past uitnemend in het verband. Het duidt de opklimming aan van den smartelijken strijd, die dit kind wacht, tot het pijnlijke lijden, dat daaruit voor Maria zelf zal voortvloeien. Zonder twijfel denkt Simeon aan de schildering, die Jesaja (Hoofdst. 53) geeft van den Knecht van Jehova, die door en voor zijn volk lijdt, en aan woorden als die van Zacharia (12 : 10): „Zij zullen Mij aanschouwen, dien zij doorstoken hebben.” Aan den voet van het kruis zal Maria wel gedacht hebben aan deze doodsklok, die in het voorhof van den tempel in haar ooren klonk. In overeenstemming met *Origenes*, zijn *Bleek* en *Reuss* van gevoelen, dat Simeon hier veeleer het oog heeft op de twijfelingen, die het hart van Maria zullen verscheuren, als zij gevoelen zal, dat de tegenspraak tegen haar Zoon ook in haar eigen hart opkomt. Maar het beeld van het zwaard komt beter overeen met een plotselinge en hevige smart dan die van het schouwspel van het kruis. Het woord $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, *ziel*, is hier met recht gebruikt, daar er sprake is van natuurlijke aandoeningen, die uit de moederlijke liefde voortvloeien.

Het komt mij voor, dat het moeilijk gaat, het $\delta\pi\omega\varsigma$, *opdat*, dat volgt, op natuurlijke wijze te verbinden met deze woorden, die Maria persoonlijk betreffen. Men moet deze conjunctie liever in betrekking brengen met het $\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ van vs. 34 met al wat daarbij behoort, waartoe ook de smart van Maria te rekenen is. Het is daarom ook niet noodig, van dezen laatsten op Maria doelenden zin een parenthese te maken. Het $\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ *eis* . . . duidde een goddelijke beschikking aan, die een schifting en een strijd met zich mede moest brengen. Het $\delta\pi\omega\varsigma$ geeft het einddoel van deze schifting en dezen strijd te kennen. De geheime gedachten des harten moeten noodzakelijk aan het licht komen (12 : 2), en de verschijning van Christus in Israël is het middel, waardoor dit bewerkt wordt. Simeon kende, zooals wij

gezien hebben, het O. T. heel goed. En hij kende ook zijn volk. Zijn blik was door den sluier der Farizeesche vroomheid heengedrongen, en had op den bodem daarvan dien hoogmoed aanschouwd, dat zoeken van eer bij de menschen, die liefde tot den rijkdom en al die huichelarij, welke Jezus later zoo streng heeft gebrandmerkt. Men merkt wel, dat hij over dit punt meer weet, dan hij op dit oogenblik en aan deze plaats zeggen wil. — Het *ἔν* geeft ongetwijfeld te kennen, dat deze openbaarwording der geheime gedachten zoo dikwijls plaats zal vinden als in de aanraking met den Heer de gelegenheid daartoe zich zal aanbieden. — De uitdrukking *διαλογισμοί* komt in het N. T. altijd in een ongunstigen zin voor. Het duidt de voortbrengselen aan van een geest, die werkzaam is in den dienst van het verdorven hart. Het woord *πνηροί*, dat door den Sinaïticus aan *διαλογισμοί* is toegevoegd, is dus overtollig. — Men kan *πολλῶν* beschouwen als een adjectief, dat bij *καρδιῶν* behoort: „van vele harten;” maar het is misschien beter, het op te vatten als een substantief, dat een nadere bepaling van *καρδιῶν* is: „van de harten *van velen*;” vgl. Rom. 5:16, waar deze twee constructies ook mogelijk zijn.

Vs. 36—38. Aankomst van Anna.

Op Simeon volgt een tweede getuige van de heerlijke bestemming van het Kind, een nieuwe vertegenwoordiger van die vrome schare in Israël, die door den opvoedenden invloed van de Wet en de Profetie werd gevormd, en de kern van het Messiaansche volk is geworden.

Vs. 36—38. „En er was ook Anna, een profetes, een dochter van Fanuël, uit den stam van Aser, die tot grooten ouderdom gekomen was, en zeven jaren met haar man had geleefd van haar maagdom af; 37. en zij was reeds ¹⁾ vier-en-

1) T. R. leest *ως*, met X en 12 Mjj. Syr.; *Ⲛ A B L Z*: *εως*.

tachtig ¹⁾ jaren weduwe, die niet week uit den tempel, ²⁾ met vasten en gebeden God dienende nacht en dag: 38. ook zij, te dier zelfder ure ³⁾ daarbij gekomen zijnde, heeft God ⁴⁾ geprezen, en sprak van Hem tot allen, die in Jeruzalem ⁵⁾ de verlossing verwachtten.”

Door de aandrijving des Geestes kwam Simeon in den tempel; Anna was daar altijd te vinden. Simeon verlangt niets meer dan te sterven, nadat hij gezien heeft; Anna schijnt een nieuwe jeugd te verkrijgen om de komst van den Messias alom bekend te maken. Het optreden van ieder hunner heeft een bijzonder en oorspronkelijk karakter. Men kan vs. 36 en 37 op twee wijzen construeeren. Het $\eta\nu$ in vs. 36 kan men opvatten in den zin van *was daar*, *aderat*, en aan het einde van het vers een punt zetten. Maar in dit geval moet men in vs. 37 hetzelfde $\eta\nu$ er weér bij denken, hetgeen weinig natuurlijk is. Daarom is het beter, die twee tot één zin met elkander te verbinden, terwijl men $\eta\nu$ opvat in de beteekenis van *er was* (er bestond), en dezen langen zin als de volledige kenschetsing van het leven en de godsvrucht dezer vrouw beschouwt. Nadat vs. 36 en 37 op deze wijze over haar bestaan en haar karakter hebben gesproken, vermeldt vs. 38 haar aankomst en haar tusschenkomst (*ἐπιστάσα*, *onverwachts gekomen zijnde*). De beteekenis „*was daar*”, die *Meyer* e. a. in vs. 36 aan $\eta\nu$ geven, zou philologisch zonder twijfel mogelijk zijn; vgl. Mark. 8:1 (niet 15:40). Maar zij zou, zooals wij gezien hebben, inbreuk maken op de gedachte van vs. 38.

1) N leest *εβδομηκοντα*, in plaats van *ογδοηκοντα*.

2) B D L E laten *απο νόου του ιερου* weg.

3) T. R. leest *και αυτη αυτη τη ωρα*, met EG en 8 Mjj. It. Syr.; N A B D L X Δ E Π laten het eene *αυτη* weg.

4) T. R. leest *τω κυριω*, met 12 Mjj. Itpler Syr.; N B D L X E: *τω θεω*.

5) T. R. leest *εν Ιερουσαλημ*; N B E: *Ιερουσαλημ*.

De opgave van den naam van den *vader* en van den *stam* van Anna is opmerkelijk. Zij onderstelt het bestaan van geslachtsregisters en de nauwlettende juistheid der inlichtingen, waarvan de auteur van dit verhaal bij de opstelling daarvan gebruik heeft gemaakt, tenzij men hem van kwakzalverij mocht willen beschuldigen, hetgeen in tegenspraak is met den ernstigen geest van het geheele verhaal. — Het *αὐτή* is verklarende appositie van het subject. — Over het Hebraïsme *προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις* zie men 1: 7; het *πολλαῖς* verhoogt hier nog het vreemde en nadrukkelijke van deze spreekwijze. Deze oopenhooping van uitdrukkingen heeft zeker ten doel, het denkbeeld van een geheel buitengewoon langen levensduur uit te spreken. — De volgende bijzonderheden betreffen het zedelijk en godsdienstig karakter van Anna. De weduwen, die niet hertrouwd waren, werden in de oudheid in groote eere gehouden. En dit was ten opzichte van Anna zooveel te meer het geval, daar haar huwelijktijd zoo bijzonder kort en haar weduwschap zoo buitengewoon lang heeft geduurd. — Het particip. *ζήσασα* sluit zich bij het pron. *αὐτή* aan: „zeer gevorderd zijnde in jaren..., na geleefd te hebben...”

Vs. 37. Dit tweede *αὐτή* heeft dezelfde bestemming als het vorige (*καί*). — De vraag is, of de 84 *jaren* betrekking hebben op den duur der *weduwschap* van Anna, dan wel op dien van haar leven. Bijna al de uitleggers meenen, dat hier van haar leven sprake is. Maar in dit geval voegt deze opgave hoegenaamd niets nieuws toe aan de voorafgaande uitdrukking *προβεβ. ἐν ἡμ. πολλ.* (zie *Hofmann*). En waartoe dan zulk een nauwkeurige opgave van het getal, alsof er sprake was van een geheel buitengewoon geval? Was een tachtigjarige zulk een zeldzaamheid in Israël? Het geldt hier dan ook zeker den duur van haar weduwschap. Zij kon getrouwd zijn, toen zij 15 of 16 jaar oud was, zoodat zij nu ongeveer 106 jaar oud was, hetgeen de zoo krachtige uitdrukkingen van vs. 36 rechtvaardigt. — Het *ἕως, tot aan*, der Alexandrijnsche Mss. is blijkbaar te verkiezen boven de lezing *ὡς, omstreeks*, der Byzantijnsche, die

dàn alleen passen zou, als er sprake was van een rond getal, zooals 80 of 100.

Gelijk het ζήσασα de nadere bepaling is van het eerste αὐτη (vs. 36) en het *verleden* van Anna beschrijft, zoo is ook het ἡ οὐκ ἀφίστατο de nadere bepaling van het tweede αὐτη, en geeft het rekenschap van haar *heden*. Kwam zij elken morgen vroeg in den tempel, om des avonds laat weer weg te gaan, of bleef zij er ook des nachts, haar armoedige legerstede in een hoek van het voorhof plaatsende? De tweede opvatting is de eenige, die natuurlijk is, wat de uitleggers er ook van mogen zeggen (zie *Bleek* en *Keil*).

Vs. 38. Het καί, ook, behoort bij het verb. heeft *geprezen* en verbindt de lofprijzing van Anna met die van Simeon; αὐτη: *deze* aldus aangeduide vrouw (vs. 36 en 37). Door dit αὐτη wordt, zooals menigmaal door οὗτος (zie b. v. Joh. 1: 3), de geheele inhoud van de voorafgaande kenschetsing weder opgenomen en te zamen gevat. — Het komt mij voor, duidelijk te zijn, dat het tweede αὐτη (hetwelk αὐτῆ, *dezelfde*, moet worden geaccentueerd) niet minder noodzakelijk is dan het eerste, en dat er een groote mate van vooringegenomenheid toe noodig is, om, zooals de meesten der nieuwere uitleggers doen, de voorkeur te geven aan den Alexandrijnschen tekst, die òf het eene, òf het andere αὐτη weglaat. En is het bovendien niet waarschijnlijker, dat de afschrijvers het eene hebben weggelaten, terwijl zij het met het andere verwarden, dan dat men willekeurig een tweede erbij gevoegd heeft? Zie *Bleek* en *Hofmann*.

Zou het ἀντί in ἀνθωμολογεῖτο geen betrekking hebben op den lofzang van Simeon, waarmee die van Anna als het ware een beurtzang vormt? Zeker wordt dit samengesteld werkwoord in de LXX gebruikt, om יהרהר te vertalen (Ps. 79: 13), en is ἀντί in dit geval slechts de uitdrukking van het denkbeeld van vergoeding, hetwelk in dat van het danken opgesloten ligt. Maar hier voert het verband zoo natuurlijk tot de eerstgenoemde beteekenis. — *Weiss* meent, dat het τῷ κυρίῳ der Byzantijnen voor het τῷ θεῷ der Alexandrijnen in de plaats werd gesteld, onder den invloed van het daarop-

volgende αὐτοῦ, daar dit pronomens blijkbaar op Jezus betrekking heeft. In ieder geval kan, ook wanneer men met den T. R. τῷ κυρίῳ leest, onder de uitdrukking *Heer* hier niemand anders dan God worden verstaan. — Het ἐλάλει, zij *sprak*, doelt niet enkel op hetgeen zij op dat oogenblik, maar op hetgeen zij bij iedere gelegenheid deed. — Als men met den T. R. en de Byzantijnen ἐν νόῳ Ἱερουσαλήμ leest, dan hangt deze bepaling natuurlijk van τοῖς προδεχομένοις af: „tot hen, die in Jeruzalem de verlossing verwachtten.” Laat men met de Alexandrijnen het ἐν weg, dan is de zin: „tot hen, die de verlossing van Jeruzalem verwachtten.” De hoofdstad zou dan staan voor het geheele land, zooals Jes. 40 : 2. Daar laat zich inderdaad de toestand van verdrukking of van welvaart van het geheele land inzonderheid gevoelen. Maar zou het ἐν niet weggelaten zijn, omdat men bij den eersten blik niet inzag, in welke betrekking het ἐν Ἱερουσ. tot het τοῖς προδεχομένοις stond? *Hofmann* is zoozeer hiervan overtuigd, dat hij zelfs van de Alexandrijnsche lezing zegt, „dat zij in 't geheel niet in aanmerking kan komen.” — Het volk was in drie partijen verdeeld: de Farizeëen, die enkel een politieken triomf verwachtten, de Sadduceëen, die niets verwachtten, en zij, die, evenals Zacharias, de *vertroosting* (v. 25) of de *verlossing*, de zoowel geestelijke als uitwendige bevrijding, verwachtten (1 : 74). Het was bij deze laatsten, dat Anna in den tempel het ambt van Evangelist vervulde. Indien Lukas naar gelegenheden gezocht had om zijn talent als dichter te doen blijken, waarom heeft hij dan verzuimd, ook der oude profetes een lofzang in den mond te leggen?

Het licht, dat opgegaan is, heeft zijn eerste stralen over het Heilige land verspreid: in de streek van Bethlehem, door de verhalen der herders, en in de hoofdstad door den dienst van Simeon en Anna. Eensklaps schijnt dit licht weêr te zijn uitgebluscht; het verdwijnt voor een tijd in de duisternis en de stilte van Nazareth.

4. Vs. 39 en 40: De terugkeer naar Nazareth.

Vs. 39 en 40. „En als zij alles ¹⁾ voleindigd hadden ²⁾, wat bevolen was ³⁾ door de Wet des Heeren, keerden zij terug ⁴⁾ naar Galiléa, tot hun stad Nazareth. 40. En het kind wies op en werd sterk ⁵⁾, vervuld wordende met wijsheid ⁶⁾; en de genade Gods was op Hem.”

Het verhaal van Lukas laat niet na, bij elke gelegenheid de stipte naleving van de Wet, die het gedrag der in het Evangelische drama optredende personen kenmerkt, te doen uitkomen (1:6; 2:22—24; 23:56). Onder de hoede van deze goldelijke inrichting heeft de overgang van de bedeeeling der letter tot die des Geestes zonder omwenteling plaats gehad. — Blijkbaar wordt de terugkeer der ouders van Jezus naar Nazareth in de oorkonde, welke Lukas gebruikt, beschouwd als iets geheel natuurlijks, dat niet noodig heeft, door een bijzondere omstandigheid te worden verklaard. Dit bewijst bovendien het pron. *αὐτῶν*, *hun* stad.

Vs. 40. Deze korte beschrijving van de ontwikkeling van het kind Jezus tot op den leeftijd van 12 jaar is het *pendant* van die van de kindsheid van Johannes den Dooper (1:66). Als men met de Alexandrijnen *πνεύματι*, *in den geest*, weglaat, dat men met recht kan houden voor een interpolatie onder den invloed van 1:80, dan kunnen de werkwoorden *wies op* en *werd sterk* niet anders, dan op de lichamelijke ontwikkeling van het kind betrekking hebben. De toeneming

1) T. R. leest *παντα*, met A D en 12 Mjj.; de anderen: *απαντα*.

2) N H: *ετελεσεν*.

3) N D L Δ Π laten *τα νόμο παντα* weg.

4) N B E: *επιστρεψαν*, in plaats van *υπιστρεψαν*.

5) N B D L It. laten *πνευματι* weg, dat de T. R. met A en 13 Mjj. Syr. leest.

6) B L: *σοφια*, in plaats van *σοφιας*.

in *grootte* en in *kracht* had bij Hem op geheel normale wijze plaats. — De geestelijke ontwikkeling, die daarmede hand aan hand ging, wordt beschreven door de uitdrukking *πληρούμενον σοφίας*, *vervuld wordende met wijsheid*. Het partic. praes. *πληρούμενον* geeft, wat *Hofmann*, *Keil* e. a. ook zeggen mogen, niet iets, dat geschied is, maar iets, dat bezig is, te geschieden: niet een toestand, maar een worden te kennen. Het moet niet met *plenus* (Vulgata) worden vertaald, maar met het imperfectum *implebatur*, *werd vervuld*, d. w. z. van dag tot dag, en van jaar tot jaar. Zie bij *Schanz* de verklaringen van verscheiden kerkvaders, en inzonderheid die van *Cyrrillus*. Het beeld is ontleend aan een vat, dat onophoudelijk gevuld wordt, naarmate het zich uitbreidt, en zich uitbreidt, naarmate het gevuld wordt. — De uitdrukking *wijsheid* beteekent de ware kennis van God, van zichzelf, van de menschen en van de dingen, in de mate, waarin zij telkens noodig is voor de juiste beoordeeling van den gegeven toestand. Het gevolg daarvan is, dat men bij alle dingen ten volle weet, wat men doen moet. Men ziet, dat Lukas met de menschheid van Jezus ernst maakt. Hij neemt bij Hem aan een wezenlijke toeneming, zoowel in het lichamelijke als in het geestelijke. Voor de eerste maal had op aarde de normale ontwikkeling plaats van de kindsheid tot de jongelingschap. Ook bleef de blik van God met welgevallen rusten op dit Kind, dat eindelijk de gedachte van den Schepper verwezenlijkte. Daarop doelen de laatste woorden van het vers. De *genade*, *χάρις*, beteekent de *gunst* van God, welke voortvloeit uit het ongestoord genoegen, dat het zien van dit Kind Hem doet ondervinden. Deze genade is tevens opgevat als een weldadige kracht, die bij deze normale ontwikkeling werkzaam is en haar bestuurt. Het denkbeeld van een uitgeoefende werking ligt opgesloten in den accus. *ἐπ' αὐτό*, die te kennen geeft, dat het subject het object doordringt. Toen Lukas over Johannes sprak, drukte hij zich geheel anders uit: „*De hand des Heeren*, de bijstand zijner kracht”, en: *was met hem* (*μετ' αὐτοῦ*).” — Men vergelijke deze zoo volstrekt sobere be-

schrijving van de kindsheid van Jezus met de buitensporige verdichtfels der Apocriefen, en men zal gevoelen, hoe geloofwaardig de overlevering is, die aan dit verhaal ten grondslag ligt. Over den invloed van de lezing en de bestudeering der H. Schriften op de ontwikkeling van de *wijsheid* van Jezus, zie men het schoone Hoofdstuk van *Edersheim* over het godsdienstig onderwijs der Joodsche kinderen (*Life of Jesus*, I, ch. IX).

VII.

HET KIND JEZUS TE JERUZALEM.

(2 : 41—52.)

Wij hebben hier den eenigen trek uit de jeugd van Jezus, die in onze Evangeliën verhaald wordt. Ieder kind, dat later een groot man is geworden, heeft reeds in zijn jonge jaren door een oorspronkelijk woord of door een uitstekende daad de verborgen meerderheid, die hem onderscheidde, doen blijken. Hetgeen ons thans zal bezighouden, is de eerste schittering van het genie van Jezus. Het is tegelijk de toelichting van die *wijsheid*, welke zooeven vermeld werd als de hoofdtrek zijner ontwikkeling, en de vroegtijdige openbaring van die kinderlijke betrekking tot God, welke op zijn leven een geheel eenigen en onuitwissbaren stempel gedrukt heeft. — Dit verhaal beschrijft: 1° de scheiding van het Kind van zijn ouders (vs. 41—45); 2° hun ontmoeting in den tempel (vs. 46—53); 3° den terugkeer naar Nazareth (vs. 51 en 52).

1. Vs. 41—45. De Scheiding.

Vs. 41—43. „En zijn ouders reisden ieder jaar naar Jeruzalem, op het Paaschfeest. 42. En toen Hij twaalf jaren oud geworden was, en zij

opgingen ¹⁾ volgens de gewoonte van het feest, ²⁾ en de dagen van het feest voleindigd hadden, bleef het kind Jezus te Jeruzalem, toen zij wederkeerden; en Jozef en zijn moeder wisten het niet ³⁾.”

Volgens Ex. 33 : 17 en Deut. 16 : 16 moesten alle Israëlitische mannen zich voor de viering van de drie jaarlijksche feesten, het Paasch-, het Pinkster-, en het Loofhuttenfeest, naar het heiligdom te Jeruzalem begeven. Zij, die ver daarvan verwijderd waren, gingen althans op één van de drie feesten er naar toe. Aangaande de vrouwen schreef de Wet niets voor; maar gewoonlijk vergezelden zij haar echtgenooten op het Paaschfeest (1 Sam. 1 : 3 en verv.). Hillel maakte het haar zelfs tot plicht. — Het τῆ ἑορτῆ, *op het feest*, is niet een dativus van plaats, maar van tijd of van doel.

Vs. 42. Van den leeftijd van dertien jaren af waren de jonge Israëlieten aan de voorschriften der Wet onderworpen, en dan kregen zij den naam van *zoon der Wet*. Zonder twijfel was het op grond van dit gebruik, dat Jezus naar Jeruzalem gevoerd werd, toen Hij zijn twaalfde jaar had bereikt. Verscheiden uitleggers (o. a. *Bleek* en *Hofmann*) vinden in den tekst niets, dat reden geeft om te denken, dat het nu voor de eerste maal was. Dat is waar; maar bij die onderstelling laat zich beter verklaren, hoe de scheiding tusschen het Kind en zijn ouders plaats heeft kunnen vinden. — Het partic. praes. ἀναβαινόντων duidt de gewoonte aan: „opgaande als naar gewoonte.” De aor. ἀναβάντων der Byzantijnen is een correctie.

Zonder twijfel heeft Jezus die feestdagen in een heilige

1) T. R. leest ἀναβαντων, met E G en 8 Mjj.; ⚭ A B K L X Π: ἀναβαινοντων.

2) T. R. leest εἰς Ἱερουσαλμα, met A C en 13 Mjj. It.; ⚭ B D L laten deze woorden weg.

3) T. R. leest οὐκ ἔγνω ἐν ὁ ἰωσήφ καὶ ἡ μητὴρ αὐτοῦ, met A C en 13 Mjj. It.; ⚭ B D L: οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ.

verrukking doorgebracht. Al die plechtigheden spraken tot zijn hart; haar diepe beteekenis ontvouwde zich voor zijn vlug verstand, dat ontwikkeld was onder den invloed van het O. T. Dit kan dienen tot verklaring van het volgende.

Vs. 43. Men heeft in het verbum ὑπέμεινεν, *Hij bleef*, de uitdrukking van een doordachte handeling, van een willekeurig achterblijven gevonden; en dit is een van de sporen van de aanwezigheid der zonde, die men meende te ontdekken in het leven van Jezus. In ieder geval heeft de verhaler er niet aan gedacht, aan dat woord een dergelijke beteekenis te geven (vs. 51). Het begrip van volharding, dat daarin ligt opgesloten, heeft betrekking op de onweêrstaanbare aantrekkingskracht, waarmede alles wat in den tempel geschiedde het Kind aan zich boeide. Daar de kinderen gewoonlijk troepsgewijze aan de karavaan werden verbonden, kon het zeer licht gebeuren, dat Jezus, door de werking van die hoogere aanlokkelijkheid, een poos van de anderen verwijderd was, en op deze wijze achterbleef, toen het oogenblik van vertrek was aangebroken. De leeftijd van Jezus en het buitengewoon vertrouwen, dat zijn ouders wegens zijn karakter in Hem stelden, maken hun onbezorgdheid te zijnen opzichte begrijpelijk. — De Byzantijnsche lezing *Jozef en zijn moeder* laat zich, als men vs. 41 vergelijkt, moeilijk verklaren als opzettelijke correctie van de Alexandr. lezing: *zijn ouders*. — Beteekent de uitdrukking *toen zij de dagen voleindigd hadden*: na de acht dagen van het feest, of: toen de weinige dagen van de heilige week, die zij in Jeruzalem dachten door te brengen, verstreken waren? Men mag deze vraag wel doen, daar, zooals *Edersheim* (I, bl. 246) aantoot, de tegenwoordigheid bij het feest slechts gedurende de twee eerste dagen noodzakelijk was. Als het Paaschmaal gevierd, het feestoffer (הגגירה) gebracht, en de eerste graangarve gewijd was, dan stond het ieder vrij, naar huis terug te keeren, en vele pelgrims maakten van deze vrijheid gebruik. Het vervolg van het verhaal schijnt te bewijzen, dat Jozef en Maria, ten minste met een deel hunner landgenooten, aldus gehandeld hebben.

Vs. 44 en 45. „En meenende, dat Hij in de karavaan was, gingen zij een dagreis, en zij zochten Hem onder hun magen en onder hun kennissen; 45. en Hem ¹⁾ niet gevonden hebbende, keerden zij naar Jeruzalem terug, Hem zoekende.” ²⁾

Eerst des avonds, toen de tijd gekomen was voor het opslaan van een legerplaats, en iedere familie zich vóór den nacht verzamelde, bemerkten Jozef en Maria de afwezigheid van het Kind. Reeds den volgenden morgen keerden zij naar Jeruzalem terug. Het partic. *Hem zoekende* kan óf op het einddoel van deze reis, óf op een nasporing, die reeds onderweg een aanvang nam, betrekking hebben. Zij konden inderdaad onderstellen, dat het Kind hen had willen volgen. Als men met \aleph en de Bijz. ἀναζητοῦντες leest, dan is deze tweede opvatting de eenig mogelijke, en dan geeft het ἀνά van het samengestelde werkwoord de naarstigheid en de nauwkeurigheid der nasporing te kennen.

2. Vs. 46—50. De Ontmoeting.

Vs. 46 en 47. „En het geschiedde na drie dagen, dat zij Hem in den tempel vonden, zittende in het midden der leeraren, en naar hen luisterende en hen ondervragende; 47. en allen, die Hem hoorden, ontzetten zich over zijn verstand en zijn antwoorden.”

Hebben de drie dagen het oogenblik van het vertrek uit Jeruzalem, óf dat van den terugkeer naar Jeruzalem tot uitgangspunt? De eerste opvatting is natuurlijker. De ouders

1) \aleph B C D L laten αὐτον weg.

2) T. R. leest ἀναζητούντες met \aleph A en 13 Mjj.; B C D L: ζητούντες.

zouden Hem niet drie dagen lang *gezocht* hebben, zonder Hem te vinden. De eerste dag was die van het vertrek uit Jeruzalem (vs. 44); de tweede die van den terugkeer der ouders (vs. 45); de derde die van de ontmoeting. — Wat deed het Kind, toen Hij alleen was achtergelaten? Begaf Hij zich naar het huis, waar Hij met zijn ouders vertoefd had? In dit geval zou Hij den volgenden morgen weer vertrokken zijn. Een kind zoekt zijn toevlucht in het huis zijns vaders: Jezus trok zich terug in een van de zuilengangen des tempels. In deze afzondering ondervond Hij, wat Jakob te Bethel ondervonden had (Gen. 28): God werd, nog veel inniger dan te voren, *zijn* God, *zijn* Vader. Het woord van vs. 49 schijnt een geheel nieuwe ervaring te verraden. — Men heeft dikwijls gesproken over Synagogen, die zich op den heiligen berg zouden bevonden hebben. Maar afgezien daarvan, dat het bestaan van dergelijke gebouwen niet werkelijk bewezen is, past het volgende tooneel niet bij een godsdienstoefening in een Synagoge, daar er dan geen gelegenheid zou zijn geweest voor het Kind om te vragen en te antwoorden. *Edersheim* haalt een plaats aan uit het traktaat *Sanhedrin* 58^b, waar gezegd wordt, dat de leden van het *Sanhedrin van den tempel*, die op de gewone dagen, tusschen het morgen- en het avondoffer, als een hef van appèl vergaderden, op de Sabbatten en de *feestdagen* gewoon waren, op het „terras van den tempel” te komen en daar onderwijs te geven. Bij dit volksonderwijs was het aan de toehoorders geoorloofd, te vragen en te antwoorden. Zóo verklaart zich op de eenvoudigste wijze het tooneel, dat Lukas ons nu gaat beschrijven. Maar hieruit vloeit dan ook voort, dat het gesteld moet worden in den loop der heilige week.

Het verhaal laat het Kind in 't geheel niet als een leeraar optreden. *Luisteren* en *ondervragen* is niet hetzelfde als onderwijzen. Toen Maria aankwam, was Jezus juist het middenpunt van het tooneel geworden: *zittende in het midden der leeraren*. Dit was op heel natuurlijke wijze zoo gekomen. Een verstandige vraag van het Kind, naar aanleiding van het

gegeven onderwijs (*luisterende en onderwijzende*), had de aandacht van den leermeester op Hem gevestigd, en terwijl het onderhoud voortgezet werd, hadden zoowel de leeraars als de toehoorders zich langzamerhand rondom Hem geschaard. Het lang gehuldigde gevoelen, dat de leermeester alleen gezeten was, en dat de toehoorders om hem heen stonden, is weérlegd geworden door *Vitringa* (*Synag.*, bl. 167). Daar er banken waren onder de zuilengangen van het terras des tempels (*Edersheim*, I, bl. 244), kan men zich het Kind voorstellen, als daar zittende onder een zeker aantal personen, leeraars of anderen, die òf eveneens zaten, òf rondom het Kind stonden. — *Zijn verstand en zijn antwoorden*. De belangstelling was gaande gemaakt door het verstand, dat openbaar werd uit zijn spreken in 't algemeen en door zijn antwoorden in het bijzonder.

Vs. 48. „En Hem ziende, stonden zij verbaasd, en zijn moeder zeide tot Hem: Kind, waarom hebt gij ons dit gedaan? Zie, uw vader en ik hebben U met angst gezocht!” ¹⁾

De verbazing der ouders is zooveel te grooter, omdat Jezus zonder twijfel gewoonlijk een zedige terughouding in acht nam. De toon van verwijt, die onmiskenbaar is in de vraag van Maria, spruit ten deele voort uit het verlangen om zichzelf en haar man te rechtvaardigen ten opzichte van de onachtzaamheid, waarvan zij beschuldigd konden worden. — De lezing *ζητούμεν*, *wij zoeken u*, van den Sinait. en den Vatic. wordt door Tischendorf zelf verworpen. Zij heeft inderdaad niet alleen al de andere Mjj., maar ook de Itala en de Peschito tegen zich. Het imperf. *wij zochten u* past beter om den langen duur der ongerustheid en der spanning, die het wedervinden vooraf zijn gegaan, uit te drukken. Maar

1) NB lezen *ζητούμεν*, in plaats van *εζητούμεν*, dat T. R. met al de andere Mjj. en al de vertalingen, It. Syr., enz., leest.

de kritiek vraagt: Hoe kon Maria ongerust zijn? Wist zij dan niet, dat haar kind de Zoon van God was? Maar de kritiek redeneert, alsof het hart des menschen, het hart eener moeder naar syllogismen te werk ging. — Op het zijdelingsche verwijt van Maria antwoordt Jezus met een woord, zooals zij nooit gehoord had.

Vs. 49 en 50. „En Hij zeide tot hen: Waarom hebt gij mij gezocht? ¹⁾ Wist gij niet, ²⁾ dat ik moet zijn in hetgeen mijns Vaders is? 50. En zij verstonden dit woord niet, dat Hij tot hen gesproken heeft.”

Ook de Vatic. voegt zich hier bij die Mss., welke het imperfectum, ἐζητεῖτε, lezen. — Τι ἔτι, *wat is het, dat?* Hand. 5:9; Mark. 2:16. Wil Jezus zeggen: „Waarom zijt gij mij toch komen zoeken? Gij hadt uw reis moeten voortzetten, en mij in Jeruzalem moeten laten.” ³⁾ Hierop moet een ontkennend antwoord gegeven worden, omdat Jezus zich zeker niet zulk een voorbarig oordeel over de wegen Gods te zijnen opzichte zou veroorloofd hebben. Ook wordt met de woorden *Wist gij niet....?* niet bedoeld, dat zij Hem in het geheel niet, maar dat zij Hem dadelijk op de rechte plaats hadden moeten zoeken. — *Wist gij niet....?* Dit is de juiste lezing, en niet: „Weet gij niet....?” De kennis, die zij van Hem hadden, had hen moeten verhinderen, Hem op een andere plaats te zoeken, dan dáar, waar zij Hem eindelijk vinden. — De uitdrukking τὰ τοῦ πατρὸς μου kan in een plaatselijke beteekenis worden opgevat: *het huis mijns Vaders* (Esth. 7:9), of in een zedelijken zin: *de dingen mijns Vaders* (1 Tim. 4:15). Volgens de meeste kerkvaders

1) N alleen leest ζητεῖτε, in plaats van ἐζητεῖτε.

2) D It. Syrac en de kerkvaders lezen οἴδατε, in plaats van ἔδειτε.

3) Schanz schrijft mij deze verklaring toe, die ik beslist heb afgewezen.

en nieuwere uitleggers is alleen de eerste beteekenis in overeenstemming met het verband, omdat er sprake is van *zoeken* en *vinden*. *Eidersheim* maakt de tegenwerping, dat dan het woord *δῶματα* in het Grieksch niet had mogen ontbreken, en dat de verbazing van Maria en Jozef onverklaarbaar zou zijn, daar immers ieder Israëlitisch kind den tempel het huis zijns Vaders kon noemen. De tweede reden komt mij voor, onjuist te zijn; de eerste is meer gegrond. Waarom zou de eerste, meer beperkte, beteekenis niet opgesloten zijn in de tweede, meer algemeene, die beter overeenkomt met de geheel onbepaalde Grieksche uitdrukking? Behoort het huis des Vaders niet tot „de dingen, die des Vaders zijn”, tot de eigendommen, die God op aarde heeft? Jezus wil zeggen: Gij hadt mij moeten zoeken *dáar, waar* men zich bezig houdt met de dingen Gods. — De uitdrukking *δεῖ εἶναι*, die op bijzondere wijze de aandacht trekt, spreekt met een beslistheid, die bij den leeftijd van het Kind afsteekt, het denkbeeld van een volstreckte en een volkomen onweêrstaانبare toewijding aan den dienst van God op aarde uit (*ik moet*). Ook hier krijgt men den indruk van het resultaat eener geheel nieuwe ervaring. Die dagen van feestviering, van verwijdering van de zijnen en van inniger verkeer met God, hadden tot rijpheid gebracht, wat in het hart van het Kind ontkiemd was. — De zedelijke noodwendigheid, welke opgesloten ligt in het *ik moet*, wordt gemotiveerd door de uitdrukking *mijn Vader*. Jezus had haar waarschijnlijk nog nooit te voren ter aanduiding van God gebezigd. Hij had wel kunnen zeggen: „*Onze Vader*” (Jes. 64:8); maar Hij had nog geen aanspraak gemaakt op het voorrecht van in zulk een bijzondere betrekking tot God te staan. Zeer zeker sluit deze uitdrukking niet in zich het bewustzijn, dat Jezus later van zijn eeuwige betrekking tot God, in den zin van den proloog van Johannes, gehad heeft; maar zij duidt toch het besef van een bijzondere (*mijn*) en tegelijk zeer innige (*Vader*) betrekking tot God aan. Eén van beide: Jezus was door Maria bekend gemaakt met het wonderbaar karakter van zijn aardschen oorsprong, of Hij spreekt aldus op grond

van de geheel buitengewone zedelijke betrekking, waarin Hij gevoelt, dat Hij tot God staat. Hij zag, hoe allen, die Hem omringden, meer of minder van God vervreemd waren en genoodzaakt, de toevlucht te nemen tot zoenoffers, terwijl in Hem niets het reine genot van de goddelijke liefde en de heilige betrekking tusschen Hem en God verstoort. Vandaar de uitdrukking „Mijn Vader,” die aan zijn bewustzijn ontsnapt, als antwoord op den uitroep zijner moeder: „Uw vader en ik!” Van daar ook de innerlijke noodzakelijkheid van een volkomen toewijding aan de belangen van God, die Hem voortaan toeschijnen de zijne te zijn.

Vs. 50. Niet alleen *Strauss*, maar zelfs *Meyer* vindt het onverklaarbaar, dat Maria en Jozef dit woord van Jezus niet verstonden, als zij werkelijk de vroeger verhaalde mededeelingen uit den hemel hadden ontvangen. Maar om het ideaal te kunnen begrijpen, dat Jezus hun met die woorden voorhield, nl. van een leven, dat met volstrektheid aan de belangen Gods is toegewijd, en beheerscht wordt door een onbeperkte kinderlijke liefde tot Hem — daartoe moest men het geheele leven van Jezus zelf hebben beschouwd. Eerst door het licht, dat Maria later is opgegaan, is zij tot de bekentenis gekomen, dat zij en Jozef op dat oogenblik de woorden van Jezus niet verstonden.

Deze opmerking van vs. 50 verraadt duidelijk de bron van dit bericht, evenals de opmerking van vs. 19 die van de voorafgaande berichten. En hoe zou men inderdaad niet getroffen worden door den fijnen eenvoud van dit verhaal, vooral wanneer men het vergelijkt met de berichten der Apocriefen, welke bij deze gelegenheid van het kind Jezus een Professor maken, die met alwetendheid begaafd is, en voor de ooren der verbaasde Wetgeleerden de moeilijkste vraagstukken van de Wet en de Profetie, en zelfs van de metaphysica en de sterrenkunde oplost!¹⁾

1) Zie het *Evangelie van Thomas*, dat reeds aan Irenaeus bekend was, en dus op zijn laatst uit het midden der tweede eeuw dagteekent, en het *Evangelium infantiae arabicum*, dat van lateren datum is dan het eerstgenoemde.

3. Vs. 51 en 52. Historisch slot.

Vs. 51 en 52. „En Hij ging met hen af, en kwam ¹⁾ te Nazareth, en Hij was hun onderdanig, en zijn moeder bewaarde al deze dingen ²⁾ in haar hart. 52. En Jezus nam toe in ³⁾ wijsheid, en in grootte, en in genade bij God en bij de menschen.”

Het Zoonsbewustzijn, dat zoeven de vleugels heeft uitgespreid, vouwt ze terstond weder toe. Het ideaal, dat voor den geest heeft gestaan, wordt aan de drukkendste werkelijkheid opgeofferd. In plaats van den tempel, die zich weër sluit voor den jongeling, opent zich voor zijn blik de werkplaats van den timmerman. Deemoedig treedt Hij haar binnen, en wijdt voortaan zijn arbeid aan de zaken van zijn aardsehen vader (Mark. 6:3), terwijl Hij geduldig wacht op het werk, dat zijn hemelsche Vader Hem te doen zal geven (Joh. 5:19). — De analytische vorm ἦν ὑποτασσόμενος, *Hij was zich onderwerpende*, drukt een vrijwillige handeling uit, die overlegd is en zich onophoudelijk herhaalt. Deze uitdrukking vat 18 jaren van het leven van Jezus te zamen. Maar waarom heeft God niet toegelaten, dat het Kind in den tempel van Jeruzalem bleef, die gedurende de dagen van het feest zijn Eden geworden was? Het antwoord is niet moeilijk. Daar zou Hij gewis spoedig gewikkeld zijn geworden in de theologisch-politieke woordenwisselingen, die de hoofdstad in beweging brachten; en na de bewondering der Wetgeleerden te hebben opgewekt, zou Hij door zijn oorspronkelijke en onafhankelijke denkwijze hun haat hebben

1) CD Cop. laten και ηλθεν weg.

2) T. R. leest πάντα τα ρηματα ταυτα, met DM It Syr.; NBO en 13 Mjj. It.: πάντα τα ρηματα, DK Π: τα ρηματα απαντα; A: τα ρηματα απαντα ταυτα.

3) NL lezen εν τη νόορ σοφια; B: τη.

gaande gemaakt. Was de geestelijke atmosfeer van Nazareth loom, zij was tenminste kalm, en de arbeid op de werkplaats, in de afgezonderdheid van dit vreedzame dal, onder de oogen van den Vader, was voor de ontwikkeling van Jezus veel gunstiger, dan het ritualisme van den tempel en de Rabbijnsche twistredenen van Jeruzalem. — De opmerking: *en zijn moeder* . . . komt overeen met die van vs. 19. Alleen stelt Lukas voor het compositum *συντηρεῖν*, dat de groepeerling van een veelheid van omstandigheden aanduidt, een ander compositum in de plaats, *διατηρεῖν*, dat het *stand houden* van de herinnering te kennen geeft door alle omstandigheden heen (*διὰ*), die haar hadden kunnen uitwischen, waartoe inzonderheid het niet-verstaan, waarover in vs. 50 gesproken wordt, moet worden gerekend. Zij bewaarde dat diepzinnige woord als een onverklaarde verborgenheid zorgvuldig in zichzelf. Zoo deden de Apostelen later met menig woord van Jezus; vgl. Joh. 2:22. — De uitdrukking *ῥήματα*, *woorden*, kan, vooral daar zij met *πάντα*, *alle*, verbonden wordt, onmogelijk alleen op het woord van vs. 49 betrekking hebben; zij omvat den geheelen inhoud van dit gedeelte, feiten en woorden; zie bij vs. 19.

Vs. 52. Deze korte beschrijving van de ontwikkeling van Jezus, van zijn kindsheid tot aan zijn rijpheid, komt overeen met die van 1:80, welke Johannes den Dooper betreft, en vult die van vs. 40 aan, welke betrekking heeft op de kindsheid van Jezus zelf. — Het woord *ἡλικία* kan hier niet den *leeftijd* te kennen geven, hetgeen tot niets nut zou zijn; maar het duidt, evenals in 19:3, de gestalte, de grootte aan. Het omvat al de uitwendige voordeelen van een normale lichamelijke ontwikkeling, terwijl de uitdrukking *σοφία* al de inwendige voordeelen van een ongestoorde verstandelijke en zedelijke ontwikkeling in zich sluit. Blijkbaar duidt *χάρις* de *gunst* aan, die deze staat van zaken Hem zoowel bij God als bij de menschen verwierf. Terwijl Johannes de Dooper in de afzondering der woestijn opgroeide, ontwikkelde zich Jezus, die voor een geheel andere taak bestemd was, onder de oogen van God, die met welgevallen op Hem

nederzag, en in aanraking met de menschen, die bekoord werden door zijn beminnelijke eigenschappen; vgl. 7 : 33 en 34. Zoo was dit volmaakt normale menschelijk wezen als een begin van de verzoening tusschen hemel en aarde. — Geen denkbeeld wordt door de Theologie en de Kerk tot grooter schade geloocchend of vergeten, dan dat van een *zuivere ontwikkeling in het goede*. Dit beslissende denkbeeld is door de christelijke openbaring in dit vers neêrgelegd. Alleen op dit standpunt kan de menschheid van Jezus Christus in haar volle werkelijkheid worden vastgehouden, zonder in tegenspraak te komen met zijn volmaakte heiligheid.

ALGEMEENE BESCHOUWINGEN OVER HOOFDST. 1 EN 2.

Geschiedenis of verbeelding? De moderne kritiek bestrijdt de werkelijkheid: 1° van het hoofdfeit van het verhaal, de bovennatuurlijke geboorte; 2° van de lofzangen of redenen; 3° van de meeste bijzonderheden van het verhaal.

Wij doen in de eerste plaats opmerken, dat de schrijver feiten heeft willen verhalen, en niet een idylle vervaardigen. Herinneren wij ons maar zijn proloog. Hij heeft er prijs op gesteld, tot aan de eerste oorsprongen van de geschiedenis, die hij zich voornam te verhalen, terug te gaan; en met dit doel voor oogen, heeft hij de nauwkeurigste inlichtingen verzameld, die het hem mogelijk was in te winnen. Hoe zou hij dan het voornemen niet hebben gehad, werkelijke feiten te verhalen? Hij is zelf een Christen. Het onderwerp van zijn verhaal is in zijn oogen de gebeurtenis, waardoor God het heil der wereld en zijn eigen heil tot stand heeft gebracht. Deze feiten zijn dus voor zijn hart het heiligste, en bijgevolg ook het meest ware, dat er bestaat; zij zijn voor hem een werk van God zelf. En hij zou geen werkelijke feiten willen verhalen! Bovendien is zijn verhaal vol bijzonderheden, die daaraan een zeer duidelijk historisch karakter geven: de beurtregeling van Abia, het bevel van Augustus, de census en de landvoogdijschap van Quirinius, de naam van den vader van Anna en die van haar stam, enz.

De schrijver wil dus een werkelijke geschiedenis verhalen. En als deze schrijver Lukas is, de metgezel van Paulus, dan moet hij, door zijn betrekkingen en door zijn tweejarig verblijf in Palestina gedurende de gevangenschap van den Apostel te Cesarea, niet alleen tijd genoeg, maar ook de gunstigste gelegenheden hebben gehad om nauwkeurige berichten omtrent de dingen, die hij ons verhaalt, in te winnen. Maar men maakt de bedenking, dat de inhoud van het verhaal onbestaanbaar is met de historische werkelijkheid der meêgedeelde feiten. Dit moeten wij van nabij onderzoeken.

1. De bovennatuurlijke geboorte. — In de geheele H. Schrift wordt het heil des menschen opgevat als het werk, als een gave Gods. Met deze zienswijze komt een andere overeen, die daarin niet minder fundamenteel is. De menschheid komt om in haar zonde, en het leven kan haar niet anders worden teruggegeven dan door een mededeeling van den levenden God.

Op deze twee zedelijke feiten berust de noodzakelijkheid van de bovennatuurlijke geboorte des Zaligmakers. Hij, die ons verlost, moet zelf vrij zijn van de zonde, waarvan Hij ons vrijmaakt. Nu is de overerving van de zonde een feit, dat gestaafd wordt door de ervaring van ieder mensch, die ter wereld komt. En dit feit zal moeilijk geloochend kunnen worden door de hedendaagsche wetenschap, die de overerving tot een der grondslagen van de zoölogische en anthropologische wetenschappen maakt.

Als dus de Zaligmaker een lid van de menschheid en tegelijk vrij van zonde moest zijn, dan was er slechts één middel om hiertoe te geraken, nl. dat te zijnen opzichte de overerving deels gestuit, deels gehandhaafd werd: gehandhaafd, wat de gelijkheid van het geslacht betreft, en gestuit, wat de overdraging van zijn erfelijke verdorvenheid aangaat. Met andere woorden: de Zaligmaker moest uit de bestaande menschheid voortkomen, maar op een andere wijze dan de overige menschen. Dit resultaat is verkregen door middel van de buitengewone wijze, waarop de geboorte van Jezus heeft plaats gehad.

Men brengt hiertegen in, dat Hij in dit geval niet geheel en al mensch is geweest. Maar de eerste mensch is ook niet op dezelfde wijze ter wereld gekomen, als de menschen nu ter wereld komen. Er geschiedde toen een scheppende daad, die niet herhaald wordt voor iederen persoon van het menschelijk geslacht. En toch heeft deze bijzondere ontstaanswijze niet verhinderd, dat de eerste mensch een waar mensch was, en wel dermate, dat alleen wat van hem afstamt mensch heet. De ongelijkheid in de wijze van ontstaan maakt dus de gelijkheid van natuur niet onmogelijk.

Verder beweert men, dat de zonde zich door Maria op Jezus, die haar zoon was, heeft moeten voortplanten. Maar wij kennen veel te weinig de voorwaarden der overerving van vaders of van moeders zijde, om over dit punt een bepaalde uitspraak te kunnen doen. Er ligt een dichte sluier over de betrekking van het individu tot het geslacht. Secrétan (*Religion et Christianisme*, bl. 259 en 277) zegt zeer goed: „De man vertegenwoordigt het beginsel van de individualiteit, van den vooruitgang; de vrouw, dat der overlevering, der algemeenheid, der soort. De Verlosser kon niet de zoon van een enkelen mensch zijn; Hij moest de zoon der menscheid, *de Zoon des menschen*, wezen.”

Het ontbreken van alle zelfzuchtige neiging bij Jezus kan slechts verklaard worden uit de tusschenkomst van een scheppenden goddelijken levensadem, die bij de ontwikkeling van deze persoonlijkheid de plaats heeft ingenomen van hetgeen anders uit den vader zijn oorsprong heeft. En wat Maria betreft, door wie de menschelijke natuur op Hem overgeplant werd, hoe zou zelfs de minste onreine beweging met zulk een wijze van geboorte gepaard zijn gegaan? *Heilig is zijn naam*, zegt zij, terwijl zij God verheerlijkt over dit mysterie. Het is een onbetwistbaar feit, dat Jezus zonder zonde was; dat het teederste geweten, hetwelk er ooit in de wereld geweest is, een geweten was zonder litteeken, zooals *Keim* zich zeer schoon heeft uitgedrukt; dat er in dit leven geen spoor is geweest van een afbreking, zelfs niet voor één enkel ogenblik, van de gemeenschap met God; dat men

daarin hoegenaamd niets ontdekt, dat op boete of berouw gelijkt, geen enkele bede om vergeving, geen spoor van die zedelijke omkeering, welke wij „bekeering” noemen, en die voor alle andere menschen noodzakelijk is om met God in gemeenschap te kunnen treden; in één woord, dat wij hier te doen hebben met een staat van zaken, die met volstrekt-heid afwijkt van hetgeen wij zelfs van de besten onder de menschen weten. In zijn *Essai sur la Méthode* (bl. 262) zegt Secrétan: „Het is duidelijk, dat het bestaan van een mensch, die zoo volkomen vrij was van alle zonde, dat zij zelfs in zijn gedachten nooit ingang gevonden heeft, volkomen het tegendeel is van de toevallige orde van zaken, die de val heeft doen ontstaan, en het begin van een nieuwe orde vormt.” En hij voegt er aan toe: „Het is niet door een gelukkig toeval, dat een heilige geboren werd. Er zou dan, naar het mij voorkomt, minstens nog een tweede zijn. Neen, het is een wonder” (bl. 265). Men moet zelfs zeggen: het is *het* wonder, het wonder, waarvan al de andere uitstralen in het leven van dezen mensch, die zijn wedergade niet heeft. Men moet zich echter niet voorstellen, dat de heiligheid van Jezus enkel door zijn wonderbare geboorte verklaard wordt; dit feit is slechts de *negatieve* voorwaarde daarvan. Daar Jezus geen van de verkeerde neigingen bezat, die van den vader op den zoon overgaan, maar slechts de edele en reine aandriften, welke God in den mensch had gelegd, toen het geslacht een aanvang nam, en die wij nog ten deele bezitten, was het Hem *mogelijk*, niet te zondigen en tot het einde toe zegevierend de loopbaan te vervolgen, aan wier begin Adam het onderspit gedolven had, en op deze wijze zonder één misstap van onschuld tot heiligheid op te klimmen. Maar dat is niet geschied buiten den wil om. Hij moest vrijwillig en aanhoudend het *ik* den goddelijken wil ten offer brengen, zelfs ten opzichte van de rechtmatigste natuurlijke aandriften van zijn wezen. Door den *strijd* en in den vorm van *voortgang* heeft Hij het doel bereikt. Dit is het *positieve* beginsel van zijn overwinning. Maar hetgeen deze overwinning voor Hem mogelijk gemaakt heeft, was het feit,

dat zijn natuur niet verdorven was, toen Hij geboren werd. Zonder dit had Hij niet kunnen overwinnen, al is het ook dat Hij niet dáaraan de overwinning te danken heeft. *Keim*, die aan den Verlosser een menschelijken vader meent te moeten toekennen, kan toch niet nalaten, een geheel bijzondere goddelijke werking bij het ontstaan van zulk een persoonlijkheid aan te nemen. „Op het gevaar af,” zegt hij, „van beschuldigd te worden, van de geschiedenis tot een valsch dogmatisme te vervallen, kunnen wij niet nalaten, te erkennen, dat door den scheppenden wil van God, die ook bij de natuurlijke voortplanting onzichtbaar medewerkt, in den persoon van Jezus een hoogere organisatie van den mensch verschenen is, waarvoor geen betere benaming te vinden is, dan die, welke Paulus van het begin af daarvoor gebruikt heeft: een nieuwe schepping van de menschheid. . . Wij vinden hier een onafgebroken goddelijke inwerking, een leven, dat geheel uit één stuk is, onberispelijk, zonder vermenging van hoogte en laagte, de goddelijke schepping als uitvloeisel van een volle kracht en een volle liefde, de volmaking van den mensch als mensch, het rusten van God in zijn schepsel; en wij zouden der grootheid van Jezus geen recht laten wedervaren, als wij ten opzichte van zijn persoon de scheppende werkzaamheid Gods niet beschouwden als iets geheel eenigs, dat specifiek verschillend is van elke andere scheppende werkzaamheid van God” (*Leben Jesu*, I, bl. 357—359). Maar als het is zooals deze schrijver zegt, waarom moet men dan, terwijl men een duidelijk, positief, gedetailleerd verhaal bezit van het feit, dat aan zulk een leven ten grondslag ligt, de verklaring daarvan gaan zoeken op het denkbeeldig en nevelachtig gebied der hypothese? In onze oogen staat de bovennatuurlijke geboorte van Christus even vast als oorzaak, als zijn volmaakte heiligheid als gevolg.

2. De Lofzangen. — Deze liederen of redenen zijn, zegt men, de voortbrengselen der Muze van Lukas, en bezitten niet meer historische waarheid dan de redenen der personen van Titus Livius, of der helden van Homerus.

Hoe zou men woorden, die onder zulke gemoedsbewegingen werden uitgesproken, zoo nauwkeurig bewaard hebben? — Maar kunnen wij ons in ernst voorstellen, dat, na de verwerping van den Heer door Israël, toen de breuk tusschen God en zijn volk voltooid was en het rijk Gods tot de Heidenen was overgegaan; toen de hevigste vijandschap was ontvlamd tusschen de Kerk en de Synagoge; kunnen wij, zeg ik, ons voorstellen, dat de christelijke Muze in dien tijd den engel een belofte als deze in den mond zou hebben gelegd: „God, de Heer, zal Hem den troon van zijn vader David geven, en Hij zal tot in eeuwigheid regeeren over het huis van Jakob” (1 : 32); en Maria aldus zou hebben doen jubelen: „Hij heeft Israël, zijn knecht, geholpen, gedachtig zijnde aan zijn barmhartigheid jegens Abraham en zijn nakomelingschap tot in eeuwigheid” (1 : 54, 55); en Zacharias de hoop zou hebben doen uitspreken, dat, nadat Israël door dit Kind verlost zou zijn uit de hand dergenen, die het haatten, overeenkomstig den eed, dien God Abraham gezworen had, dit volk den Heer altijd zou dienen in gerechtigheid en heiligheid? Had men, nadat Jezus voor Israël een vervloekte, en Israël om zijnentwil door God verworpen was geworden, Simeon een lofzang in den mond kunnen leggen, waarin hij Jezus noemt „de heerlijkheid van uw volk Israël”? Dat zou zijn hem *post eventum contra eventum* te laten profeteeren (2 : 32)! Zonder twijfel zullen al deze beloften vervuld worden, maar langs een geheel anderen weg dan dien, welke in deze woorden is aangeduid. Zelfs Simeon zou, al voorzag hij ook het lijden, dat den Messias wachtte, zich niet zóo hebben uitgedrukt, als hij gedaan heeft, indien hij de volkomen breuk had vermoed, welke volgen moest op de smartelijke ervaringen, die hij Maria voorspelde. Wij hebben hier de naeve intuïties der oudste christelijke hope, het eerste stamelen van het Evangelie, dat nog gewikkeld is in de windselen van het Jodendom. Het zou niet mogelijk zijn geweest, zulke tonen weder te vinden in een later tijd, toen het scheen, dat de feiten die eerste verwachtingen zoo duidelijk hadden gelogenstraf. Lukas is zoo gelukkig geweest,

deze juweelen te vinden en ze voor de Kerk te bewaren. Hij moet daartoe den toegang hebben gehad tot familie-tradities en -papieren, die de getrouwe bewaarders daarvan zijn geweest, voordat hij ze vond. En wat de bron dezer berichten betreft, zij heeft zich meermalen verraden, het laatst in 2:51.

3. De bijzondere feiten. — Tegen de historische waarheid van het verhaal voert men ook de afzonderlijke feiten aan, hetzij wegens hun bovennatuurlijk karakter, hetzij omdat men het onmogelijk acht, ze met het verhaal van Mattheus in overeenstemming te brengen.

Wat het eerste punt betreft, moet men zich herinneren, dat het werk, hetwelk hier een aanvang neemt, het verlossingswerk, in de geheele wereldgeschiedenis geen tegenhanger heeft, behalve in het feit der schepping. Er waren hier bepaald mededeelingen uit den hemel noodig om hen, die bij deze allerbelangrijkste gebeurtenis de handelende personen zouden zijn, vooraf daarin in te wijden. Zacharias moest van Godswege onderricht worden aangaande de toekomstige taak van zijn zoon, om hem daarvoor te kunnen opleiden. Maria had nog meer noodig, bekend te worden gemaakt met de taak, waartoe zij geroepen werd, daar een positie als de hare vrijwillig moest worden aanvaard. Zoo moest ook Jozef worden voorbereid voor de rol, die hem ten deel was gevallen; hij had kunnen breken met haar, wier beschermer hij wezen moest, en die zijn vertrouwen zou verloren hebben. Wat de verschijning der engelen aangaat, zij is de uitdrukking van de zedelijke solidariteit, die al de met rede begaafde en vrije wezens des heelals met elkander verbindt. Jezus is gekomen, zegt Paulus, om onder één Hoofd te vereenigen de dingen, die in den hemel, en die, welke op de aarde zijn (Efez. 1:10). Terwijl de engelen zijn geboorte bekend maken, vieren zij niet alleen de geboorte van den Verlosser der menschen, maar ook die van hun eigen Heer (Philipp. 2:11). Het bovennatuurlijke in deze feiten is dus van dien aard, dat men het natuurlijk kan noemen, als men het scheppend en geheel eenig karakter der verschijning van Jezus erkent.

Wat de verhouding van het verhaal van Lukas tot dat van Mattheus betreft, hier komt in aanmerking: 1° de gewone woonplaats van Jozef en Maria. Volgens Lukas is zij Nazareth; dáár verschijnt de engel aan Maria, en dáarheen keert zij met Jozef terug na de geboorte van Jezus te Bethlehem en zijn voorstelling in den tempel te Jeruzalem. Mattheus daarentegen spreekt niet over Nazareth vóór de geboorte van Jezus; en als hij later bericht, dat Jozef en Maria zich in Galilea zijn gaan vestigen, dan geeft hij uitdrukkelijk het bevel van een engel als reden daarvoor op (2 : 22). 2° Het schijnt onmogelijk te zijn, de twee door Mattheus vermelde gebeurtenissen van het bezoek der Magiërs en de vlucht naar Egypte hetzij vóór, hetzij na de voorstelling van het kind te Jeruzalem te plaatsen. Vóór dien tijd niet, omdat de tusschentijd van 40 dagen niet voldoende is voor zulk een reis; en na dien tijd niet, omdat volgens Lukas de ouders van Jezus onmiddellijk van Jeruzalem naar Nazareth terugkeeren.

Maar laat ons in de eerste plaats doen opmerken, dat wij hier, eigenlijk gezegd, geen twee *verhalen* hebben, daar hetgeen door Mattheus wordt medegedeeld in de werkelijkheid geen verhaal is. Het is een opsomming van vijf losse, op zichzelf staande feiten, die enkel met het oog op een profetie, waarvan zij geacht worden de vervulling te zijn, worden vermeld. De wonderbare geboorte: Jes. 7 : 14; het bezoek der Magiërs te Bethlehem: Mich. 5 : 1; de vlucht naar Egypte: Hoz. 11 : 1; de kindermoord: Jer. 31 : 15; de naam Nazarener: Jes. 8 : 23. In dit alles is het Mattheus zoo weinig te doen om te *verhalen*, dat zelfs de naam Bethlehem niet voorkomt in hetgeen hij over de geboorte mededeelt, en eerst vermeld wordt naar aanleiding van de aankomst der Magiërs en de aanhaling der profetie van Micha. Lukas daarentegen geeft ons een samenhangend verhaal. Men zal dus kunnen begrijpen, dat het niet aangaat, het eene van deze uit zoo verschillende oogpunten geschreven berichten door het andere te willen controleeren. Het is nochtans niet onmogelijk, rekenschap te geven van de wijze, waarop de

feiten, die door Mattheus bij brokstukken verhaald zijn, in de lijst van het samenhangend verhaal van Lukas kunnen worden opgenomen. Wij vestigen daartoe de aandacht op het volgende:

1° Vóór de geboorte van Jezus wonen zijn ouders in Nazareth (Luk. 1 : 26). Mattheus vermeldt dit feit niet, misschien omdat hij het niet wist, misschien ook omdat de naam Nazareth, evenals de naam Bethlehem, eerst dan voor hem gewicht verkrijgt, wanneer hij hem in verband kan brengen met een profetie, d. w. z. op het oogenblik, dat het bestendig verblijf van Jezus in Galilea, hetwelk aanleiding heeft gegeven, dat Hij later, in overeenstemming met Jes. 9 (vgl. Matth. 2 : 23), „de Nazarener” genoemd werd, een aanvang ging nemen.

2° De engel maakt Maria haar bestemming bekend, die door haar aanvaard wordt. Heeft zij dadelijk daarover gesproken met Jozef, haar verloofde? Het zou mogelijk kunnen zijn, maar het is weinig waarschijnlijk. Zij zal zonder twijfel in de allereerste plaats behoefte hebben gevoeld, haar hart voor Elisabeth te openen. Het is dus waarschijnlijk, dat zij eerst na haar terugkeer uit Judea met Jozef daarover gesproken heeft.

3° Daardoor geraakte Jozef in dien toestand van onzekerheid en angst, waaruit hij verlost wordt door de verschijning van een engel (Matth. 1 : 18—20). Onmiddellijk na deze goddelijke openbaring trouwt hij met Maria en neemt haar tot zich.

4° Zes maanden daarna voert de door Herodes, op het verlangen van Augustus, bevolen census Jozef naar Bethlehem, waar het Kind geboren wordt, volgens beide berichten.

5° De aankomst der Magiërs en de vlucht naar Egypte zouden spoedig na de geboorte van Jezus geplaatst kunnen worden. Drie dagen waren genoeg, om Rhinocoloura, de eerste Egyptische stad, te bereiken. Daar echter de door de wet bepaalde tusschentijd tusschen de geboorte en de voorstelling zeer kort was (40 dagen), is het eenvoudiger, die beide gebeurtenissen na deze plechtigheid te stellen. Alleen moet men in dit geval, ondanks het stilzwijgen van

Lukas, aannemen, dat Jozef en Maria na de voorstelling naar Bethlehem terugkeerden, en wel met het doel om zich daar te vestigen. Het was de stad Davids; daarom scheen het hun toe, dat het Kind dáar moest opgroeien, en dat het van dáar, liever dan uit Galilea, openlijk optreden moest. Nadat Jozef gedurende zes weken dáar van zijn arbeid geleefd had, kon hij dit nog langer doen, en daardoor zou Maria in veiligheid zijn gesteld tegen al de krenkende oordeelvellingen, die zij in Nazareth niet zou kunnen ontgaan. Gaat Lukas in zijn verhaal rechtstreeks van de voorstelling in den tempel tot den terugkeer naar Nazareth over, dit is zonder twijfel dáaraan toe te schrijven, dat hij onbekend is geweest met dit vluchtig verblijf te Bethlehem, dat zeer kort moet geweest zijn, daar Jozef dadelijk na het bezoek der Magiërs naar Egypte vluchtte en daarna niet naar Bethlehem terugkeerde. De Engel beveelt hem, volgens Mattheus (2 : 22), *Galilea* tot zijn woonplaats te kiezen. En kiest Jozef Nazareth, er was in het verleden zeker een reden, die tot deze keuze aanleiding gaf. Die reden wordt ons duidelijk uit het bericht van Lukas, hetwelk ons mededeelt, dat zij dáar reeds vroeger gewoond hadden. Wel verre dus dat die twee berichten elkander zouden tegenspreken, laten zij zich geheel natuurlijk in elkander voegen. Alleen is het daarbij noodig, aan te nemen, dat de twee Evangelisten geschreven hebben, zonder dat de een het boek van den ander gekend heeft. En dit feit dringt zich ook werkelijk in zulk een mate aan de kritiek op, dat *Keim*, die meent, dat Lukas Mattheus heeft gebruikt, zich genoodzaakt ziet, aan te nemen, dat de twee eerste Hoofdstukken van het Evangelie van Mattheus eerst nadat Lukas zich van dit geschrift had bediend daaraan werden toegevoegd.

Men heeft de bedenking gemaakt, dat het onmogelijk is, deze wonderbare omstandigheden, die de geboorte en de kindsheid van Jezus zouden gekenmerkt hebben, met verschillende feiten der latere geschiedenis in overeenstemming te brengen; en men wijst op het ongeloof van zijn broeders, van zijn moeder en van Johannes den Dooper (Joh. 7 : 5;

Mark. 3 : 21; Luk. 7 : 19 en de parallele plaatsen); voorts op het stilzwijgen van Markus, van Johannes en van Paulus ten opzichte van de wonderbare geboorte; en eindelijk op zekere uitdrukkingen, die haar stellig uitsluiten. Uit dat alles heeft men het besluit getrokken, dat dit verhaal niets anders is dan een verdichting, die op de profetie van Jesaja (7 : 14) berust, of op een christelijke bespiegeling, die voortgesproken is uit een didaktisch belang: uit het verlangen om zich rekenschap te geven van het goddelijke in den persoon van Christus. — Maar wat Markus aangaat, hij geeft de apostolische overlevering in haar eenvoudigsten en oorspronkelijksten vorm terug, en zeker maakte het feit der wonderbare geboorte geen deel daarvan uit. Het is gemakkelijk in te zien, waaraan dit toe te schrijven is. Het onderwerp was veel te kiesch, dan dat het zoo rechtstreeks aan openbare mededeeling kon worden overgeleverd. — Wat Johannes betreft, hij begint zijn verhaal eerst na den Doop en de verzoeking van Jezus op het oogenblik, dat deze bij den Dooper teruggekomen is: die dag, welke de geboortedag van zijn eigen geloof was, is het uitgangspunt van zijn verhaal. — Wordt Jezus in 't Evangelie van Johannes door Philippus (1 : 46), en eveneens door het volk (6 : 42) *de zoon van Jozef* genoemd, zonder dat de Evangelist of Jezus zelf die uitdrukking verbeterde, het is, omdat de Heer wat beters te doen had dan die jonge mannen, die zich toen juist bij Hem aansloten, of de scharen, die Hem in den loop zijner werkzaamheid omringden, bekend te maken met het feit van zijn wonderbare geboorte; en omdat de vierde Evangelist, die na de drie anderen schreef, volkomen gerust was ten opzichte van de overtuiging zijner lezers op dat punt. — Het ongelooft der broeders van Jezus laat zich eensdeels verklaren uit de jaloerschheid, welke zij tegen dezen broeder, die zoo hoog boven hen stond, koesterden, en anderdeels uit het feit, dat Maria hen nog niet ingelicht had omtrent zulke kiesche bijzonderheden. — Dat Maria zelf hun ongelooft deelde, wordt in geen van de aangehaalde teksten gezegd; Joh. 7 : 5 bewijst eerder het tegendeel. In het geval, dat

in Mark. 3 wordt medegedeeld, kan het zeer goed zijn, dat zij haar zoons heeft vergezeld, omdat zij een pijnlijke botsing voorzag en deze temperen wilde. — Betreffende Johannes den Dooper, zie men bij 7 : 18—23. — Ik geloof niet, dat het mogelijk is, een bevredigende verklaring van Rom. 1 : 3 te geven zonder aanneming van de wonderbare geboorte. Bovendien was Paulus veel te logisch, dan dat hij tegelijkertijd de volmaakte heiligheid van Christus en zijn deelgenootschap aan onze gevallen menselijke natuur zou leeren (2 Cor. 5 : 21; vgl. Rom 8 : 3), indien hij niet een middel had om deze antinomie op te lossen. En deze oplossing kon geen andere zijn, dan die, welke voortvloeit uit het feit, dat door onze Evangelisten vermeld wordt. Dat deze oplossing evenwel niet het resultaat is van dogmatische overweging, blijkt duidelijk hieruit, dat nergens in de Schrift van het door Lukas en Mattheus meêgedeelde feit gebruik wordt gemaakt met het oog op een didaktisch belang. Dit stilzwijgen der brieven zou onbegrijpelijk zijn, indien het bericht van de wonderbare geboorte een dogmatischen oorsprong had. Evenzoo hebben wij alle recht om te beweren, dat het verhaal van Lukas niet uit de profetie van Jesaja kan ontstaan zijn, daar deze profetie daarin in het geheel niet aangehaald en er zelfs niet eens op gezinspeeld wordt.

Wil men overigens een denkbeeld krijgen van het bovennatuurlijke, zooals de menschen het voortbrengen, wanneer zij zich er op toeleggen om het te verzinnen, dan behoeft men slechts de apocriefe Evangeliën te openen, en men zal terstond het onderscheid zien tusschen het wonderbare, dat verdicht is, en de werkelijke daden Gods. Het eerste bestaat slechts in een betooning van macht, terwijl in het werk Gods, zooals het beschreven wordt in onze gewijde verhalen, de uitoefening van macht nooit afgescheiden is van de andere goddelijke eigenschappen, zooals de wijsheid, de liefde en de heiligheid. ¹⁾

1) Wij zullen onze voorbeelden kiezen uit een geschrift, dat dagteekent uit de eerste helft der tweede eeuw, het *Protevangelium Jacobi*, reeds door

Wij zullen, ten slotte, beproeven, tot aan *de bron van de twee verhalen* terug te gaan. Het zoo volkomen en zoo plotseling verschil van stijl tusschen de voorrede van Lukas (1:4) en de daarop volgende verhalen verheft het boven allen twijfel, dat deze auteur van vs. 5 af oorkonden gebruikt heeft, wier vorm hij angstvallig behield. *Volkmar* en *Keim* nemen aan, dat deze bron een geschrift met een Ebionitisch karakter is geweest, in welks berichten de auteur den geest van het Paulinische universalisme heeft doen doordringen. Maar indien de universalistische strekking eerst later in het verhaal was ingevoerd, dan zou het niet op zoo bewonderenswaardige wijze samengesmolten zijn met den geest van getrouwheid aan het Jodendom, die dit geschrift eveneens bezielt. Het doet zich nergens voor als het resultaat van een mechanische naast elkander plaatsing van tegenstrijdige

Justinus (omstreeks 150) en Clemens Alexandrinus (omstreeks 190) aangehaald; en vervolgens uit het *Evangelium Thomae*, dat iets later dan het eerste ontstaan is, en door Irenaeus (185) en Clemens wordt geciteerd. In het eerste beginnen de wonderen met de geboorte van Maria. Deze geboorte wordt door verschijningen van engelen aangekondigd. Als het kind zes maanden oud is, wordt het naar den tempel gebracht, en terwijl men het op den grond legt, begint het alleen te loopen, en gaat zeven schreden voorwaarts. Zij trouwt met Jozef, die uit verscheidene aanzoekers op wonderbare wijze als haar beschermer wordt aangewezen, toen nl. een duif uit zijn in den tempel neergelegde roede te voorschijn kwam, terwijl de roeden zijner mededingers in haar natuurlijken toestand bleven. Zwanger geworden zijnde, wordt Maria door den Hoogepriester aan het Godsgericht onderworpen; door een wonder ontkomt zij daaraan. Op het oogenblik, dat zij het kind ter wereld brengt, ziet Jozef, dat de hemel ophoudt, om de aarde te draaien, dat de vogels stilhouden in hun vlucht, dat de werklieden, in plaats van hun maaltijd te gebruiken, met opgeheven handen voor den schotel blijven staan, dat de schapen op de weide stilstaan, en dat de herder zijn staf, dien hij zoeven ophief, niet weêr laat zakken. Op het oogenblik van de vermoording der kinderen van Bethlehem verbergen zich Elisabeth en de kleine Johannes in een spelonk, en daar worden zij door een bovennatuurlijk licht bestraald. Zacharias wordt door Herodes gedood; de wanden des tempels heffen een gehuil aan; het lijk verdwijnt, maar het bloed blijft, alsof het steen was geworden, in het voorhof vastzitten.

In het tweede geschrift speelt Jezus, vijf jaar oud, aan den oever van een rivier. Hij graaft kuiltjes, waarin hij het water laat vloeien, dat rein wordt

bestanddeelen; het laat ons veeleer getuigen zijn van den organischen overgang van het Oude Verbond tot het Nieuwe.

Alleen komt het mij voor, dat deze omwenteling in onze berichten van Lukas en Mattheus uit twee verschillende oogpunten beschouwd wordt. Bij Mattheus is Jozef de hoofdpersoon: op hem loopt het geslachtregister uit; hij is het, wien de engel de geboorte van het kind aankondigt en diens naam bekend maakt; ook wordt hij door den engel gewaarschuwd tegen het gevaar, dat de terugkeer naar Judea met zich zou brengen, en uitgenoodigd, zich in Galilea te gaan vestigen. Wij kunnen daaruit de gevolgtrekking maken, dat deze overlevering afkomstig is van den kring, waarvan Jozef het middenpunt was: de broeders van Jezus en zijn bloedverwanten van vaderszijde, b. v. Clopas, en in het bijzonder Jakobus, het eerste hoofd der Jeruzalemsche gemeente; eindelijk Simeon, zoon van Clopas, neef van Jakobus.

op zijn woord. Op een Sabbat maakt hij 12 vogels van leem. Een Jood beschuldigt hem, dat hij daardoor den Sabbat heeft geschonden. Als antwoord daarop klapt het kind in de handen, en de vogels vliegen weg. Een kind maakt de kuiltjes droog, die Jezus met water gevuld had; een enkel woord van Jezus doet den schuldige verdorren. Een ander kind stoot onder het loopen tegen zijn schouder aan. „Gij zult uw loop niet voleindigen,” zegt Jezus tot hem, en hij valt dood neer. Later geeft hij het leven terug aan het slachtoffer van zijn gramschap. Zijn onderwijzer Zacheus wil hem het Alphabet leeren. „Gij, huichelaar,” zegt het kind tot hem, „verklaar mij, wat de letter A beteekent, en ik zal u gelooven, wat gij mij over de letter B zult zeggen.” Daarop houdt hij tot hem een toespraak over de letter A, waarin hij hem allerlei verborgenheden onthult. En de schoolmeester riep uit: „Ik heb een leerling willen hebben, en ik heb bevonden, dat ik een leermeester had.” Zijn moeder stuurt hem om water te halen. Bij het terugkomen breekt hij de kruik, maar brengt zijne moeder het water in zijn mantel. Jozef heeft een stuk hout veel te kort gemaakt; het kind trekt er zoolang aan, totdat het de behoorlijke lengte heeft. Zijn meester slaat hem, omdat hij ondeugend geweest is; het kind vervloekt hem, en de meester valt op het aangezicht dood neder. Natuurlijk wordt hij later weder levend gemaakt. Jakobus wordt door een slang aan de hand gebeten; het kind blaast op de wond, het dier sterft, en Jakobus is genezen.

Welk een tegenstelling tusschen deze zuiver magische en zelfs onzedelijke wonderverhalen en de sobere, bescheidene en altijd heilige, goddelijke tusschenkomsten, die in onze Evangeliën vermeld worden!

Bij Lukas vinden wij dezelfde voorstelling, maar de feiten worden meer van den kant van Maria beschouwd en verhaald. Zij is het, die het bezoek van den engel ontvangt, en aan wie de naam van het Kind wordt bekend gemaakt; tot haar richt Simeon zijn toespraak. Zij is de hoofdpersoon in het verhaal van het zoeken van het Kind, en het zijn haar indrukken en innerlijke overpeinzingen, waarvan meermalen gewag wordt gemaakt. Zonder twijfel had zich ook een cyclus van verhalen gevormd in den kring van personen, die, na den dood van Jezus, Maria in haar afzondering omgaven. In deze meer vertrouwde omgeving werden de verhalen, die Lukas ontdekt heeft, eerst mondeling voortgeplant en daarna op schrift gebracht. En zeer zeker dacht hij aan deze vondst, toen hij in den proloog schreef: „Het heeft ook mij behaagd, die nauwkeurig kennis genomen heb van deze dingen, *van hun oorsprong af.*” Er waren geen stenographen noodig, om de lofzangen, van wier betrouwbaarheid wij ons overtuigd hebben, te bewaren. Het hart van Maria is de stenograaf geweest. Hoe levendiger en dieper de aandoeningen zijn, des te onuitwischbaarder worden de woorden, die daaraan uitdrukking geven, in het geheugen gegrift. Ieder heeft deze ervaring opgedaan in plechtige oogenblikken zijns levens. De oorspronkelijk in het Arameesch geformuleerde herinneringen van Maria kwamen in mondelingen of in schriftelijken vorm in het bezit van Lukas. Met zijn fijnen smaak en met volle kennis der waarde van dergelijke juweelen vertaalde hij ze in het Grieksch, terwijl hij zich daarbij erop toelegde, ze al de frischheid der oorspronkelijke kleur te doen behouden.

TWEEDE GEDEELTE.

DE OPTREDING VAN DEN MESSIAS.

3 : 1—4 : 15.

Achttien jaren lang leefde Jezus onbekend in het stille dal van Nazareth. Als zijn medeburgers over dezen tijd van zijn leven spraken, dan noemden zij Hem *den timmerman* (Mark. 6 : 3). Justinus Martyr stelt Hem, zonder twijfel op grond van de overlevering, voor als ploegen en jukken makende en door dezen vreedzamen arbeid de menschen rechtschapenheid leerende (*Dial. c. Tryph.*, c. 88). Onder het hulsel van deze onaanzienlijke werkzaamheid werd in stilte een goddelijk werk verricht, nl. dat van een innerlijke ontwikkeling, die den toestand van volkomen ontvankelijkheid voor de mededeeling van het goddelijke licht en de goddelijke kracht aan een menschelijke ziel ten doel had. Dit doel werd bereikt, toen Jezus 30 jaar oud was geworden. Deze leeftijd is het hoogtepunt van het menschelijk leven, de tijd, waarin ziel en lichaam den hoogsten graad van levenskracht bezitten, en de mensch het meest geschikt is om het orgaan der goddelijke werking te worden. In dienzelfden tijd geeft de voorlooper het sein van het nieuwe tijdperk. Jezus komt uit zijn verborgenheid te voorschijn om de verheven taak te vervullen, die Hem, toen Hij 12 jaar oud was, voor de eerste maal voor den geest had gestaan als het ideaal van zijn leven hier beneden, nl. de stichting van het rijk zijns Vaders op de aarde. Hier begint dus het tweede tijdperk van zijn leven, gedurende hetwelk Hij der

wereld zal geven, wat Hij in het eerste verkregen heeft en in het nieuwe dagelijks ontvangen zal.

Het tweede gedeelte van het Evangelie, dat ons thans zal bezig houden, beschrijft den *overgang* van het privaat leven van Jezus tot zijn openbare werkzaamheid, en bevat vier bijzonderheden: 1° het werk van Johannes den Dooper (3:1—20); 2° den Doop van Jezus (v. 21 en 22); 3° zijn geslachtregister (v. 23—38); 4° de verzoeking (4:1—13). — Het hiermede overeenkomend gedeelte der twee andere Synoptici bevat slechts de Nummers 1, 2 en 4. Het zal ons geen moeite kosten, het verband tusschen deze drie stukken en de reden, waarom Lukas Nummer 3 heeft ingelascht, te ontdekken.

I.

HET WERK VAN JOHANNES DEN DOOPER (3:1—20).

Bengel heeft het hooge gewicht van dit oogenblik zeer goed begrepen, als hij zegt: *Scena novi Testamenti panditur*. Lukas brengt het zijn lezers tot bewustzijn, daar hij begint met de gebeurtenis, welke hij gaat verhalen, eerst in de lijst van de algemeene, en vervolgens in die van de Joodsche geschiedenis in het bijzonder in te voegen (v. 1 en 2). Daarna beschrijft hij de persoonlijke verschijning van den voorlooper (v. 3—6); geeft een korte samenvatting van diens prediking (v. 7—17), en eindigt zijn verhaal met reeds hier zijn gevangeneming, die eerst later heeft plaats gehad, te vermelden. (v. 18—20).

1. Vs. 1 en 2. Historische tijdsbepaling.

Vs. 1. „En in het vijftiende jaar der regeering van den keizer Tiberius, toen Pontius Pilatus landvoogd was van Judea, en Herodes viervorst van Galilea,

en Philippus, zijn broeder, viervorst van Iturea en Trachonitis, en Lysanias viervorst van Abilene;”

Onder de Evangelisten is Lukas de ware geschiedschrijver in den gewonen zin van het woord. Hij gaat in deze inleiding methodisch te werk: eerst het uitgestrektste gebied, het Romeinsche rijk, dat toen door den keizer Tiberius werd vertegenwoordigd; daarna dat gedeelte van het Heilige land, hetwelk in een bijzondere betrekking tot het Romeinsche rijk stond, nl. Judea, dat bestuurd werd door een Romeinschen landvoogd; vervolgens de drie andere gedeelten van het Israëlitische grondgebied, die toen nog onafhankelijke staten waren; en eindelijk, na deze schildering van den politieken toestand van het Joodsche volk, zijn kerkelijke en godsdienstige toestand, door de twee Hoogepriesters van dien tijd vertegenwoordigd (v. 2). De orienteering is dus volledig. Maar is zij ook juist? Eenige van de daarin vervatte opgaven leveren moeilijkheden op. Dit is het geval met de eerste. Augustus stierf den 19^{den} Augustus van het jaar 767 der stichting van Rome, d. w. z. in het jaar 14—15 van onze tijdrekening, in welken tijd Jezus ongeveer 18 jaren oud moet geweest zijn (daar Hij naar alle waarschijnlijkheid in 749 of 750 na de stichting van Rome geboren is). Vijftien jaren later (*het vijftiende jaar van Tiberius*) moest Hij dus 32 à 33 jaar oud zijn geweest, terwijl 3 : 23 Hem op het oogenblik van zijn Doop den leeftijd van 30 jaar toekent. Deze moeilijkheid heeft verscheidene geleerden (*Usher, Zumpt, Wieseler*) genoopt, aan te nemen, dat Lukas hier de regeering van Tiberius niet dagteekent van het jaar, waarin Augustus stierf, maar van dat, waarin deze Tiberius tot mederegent maakte, wat twee jaren vóór zijn dood geschiedde. Van dat oogenblik af had Tiberius den titel van *Collega imperii*. Een publicatie van Augustus had hem bekleed met de volheid van het keizerlijk gezag. Door deze manier van rekenen kunnen de chronologische opgaven van 3 : 1 en 3 : 23 met elkander in overeenstemming worden gebracht. Maar geen

der oude geschiedschrijvers dagteekent de regeering van Tiberius van het oogenblik, waarop hij door Augustus tot mede-regent werd gemaakt. De munten en inscripties, waardoor men meende, deze manier van rekenen te kunnen bewijzen, voeren feitelijk niet tot dit resultaat. Het is daarom beter, het vijftiende jaar van Tiberius van het sterfjaar van Augustus af te rekenen, terwijl men de tijdsopgave van 3 : 23 op rekening stelt van het *ωσεί*, *ongeveer*, waarvan zij gepaard gaat, en in het oog houdt, dat de wijze, waarop bij tijdsbepalingen het uitgangspunt en het einde worden vastgesteld, zeer verschillend kan zijn, zoodat de eene berekening gemakkelijk van de andere kan afwijken, en hier zooveel te meer, omdat het een verschil van hoogstens twee jaren betreft. — De wereld, die toen onder den scepter van dezen aardschen souverain vereenigd was, scheen naar de verschijning van haar waren en blijvenden Souverein te verlangen.

Van het Romeinsche rijk gaat Lukas over tot den engeren kring van het Heilige land, dat in vier deelen verdeeld was. Herodes had in zijn testament zijn staten onder zijn zonen verdeeld. Het eerste en grootste gedeelte, dat het geheele Zuiden, nl. Judea, Samaria en Idumea, omvatte, had hij aan Archelaüs gegeven. Deze werd, na een regeering van 10 jaren, in het jaar 6 door den Keizer afgezet om zijn wreedheden; zijn staten werden bij het Romeinsche rijk ingelijfd en aan de provincie Syrië toegevoegd. Dit is het eerste gedeelte, waarvan Lukas spreekt. Toen Johannes de Dooper optrad, was Pontius Pilatus landvoogd daarvan. Zijn eigenlijke titel was *ἐπίτροπος*, *Procurator*; maar omdat in Judea het militaire opperbevel met het burgerlijk oppergezag verbonden was, kreeg de Procurator den titel van *ἡγεμών*, die eigenlijk zijn chef, den landvoogd van Syrië, toekwam. Pilatus, de vijfde landvoogd van Judea sedert het bij het Romeinsche rijk werd ingelijfd, kwam daar aan in den herfst van het jaar 25, dus kort vóór het optreden van Johannes den Dooper. Tien jaar lang behield hij die betrekking, totdat hij werd afgezet door Vitellius, landvoogd van Syrië, die

hem naar Rome zond om rekenschap van zijn bestuur te geven. Van dien tijd af verliest zijn leven zich in een duisternis, die enkel door de legende verlicht wordt.

Het tweede gedeelte, dat het middelste was en Galilea en Perea omvatte, was aan Herodes Antipas, een anderen zoon van Herodes, vermaakt. De titel *Tetrarch*, die hem gegeven werd, beteekent: *souverein* of *vorst van een vierde gedeelte*. Deze titel was toen veel in gebruik ter aanduiding van kleine, afhankelijke vorsten, waaronder men landen, die oorspronkelijk onder één scepter vereenigd waren, in vier deelen verdeeld had.¹⁾ De Romeinen hielden ervan, de onderworpen landen op deze wijze onder eenige souvereinen te verdeelen, die elkander schaak zetten en tot elken prijs de gunst des gebieders zochten te verkrijgen. Herodes, een zwak en sluw vorst, regeerde 42 jaren, tot aan het jaar 39 van onze tijdrekening, toen hij door Caligula werd afgezet; hij stierf in ballingschap. Over zijn staten sprekende noemt Lukas alleen Galilea, dat het voornaamste gedeelte van zijn koninkrijk was. De geheele werkzaamheid van Jezus in Galilea viel onder de regeering van dezen vorst.

Het derde gedeelte was dat van Philippus, een anderen zoon van Herodes, die denzelfden titel had als Antipas; het bevatte Iturea en Trachonitis. Josephus maakt geen gewag van het eerste, als hij de staten van Philippus opsomt, en bij Trachonitis voegt hij Batanea, Gaulonitis en Auranitis. Al deze landstreken lagen ten Oosten en ten Noord-Oosten van het meer Gennesareth. Soms plaatst men Iturea aan den oostelijken voet van den Anti-Libanon, tusschen deze bergketen en Damascus. En zeker moet daar een streek van dien naam zijn geweest; vgl. Josephus, *Antt.*, XIV, 7, 4. Maar het Iturea, waarover Lukas hier spreekt, lag waarschijnlijk (zie de kaart van *Menke*) ten Oosten van het meer Gennesareth en op een vrij grooten afstand daarvan, naar de woestijn van Syrië toe. Bewoonden de Iturische stammen misschien, evenals tegenwoordig de Druzen, zoowel den

1) Wieseler, *Beiträge zur rechten Würdigung der Ev.*, bl. 204.

Libanon als het veel oostelijker gelegen Hauran-gebergte? Trachonitis is een bergachtig en bazalt-houdend land. Zijn naam is ontleend aan twee uitgedoofde vulkanen, die men volgens Strabo *οἱ δύο τραχῆνες* noemde. Het ligt ten Westen van Iturea en Auranitis (het tegenwoordige Hauran), dichterbij het meer Gennesareth. Tusschen dit meer en Trachonitis vindt men Batanea, een schoone en vruchtbare landstreek, welke bevochtigd wordt door de vijf zijrivieren van de Hieromax (de Mandour), die zich in de Jordaan ontlast, nadat deze uit het meer van Galilea weêr te voorschijn gekomen is; en eindelijk Gaulonitis, de landstreek, die het dichtst bij dit meer is gelegen. Philippus was een goed vorst, de beste van al de vorsten uit het huis van Herodes; hij regeerde 37 jaren. Na zijn dood werden zijn staten bij de provincie Syrië ingelijfd.

Als men den titel van *Tetrarch*, dien Lukas aan deze twee zonen van Herodes geeft, letterlijk opvat, dan ligt daarin opgesloten, dat er nog een vierde gedeelte van de staten van Herodes bestond; en het is natuurlijk, te denken, dat het is, wat Lukas onder den naam van *Abilene* vermeldt en aan den tetrarch Lysanias toekent. Dit is het noordelijkste gedeelte van het land. *Abila* was een stad, die ten Noordwesten van Damascus lag, in het schoone dal, waar door de Barada (de Abana, 2 Kon. 5:12) van den Anti-Libanon in de vlakte afdaalt. Men heeft daar ruïnen ontdekt, die den naam *Nebi-Abel* dragen. Door Josephus en Dio Cassius weten wij, dat een halve eeuw vóór de christelijke jaartelling een zekere Lysanias in deze streek had geregeerd, en dat zijn hoofdstad Chalcis in Coele-Syrië was. Deze Lysanias werd 36 jaren vóór onze tijdrekening door Antonius vermoord, die een deel van zijn staten aan Cleopatra ten geschenke gaf.¹⁾ Daarna gingen zij van lieverlede in de handen van Herodes over. Daar de geschiedenis van geen lateren Lysanias melding maakt, hebben *Strauss*

1) Josephus, *Antt.*, XIV, 13, 3; XV, 4, 1; *Bell. Jud.*, I, 9, 2; vgl. Dio Cassius, 49, 32.

e. a. Lukas een grof anachronisme ten laste gelegd. „Hij laat,” zegt Strauss, „een man 60 jaren na zijn dood regeeren.” *Keim* spreekt aldus: „In den derden Tetrarch, dien van Abilene, laat Lukas een persoon optreden, die nooit bestaan heeft.” De grondiger bestudeering van deze kwestie heeft Lukas ten volle gerechtvaardigd tegenover deze voorbarige beschuldiging. 1) De oudere, door Josephus vermelde Lysanias droeg den koningstitel, dien Antonius hem gegeven had, en niet den veel lageren titel van „Tetrarch.” Zijn koninkrijk lag in Coele-Syrië, in het groote dal tusschen den Libanon en den Anti-Libanon, en niet, zooals Abilene, op de oostelijke helling van de laatstgenoemde bergketen; ook was zijn hoofdstad Chalcis, en niet Abila. Ziedaar trekken, die den door Josephus vermelde Lysanias voldoende onderscheiden van dien, die hier door Lukas bedoeld wordt. Dat deze laatste Lysanias werkelijk bestaan heeft, wordt bewezen door een door Pococke 2) ontdekte penning, waarop een Lysanias *tetrarch* en *hoogepriester* genoemd wordt; de oudere Lysanias heeft deze beide titels niet gehad. *Wieseler* 3) haalt nog twee inscripties aan, waarvan de eene afkomstig is uit den tijd, toen Tiberius tezamen met Augustus regeerde. In deze herinnert een zekere Nympheus, *een vrijgelatene van den tetrarch Lysanias*, „dat hij op zijn kosten den tempel (waarover hij spreekt) gebouwd en de aanplantingen, die hem omgeven, aangelegd heeft *ter eere van de twee keizers* en hun huis.” Er heeft dus een tetrach Lysanias bestaan, en wel aan het begin van onze tijdrekening. De andere inscriptie bevindt zich in het *Corpus inscript. graec.* van Böckh, Nr. 4521, en luidt aldus: „Voor Zenodorus, zoon van Lysimachus, en voor de zonen van Lysanias, heeft zijne

1) Zie inzonderheid *Renan, Vie de Jésus*, 13de uitg., bl. 14, en zijn verhandeling over de dynastie van Lysanias van Abilene, in de *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1870, bl. 49—84; *Schürer*, in het *Handwörterbuch* van *Riehm*, I, bl. 931—933.

2) *Morgenland*, II, 77.

3) *Beiträge*, bl. 191 en 202—204.

dochter dit gedenkteeken opgericht." Deze Zenodorus kan niemand anders zijn, dan de persoon van dien naam, over wien Josephus spreekt, en die na de vermoording van den ouderen Lysanias een deel van zijn staten in pacht had gekregen, misschien als bloedverwant en voogd der zonen van den vermoorden koning. Deze inscriptie bewijst in ieder geval, dat de oudere Lysanias zonen had nagelaten. Die Lysanias, over wien Lukas spreekt, kan dus zeer goed een van zijn afstammelingen zijn geweest. Misschien had men hem voor het verlies van het erfelijk gebied schadeloos gesteld, door hem een klein gebied op de oostelijke helling van den Anti-Libanon te geven. Schürer zegt met recht: „Hetgeen in den tijd van Zenodorus de goederen van Lysanias (εἶκος τοῦ Λυσανίου) genoemd werd, is geheel iets anders, dan de tetrarchie van Abilene (waarover Lukas spreekt); waaruit volgt, dat een identificatie van de twee Lysaniassen niet alleen nutteloos, maar ook onmogelijk is." 1) „Wij moeten hopen," voegt Schürer erbij, „dat de verhandeling van Renan bewerken zal, dat men eindelijk ophoudt, de juistheid der opgaven van Luk. 3:1 in twijfel te trekken. De wetenschap wint er niets door, als men hier, zooals Holtzmann doet, over een zuivere dwaling van Lukas spreekt." 2) Dat Lukas Abilene als een vierde gedeelte van de staten van Herodes beschouwt, is hieraan toe te schrijven, dat deze van lieverlede al de noordelijke landstreken van Augustus gekregen had. En toen later Claudius aan den kleinzoon van Herodes, Agrippa I, al de staten van zijn grootvader terug gaf, was Abilene dan ook daaronder begrepen. De reden, waarom Lukas hier op zoo bijzondere wijze van deze landstreek melding maakt, is: dat de inwoners daarvan in de eeuw vóór onze jaartelling door de besnijdenis in de theocratie werden ingelijfd, en dus een deel uitmaakten van

1) Ook Josephus spreekt zowel over het *Abila van Lysanias* (*Antiq.*, XIX, 5, 1) als over het *Koninkrijk van Lysanias* (*Antiq.* XX, 7, 1; *Bell. Jud.*, II, 11, 5; 12, 8).

2) *Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte*, bl. 313.

het uitverkoren volk, op dezelfde wijze als de Idumeërs in het Zuiden. 1)

Vs. 2. „Onder den hooge priester 2) Annas en Kajafas, kwam het woord Gods tot Johannes, den zoon van Zacharias, in de woestijn.”

Van het staatkundig gebied komt Lukas op het godsdienstige, dat den natuurlijken overgang tot het onderwerp van zijn verhaal vormt. Reeds onder de regeering van Herodes, en nog meer onder de Romeinsche heerschappij, had de wettige opvolging in het hooge priesterschap opgehouden te bestaan. De voorganger van Pilatus, Valerius Gratus, had in het jaar 14 den hooge priester Annas, die in het jaar 7 door Quirinius benoemd was, afgezet, en in de volgende jaren had hij achtereenvolgens vier andere hooge priesters gekozen en van hun ambt ontzet, totdat hij eindelijk in Kajafas, den schoonzoon van Annas, „een voldoende buigzaam werktuig” (*Edersheim*) gevonden had. Kajafas bekleedde het ambt van het jaar 17—36 n. Chr. Maar door al deze veranderingen heen bleef Annas in de oogen des volks rechtmatig, en door zijn overwegenden invloed in het Sanhedrin ook feitelijk de *werkelijke* hooge priester. Men ziet dit uit de rol, die hij in het proces van Jezus speelt (Joh. 18:13), en uit de wijze, waarop in Hand. 4:6 over hem gesproken wordt. Het is deze abnormale staat van zaken, dien Lukas kenschetst door de zonderlinge uitdrukking: *de hooge priester Annas en Kajafas*, tot verklaring waarvan het niet noodig is, de toevlucht te nemen tot de onderstelling van *Lightfoot*, dat Annas de plaatsvervanger van Kajafas was (in dit geval had Kajafas het

1) Josephus, *Antiq.* XIII, 11, 3: „Aristobulus dwong de inwoners (de Itureërs van het Noorden), zich te laten besnijden en volgens de wetten der Joden te leven, indien zij in het land wilden blijven.

2) T. R. leest ἀρχιερεων, alleen met de Mm; al de anderen: ἀρχιερωσ.

eerst genoemd moeten zijn), noch tot die van *Selden*, volgens welke Annas het ambt van voorzitter van het Sanhedrin zou hebben bekleed, dat beschouwd wordt als een afzonderlijk ambt nevens het hooge priesterschap (een onderscheiding, waarvan men de werkelijkheid niet zou kunnen bewijzen; zie Schürer, t. a. p., bl. 411 en verv.).

De uitdrukking ἐγένετο βῆμα ἐπί, *het woord kwam op*, is de overzetting van de daarmede overeenkomende formule in de profetische taal van het O. T. (Jes. 38 : 4; Jer. 1 : 2). Zij duidt zonder twijfel een rechtstreeksche goddelijke openbaring aan, hetzij in den vorm van een theofanie, zooals de in Ex. 3 vermelde verschijning des Heeren aan Mozes, hetzij in dien van een visioen, zooals bij de roeping van Jesaja (Hoofdst. 7), van Jeremia (H. 1) en van Ezechiël (H. 1—3). Het woord van Johannes den Dooper zelf (Joh. 1 : 33): „Die mij gezonden heeft om te doopen, die heeft tot mij gezegd . . .” schijnt te doelen op een last, die om zoo te zeggen van mond tot mond gegeven is, zooals die, welken Mozes ontving, toen God hem naar Egypte zond. Vgl. 1 : 80, waaraan zich onze plaats aansluit.

2. Vs. 3—6. De optreding van Johannes.

Vs. 3—4. „En hij kwam in al de ¹⁾ omstreken van de Jordaan, den Doop des berouws tot vergeving der zonden bekend makende; 4. gelijk geschreven is in het boek der woorden van Jesaja, den profeet: Stem van hem, die roept in de woestijn: Bereidt den weg des Heeren; maakt zijn paden recht.

Er is in het O. T. dikwijls sprake van den *Kikkar hajarden* (בכר הירדן), den ring of het ringdistrict der Jordaan (Gen.

1) T. R. leest τὴν νόσον περιχωρῶν, met NC en 14 Mjj; A B L laten het weg.

19:18, e. a. pl.). Aan deze uitdrukking beantwoordt hier *περίχωρος*, *de omstreken*, dat de streek langs de oevers der rivier aanduidt, vooral van het punt af, waar het dal zich verbreedt, een weinig boven haar monding. Mattheus spreekt over de *woestijn van Juda*. Deze uitdrukking geeft gewoonlijk de bergachtige en onvruchtbare streek te kennen, die zuidelijker ligt, ten Westen van de Doode Zee. Maar daar water onmisbaar was bij het doopen, heeft de eerste Evangelist in deze uitdrukking zonder twijfel ook de vlakte boven de monding der rivier opgenomen; zij is grootendeels onvruchtbaar. Markus zegt kortweg: *in de woestijn*; dit komt overeen met den naam *Arabah* (עֲרַבְיָה), die gewoonlijk aan dit dal wordt gegeven. — De woorden *ἦλθεν εἰς*, *hij kwam in*, sluiten in zich, dat Johannes niet op een bepaalde plaats bleef, maar dat hij de streek doorreisde. — Deze aanwijzing der Synoptici, vooral in den vorm, waarin zij bij Lukas gevonden wordt, is in overeenstemming met Joh. 10:40, waar dat gedeelte van Perea, hetwelk door de Jordaan wordt bevochtigd, voorgesteld wordt als het aanvankelijk tooneel der werkzaamheid van Johannes. De uitdrukking *κηρύσσων*, *bekendmakende*, geeft een oproeping te kennen, die tot de Joodsche bevolking gericht was.

De Doop was iets nieuws in Israël. Voor de Joden schreef de wet slechts wasschingen voor. Ook op de Heidensche proselieten schijnt de Doop vóór de verwoesting van Jeruzalem niet toegepast te zijn. De bijnaam „Dooper,” die aan Johannes gegeven werd, bewijst wel, dat dit gebruik door hem is ingevoerd; vgl. ook Joh. 1:25, waar de afgevaardigden van het Sanhedrin hem vragen, met welk recht hij doopte, indien hij de Messias niet was, noch een van de Profeten, daar zij alleen bevoegd waren, zulk een nieuwigheid in te voeren; het kwam hun voor, dat een goddelijke zending daartoe noodzakelijk was. Uit Joh. 3:26 zien wij, dat de discipelen van Johannes Jezus verwijten, dat Hij zich, door te doopen, een recht aanmatigde, hetwelk zij meenden, dat alleen hun Meester toekwam. De Doop, die aan de Joden bediend werd, had voor hen iets zeer vernederends; want

hij was het zinnebeeld, niet van een gedeeltelijke reiniging, zooals de wet die in zekere gevallen voorschreef, maar van een algeheele vernieuwing, en onderstelde daarom, niet een op zichzelf staande tekortkoming, maar een algeheele onreinheid. Ook noemt Jezus den Doop een *geboorte* uit water (Joh. 3:5). Deze handeling herinnerde aan de beloften van Ezechiël (36:25) en Zacharia (13:1), waardoor deze Profeten den aanvang van den Messiaanschen tijd hadden gekenmerkt.

De bepaling *μετανοίας*, *des berouws*, duidt de zedelijke daad aan, waarmêe de uitwendige plechtigheid gepaard moet gaan, en die alleen daaraan waarde geeft. Daarmee wordt een volkomen verandering van zienswijze en gezindheid bedoeld. God, de mensch, de zonde, alles vertoont zich dan in een nieuw licht aan het bewustzijn. Deze verandering vond haar uitdrukking in een positief feit, dat volgens Mattheus en Markus aan den Doop voorafging, nl. de belijdenis van zonden, de *ἑξομολόγησις*. Maar evenals iedere door God ingestelde plechtigheid, sloot de Doop niet enkel de belijdenis des menschen in zich, maar ook, krachtens zijn instelling als zoodanig, een goddelijke belofte, de toezegging van een genade, voor wie hem met de rechte gezindheid ontving. Zooals *Strauss* zegt, was de Doop van den kant des menschen een verklaring, dat hij de zonde vaarwel zeide, en van den kant van God een verklaring, dat Hij de zonden vergaf. De bepaling *tot vergeving* hangt niet af van *κηρύσσω*, maar van het collectief begrip *Doop des berouws*. Het behoort tot het wezen van deze handeling, de vergiffenis te verschaffen.

Vs. 4. De nieuwere uitleggers nemen vrij algemeen aan, dat de profetie van Jes. 40:1—11 rechtstreeks betrekking heeft op den terugkeer uit de ballingschap, en dat zij de terugkomst van het volk in het land, door de woestijn van Syrië, onder de aanvoering van Jehova, beschrijft. Deze verklaring komt mij onhoudbaar voor, en *Hofmann* is van hetzelfde gevoelen. In deze geheele schildering van Jesaja wordt het volk nergens voorgesteld als in zijn eigen land

terugkomende; 't is gevestigd in zijn steden. Jehova komt niet *met*, maar *tot* zijn volk; en dit volk maakt zoo weinig zijn gevolg uit, dat het integendeel uitgenoodigd wordt, in de streek, die het bewoont, en waar zijn God het komt bezoeken, dezen de wegen te bereiden. Onder de *woestijn*, waarbij de profetie den zedelijken toestand van het volk vergelijkt, hebben wij de onbebouwde en rotsachtige plateaux van Palestina, het onbebouwbare gedeelte van het land, te verstaan. Dit zijn de woestenijen, waarin men zich haasten moet, wegen aan te leggen. Want het hooge bezoek van Jehova, zijn Messiaansche verschijning, is nabij. Het beeld is ontleend aan het oostersche gebruik, volgens hetwelk de komst van een vorst, die zijn staten wil bezoeken, wordt voorafgegaan door een renbode, die het volk uitnoodigt, de wegen in orde te maken.

De tekst luidt letterlijk: *Een stem van een roepende!* Er staat geen verbum finitum bij; het is een uitroep. Het komt zoo weinig op den bode zelf aan, dat zijn persoon met zijn boodschap samenvalt. De woorden: *in de woestijn* kunnen, zoowel in het Hebreeuwsch als in het Grieksch, worden verbonden met hetgeen eraan voorafgaat: „roept in de woestijn,” of met hetgeen er op volgt: „bereidt in de woestijn”. Het doet er weinig toe; het bevel *klinkt* dáar, waar moet *worden uitgevoerd*. De voorbereiding bestaat in het wegnemen van de innerlijke beletselen, die Jehova verhinderen, zich in de harten te openbaren, en maken, dat dezen niet kunnen deelen in het heil, dat Hij aanbrengt. Die beletselen worden in het volgende in beeldspraak opgesomd. — In het Hebreeuwsch en in de LXX wordt gesproken over de paden *onzes Gods*, in plaats van over *zijn* paden. En daar de kortere vorm, dien Lukas in de plaats van den anderen heeft gesteld, ook bij Markus en Mattheus gevonden wordt, meenen de aanhangers van het systeem, dat een betrekking van onderlinge afhankelijkheid tusschen onze Synoptici aanneemt, hier een beslissend bewijs te hebben ten gunste van hun gevoelen. Maar het is zeer goed te begrijpen, dat men met het oog op de menschelijke persoon-

lijkheid van Jezus in plaats van de profetische uitdrukking: *onzes Gods* het pronomen $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, *zijn*, gezet heeft. Deze vorm had zich gevestigd in het mondelinge verhaal. Want dit was, zooals *Weizsäcker* zegt¹⁾, een van de teksten, waarvan men dikwijls gebruik maakte in de Messiaansche bewijsvoering; en men was gewoon geworden, hem op deze wijze aan te halen, doordat men hem op den persoon van Jezus toepaste.

Vs. 5—6. „Elke holle weg zal gevuld worden, elke berg en elke heuvel zullen verlaagd worden; de kronkelende gedeelten zullen recht gemaakt worden²⁾ en de hobbelige wegen zullen effen gemaakt worden; 6. en alle vleesch zal het heil van God zien.”

Moet men zich vergenoegen met een algemeene toepassing van de trekken dezer beschrijving, of mag men ze ieder in het bijzonder toepassen, en bijv. de bergen, die verlaagd moeten worden, in betrekking brengen met den Pharizeeschen hoogmoed van sommigen; de holle wegen, die moeten worden aangevuld, met de zedelijke en godsdienstige onverschilligheid van anderen (de Sadduceëen); het kronkelende, dat recht moet worden, met de list en de leugenachtige uitvluchten van een derde* groep (de tollenaars); en de eenvoudige oneffenheden met de zondige gewoonten, die bij allen, zelfs bij de besten, worden gevonden? Hoe dit ook zij, het oogmerk van het citaat is, het berouw voor te stellen als de voorwaarde van het nationale en het individueele heil, en tevens als het doel der werkzaamheid van Johannes. — Het meervoud $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$, dat in drie Mjj. gevonden wordt, is zeker in de plaats van het enkelvoud $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ gezet, om te beant-

1) *Untersuchungen*, bl. 24, in de noot.

2) T. R. leest $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ met \aleph A C en 14 Mjj.; B D E Or. It.: $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$.

woorden aan het meervoud τὰ σκολιά. Men moet εἶδόν daarbij denken. — De futura in dit vers zijn beloften, waarin een opwekking van het volk, om in deze richting werkzaam te zijn, opgesloten ligt.

Vs. 6. Als deze zedelijke verandering eenmaal tot stand is gekomen, dan zal Jehova kunnen verschijnen. *Kat: en dan*, of *en zoo*. In den Hebreuwschen tekst heet het: „*Alle vleesch te zamen zal de heerlijkheid Gods zien.*” De LXX omschrijft dit aldus: „De heerlijkheid des Heeren zal gezien worden, en alle vleesch zal het heil van God zien.” Zij laat het יחדו, *te zamen*, weg. Deze paraphrase van den Alexandrijnschen vertaler, waarop Jes. 52:10 invloed heeft uitgeoefend, moet wellicht daaraan worden toegeschreven, dat hij er afkeerig van was, aan de Heidenen evenzeer als aan de Joden de aanschouwing van de *heerlijkheid* Gods toe te kennen, terwijl hij hun zonder bedenking de deelneming aan het *heil* Gods toestond. De uitdrukking *heil* is door Lukas behouden; zij is in overeenstemming met den geest van zijn Evangelie. Om dezelfde reden heeft hij de profetie tot aan dit vers aangehaald; de beide andere Evangelisten halen haar niet zoo verre aan.

3. Vs. 7—17. De prediking van Johannes.

De volgende rede moet niet worden beschouwd als een bijzondere preek, die Lukas ons woordelijk zou mededeelen. Zij is de korte samenvatting van al de toespraken van Johannes den Dooper gedurende het tijdperk, dat aan den Doop van Jezus voorafging. Het imperf. ἔλεγεν, *hij zeide*, en vs. 18 wijzen duidelijk aan, wat Lukas daarmee bedoelt. Deze korte inhoud bevat: 1° een algemeene opwekking tot berouw, die gegrond is op de heiligheid en de nabijheid van het oordeel (vs. 7—9); 2° bijzondere praktische voorschriften voor elke klasse van toehoorders (vs. 7—9); 3° de aankondiging van de ophanden zijnde verschijning van den Messias (vs. 15—17).

Vs. 7—9. Opwekking tot berouw.

Vs. 7—9. „Hij zeide dan tot de scharen, die uitgingen, om door hem gedoopt te worden: Gij adderengebroadsel! wie heeft u het middel aangewezen om te ontkomen aan den toekomenden toorn? 8. Brengt dan vruchten voort, die het berouw waardig zijn, en begint niet bij uzelfen te zeggen: Wij hebben Abraham tot vader. Want ik zeg u, dat God zelfs uit deze steenen Abraham kinderen kan verwekken. 9. En ook is de bijl reeds gelegd aan den wortel der boomen; alle boom dan, die geen goede vruchten voortbrengt, zal afgehouden en in het vuur geworpen worden.”

Welk een indruk zou thans niet worden teweeggebracht door de prediking van een man, die, met het gezag eener goddelijke zending bekleed, eensklaps luide en alom bekend maakte, dat de komst des Heeren nabij en het oordeel op handen is! Zulk een indruk maakte de verschijning van Johannes in Israël. — De uitdrukking: *die uitgingen* (vs. 7) doelt op de bedevaart van de bevolking der bewoonde plaatsen, die in menigte van daar uittrok, om zich naar de woestijn te begeven (vgl. 7:24). Bij Mattheus is deze zelfde aanspraak tot een troep Pharizeën en Sadduceën gericht. In dit Evangelie geldt het blijkbaar een bijzonder geval; vandaar het gebuik van den aor. εἶπεν, in plaats van het imperf. van Lukas. *Weiss* vindt, dat de toon der rede in geen der beide gevallen in overeenstemming is met de stemming der toehoorders; want zij zijn blijkbaar werkelijk geneigd om berouw te hebben, daar zij gekomen zijn om zich te laten doopen. Maar Johannes las in hun harten. Hij begreep — de belijdenis, die allen vóór den Doop bij hem aflegden, kon hem in dit opzicht genoegzaam inlichten —

dat deze plechtigheid, evenals nu nog voor velen het heilige Avondmaal, voor de meesten hunner een verdienstelijke handeling was, die op zichzelf reeds behoudenis aanbracht zonder vernieuwing van hart en leven. Het is deze misleiding, een meesterstuk van de natuurlijke boosheid van het menschelijk hart, die Johannes kenschetst, als hij hen *adderengebroadsel* noemt. Hiermede vergelijkt hij de toehoorders, die tot zijn Doop komen als tot een plechtigheid, die geschikt is om hun den ingang in het Messiasrijk te verzekeren, bij een voortdurend ter wereld komen van slangen, die levend uit den buik hunner moeder uitgaan. Deze scherpe uitdrukking staat tegenover den titel *kinderen van Abraham*, en schijnt zelfs een toespeling te zijn op een anderen vader, nl. dien, die elders uitdrukkelijk door Jezus genoemd wordt (Joh. 8:37—44). Zoowel deze figuurlijke spreekwijze als het beeld van de *steen* (vs. 8) behoort, gelijk *Keim* zegt, tot „de taal der woestijn”¹⁾. In deze poging, om den plicht des berouws door middel van het zinnebeeld des berouws te ontgaan, ontdekt Johannes de ingaving van een raadsman, die geslepener is dan het menschelijk hart; van daar de vraag: *wie heeft u aangewezen?*... Het werkw. ὑποδείκνυμι beteekent: een raad in het oor geven, influisteren. De keuze van deze uitdrukking sluit de verklaring van *Meyer* uit: „Wie heeft u gerust gesteld, door u in den waan te brengen, dat uw voorrecht van kinderen van Abraham te zijn u aan den goddelijken toorn zal onttrekken?” — De *toekomstige toorn* is het groote Messiaansche gericht, waarmede de Profeten Israël zoo menigmaal hadden bedreigd.

Vs. 8. De samenhang is: „De op zoo verkeerde wijze ontvangen Doop heeft geen waarde. Indien gij dus werkelijk ontkomen wilt, brengt dan voort...” De *vruchten, die het berouw waardig zijn*, zijn die daden van rechtvaardigheid, billijkheid en menschelijkheid, die in vs. 10—14 worden

1) Winer, *Realwörterbuch*, zegt over Jericho: „Deze plaats zou een waar Paradijs geweest zijn, zonder de giftige slangen, die daar in menigte gevonden werden.”

opgesomd, en wier nauwgezette beoefening, onder de heerschappij der Wet, den mensch den weg tot het geloof baant (Hand. 10:35). Maar Johannes vreest, dat zij hun geweten, als het zich begint te bewegen, weêr tot zwijgen zullen brengen door de gedachte, dat zij kinderen van Abraham waren. Μὴ ἀρξήσθε beteekent letterlijk: „begint niet...”, d. w. z.: „Als mijn stem u verontrust, begint dan niet uzelf weêr gerust te stellen door te zeggen.” Bij Mattheus heet het: μὴ δόξητε, *meent niet*. Deze vorm wijst eerder op een aanspraak, die op een inbeelding berust. Over het misbruik, dat de Joden van den titel „kinderen van Abraham” maakten, zie men Joh 8:33—39, Rom. 4:1 en Jak. 2:21. Zonder twijfel zijn de beloften aan de nakomelingen van Abraham gegeven, maar Gods middelen en wegen zijn onbeperkt. Als Israël Hem ontvalt, dan kan Hij zich met één enkel woord een nieuw volk scheppen. Terwijl Johannes de woorden *uit deze steenen* uitspreekt, wijst hij met de hand op de steenen der woestijn of aan de oevers der rivier. Deze waarschuwing is veel te plechtig, dan dat zij slechts een in de lucht zwevende onderstelling zoude zijn. Johannes kende de profetiën, en hij wist heel goed, dat Mozes en Jesaja de verwerping van Israël en de roeping der Heidenen voorspeld hadden. Door te wijzen op dit dreigende gevaar zoekt hij den ijver zijner tijdgenooten op te wekken. De ware nakomelingschap van Abraham is niet die des vleesches, maar die des geloofs, zooals door Paulus ontwikkeld wordt in Rom. 9:6—8. Reeds het boek Deuteronomium stelde in denzelfden zin de besnijdenis des vleesches tegenover die des harten (Deut. 30:6).

Weg met alle bedrog des harten! Weg met alle zelfmisleiding! want het gericht zal *heilig* zijn. Dit is de zin van vs. 7—8. En bovendien is het *op handen*, voegt vs. 9 erbij. Dus: geen uitstel!

Vs. 9. De woorden ἤδη δὲ καὶ... „*En ook is reeds...*” zijn een sterke opklimming. Wij hebben hier het beeld van een tuin vol vruchtboomen. Johannes ziet reeds de onzichtbare bijl aan den stam van ieder dezer boomen gelegd.

Op het allereerste teeken, dat daartoe gegeven wordt, zal hij in de onvruchtbare stammen worden geslagen. Dit beeld staat in verband met dat van de vruchten in vs. 8. De praesentia *wordt afgehouden, wordt geworpen*, zouden het dreigende van de zaak kunnen aanduiden; maar het komt mij voor, dat zij veeleer de uitdrukking zijn van de gedachte, van de onvermijdelijke wet: „Zoo handelt men met zulke boomen.” Dit is het beeld van het gericht, dat Israël boven het hoofd hangt wegens de nabijzijnde komst van den Messias. Het heeft zoowel op het nationale gericht, den ondergang van het onboetvaardige en ongeloovige volk, als op het gericht van iederen afzonderlijken persoon betrekking — twee gedachten, die in het bewustzijn van Johannes niet van elkander gescheiden zijn. In het bijzondere geval, dat door Mattheus vermeld wordt, verbitterde deze taal de Oversten des volks, die tot Johannes gekomen waren, ten zeerste. Waren zij gekomen met het doel om zich aan zijn Doop te onderwerpen? In de uitdrukking van Mattheus: ἐρχεσθαι ἐπὶ τὸ βαπτισμα, *tot den Doop komen*, ligt het niet zoo bepaald opgesloten als in die, welke Lukas met het oog op de scharen gebruikt: *om gedoopt te worden*. Zij waren waarschijnlijk nog niet tot een besluit gekomen, maar wilden zien en hooren. Deze verpletterende toespraak deed hen tot een besluit komen. Zij gingen verontwaardigd weêr weg, en braken met Johannes. Hier hebben wij de verklaring van het woord 7 : 30: „daar zij zich door hem niet lieten doopen”, en van het verwijt van Jezus, 20 : 5: „Waarom hebt gij hem dan niet geloofd?”

Vs. 10—14. De bijzondere voorschriften.

Zij worden ingeleid door een vraag, die door de scharen in het algemeen tot Johannes gericht wordt (vs. 10): Waarin bestaan dan die vruchten des berouws, waarmee de Doop gepaard moet gaan? Daarna komen de verschillende klassen van toehoorders achtereenvolgens tot hem om de bijzondere voorschriften, in verband met hun maatschappelijke positie, te vernemen.

Vs. 10—13. „En de scharen vraagden hem: zeggende: Wat zullen wij dan doen? ¹⁾ 11. En hij, antwoordende, zeide ²⁾ tot hen: Die twee hemden heeft, geve een daarvan aan hem, die er geen heeft, en die spijs heeft, doe desgelijks. 12. En er kwamen ook tollenaars om gedoopt te worden; en zij zeiden tot hem: Meester! wat zullen wij doen? ³⁾ 13. En hij zeide tot hen: ⁴⁾ Neemt niets boven hetgeen vastgesteld is.”

Het Imperf. *vraagden* toont aan, dat zulke vragen dikwijls herhaald werden (vgl. het *ἔλεγεν* van vs. 7). Petrus geeft op een dergelijke vraag (Hand. 2: 37) een zeer, van dit verschillend, antwoord. Dit is dáaraan toe te schrijven, dat het Rijk Gods reeds verschenen was. Wat den voorlooper betreft, hij vergenoegt er zich voorloopig mede, werken te eischen, die geschikt zijn om zijn toehoorders voor het heil *voor te bereiden*. Hij verlangt niets anders, dan die werken van zedelijke rechtschapenheid en menschlievende weldadigheid, welke in overeenstemming zijn met de Wet, die in het hart is geschreven, en het bewijs leveren van de oprechtheid van den bij den Doop beleden afkeer van het kwade en van ernstige liefde tot het goede. Jezus zelf stelt dikwijls deze gezindheid voor als de ware voorbereiding tot het geloof (Joh. 3: 21; 7: 17). De bewuste of onbewuste huichelarij heeft woorden en kunstgrepen; de oprechtheid, die op weg is naar het heil, heeft de praktijk, de daden. — Er ligt een aarzeling opgesloten in den vorm *ποιήσωμεν* (conjunct.

1) T. R. met G K U en vele Mnn.: *ποιήσομεν*; de anderen: *ποιήσωμεν*.

2) T. R. met A en 12 Mjj.: *λεγει*; N B C L X en eenige anderen: *ελεγεν*.

3) T. R. met G U en vele Mnn.: *ποιήσομεν*; de anderen: *ποιήσωμεν*.

4) N* laat *ειπεν προς αυτους* weg.

deliberat.); de ware lezing is wel *ποιήσομεν*, *wij zullen doen*, dat een genomen besluit te kennen geeft.

Vs. 11. De lezing *λέγει*, *hij zegt*, van den T. R. kan zeer goed verdedigd worden. — *χιτών*, *de tunica*, is het onderkleed, hetgeen wij „hemd” noemen.

Vs. 12. De tollenaars waren de beambten, die belast waren met het innen van de inkomende rechten der koopwaren. Meestal waren het Romeinsche ridders, die deze soorten van tollën pachtten en de administratie daarvan aan inlandsche ontvangers (portitores) toevertrouwden. *Wieseler* meent evenwel uit een edict van Caesar (Jos., *Antiq.*, XIV, 5) te kunnen bewijzen, dat men zich bij de Joden onthield van de bemiddeling van Romeinsche financiëele beambten. Hoe dit ook zij, de personen, die dit ambt vervulden, werden diep veracht door hunne medeburgers, ten eerste omdat zij in den dienst van Heidensche meesters waren, en ten tweede omdat zij zich aan allerlei bedriegerijen overgaven. Zij waren zóo veracht, dat het hun niet veroorloofd werd, voor de Joodsche overheden een eed af te leggen.

Vs. 13. De zin van dit antwoord is: „Niets bijzonders! Eenvoudig de vastgestelde belasting niet overschrijden!” — *πράτσειν*, *winst maken*, *innen*.

Vs. 14. „En ook de krijgslieden vraagden hem, ¹⁾ zeggende: En wij, wat zullen wij doen? ²⁾ En hij zeide tot hen: ³⁾ Doet niemand geweld aan, en beschuldigt ook niet ⁴⁾ valschelijk, en vergenoegt u met uw bezoldiging.”

Deze krijgslieden waren zeker geen Romeinsche soldaten (Heidenen) van de bezetting van Judea, maar òf soldaten

1) CD It.: *επιρωτησαν*, in plaats van *επιρωτων*.

2) T. R. met A G B U: *ποιήσομεν*; de anderen: *ποιήσωμεν*.

3) B C D L E: *αυτοις*; T. R. met de anderen: *προς αυτους*.

4) N H Syr.: *μηδενα*, in plaats van *μηδε*, dat T. R. met al de anderen leest.

van het leger van Herodes, die uit Galiléa waren gekomen, of gendarmen, die met de politie in Judéa waren belast. De aanbeveling om niemand geweld aan te doen komt het best overeen met de eerste van deze twee mogelijkheden, en die tegen de valsche aanklacht het best met de tweede. De uitdrukking *συκοφαντεῖν* beteekent etymologisch het aan-geven van hen, die vijgen (uit Attika) uitvoerden; daarna in het algemeen: aanbrenge[n], belasteren. — Het woord *δικαίειν* schijnt in verband te staan met het Latijnsche *concutere*, en geeft de onrechtvaardige afpersingen der beampten te kennen. De zin is dus: geen aanbrenge[n], noch afpersing! — De normale weg om tot het geloof te komen loopt dus niet door de afgronden van het kwade, maar hij bestaat in het doen van het goede, zooals wij het kennen door het geweten en door de Wet. Ook leeren wij op dezen weg de heerschappij der zonde kennen door den afkeer tegen het doen van het goede, dien zij in ons teweegbrengt, en door onze zoo dikwijls openbaar wordende onmacht om haar te overwinnen; vgl. Rom. 7. Als het geheele volk dezen weg bewandelt, dan heeft het in waarheid den weg des Heeren bereid.

Vs. 15—17. De aankondiging van den Messias.

Vs. 15—17. „En daar het volk in verwachting verkeerde, en allen aangaande Johannes in hun harten overlegden, of hij niet de Christus zou kunnen zijn, 16. antwoordde Johannes aan allen, ¹⁾ zeggende: Wat mij betreft, ik doop u met water; maar Hij komt, die machtiger is dan ik, wien ik niet waardig ben, den riem van zijn schoenen te

1) T. R. leest *απασι* met A C en 12 Mjj.; N B L: *πασιν*.

ontbinden; deze zal u doopen met den Heiligen Geest en met vuur. 17. Zijn wan is in zijn hand, en Hij zal zijn dorschvloer geheel en al reinigen,¹⁾ en Hij zal de tarwe verzamelen²⁾ in zijn schuur, maar het stroo zal Hij met onuitblusschelijk vuur verbranden."

Dit gedeelte komt bij al de drie Synoptici voor. Maar het inleidende 15^{de} vers wordt alleen bij Lukas gevonden; het is een korte en treffende beschrijving van de algemeene gisting en van de levendige verwachting, die door de werkzaamheid van Johannes was opgewekt. Het object van het Partic. προσδοκῶντες, *verwachtende*, is niet, zooals Meyer meent, het antwoord, dat het volk van Johannes aangaande zijn persoon verwachtte. Dit Partic. is absoluut gebruikt: „Het geheele volk was *in verwachting*." Allen vroegen zichzelf af, wat deze buitengewone verschijning en prediking te beteekenen hadden. De verwachting van den Messias was zeer levendig in het hart van het volk, vooral sedert de Romeinsche heerschappij; deze vonk is genoeg geweest om haar te doen ontvlammen.

Vs. 16. De Byzant. lezing ἅπασι schijnt mij toe, de voorkeur te verdienen, ten eerste omdat ἅπασι zeldzamer voorkomt, dan πᾶσιν, en ten tweede omdat het meer in overeenstemming is met het plechtige van dit oogenblik. De hier vermelde verklaring is niet dezelfde als die van Joh. 1:26—27. Want deze werd eerst na den Doop van Jezus uitgesproken, toen Johannes Hem reeds kende als den Messias. Johannes verklaart hier twee dingen: 1^o dat hij de Messias niet is, en 2^o dat de Messias hem zeer spoedig zal volgen. Het artikel ὁ vóór ισχυρότερος duidt den Messias

1) T. R. leest και διακαθαριει... συναξει met A C D en 15 Mjj. It. Syr.;
 B: διακαθαριαι... συναγαγειν.

2) Zie vorige noot.

aan als een algemeen bekenden en verwachten persoon. De comparativus, *sterker* of *machtiger*, vindt zijn verklaring in de tegenstelling tusschen *water* en *Geest*. — Het was het werk van een slaaf, de sandalen van den meester los te binden, als hij thuis kwam (Markus, Lukas, Johannes), of ze hem te *brenge*n (βαστασαι Mattheus), als hij uit wilde gaan. Markus doet het nederige van dezen dienst nog meer uitkomen door de uitdrukking κύψας, *nederbukkende*. — Het woord ἱκανός, *bekwaam*, doelt hier op de zedelijke waardigheid; evenzoo in 7: 6 en 1 Cor. 15: 9. — Het pronomen αὐτός vestigt met nadruk de aandacht op den persoon van den Messias, in tegenstelling met dien van den voorlooper. — De praepos. ἐν, die vóór ὕδατι, *water*, ontbreekt, staat vóór πνεύματι, *Geest*. De reden daarvan is, dat het water een bloot middel is; hier was de datief voldoende. De Geest daarentegen is niet een middel, maar een vrij en zelf werkend wezen: men doopt met water, maar niet met den Heiligen Geest. — *Hofmann* doet opmerken, dat indien bij de uitdrukking „Doop” aan een volledige onderdompeling moest worden gedacht, de praepos. ἐν, in de beteekenis van *in*, vóór ὕδατι niet had mogen ontbreken. Het water is het symbool der objectieve reiniging door de vergeving der zonden; de Geest bewerkt de innerlijke, wezenlijke reiniging, door de heiliging. Als de laatste zich niet bij de eerste voegde, dan zou deze spoedig weder vernietigd worden door de voortduring van de heerschappij der zonde. Den Messias is de mededeeling van den Geest, die het heil voleindigt, voorbehouden.

Johannes spreekt in dit verband niet alleen over den Heiligen Geest, maar ook over *vuur*. De nieuwere uitleggers brengen over het algemeen dit tweede beeld in verband met het vuur van het goddelijk gericht, waarvan sprake is in vs. 9 en 17. Maar in dit geval hadden de praepos. ἐν en het artikel τῷ niet mogen ontbreken vóór het tweede substantief. Daar de twee uitdrukkingen *Heilige Geest* en *vuur* door een gemeenschappelijke praepos. en een gemeenschappelijk artikel zoo nauw met elkander verbonden zijn, kunnen zij enkel

door een schakeering van elkander verschillen.¹⁾ En deze schakeering is gemakkelijk na te gaan. De Geest, de vernieuwende goddelijke levensadem, legt bij den mensch, die vergiffenis heeft ontvangen, beslag op ieder vermogen, dat aan het goede bevorderlijk kan zijn, om het in stand te houden en aan den dienst van God toe te wijden. Het vuur duidt ook den Geest aan, maar uit het oogpunt van zijn negatieve werkzaamheid, voor zoover Hij bij den geloovige alles vernietigt wat de heiliging van den nieuwen mensch belemmeren zou en te gronde moet gaan. Het vuur stelt dus wel een gericht voor, maar dat weldadige gericht, hetwelk met de heiliging gepaard gaat en het heil voltooit. Het vuur staat hier niet tegenover den Geest, maar tegenover het water. Wat het vuur van vs. 17 betreft, het is het beeld van het gericht, dat diegenen vernietigen zal, die zich onttrokken zullen hebben aan de werking van dit heilzame vuur. Ook wordt het uitdrukkelijk van dit laatste onderscheiden door het bijgevoegde *ἄσβεστον*, *onuitbluselijk*.

Vs. 17. De *dorschvloer* was bij de Ouden een open plaats, waar het op een harden grond uitgespreide koren getreden werd door ossen, die soms voor een slede gespannen waren. Nadat het wannen afgeloopen was, werd het koren in de schuur verzameld en het stroo op de plaats verbrand. De dorschvloer is in de voorstelling van Johannes het beeld van het koninkrijk Gods, dat de Messias zal oprichten. Feitelijk zal het de Kerk zijn, die eerste historische verschijning van dit koninkrijk, waarin het geheele geloovige Israël verzameld zal worden. — De hedendaagsche uitgevers en uitleggers kiezen bijna allen de lezing *δικαθάρσει*, *om te reinigen*, en *συνεργησῶν*, *om te verzamelen*, van den Vaticanus en den Sinaïticus. Toch is er een omstandigheid, die deze lezing verdacht maakt, nl. dat de oude vertalingen (Peschito, Itala), en zelfs de Egyptische overzettingen, die anders

1) Geheel ten onrechte verzet zich *Hofmann* tegen deze opmerking op grond van hetgeen *Kühner* op bl. 476 van zijn *Grammatik* zegt; *Schanz* heeft dit zeer goed aangetoond.

geregeld met den Alexandrijnschen tekst medegaan, in dit geval daarvan afwijken en de Byzantijnsche lezing aanbieden: *διακαθαριεῖ*, *Hij zal zuiveren*, *συνάξει*, *Hij zal verzamelen*. Ook de zin had de uitleggers tegen moeten houden. Het eerste werkwoord: *reinigen*, drukt een tweezijdig denkbeeld uit, terwijl de twee begrippen, die daarin vervat zijn, worden te kennen gegeven door de twee volgende verba: *verzamelen* (het koren) en *verbranden* (het stroo). Deze natuurlijke toedracht van de zaak wordt uitgedrukt door de Byzantijnsche lezing („Hij zal reinigen... en Hij zal verzamelen..., maar Hij zal verbranden...”). Daarentegen is niets daarvan te merken in de Alexandrijnsche lezing: „Hij heeft zijn wan in zijn hand, om te reinigen en te verzamelen... en Hij zal verbranden.” Het *διὰ* in *διακαθαριεῖ* duidt aan, dat de reinigende schifting over alle deelen van den dorschvloer wordt uitgestrekt. Over deze schifting zie men vs. 9. Deze plaats herinnert aan het woord van Petrus (1 Petr. 4:17): „Het gericht Gods begint met zijn eigen huis.” Het driemaal herhaalde pronomen *αὐτοῦ* (*zijn hand, zijn dorschvloer, zijn schuur*) identificeert den Messias met Jehova, wien alleen de theocratie toebehoort, volgens het geheele O. T.; het is dezelfde beschouwing als die van Mal. 3:1 (*zijn tempel*).

4. Vs. 18—20. Einde van de werkzaamheid van Johannes.

Vs. 18—20. „Hij dan verkondigde het volk de blijde boodschap, hoewel hij deze vermaningen en andere dergelijke tot hen richtte. 19. Maar toen Herodes, de viervorst, door hem berispt werd over Herodias, de vrouw van zijn broeder, ¹⁾ en over al de slechte dingen, die hij gedaan had,

1) T. R. voegt *φιλιππου νόον τοδεαυτου*, met A C en 3 Mjj. Syr., terwijl dat woord door B D en 13 Mjj. It. wordt weggelaten.

20. voegde hij bij al het andere nog dit, ¹⁾ dat hij Johannes in de gevangenis ²⁾ opsloot."

Wij hebben hier een formule van eindigen zooals die, welke wij reeds vroeger hebben aangetroffen (1 : 66, 80; 2 : 40, 52), en waaraan zij zich aansluit. De beschrijving van de werkzaamheid van Johannes wordt hier afgesloten. — De uitdrukking *πολλὰ καὶ ἕτερα*, *vele en andere dingen*, bevestigt hetgeen het imperf. *hij zeide* (vs. 7) reeds aanduidde, nl. dat Lukas slechts den korten inhoud der toespraken van Johannes heeft willen geven. De uitdrukking *εὐηγγελίζετο*, letterlijk: *hij evangeliseerde, verkondigde het Evangelie*, heeft betrekking op de Messiaansche beloften, die zijn prediking bevatte. Hij vermaande en dreigde niet alleen, maar hij beloofde ook. Het accus. *τὸν λαόν*, *het volk*, is misschien het object van beide verba; want *παρκαλλεῖν* wordt zoowel met den accusatief van den persoon als met dien van de zaak geconstrueerd.

Vs. 19. Deze Herodes, souverain van Galiléa, is dezelfde als de in vs. 1 bedoelde: Herodes Antipas. — De naam *Φιλίππου* in den T. R. is een glos, die uit Matth. 14 : 3 of Mark. 6 : 17 afkomstig is. Deze Philippus, een broeder van Antipas, woonde als een gewoon privaatpersoon in Jeruzalem. Hij was getrouwd met zijn nicht Herodias, een kleindochter van Herodes den Grooten. Hij was door zijn vader onterfd. Toen Herodes Antipas zich naar Rome begaf, reisde hij over Jeruzalem, waar de eerezuchtige Herodias zijn gunst wist te winnen. Zij haalde hem over, haar te trouwen, en het huwelijk had na zijn terugkeer plaats met terzijdestelling van de Wet. Herodias had van haar eersten man een dochter, Salome genaamd, die haar naar het hof van Antipas volgde, en aanleiding gaf tot de onthoofding van Johannes den Dooper.

1) Het *καὶ νόστος κατεκλείσεν* ontbreekt in N B C E.

2) Het *τη νόστος φυλάκη* wordt weggelaten door N B en 7 Mjj.

Vs. 20. De uitdrukkingen van dit vers verraden verontwaardiging. De Hebreuwsche kleur springt in het oog; men meent een קרי לְבַשׁוּ (Gen. 4:2) in de bron van het verhaal van Lukas te lezen. Zelfs Weiss erkent dit (bij 20:11). Alleen op deze wijze laat zich de constructie *προσέθηκε... κατέκλεισεν* of, volgens de andere lezing, *καὶ κατέκλεισεν* verklaren. Wij zouden het *ἐπὶ πάντι* uitdrukken door: „hij maakte de maat zijner misdaden vol, hij voerde zijn misdaden ten top.”

Het verhaal van Lukas wijkt in zooverre van dat der twee andere Synoptici af, dat hij hier van de gevangenneming van Johannes melding maakt, terwijl de twee anderen daarop slechts zinspelen (Matth. 4:12; Mark. 1:14) en later het feit in al zijn bijzonderheden verhalen (Matth. 11:2; 14:6 en verv.; Mark. 6:17 en verv.). Lukas wil blijkbaar hetgeen op de werkzaamheid van Johannes betrekking heeft afhandelen, voordat hij tot de geschiedenis van Jezus overgaat. Het verhaal 7:8 betreft inderdaad meer den persoon van Jezus, dan dien van Johannes. — Zie verder bij 4:14.

OVER DE WERKZAAMHEID VAN JOHANNES DEN DOOPER.

I. *Oorsprong van het verhaal.* — Volgens Weiss is dit gedeelte op den grondslag van Markus en den apostolischen Mattheus bewerkt. Het 7^{de} vers zou een duidelijke herinnering aan Mark. 1:5, en de daaropvolgende toespraken zouden aan den oorspronkelijken Mattheus ontleend zijn. Maar indien Lukas de uitdrukking *ἐκπορεύεσθαι*, *uitgaan*, aan Markus heeft ontleend, waarom heeft hij dan de oneindig gewichtiger, door Markus vermelde bijzonderheid van de *belijdenis der zonden*, die aan den Doop voorafging, weggelaten? En indien de korte inhoud der prediking van Johannes den Dooper uit Mattheus geput is, van waar heeft hij dan de zoo merkwaardige plaats, vs. 10 en verv., die noch bij Mattheus, noch bij Markus gevonden wordt? Uit een andere oorkonde? Dit springt in het oog. Maar deze oorkonde kon niet deze weinige regels alleen hebben bevat; daarin zal wel een

bericht over de geheele werkzaamheid van Johannes geweest zijn. En is het in dit geval niet natuurlijk, aan te nemen, dat zij de werkelijke bron van Lukas was? De verschillen in het verslag laten zich gemakkelijker op deze wijze verklaren. — Volgens *Holtzmann* heeft Lukas vs. 1—6 en 7—9 aan den Ur-Markus ontleend, met weglating van de ascetische bijzonderheden over het leven van Johannes, tot vergoeding waarvan hij de chronologische opgaven (v. 1 en 2) erbij voegt en een langer citaat uit de LXX geeft (vs. 5 en 6). Maar zou zulk een manier van doen, waardoor zoo ongelijke bestanddeelen met elkander verwisseld worden, een ernstigen geschiedschrijver waardig zijn? Verder zouden de verzen 10—14 geput zijn uit een bijzondere bron van Lukas zelf. Wij moeten dus aannemen, dat deze bron niets meer bevatte, dan deze vier verzen! De verzen 15—17 zouden deels een verzinsel van Lukas (vs. 15), en deels aan den Ur-Markus ontleend zijn; eindelijk zouden de verzen 18—20 geput zijn uit een plaats van den Ur-Markus, die in Mark. 6:17—29 bewaard is. Welk een fabricatie! Welk een mozaïek! Daar zijn wij weer teruggekomen tot die wijze van samenstelling, waarmede *Schleiermacher* zoo goed den draak heeft gestoken in zijn kritiek van het Ur-Evangelie van Eichhorn. En het zou Lukas zijn, die, tot streeling van de ooren zijner Grieksche lezers, het Hebraïsme van vs. 20 heeft ingevoegd!

II. *De geloofwaardigheid van het verhaal.* — Het feit van de optreding van Johannes den Dooper wordt buiten onze Evangelien om door het bericht van den Joodschen geschiedschrijver Flavius Josephus gestaafd (*Antiq.* XVIII, 5, 1 en 2). Deze verhaalt, hoe Herodes Antipas, ten einde zijn schoonzuster Herodias te kunnen trouwen, zijn eerste vrouw, de dochter van Aretas, den koning van Arabië, verstooten, en zich daardoor een oorlog op den hals gehaald heeft, die voor hem op een vreeslijke nederlaag uitliep. Dan gaat Josephus aldus voort: „Er waren onder de Joden, die den ondergang van het leger van Herodes toeschreven aan den toorn van God, die hem trof wegens de terdoodbrenging van Johannes, die de Dooper genoemd werd. Want

Herodes had hem laten dooden, hoewel hij een rechtvaardig man was, die de Joden tot de deugd opwekte en hen vermaande, zich toe te leggen op de gerechtigheid in hun omgang met elkander en op vroomheid tegenover God, en dan tot den Doop te komen. Want deze wassching zou dan alleen Gode aangenaam zijn, als zij er gebruik van maakten, niet om de eene of andere bijzondere zonde te verzoenen, maar om de reinheid des lichaams te verkrijgen, nadat de ziel reeds gereinigd is door de gerechtigheid. En daar men van alle kanten naar hem toestroomde — want de geesten waren uitermate opgewonden bij het hooren van deze toespoken — meende Herodes, die vreesde, dat Johannes' overredende welsprekendheid hen tot opstand zou kunnen brengen, want zij schenen bereid te zijn, om alles te doen wat hij hun zou aanraden: dat hij geen beteren maatregel kon nemen, dan hem te laten sterven, voordat het tot een opstand kwam. Wegens dezen argwaan nu werd Johannes gevangen genomen, naar Machaeron, de vesting, waarover wij gesproken hebben, gezonden, en daar ter dood gebracht. En de Joden dachten, dat de vernietiging van het leger van Herodes een straf was voor dezen moord, daar God op hem vertoornd was."

Dat het bericht van Josephus in de hoofdzaak met dat van Lukas overeenstemt, is duidelijk. Zij verschillen echter van elkander in een zeker aantal bijzonderheden, die de onafhankelijkheid van het bericht van Lukas bewijzen, en waaruit blijkt, dat het hooger staat, dan dat van den Joodschen geschiedschrijver.

1°. Lukas laat de geestelijke zijde van den den Doop van Johannes duidelijk uitkomen: het berouw van den kant des menschen en de belofte der vergiffenis van den kant van God. Josephus vervalscht het geheele standpunt van Johannes door hem, overeenkomstig de oude Esseesche begrippen, het gevoelen toe te schrijven, dat de Doop het lichaam reinigt, als de gedoopte vooraf zijn ziel heeft gereinigd door de gerechtigheid. De Doop zou, wat het lichaam betreft, de voorbereiding tot het heil volledig maken. Wie van beiden

heeft Johannes het best begrepen? Het feit, dat Johannes tot een Doop, die slechts éénmaal toegediend en niet herhaald werd, uitnoodigde, bewijst, zooals *Weiss* opmerkt, voldoende, dat Lukas de beteekenis, die Johannes aan deze plechtigheid heeft gehecht, goed begrepen heeft.

2°. Volgens Josephus was de reden der gevangenneming en vermoording van Johannes van politieken aard. Lukas geeft een diepere en meer geheime reden op, die natuurlijk alleen den ingewijden bekend was, nl. de vrijmoedigheid, waarmeé Johannes het tweede huwelijk van Herodes laakte. Deze twee redenen sluiten elkander niet uit. Integendeel; de verwijten van Johannes, waarover Lukas spreekt, konden het gevaar voor opstand, waarvan Josephus gewaagt, vermeerderd hebben. Maar het is licht te begrijpen, dat de politieke reden, die door Josephus wordt opgegeven, de eenige was, die algemeen bekend werd.

3°. Het ontbreken van alle Messiaansche bestanddeelen in de prediking van Johannes is een merkwaardige trek van het bericht van Josephus. Blijkbaar is het iets opzettelijks. Deze geschiedschrijver wilde zich de mogelijkheid voorbehouden, aan Vespasianus, zijn keizerlijken beschermer, den titel van Messias aan te bieden. Maar het duidelijk bewijs, dat de belofte van de op handen zijnde komst van den Messias in de prediking van Johannes werkelijk die plaats innam, welke Lukas daaraan toekent, is de vrees voor een nationalen opstand, die volgens Josephus zelf het hart van Herodes vervulde. Want een revolutie was, zooals *Weizsäcker* opmerkt, alleen in verband met het Messiaansche fanatisme te vreezen.

4°. De Arameïsmen, waarmeé het verhaal van Lukas bezaaid is, sluiten de onderstelling uit, dat hij iets aan Josephus ontleend heeft, en zijn de aanduiding van een bron, die veel ouder is en dichter bij de feiten staat.

III. *Het goddelijk karakter der zending van Johannes.*
— Uit een zuiver menschelijk oogpunt beschouwd, is er niets onbegrijpelijkers, dan de verschijning en het gedrag van Johannes den Dooper. Ziehier de feiten volgens onze vier

Evangelische verhalen. Een jonge man verlaat de woestijn, waar hij van zijn kindsheid af gewoond had, en verkondigt de nabijzijnde komst van den Messias. Hij wekt het volk plechtig op, zich voor deze beslissende gebeurtenis voor te bereiden door een oprechte wederkeering tot God en tot zijn Wet en door een wassing, waardoor het zichzelf voor geheel onrein zal verklaren, maar die voor elken boetvaardigen Israëliet het onderpand van de vergeving zijner zonden en van den toegang tot het koninkrijk van den Messias zal zijn. Deze prediking, die streng en bemoedigend tegelijk is, vindt ingang in de harten: de scharen stroomden toe; velen zijn zelfs geneigd, Johannes voor den Messias aan te zien. Maar op het oogenblik, dat de Dooper — zoo luidt de naam, dien het volk hem gegeven heeft — het toppunt heeft bereikt in de achting van het volk, treedt een onbekende op, jonger dan hij, zonder aanzien, zonder uiterlijk vertoon. Zoodra Johannes Hem tot den doop ziet komen, treedt hij op den achtergrond; hij ruimt Hem de eerste plaats in, en verklaart met luide stem, dat hij zich niet eens waardig acht, den dienst van een slaaf aan Hem te verrichten. Hoe wil men deze handelwijze van hem, die in het volle bezit van de volksgunst was, tegenover een persoon, die zoo eensklaps uit de diepste verborgenheid te voorschijn komt, verklaren? Of wij moeten aannemen, dat wij hier te doen hebben met een geheime verstandhouding tusschen twee jonge kwakzalvers, die met elkander hebben saamgespannen om het volk te bedriegen; of wij moeten, indien het onmogelijk is, den heldhaftigen censor van Herodes van zoo iets te verdenken, deze feiten beschouwen als een goddelijke daad, waardoor de Voorlooper geroepen, voorbereid en onderricht was geworden met het oog op de rol, die hij te vervullen zou hebben ten opzichte van Een, die grooter was, dan hij; een daad, die, toen het oogenblik gekomen was, hem de kracht gaf om te doen, wat den mensch het zwaarste valt, en dit verheven woord uit te spreken: „Hij moet wassen, en ik minder worden.” — *Renan*, die geen van deze beide mogelijkheden wil aannemen, heeft zich genoodzaakt gezien,

een volstrekt nieuwe geschiedenis te bedenken, die door de oorkonden geenszins gerechtvaardigd wordt.

Men heeft tegen de waarheid van het Evangelisch verhaal ingebracht, dat Jezus bij dezen stand van zaken Johannes niet, zooals Hij later doet, den minste in het koninkrijk der hemelen had kunnen noemen. Jezus gaat zelfs nog verder: Hij stelt hem beneden den minste in dit koninkrijk, omdat Johannes het in de werkelijkheid zelf niet ingegaan is. Hij is, wat zijn innerlijk leven betreft, in weerwil van het hooger licht, dat hij ontvangen had, op het standpunt van het O. T. gebleven, en heeft den nieuwen geest niet ontvangen, waarvan Jezus de drager is geweest. Maar dit feit heeft aanleiding gegeven tot een nieuwe bedenking: Hoe komt het, dat hij, die aangaande Jezus getuigenis had afgelegd, zich niet bij Hem aangesloten heeft? Dit feit, dat men niet verwacht zou hebben, is het beste bewijs voor de volkomen waarheid van onze Evangelische verhalen. Zeer zeker zou geen verdichter zulk een handelwijze aan den Voorlooper hebben toegeschreven. Maar men zal de verklaring daarvan vinden, als men rekening houdt met de twee volgende feiten: 1°. De taak, die Johannes tegenover Israël te vervullen had. Hij moest voor dit volk zijn getuigenis afleggen, en dit kon hij dan alleen met vrucht doen, als hij tegenover Hem, die van dat getuigenis het voorwerp was, een onafhankelijke positie behield. Hij moest zeggen: *Dáar*, en niet: *Hier!* 2°. Het standpunt van Johannes zelf. Wij kennen het uit den korten inhoud van zijn prediking, dien wij pas hebben nagegaan. Hij zag in den Messias vooral den *Rechter* van Israël (v. 7—9), den persoon, die, na de theocratie te hebben gezuiverd door de verplettering van de wederspannigen, een nieuwen uitwendigen staat van zaken, aan den ouden gelijk, maar volkomen geheiligd, in het leven zou roepen; en daaraan wilde hij zich aansluiten op het oogenblik, dat het zoover gekomen zou zijn. Men zal dan ook kunnen beseffen, hoe groot zijn teleurstelling was, toen hij zag, dat het werk van Jezus een geheel andere richting nam. Zie bij 7 : 18 en verv. Juist de onwaarschijnlijkheid, waar-

van men het Evangelisch verhaal beticht, is de beste waarborg voor zijn waarheid.

II.

DE DOOP VAN JEZUS. (3 : 21—22).

De verhouding tusschen Jezus en Johannes gelijk op die tusschen twee sterren, die in alle phasen van haar loop elkander zullen volgen. De aankondiging van hun geboorte, die geboorte zelf, het begin van hun openbare werkzaamheid, en hun dood volgen met korte tusschenruimten op elkander. En toch hebben deze twee mannen, die geestelijk zoo dicht bij elkander stonden door het karakter van hun loopbaan, elkander slechts éénmaal in hun leven ontmoet. De snelle loop van den een voert Hem voor een oogenblik op de baan van den ander; daarna scheiden zij van elkander, om ieder den door God aangewezenen weg te vervolgen. Dit oogenblik, waarop zij voor het eerst en voor het laatst met elkander in persoonlijke aanraking komen, wordt ons beschreven in het volgende verhaal.

Vs. 21—22. „En het geschiedde, toen al het volk gedoopt werd, en Jezus ook gedoopt was en bad: dat de hemel zich opende, 22. en de Heilige Geest op Hem nederdaalde in lichamelijke gedaante, gelijk ¹⁾ een duif, en er een stem uit den hemel was ²⁾: Gij zijt mijn geliefde Zoon; in U heb ik mijn welbehagen! ³⁾

1) \aleph B D L lezen $\omega\varsigma$, in plaats van $\omega\sigma\epsilon\iota$.

2) Het woord $\lambda\epsilon\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ in den T. R. ontbreekt in \aleph B D L It.

3) D It. voegen $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ $\mu\omicron\upsilon$ $\epsilon\iota$ $\sigma\upsilon$ $\epsilon\gamma\omega$ $\sigma\eta\mu\epsilon\rho\nu$ $\gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\nu\eta\kappa\kappa$ $\sigma\epsilon$ erbij.

Dit verhaal sluit zich, niet aan vs. 18—19 (de gevangening des Doopers), dat een anticipatie was, maar aan vs. 15—17 aan, waarin de verwachting van het volk ten gevolge der Messiaansche beloften van den Voorlooper beschreven werd. De stem van Johannes is tot in Galilea gehoord geworden. De licht ontvlambare bevolking dezer provincie geraakt in beweging en stroomt naar zijn Doop toe; en Jezus onttrekt zich niet, maar voegt zich bij deze nationale beweging. — *Meyer* en *Bleek* vatten den aor. βαπτισθῆναι met betrekking tot de komst van Jezus als een praeteritum op: „Het geschiedde, dat, toen het geheele volk *gedoopt* was...,” alsof Lukas wilde zeggen, dat Jezus het laatst van allen kwam. Maar de aor. heeft deze beteekenis in 't geheel niet, en de praepos. ἐν duidt hier veeleer de gelijktijdigheid van twee feiten aan: „En het geschiedde, toen het geheele volk zich liet doopen, en Jezus zich ook had laten doopen, en bad...” Men moet ook niet met *Meyer* uit de woorden van Lukas de gevolgtrekking maken, dat het geheele volk bij den Doop van Jezus tegenwoordig was. Welk een overdrijving zou dan niet vervat zijn in de uitdrukking: „het geheele volk”! Het is veel waarschijnlijker, dat Jezus een oogenblik koos, waarin Hij met den Dooper alleen, of bijna alleen kon zijn. Dit wordt bevestigd door hetgeen Johannes later tot het volk zegt: „Er is Een in uw midden, dien *gij* niet kent; deze is het...” (Joh. 1 : 26). Johannes kende Hem, maar niet het volk.

De twee uitdrukkingen ἐν τῷ βαπτισθῆναι en Ἰησοῦ βαπτισθέντος duiden niet alleen een gelijktijdigheid, maar ook een zedelijke betrekking aan. Dezelfde beweging, waardoor het volk werd aangedreven, had ook het komen van Jezus ten gevolge (ἐν τῷ...); daar de Doop van het volk plaats vond, vloeide die van Jezus vanzelf daaruit voort (het partic. καὶ βαπτισθέντος, in plaats van nog een verbum finitum). Als Jezus zich op dit beslissend oogenblik niet met het volk verenigd had, zou Hij daardoor de solidariteit, die door de besnijdenis tusschen Hem en Israël, en door de vleeschwording tusschen Hem en de menschheid bestond, gelogen-

straff hebben. De Doop van Johannes was de inwijding van het Messiaansche rijk; de Messias kon daarbij niet ontbreken.

Lukas maakt hier melding van een feit, waarover de andere Synoptici niet spreken: *het gebed van Jezus*, toen Hij uit het water ging (*καὶ προσευχομένου*). Deze bijzonderheid geeft aan de bovennatuurlijke verschijnselen, die daarop gevolgd zijn, het karakter van een gebedsverhooring. Als Jezus later zeggen zal: „Die zoekt, die vindt...” (11:10), dan weten wij, uit welke persoonlijke ervaring deze leering is voortgevloeid. Op dit oogenblik heeft Hij gezocht en gevonden, gebeden en ontvangen, geklopt en de deur zien opengaan.

Dit gebed was niet een bloot persoonlijke verzuchting. Het was het orgaan van het reikhalzend verlangen van het ware Israël, en had reeds zijn uitdrukking gevonden in de verzuchting van Jesaja (64:1): „Och, dat gij de hemelen scheurdet en nederdaaldet!” Het was de verzuchting der geheele menschheid, die, evenals een uitgedroogde grond, naar den regen des hemels smachtte. Ook is het niet alleen voor Jezus, maar eveneens voor haar, dat er antwoord is gegeven op zijn gebed.

De drie wonderbare feiten, die volgen: het zich openen van den hemel, het nederdalen van den Geest, de goddelijke stem, worden door Lukas verhaald als behoorende tot het gebied der objectieve werkelijkheid (*εγένετο, het geschiedde*). Markus en Mattheus stellen ze voor als iets, dat door Jezus werd waargenomen. *Bleek* schrijft deze waarneming aan Johannes den Dooper alleen toe, en haalt het vierde Evangelie aan, waar de Voorlooper met het oog op deze feiten zegt: *Ik heb gezien* (*έώρακα*), alsof dit beteekende, dat hij alleen gezien heeft. Maar met welk doel drukt de Voorlooper zich aldus uit? Om het Messiaansche getuigenis, dat hij omtrent Jezus aflegt, te rechtvaardigen. Er bestaat dus geen enkele reden om te denken, dat hij daarmee heeft willen zeggen, dat *hij alleen* gezien heeft; hij verklaart slechts, dat hij gezien, *werkelijk* gezien heeft. Dit sluit niet uit, dat een ander óók gezien heeft, zooals Markus en Mattheus blijk-

baar van Jezus verzekeren.¹⁾ De ware betrekking tusschen onze verhalen is dus het volgende: Volgens Mattheus en Markus heeft Jezus gezien; volgens het vierde Evangelie heeft Johannes óók gezien. En daar twee personen moeilijk terzelfder tijd aan hetzelfde zinsbedrog onderworpen kunnen zijn, moet deze dubbele waarneming een objectief feit tot voorwerp hebben, zooals dit door Lukas gezegd wordt. Uitgaande van het denkbeeld, dat het visioen een veel te onvolmaakte wijze van openbaring is, dan dat het in het leven van Jezus kon hebben plaats gehad, neemt *Weiss* aan, dat de apostolische Mattheus het visioen alleen aan Johannes toeschreef, maar dat Markus, en op zijn voetspoor ook de schrijver van onzen kanoniek Mattheus, het aan Jezus heeft toegeschreven. Maar waarom zou deze schrijver de apostolische bron verlaten hebben, om Markus te volgen, terwijl deze in strijd is met zijn hoofdoorkonde? Als het waar is, dat Jezus, tot op het oogenblik van zijn Doop, in *wijsheid* is toegenomen, evenals ieder ander mensch, dan is er reden om te onderstellen, dat Hij al de achtereenvolgende trappen van menselijke kennis doorloopen heeft, en dus ook dien der profetische openbaring, waartoe de vorm van het visioen, van de *θεωρία πνευματική* (Origenes), als een gewoon element behoort.

De drie vermelde feiten moeten niet alleen een geestelijke zijde hebben gehad, maar ook een zinnelijke, hetgeen niet hetzelfde beteekent als uiterlijke. Daar Jezus een waar mensch was, was Hij, wat de waarneming van de geestelijke feiten betreft, aan dezelfde voorwaarden onderworpen, waaraan wij onderworpen zijn. Het geopenbaarde feit moest, om ten volle tot zijn bewustzijn te kunnen komen, een wel niet noodzakelijk voor zijn lichamelijke organen, maar toch een voor zijn innerlijk zintuig waarneembaren vorm aannemen. Ook kon de Dooper eerst dan aangaande dit geestelijk feit

1) Ik kan niet begrijpen, hoe de *Pressensé* op het voetspoor van *Bleek* kan zeggen: „Mattheus en Markus zeggen uitdrukkelijk, dat *hij* (Johannes de Dooper) de duif heeft gezien" (*Vie de Jésus*, 7e ed., bl. 313). Men leze de teksten van Mattheus en Markus aandachtig na!

getuigenis afleggen, als hij aan deze symbolische openbaring, die aan Jezus zelf verleend werd, deel nam. Bij het uitgaan uit het water bidt Jezus, met den blik naar boven gericht. Op dat oogenblik scheurt zich het hemelgewelf voor zijn oogen open. Daar het blauwe gewelf slechts een uiterlijke schijn is, is het duidelijk, dat deze scheuring niets anders kan zijn, dan de door zijn innerlijk oog waargenomen symbolische voorstelling van de gemeenschap, die voortaan tusschen de gedachten Gods en de zijne zal bestaan. God waarborgt Hem volkomen openbaring. Vgl. wat het symbool betreft, Ezech. 1 : 1, en wat de beteekenis daarvan aangaat, het woord van Johannes den Dooper, Joh. 3 : 34—35.

Uit den boezem van deze hemelsche diepte, waarin zijn blik doordringt, ziet Jezus een lichtverspreidende verschijning, die de gedaante van een duif heeft, nederdalen. Zij is voor zijn innerlijke waarneming het symbool der mededeeling van den Heiligen Geest, door wiens kracht Hij de goddelijke gedachte verwezenlijken zal. Het partikel *ὡς*, *gelijk*, bij de Alexandr., of *ὡσει*, *evenals wanneer*, bij de Byzant., wijst aan, dat er sprake is van een bloote overeenkomst. Men heeft deze overeenkomst tusschen dit symbool en den Heiligen Geest in het karakter van de duif (*ἐἴδει ὡς*), of in den aard van haar vlucht (*καταβῆναι ὡς*) gezocht. In het eerste geval denkt men aan het woord van Jezus: Matth. 10 : 16, en herinnert, dat de duif „het zinnebeeld des eenvouds en der onschuld is” (*Tertullianus*); „de vogel, die zich onderscheidt door zijn vreedzaam, goedaardig wezen” (*Hofmann*); „het zinnebeeld der zachtmoedigheid en der reinheid” (*Keil*). In het tweede geval denkt men aan het zachte karakter harer bewegingen (*Bleek*), welke men hetzij tegenover die van den arend, den vertegenwoordiger van het oordeel (*Volkmar*), hetzij tegenover de snelheid van den bliksem of de heftigheid van den orkaan (*Weiss*) stelt. Beantwoorden deze overeenkomsten voldoende aan de verhevenheid van het goddelijk feit, dat hier voorgesteld wordt? Ik twijfel er aan. Een woord van den Talmud brengt ons misschien op een beteren weg. „Spiritus Dei ferebatur super aqua sicut

columba, quae incumbit pullis suis neque eos tangit," heet het *Chagiga*, 15, 1, met betrekking tot Gen. 1:2. Indien de Joodsche geest vertrouwd was met deze vergelijking van den Geest, die boven de wateren van den chaos zweefde, om daaruit een lichtvolle wereld te voorschijn te doen komen, bij een duif, die haar jongen uitbroedt, dan hebben wij daarin een beter middel tot verklaring. De goddelijke Geest, die nederdaalt op Jezus, dezen mensch, uit wien Hij een geestelijke menschheid wil doen voortkomen, neemt voor de aanschouwing van Jezus en van Johannes den vorm aan van een duif met uitgebreide vleugelen, die boven het hoofd van den Messias zweeft, evenals eertijds boven de materie, waaruit de wereld te voorschijn zou komen.

Hoe dit ook zij, de hoofdzaak is hier, dat de Geest de gestalte van een organisch wezen aanneemt. Daardoor vertoont Hij zich als een ondeelbaar geheel. Op het Pinksterfeest verschijnt Hij in de gedaante van verdeelde vuurtongen (*διαμεριζόμενοι γλώσσαι*), die zich nederzetten op de hoofden der aanwezigen. Dat is het zinnebeeld van de verschillende gaven, die onder de geloovigen verdeeld zijn. Hier is er maar één gave, omdat zij volkomen is; de Geest valt Hem in zijn eenheid en in zijn gansche volheid ten deel. Op deze aanschouwing, waaraan de Voorlooper deel heeft genomen, berust het getuigenis, dat hij Joh. 3:34 aflegt: „Hij geeft Hem den Geest niet *met mate*” (*ἐκ μέτρου*), zooals den profeten of geloovigen. Het is de volledige en blijvende (*μένον ἐπ’ αὐτόν*, Johannes) inwoning des Geestes, het volkomen vervuld worden met den Geest. — *Lücke, de Wette* e. a. meenen, dat dit symbool niet op een oogenblikkelijke mededeeling betrekking heeft, maar op een oorspronkelijk feit, dat met het leven van Jezus een aanvang heeft genomen, op de voortdurende inwoning van den H. Geest in Hem. Doch de uitdrukking *nederdalen* voert geenszins tot deze gedachte; zij doet, zooals *Reuss* toegeeft, veeleer denken aan een nieuwe mededeeling van den Geest, die op dit oogenblik heeft plaats gevonden. De Geest wordt thans in zijn gansche volheid aan Dien gegeven, die Hem later onder

de zijnen verdeelen moet; vgl. 4 : 1 : „Jezus, *vol des Heiligen Geestes*, ging weg.”

Het derde verschijnsel: de goddelijke stem. Door het meest rechtstreeksche, het persoonlijkste en het vertrouwelijksche middel van verkeer, het woord, openbaart God aan Jezus 'de volstrekt éenige betrekking, die er tusschen hen bestaat. Volgens Lukas, waarschijnlijk ook volgens Markus (Alexandr. lezing), wordt tot Jezus de goddelijke aanspraak gericht: „Gij zijt. . .; aan U. . .” Bij Mattheus staat zij in den derden persoon, en is zij dus een verklaring *aangaande* Jezus, welke bijgevolg tot een derde gericht is, die niemand anders kan zijn dan Johannes de Dooper. Dit verschil is geen tegenspraak. Het wordt verklaard, als men aanneemt, dat de goddelijke mededeeling rechtstreeks tot het bewustzijn van Jezus werd gericht, en dat de Voorlooper aan de kennis van dit verborgen feit deelgenomen heeft. — De titel *Zoon* mag hier niet (evenmin als elders) voor identisch worden gehouden met den titel *Messias*. God wil blijkbaar niet zeggen: „Gij zijt mijn geliefde Messias.” De wijze, waarop Jezus zoo herhaaldelijk spreekt over de verhouding, die er bestaat tusschen den *Vader* en den *Zoon*, noodzaakt ons, het woord *Zoon* niet als de uitdrukking van een ambt, maar als die van een persoonlijke betrekking te beschouwen. *Weiss* erkent dit, en geeft aan het woord *Zoon* de beteekenis van: „het voorwerp van de oneindige liefde des Vaders,” zoodat de titel *Zoon* geheel verklaard zou zijn door de uitdrukking *Geliefde*, en geen wezensbetrekking tusschen God en Jezus te kennen zou geven. Jezus zou *Zoon* zijn, omdat Hij bemind wordt, en niet omgekeerd. Maar in dit geval zouden de twee uitdrukkingen een tautologie zijn. Als iemand zegt: „mijn geliefde zoon,” dan houdt hij deze twee uitdrukkingen niet voor identisch, maar hij legt de natuurlijke betrekking, die van *zoon*, tot grondslag, en verbindt daarmee, als gevolg en als voorrecht, de betrekking des gevoels, die van *geliefde*. Zoo heeft Johannes het zeker ook opgevat. Want als hij in zijn laatste toespraak op deze goddelijke verklaring zinspeelt, dan zegt hij (Joh. 3 : 35): „De Vader heeft *den*

Zoon lief;" Hij heeft Hem lief, omdat Hij de Zoon is, en niet: Hij is de Zoon, omdat de Vader Hem lief heeft. De volgende woorden in de toespraak des Doopers: „Hij heeft alles in zijn handen overgegeven" zijn de paraphrase van deze: „*In U heb ik mijn welbehagen.*" Als het voorwerp van het volkomen welbehagen Gods, is de Zoon ook het voorwerp van zijn onbeperkt vertrouwen. Door *εὐδοκία*, het goddelijk *welbehagen*, wordt het gevoel van volkomen bevrediging, waarvan God vervuld wordt, als Hij den Zoon aanschouwt, te kennen gegeven. De Zoon is, als men zich zoo mag uitdrukken, het verwezenlijkte ideaal des Vaders. Het is dan ook door Hem, dat Hij alle dingen geschapen heeft, en tot Hem, dat Hij alle dingen zoekt heen te leiden. Al wat God liefheeft, dat heeft Hij lief in Hem (Efez. 1:4 en 10). — Justinus, verscheidene Mss. van de Itala, en de *Cantabrigiensis* voegen hier het woord van den 2den Psalm erbij: „Ik heb u heden gegeneerd." Dit is blijkbaar een interpolatie, die waarschijnlijk eerst een aantekening aan den rand van een der Mss. geweest, en van daar in den tekst gekomen is.

Wij hebben hier de beslissende ure in het leven van Jezus. Het raadsel van zijn bestaan, hetwelk zoo geheel verschillend is van dat van alle andere menschen; dit mysterie, dat zijn geest zoo menigmaal moet hebben beziggehouden, het wordt Hem onthuld. De onuitsprekelijke zaligheid van zijn betrekking tot God, die slechts een ervaring van het gevoel was geweest, wordt nu voor Hem verklaard door de openbaring, die Hij aangaande zijn wezensbetrekking tot God ontvangt. Hij zal van nu af aan kunnen beginnen te getuigen van hetgeen Hij is. Hij zal tot de wereld kunnen spreken over de grootheid van de gave, die God in zijn persoon aan de wereld schenkt, en de zondaren uitnoodigen, om tot Hem te komen als tot God zelf. Zijn geheele werkzaamheid zal niets anders zijn, dan de ontvouwing van den schat, dien Hij op dit oogenblik ontvangen heeft. Hij heeft zich als Zoon voelen drukken in de armen des Vaders. Hij kan van nu af aan tot de menschen zeggen: „Zoo lief heeft God

de wereld gehad, dat Hij zijn eenig-geboren Zoon gegeven heeft."

OPMERKINGEN OVER DEN DOOP VAN JEZUS.

Wij moeten nagaan: 1° de beteekenis van het feit; 2° de betrekking tusschen de verhalen, waarin dit feit ons meê-gedeeld is.

I. De nieuwere uitleggers hebben hetgeen bij den Doop van Jezus is voorgevallen op zeer verschillende wijzen opgevat. *Strauss* heeft in deze handeling een belijdenis van zonden van den kant van Jezus gezien. *Schleiermacher* heeft gemeend, dat Hij de werkzaamheid en den Doop van zijn Voorlooper heeft willen eeren. *Meyer* is van oordeel, dat Hij ten doel heeft gehad, het getuigenis uit te lokken, dat Johannes aangaande zijn Messiaansche waardigheid moest afleggen. *Weizsäcker* en *Keim* zijn van gevoelen, dat Hij daardoor te kennen gaf, dat Hij zich vrijwillig toewijdde aan den dienst en aan den triomf van het rijk der gerechtigheid hier beneden. *Weiss* ziet daarin het teeken, dat Jezus met zijn vroegere levenswijze en met al zijn oude huiselijke en maatschappelijke verhoudingen breekt, en een nieuw leven intreedt. *Wittichen*, die dit denkbeeld nog verder drijft en het met dat van *Strauss* verbindt, meent, dat Jezus van het standpunt van deze nieuwe phase in zijn leven zijn eenzaam en voor het Rijk Gods nutteloos verleden als iets verkeerd heeft beschouwd, en zich van deze tekortkoming heeft willen reinigen door den Doop. Volgens *Lange* had Jezus, door zijn menschwording en zijn leven te midden van zondige menschen, zich een onreinheid op den hals gehaald, welke niet zijn persoon als zoodanig betrof, maar gelijk was aan de Levitische onreinheid, die het gevolg is van de aanraking van een doode; en is Hij zich nu komen wijden, om te sterven voor deze gezamenlijke onreinheid. *Gess* neemt aan, dat Jezus, door zich te laten doopen; den dood ten behoeve van de menschen heeft aanvaard, en dat Hij door die handeling den Geest van het Messiaansche ambt ontving, de gave, die Hij noodig had, om dag op dag de taak te volbrengen, die Hij ging onder-

nemen. Dit is ook ongeveer het gevoelen van *Kahn* en *Luthardt*. — Het komt mij voor, dat geen van deze verklaringen geheel beantwoordt aan de beteekenis, welke de bijbelsche oorkonden aan die handeling toekennen. Die van *Strauss* is in openlijke tegenspraak met de geheele geschiedenis van Jezus. Het geweten van Jezus betoont zich in geheel zijn leven vrij van wroeging, en zelfs van spijt. Die van *Schleiermacher* schrijft aan die daad van Jezus een zuiver demonstratief karakter toe, hetgeen niet in overeenstemming is met den ernst daarvan. Hetzelfde geldt ook van de verklaring van *Meyer*. Het gebed van Jezus en de feiten, die daarop gevolgd zijn, bewijzen, dat Jezus werkelijk voor zichzelf iets is komen zoeken. Hiermede houden de verklaring van *Keim* en die van *Weizsäcker* niet genoeg rekening. Het is niet te begrijpen, hoe *Weiss* het afscheid, dat Jezus van zijn familie en van zijn werkplaats heeft genomen, en zijn aanvaarding van het Messiaansche werk, beschouwen kan als iets, dat overeenkomt met den dood en de opstanding, die volgens hem door den Doop worden afgebeeld; en nog veel minder, hoe *Wittichen* beweren kan, dat Jezus de nederige wijze, waarop Hij tot op dat oogenblik geleefd had, als niet geheel vrij van schuld heeft beschouwd. Moest Hij dan niet de roeping Gods afwachten, voordat Hij haar met zijn Messiaansche taak verwisselde? Het door *Lange* gehuldigde denkbeeld van een door de aanraking met de zondige menschheid veroorzaakte onreinheid behoort tot het uitwendig en wettisch standpunt van het Oude Verbond; in het Nieuwe is de zonde altijd iets zedelijks, d. w. z. iets innerlijks en persoonlijks. Volgens de opvatting van *Gess* bidt en ontvangt Jezus werkelijk iets bij zijn Doop, terwijl Hij zich tot den dood voor de menschheid wijdt. Maar het komt mij voor, dat deze uitnemende godgeleerde dat *iets* niet in zijn ganschen omvang begrepen heeft. Hij is van gevoelen, dat Jezus zichzelf reeds kende als de eeniggeboren Zoon van God, de Logos. Zonder deze kennis van zichzelf had Hij er niet aan kunnen denken, een taak te volbrengen als die, welke Hij ging ondernemen. Evenzoo bezat Hij reeds den

Geest, voor zoover deze het beginsel des geestelijken levens is. Hetgeen Hij gevraagd en ontvangen heeft, is dus alleen de nieuwe hulp, die Hij noodig had voor het hoogere werk, dat Hij te volbrengen had, de Geest van het Messiaansche ambt ¹⁾. Ik betwijfel, of dit denkbeeld voldoende rekenschap kan geven van het feit in al zijn volheid. Kan bij zulk een persoon als Jezus, bij wien alles geest en leven is, het vervulde ambt van het persoonlijk leven worden afgescheiden? Is het niet het natuurlijk uitvloeisel van dit laatste, de eigen atmosfeer van den persoon? Is dit nieuwe vermogen om zich te geven, dat van nu aan in Jezus openbaar zal worden, niet het teeken van een nieuwe wijze om zichzelf te bezitten? Daaruit volgt, dat de Doop, die het teeken was van het begin van zijn Messiaansche werkzaamheid, ook dat van een diepgaande verandering in zijn eigen leven heeft moeten zijn. En het is juist dit, dat door de Evangelische verhalen duidelijk gezegd wordt. Volgens Gess wist Jezus reeds, dat Hij de eeniggeboren Zoon van God was, en wordt Hem dit slechts door God bevestigd bij den Doop. Maar zou God met iemand komen spreken, om hem te zeggen wat hij reeds weet? De H. Geest woonde reeds in Jezus; het bezit daarvan neemt nu slechts toe bij Hem. Maar is de uitdrukking: *op Hem nederdalen* op dit standpunt gerechtvaardigd? Men moet veel verder gaan, en den moed hebben, de bijbelsche opvatting van de menschheid van Jezus volledig toe te passen en alles te aanvaarden, wat daaruit voortvloeit. Al zeggen wij niet met Cerinthus, dat de hemelsche Christus zich bij den Doop met den Jood Jezus is komen vereenigen, wij moeten toch erkennen, dat de betrekking van Jezus tot den goddelijken Geest op dit oogenblik veranderd is. Door de werking des Geestes had de persoon van Jezus een aardsch bestaan verkregen; zijn ontwikkeling was door den Geest geleid en beheerscht; het geheele persoonlijk leven van Jezus had zich onder zijn invloed ontplooid. Maar nu was het

1) Zie de ontwikkeling van dit denkbeeld in *Christi Person und Werk* (2de uitg.), III, bl. 377—382.

oogenblik gekomen, waarop dit persoonlijk leven van Jezus, zijn innerlijkste wil, zich met het oog op het werk, dat Hij te volbrengen had, met den H. Geest zelf moest vereenzelvigen. De Geest had zijn werking op Hem uitgeoefend; Jezus had zich voortdurend aan die werking overgegeven; het einde, en om zoo te zeggen het loon, van deze bestendige getrouwheid moest thans de onverbreekelijke eenheid van den Geest met zijn Ik zijn. Daarom wordt in de Evangeliën van den Doop af niet gesproken over de werking des Geestes op Jezus ¹⁾; Hij was *in* Hem. Dit was de vrucht van een dertigjarige vrijwillige overgave van zichzelf aan zijn werking. Het was de verwezenlijking van de bestemming der menschelijke ziel, dezer bruid des Geestes, wier geheele vroeger bestaan op de vereeniging met Hem was aangelegd. Het was de aanvang van het tijdperk van het geestelijk leven der menschheid, die tot hiertoe de fasen van het psychische leven niet had doorloopen, in weerwil van de onophoudelijke invloeden, die de goddelijke Geest op haar had uitgeoefend, vooral in den schoot van het Joodsche volk.

Het schijnt mij toe, dat men het feit van den Doop niet volkomen begrijpt, als men daarin slechts een factor der Messiaansche werkzaamheid van Jezus ziet, en niet ook een phase in het leven der menschheid ²⁾. Wat de begrippen „dood” en „opstanding” betreft, die de Schrift aan den Doop verbindt, zij laten zich gemakkelijk op dien van Jezus toe-

1) Behalve in het verhaal, dat er onmiddellijk op volgt, 4:1, en de parallelle plaatsen.

2) Deze opvatting van den Doop, die de ware kern van het denkbeeld van Cerinthus was, is, naar ik meen, in den nieuweren tijd voor de eerste maal uiteengezet door *E. de Rougemont* in zijn werk, dat veel te weinig de aandacht heeft getrokken: *Christ et ses témoins*. De bedenkingen, die door *Gess* tegen de zoo even door mij ontwikkelde zienswijze zijn ingebracht, acht ik volstrekt niet afdoende. Wat 1 Cor. 15:46 betreft, deze plaats breng ik, evenals hij, *in den samenhang, waarin zij voorkomt*, met de opstanding des lichaams in verband. Maar zij spreekt tevens een algemeene wet uit, en deze wet meende ik in de twee groote fasen van het leven van Jezus: *vóór* den Doop (*τὸ ψυχικόν*) en *na* den Doop (*τὸ πνευματικόν*), terug te vinden. Zie mijn *Études bibliques*, I, bl. 55—58.

passen: Hij geeft voortdurend zijn natuurlijk leven aan den dood over, om het als een geestelijk leven terug te ontvangen.

II. De verhalen van den Doop.

1. Laat ons eerst opmerken, dat zij met het verhaal van de verzoeking in onze drie Synoptici dezelfde plaats innemen in de lijst der openlijke werkzaamheid van Jezus. Deze plaats was dus van den aanvang af aan deze grondfeiten aangewezen in de apostolische overlevering. De verhalen zijn zoo gelijkkluidend, dat men ze wel uit deze gemeenschappelijke bron kan afleiden, en tevens zoo verschillend, dat zij niet uit elkander of uit eenzelfde oorkonde kunnen voortgekomen zijn. Bij Mattheus en bij Lukas vindt men het visioen, dat aan Jezus toegeschreven wordt; bij Markus de uitdrukking: *Hij zag de hemelen zich scheuren*; bij Lukas het gebed van Jezus; bij Markus en Lukas het goddelijk woord in den tweeden, bij Mattheus in den derden persoon. Vooral dit derde verschil kan niet worden verklaard uit de willekeur van iemand, die een oorkonde gebruikt, waarin de andere vorm voorkwam. Een woord, dat voorgesteld wordt als door God zelf gesproken, zal wel niet willekeurig veranderd zijn geworden.

2. Wij hebben hier, evenals in de verhalen van de kindsheid, de gelegenheid om de soberheid en den eenvoud der apostolische overlevering met andere oude verhalen, die vroeger of later daarop gevolgd zijn, te vergelijken. Justinus Martyr, in het midden der 2^{de} eeuw, deelt mede (*Dial.* 88 en 103), dat, toen Jezus in de Jordaan was afgedaald, *een vuur in de rivier ontvlamde*; dat de H. Geest op Hem nederdaalde, terwijl Hij uit het water ging; en dat, *toen Hij weér op den oever stond*, de stem tot Hem zeide: *Gij zijt mijn Zoon, heden heb ik U gegeneerd*. — In het *Evangetie der Nazarenen*, dat Hieronymus vertaald had,¹⁾ noodigen de moeder en de broeders van Jezus Hem uit,

1) *Adv. Pel.*, 3 : 1.

zich door Johannes te laten doopen. Hij antwoordt: „Waarin heb ik gezondigd, en waarom zou ik mij door hem laten doopen? Tenzij dit woord, dat ik zoo even gesproken heb, misschien het gevolg van onwetendheid is!” Later richt de goddelijke stem deze woorden tot Hem: „Mijn zoon! in alle Profeten heb ik uw komst verwacht, om in U mijn rust te vinden, want gij zijt mijn rust; gij zijt mijn eerstgeboren Zoon, die eeuwig regeert.” — In de *Preek van Paulus*¹⁾ belijdt Jezus, evenals al de andere Joden, werkelijk zijn zonden aan Johannes den Dooper. — In de door Epiphanius²⁾ aangehaalde Ebionietische recensie van het *Evangelie der Hebreëen* omgeeft een groot licht de plaats, waar Jezus gedoopt is geworden; daarna komt de volheid des H. Geestes in Hem in de gedaante van een duif, en zegt de goddelijke stem tot Hem: „Gij zijt mijn geliefde Zoon; in U heb ik mijn welbehagen.” En dan voegt zij er aan toe: „Heden heb ik U gegenereerd.” In ditzelfde Evangelie wordt het gesprek tusschen Jezus en Johannes, dat Mattheus vóór den Doop mededeelt, daarna geplaatst. Na de wonderbare teekenen te hebben gezien, zegt Johannes tot Jezus: „Wie zijt gij toch?” En de goddelijke stem antwoordt: „Deze is mijn geliefde Zoon, in wien ik mijn welbehagen heb.” Johannes werpt zich neder aan zijn voeten, en zegt tot Hem: „Doop mij!” En Jezus geeft hem ten antwoord: „Laat dat!” Wie zou het onderscheid tusschen deze verhalen en onze bijbelsche overlevering kunnen miskennen? Het is het verschil tusschen legende en historie.

III.

HET GESLACHTREGISTER VAN JEZUS. (3 : 23—38).

Men staat er verbaasd over, deze oorkonde op deze plaats van het verhaal te vinden. Bij Mattheus staat zij aan het

1) Zie *De rebaptismate*, in de Werken van Cyprrianus. Grabe, *Spicil.*, I, bl. 69.

2) *Haer.*, XXX, 13.

hoofd van het geheele verhaal, hetgeen veel natuurlijker schijnt. Maar dit verschil is niet moeilijk te verklaren. Uit het oogpunt van de Messiaansche waardigheid van Jezus, die de hoofdgedachte van het eerste Evangelie is, was zijn Davidische afstamming een hoofdzaak, terwijl voor Lukas, die voor Heidensche lezers schreef, de persoon en het werk van Jezus gewichtiger waren dan zijn theocratische positie. Daarom vermeldt hij het geslachtregister van Jezus dáar, waar de persoon van Jezus uit de verborgenheid, waarin Hij tot hiertoe geleefd had, te voorschijn treedt, en een *ἀνδρῶν*, een *Hij* (vs. 23) wordt. Zoo wordt ook in het boek Exodus het geslachtregister van Mozes niet aan het begin van zijn geschiedenis geplaatst, maar dáar, waar hij op het tooneel treedt en voor Pharao verschijnt (6 : 14 verv.). *Holtzmann* zegt (bl. 112): „Lukas brengt het geslachtregister op deze plaats, omdat hij daarvoor nog geen geschikte plaats had gevonden in het verhaal.” Maar Lukas gaat niet zoo onachtzaam te werk. Voordat hij den drempel overschrijdt, die het verleden der menschheid van het nieuwe tijdperk scheidt, dat met de werkzaamheid van Jezus voor haar een aanvang neemt, werpt hij nog eenmaal een blik op dat verleden, hetwelk juist geëindigd is, en geeft daarvan een korte samenvatting in deze oorkonde, die men het doodenregister van de eerste menschheid zou kunnen noemen.

De twee geslachtregisters verschillen ook in vorm van elkander. Mattheus geeft de geslachten in afdalende, Lukas daarentegen in opklimmende lijn. De vorm van Mattheus komt overeen met dien der openbare akten, waarin de namen van lieverlede, naar gelang van de geboorten, worden opgeschreven. De vorm van Lukas is die van een privaat document, dat bepaald met het oog op den persoon, dien het in het bijzonder betreft, vervaardigd is; hetgeen niet verhindert, dat dit document ook een uittreksel uit de publieke akten zou kunnen zijn.

Bestonden er werkelijk geslachtregisters in den tijd van Jezus? Men heeft tegen deze onderstelling de volgende, door Eusebius (*H. E.*, I, 7; ed. Lämmer) aangehaalde plaats

plaats uit *Julius Africanus* aangevoerd: „Herodes liet, toen hij merkte, dat hijzelf niet van de oude Joodsche families afstamde, al haar genealogische oorkonden verbranden.” Maar òf dit is een verzonnen beschuldiging, ingegeven door den haat, dien men dezen Koning toedroeg, òf het bevel is, indien het werkelijk gegeven werd, slechts op zeer beperkte wijze uitgevoerd. Reeds de woorden van dit bericht geven daaraan een beperkte strekking („de oude families”). Wij kennen een geheele reeks van feiten, die het bestaan van openbare en privaatreregisters nog lang na de regeering van Herodes bewijzen. De geschiedschrijver Josephus geeft zijn eigen geslachtregister op, „zooals hij het opgeteekend vond in de openbare registers” (ὡς ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις . . . ἤσπον). In zijn geschrift *Contra Apionem* (1, 7) zegt hij: „Uit alle landen, waar onze priesters verspreid zijn, zender zij, met het oog op de inschrijving hunner kinderen, akten naar Jeruzalem, die den naam der ouders en der voorouders bevatten en door de getuigen mede onderteekend zijn.” Hetgeen voor de priesterlijke families gedaan werd, geschiedde zonder twijfel ook voor de verschillende takken der koninklijke familie, waaruit de Messias zou voortkomen. Er zijn feiten, die deze gevolgtrekking bevestigen. Volgens het traktaat *Bereschit Rabba* gelukte het den Rabbijn Hillel (30 jaren vóór onze tijdrekening), door middel van de genealogische oorkonden te bewijzen, dat hij, hoe arm hij ook was, van David afstamde. Toen Jozef, de verloofde van Maria, zich naar Bethlehem begaf om zich met haar in de registers te laten inschrijven, moest hij natuurlijk het schriftelijk bewijs van zijn Davidische afstamming kunnen overleggen. Aan het einde der eerste eeuw werden de kleinzonen van Judas, een broeder van Jezus, volgens het getuigenis van Hegesippus, aangeklaagd, naar Rome ontboden en door Domitianus ondervraagd, omdat zij van het geslachte Davids afstamden, waaruit men beweerde, dat de Messias zou voortkomen. Hun geslachtregister was dus behoorlijk vastgesteld. Hetzelfde geldt ook van andere, minder gewichtige stammen, zooals die van Aser en Benjamin, waarvan de

profetes Anna (2 : 36) en de apostel Paulus (Rom. 11 : 1) afstamden. Het is dus in het geheel niet onwaarschijnlijk, dat het geslachtregister van Jezus officieel kon worden vastgesteld. ¹⁾

Vs. 23. „En Hij, Jezus, was ongeveer dertig jaren oud, toen Hij begon ²⁾, zijnde de zoon ³⁾, zooals men meende, van ⁴⁾ Jozef, van Eli” . . .

Men zou in de verzoeking kunnen komen, de Alexandrijnsche lezing ἀρχόμενος ὡσεὶ . . . op te vatten in de beteekenis van: „toen Hij ongeveer zijn dertigste jaar begon.” Maar dan had er een εἶναι vóór ἐτῶν τριάκ or ἐτους τριακοστοῦ moeten staan. Ook zou het ὡσεὶ bij zulk een nauwkeurige opgave niet passen. Het ἀρχόμενος kan dus in beide lezingen alleen op het begin van de openbare werkzaamheid van Jezus betrekking hebben: „in den eersten tijd na zijn Doop” (*Wieseler*). Deze beteekenis sluit zich zeer natuurlijk aan het verhaal van het vorige feit aan, dat als een inwijdingsplechtigheid was; vgl. voor de beteekenis van ἀρχεσθαι Hand. 1 : 22 en 10 : 37. — Als men het 15^{de} jaar der regeering van Tiberius, toen Johannes optrad (3 : 1), van het jaar af, waarin Augustus hem tot medekeizer maakte, rekent, en den duur der werkzaamheid van Johannes tot aan den Doop van Jezus op eenige maanden schat, dan moet deze toen juist 30 jaar oud zijn geweest. Maar rekent men dit 15^{de} jaar van den dood van Augustus af, dan was Jezus toen ten naasten bij 32 jaar oud, hetgeen zich nog met het *ongeveer dertig jaren* van Lukas laat vereenigen (zie bij 3 : 1). — De Ouden be-

1) Vgl. de verhandeling van *Wabnitz*, *Revue théologique*, Juli 1874; *Delitzsch*, *Jesus und Hillel*, bl. 10.

2) T. R. met A D en 12 Mjj.: ὡσει ετων τριακ. αρχομενος; N B Γ X It.: αρχομενος ὡσει ετων τριακ.

3) T. R. plaatst, met A en 13 Mjj., υιυς να ως ενομιζεται; N B L Or. plaatsen het er vóór. Bij Origenes wordt het éénmaal zelfs vóór αν gevonden.

4) H Γ lezen του vóór Ιωσηφ.

schouwden het dertigste jaar als het hoogtepunt, de ἀκμή, van het menschelijk leven, in fysiek en intellectueel opzicht; vgl. Xenophon (*Memor.*, 1) en Dionysius van Halicarnassus (*Hist.*, 4, 6), door Wieseler (*Beiträge* enz., bl. 165 en 166) aangehaald. In Israël vingen de Levieten op den leeftijd van 25 of 30 jaren hun dienst aan (Num. 7 : 24; 14 : 3). Jezus moest den H. Geest een in alle opzichten volmaakt werktuig aanbieden.

Het partic. ὄν, zijnde, kan hier door geen der drie betrekkingen (toen, omdat of ofschoon), die gewoonlijk een participium aan een verbum finitum verbinden, verklaard worden. Geen daarvan voert tot een behoorlijken zin. Dit gebrek aan logischen samenhang is het kenmerk van een soldeersel, dat aan de pen van Lukas moet worden toegeschreven, en waardoor hij de genealogische oorkonde, welke blijkbaar aan een bijzondere bron ontleend is, aan zijn verhaal heeft vastgehecht. Waar eindigt dit soldeersel, dat met het woord ὄν begint? Het is boven allen twijfel verheven, dat de woorden ὡς ἐνομιζέτο, zooals men meende, daarvan nog een deel uitmaken. Het woord υἱός, zoon, behoort er eveneens toe, als men althans de Alexandrijnsche lezing aanneemt, die het vóór ὡς ἐνομιζέτο plaatst, en zeker de voorkeur verdient, omdat het veel waarschijnlijker is, dat de afschrijvers de twee woorden υἱός en Ἰωσήφ bij elkander hebben gevoegd, dan dat zij ze gescheiden hebben. Daar de woorden τοῦ Ἠλσί beslist tot den tekst van het genealogisch register behooren, kan men alleen met betrekking tot den naam Jozef in twijfel verkeeren. Maakte hij reeds een deel uit van het geslachtregister, of behoort hij tot den overgang, dien Lukas heeft moeten maken tusschen zijn verhaal en deze oorkonde? In 't eerste geval zou het niet te begrijpen zijn, waarom het artikel ook niet vóór den naam Ἰωσήφ staat, zooals vóór al de andere namen, die tot de genealogische oorkonde behooren. Door het ontbreken van het artikel is die naam buiten de genealogische keten gesteld, en werd hem een afzonderlijke plaats aangewezen. Men mag hieruit wel afleiden, dat hij behoort tot hetgeen de pen van

Lukas heeft ingevoegd, om den overgang te maken van de mededeeling aangaande den persoon van Jezus tot de vermelding van zijn geslachtregister. Deze overgang bestaat, eigenlijk gezegd, uit de twee woorden: *ὁν υἱός*, zijnde een zoon. Zonder het geheel bijzonder karakter der geboorte van Jezus had hij inderdaad kunnen voortgaan met: *τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἠλεῖ*. Maar daar de eerste schakel, *Jozef*, in zijn oog niet aan de werkelijke toedracht van de zaak beantwoordde, stelde hij er zich meé tevreden, daarvan gewag te maken in een tusschenzin, die tevens ten doel had, het *ὡς ἐνομιζέτο*, *Ἰωσήφ* te ontkennen. *Bleek* laat dezen tusschenzin met het woord *ἐνομιζέτο* ophouden, zoodat *Ἰωσήφ* nog tot de genealogische oorkonde zou behooren. Maar wij hebben gezien, dat de weglating van het artikel *τοῦ* vóór dezen naam aanduidt, dat Lukas hem buiten de genealogische keten heeft willen stellen. De tusschenzin omvat dus ook nog het woord *Ἰωσήφ*. De gedachte van den schrijver is derhalve dit: „zijnde een zoon (zooals men meende, van Jozef) van Eli..., hetgeen slechts beteekenen kan: in de werkelijkheid van Eli...” Dit *in de werkelijkheid* vloeide vanzelf uit de verhalen van Hoofdst. 1 en 2 voort. Eigenlijk had de naam van Maria, en niet die van Jozef hier genoemd moeten worden. Maar kan de naam eener vrouw nu en dan in een geslachtregister voorkomen (zie Matth. 1: 3, 5, 6), hij kan toch niet een van de schakels der genealogische keten zelf uitmaken. Want de Joodsche zienswijze is: „Genus patris vocatur genus; genus matris non vocatur genus” (*Baba bathra*, f. 110, a). Om deze reden heeft Lukas in plaats daarvan dien van Jozef genoemd, maar tevens, in overeenstemming met hetgeen hij in het voorgaande verhaald heeft, herinnerd, dat deze genealogische betrekking niet aan de werkelijkheid beantwoordt.

De genit. *τοῦ Ἠλεῖ* hangt dus niet af van den naam *Ἰωσήφ*, die nog tot den tusschenzin behoort, maar van *υἱός*; hij opent de genealogische oorkonde. Wij zullen spoedig zien, hoe het komt, dat Jezus de zoon van zijn grootvader genoemd kan worden. — Het *τοῦ*, dat vóór dezen naam en vóór de

volgende namen staat, is op drieërlei wijze opgevat geworden: 1° Men heeft daarvan een pronomen gemaakt en daaraan de beteekenis gegeven van: *dien* (d. w. z. *den zoon*) *van*; ieder $\tau\omicron\upsilon$ zou dus een oppositie zijn van den daaraan voorafgaanden eigennaam en den daaropvolgenden tot nadere bepaling hebben.¹⁾ Maar deze verklaring kan niet worden toegepast op het laatste lid $\tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, waar $\tau\omicron\upsilon$ natuurlijk het artikel is. Ook bewijst het artikel $\tau\omicron\nu$, hetwelk in het geslachtregister van Mattheus vóór iederen naam geplaatst is, dat het bij de Joden het gebruik was, in deze soorten van oorkonden het artikel bij den naam te voegen; vgl. eveneens in de LXX Gen. 11 : 12 en verv. en 1 Kron. 6 : 7—11. Het $\tau\omicron\upsilon$ moet dus liever als artikel worden opgevat. Maar dan blijven er nog twee verklaringen over. 2° Men kan iederen naam (met zijn artikel) als de nadere bepaling van den voorafgaanden beschouwen: „Eli van Matthath”, voor Eli, zoon van Matthath; en zoo verder. Maar deze verklaring mislukt bij het laatste lid: $\tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, *van God*. Van Adam kan in geen anderen zin gezegd zijn, dat hij van God afstamt, dan in dien, waarin ieder van deze personen van zijn vader afstamt. Wij moeten daarom 3° iederen naam (met zijn artikel) beschouwen als de nadere bepaling, niet van den daaraan voorafgaanden, maar van het woord *υιός*, *zoon*, van vs. 23. Op deze wijze zijn de genitivi niet aan elkander gesubordineerd, maar gecoördineerd. Bijgevolg hangt de laatste, *van God*, niet van Adam af, maar van het woord *zoon*, appositie van Jezus; hetgeen zeer goed in het verband past, daar Jezus zooeven, bij zijn Doop, als de *Zoon van God* werd bekend gemaakt. Door deze laatste uitdrukking komt het geslachtregister dus terug op het laatste woord van het voorafgaande verhaal. Het begrip der menschelijke afstamming van Jezus is aangevuld door dat van zijn goddelijke afkomst. — Men zal misschien vragen, of de uitdrukking *zoon* werkelijk in de beteekenis van klein-

1) Dit is, zooals *Hoffmann* opmerkt, wèl de beteekenis der $\tau\omicron\upsilon$'s in de door Herodotus (VIII, 31) bewaarde genealogie.

zoon, achter-kleinzoon, enz. kan worden opgevat. Dit is boven allen twijfel verheven, daar alleen op deze wijze de in de Hebreuwsche geslachtregisters zoo dikwijls voorkomende uitlatingen verklaard kunnen worden. Mattheus zegt, 1: 8, dat Joram *Ozias verwekte*; maar Ozias was de achter-kleinzoon van Joram; tusschen die twee in hadden Ochozias (Ahazia), Joas en Amazia geregeerd. In vs. 11 wordt Jechonias als een zoon van Josias vermeld; hij was diens kleinzoon. Tusschen Esmom en Salmon (Ruth 4: 19), en eveneens tusschen Salmon en Boas (vs. 21), ontbreken in ieder geval verscheidene geslachten; vgl. ook 1 Kron. 2: 5—15. Niets verhindert dus, *vidē* te beschouwen als het substantief, waarvan ieder lid der daaropvolgende opsomming afhangt.

Uit deze verklaring, waartoe de aandachtige beschouwing van den tekst ons geleid heeft, vloeit voort, dat Lukas het geslachtregister van Maria, en niet dat van Jozef heeft willen geven. Dit resultaat wordt bevestigd door de onwaarschijnlijkheid van de handelwijze van den schrijver in het omgekeerde geval. Hij zou dan inderdaad deze rij van 73 namen meêgedeeld hebben, nadat hij door het „*zooals men meende*” verklaard had, dat dit geheele geslachtregister met de werkelijkheid in strijd was! Hij zou deze lange keten hebben ontrold, nadat hij haar reeds bij den eersten schakel verbroken had! Is dit aannemelijk? „Welk verstandig mensch”, vraagt Gfrörer met recht (al is het ook tot ondersteuning van een geheel andere zienswijze dan de onze), „zou er behagen in scheppen, zulk een lijst van voorouders op te stellen, na verklaard te hebben, dat deze afstamming van alle werkelijkheid ontbloomt is?”

Wil men nu, in weerwil van het gezegde, in de door Lukas overgeleverde oorkonde toch nog het geslachtregister van Jozef blijven zien, dan komt men in botsing met het geslachtregister van het eerste Evangelie, hetwelk ontwijfelbaar dat van Jozef is, en nochtans een geheel andere lijst van namen aanbiedt. Van de eerste tijden af heeft men deze tegenspraak gevoeld. In de 3^{de} eeuw heeft *Julius Africanus* haar door middel van de volgende hypothese

zoeken op te lossen. Eli en Jakob, die beiden als de vader van Jozef worden opgegeven, de een bij Lukas en de ander bij Mattheus, zouden broeders geweest zijn. De eerste zou kinderloos gestorven zijn, en Jakob, de tweede, zou, overeenkomstig de Joodsche gewoonte, met zijn weduwe getrouwd zijn, en de uit dit huwelijk voortgesproten Jozef zou als zoon van Eli zijn ingeschreven. Maar in dit geval moesten Eli en Jakob denzelfden vader hebben, en de beide geslachtregisters bij dit punt weder bij elkander komen, in plaats van voort te gaan met van elkander af te wijken. Men moest daarom een nieuwe hypothese eraan toevoegen, en aannemen, dat Eli en Jakob dezelfde moeder, maar verschillende vaders hadden. Deze combinaties zijn niet onaannemelijk, maar niemand zal ze natuurlijk vinden.

Moet men dan met *Meijer* een onoplosbare tegenspraak tusschen de twee geslachtregisters aannemen, en met *Reuss* verklaren, dat een van beide „een zuiver verduchtersel” is? En waarom niet beide? Maar men beproeve het eens, zich voor te stellen, dat Lukas, een ernstig en vroom man, zooals wij hem uit zijn geschriften kennen, zich zou veroorloofd hebben, geheel en al naar eigen willekeur, zonder den minsten historischen grondslag, naam op naam op elkander te stapelen, en wel om een fabelachtige keten tot stand te brengen — een keten, waarvan Jezus, zijn Heer, het uitgangspunt en God het einde is! Als de kritiek tot zulke hypothesen vervalst, dan vonnist zij zichzelf.

Jezus moest voor den zoon van David *worden aangezien*, opdat het volk niet terstond zijn Messiaansche waardigheid zou ontkennen, en het werkelijk *zijn*, opdat de Messiaansche beloften vervuld zouden worden. Aan de eerste voorwaarde beantwoordde het door het geslachtregister van Mattheus gestaafde feit (de afstamming door Jozef, den aangenomen vader van Jezus, die als zoon van David bekend was); aan het tweede, het door het geslachtregister van Lukas gestaafde feit van de afstamming door Maria, uit wie Hij zijn menschelijk bestaan had, en die tot het geslacht van David behoorde. Ieder van de beide Evangelisten is dus te werk

gegaan overeenkomstig de hoofdgedachte, die zijn geschrift beheerscht: de een beschouwt de dingen uit een wettisch, theocratisch, de ander uit een menselijk, universalistisch oogpunt.

Het is, wat *Hofmann* er ook van moge zeggen, opmerkelijk, dat zelfs de Talmud Maria, de moeder van Jezus, „de dochter van Eli” noemt (*Chagig.*, 77, 4). Van waar hebben de Rabbijnen deze inlichting, die in overeenstemming is met de opgave van het geslachtregister van Lukas? Als zij haar uit ons Evangelie hebben geput, dan bewijst dit, dat zij den tekst van Lukas op dezelfde wijze als wij hebben opgevat, en dit zeker niet uit harmonistische vooringenomenheid. Is zij langs een anderen weg, dien der overlevering bijvoorbeeld, tot hen gekomen, dan is dit een belangrijk bewijs voor de echtheid van de door Lukas gebruikte oorkonde, en eveneens voor de juistheid van de door ons gegeven verklaring.

Vs. 24—27. ¹⁾ Van Eli tot aan de ballingschap. „Van Matthath, van Levi ²⁾, van Melchi, van Jannaï, van Jozef, 25. van Mattathias, van Amos, van Nahum, van Esli, van Naggai, 26. van Maath, van Mattathias, van Simeï, van Josech, van Joda, 27. van Joanan, van Rhesa, van Zorobabel, van Salathiël, van Neri,”

Deze eerste reeks van 20 namen gaat van Jezus tot aan de Babylonische ballingschap terug. Voor dezelfde tijdruimte geeft Mattheus er slechts 14 op. Daar hij in het tijdperk der Koningen 4 namen weglaat, die uit het O. T. volkomen

1) Wij laten de talrijke orthographische varianten dezer eigennamen weg en volgen over het algemeen Tischendorf.

2) Vs. 24 Jul. Afric., Eus., Ir. (waarschijnlijk) laten de twee namen Μαθθας en Λευι weg.

bekend zijn, is het waarschijnlijk, dat hij hier ook evenzoo handelt, hetzij onwillekeurig, hetzij om het getal 14 te verkrijgen (1:17). Deze vergelijking is wel geschikt, om ons te overtuigen van de nauwkeurigheid van het register van Lukas, die overigens bevestigd wordt door het feit, dat, als men 28 à 30 jaren als den duur van een geslacht rekent, er dan juist 20 namen noodig zijn, om de tijdruimte van meer dan vijf eeuwen tusschen den dood van Jechonias en de geboorte van Jezus aan te vullen.

Maar hier rijst een moeilijkheid. Hoe kunnen in de twee geslachtregisters de namen *Zorobabel* en *Salathiël* op dezelfde wijze met elkander verbonden voorkomen? Met andere woorden: Hoe kan Salathiël bij Lukas Neri, en bij Mattheus den koning Jechonias tot vader hebben? Men heeft gemeend, dat deze twee namen in de twee geslachtregisters verschillende personen moesten aanduiden; dit is het gevoelen van *Bleek* en *Wieseler*. De *Zorobabel* en de *Salathiël* van Lukas zouden twee onbekende personen van den van Nathan afstammenden koninklijken tak zijn, en de *Salathiël* en de *Zorobabel* van Mattheus de twee uit het O. T. zeer goed bekende personen, die tot den regeerenden tak behoorden, de eerste de zoon, de tweede de kleinzoon van den koning Jechonia (1 Kron. 3:17; Ezr. 3:2; Hagg. 1:1). Maar een gewichtige bedenking tegen dit gevoelen is het feit, dat deze twee namen op beide lijsten vrij nauwkeurig op hetzelfde tijdperk betrekking hebben, daar beiden ongeveer in het midden tusschen David en Jezus gevonden worden. De geslachtregisters uit dezen tijd bevatten vele onnauwkeurigheden, zonder twijfel omdat het moeilijk was, gedurende de ballingschap registers te houden. Daaraan moet misschien de moeilijkheid, welke die twee namen veroorzaken, worden toegeschreven. Als men beproeven wil, haar uit den weg te ruimen met de middelen, die wij bezitten, dan moet men zonder twijfel uitgaan van de plaats 1 Kron. 3:17. Letterlijk vertaald, luidt zij aldus: „En de zonen van Jechonia, Asir, Salathiël, zijn zoon, en Malchiram en Pedaja...” Daar het woord *Asir* gevangene beteekent, kan men het beschouwen

als een bijnaam van Jechonia, die 37 jaren in de gevangenis heeft doorgebracht, en de opsomming van zijn zonen eerst met Salathiël laten beginnen; de benaming *zijn zoon* zou dan beteekenen: zijn zoon bij uitnemendheid, zijn erfgenaam. Maar men kan het woord Asir ook als een eigennaam opvatten (Ex. 6 : 24); dan zou het de naam zijn van den oudsten zoon van Jechonia, en aan den toestand van ballingschap, waarin hij geboren werd, herinneren; daarna zouden, als tusschen twee haakjes, de woorden komen, die op Salathiël betrekking hebben: „En Salathiël was zijn zoon” (nl. de zoon van Asir); en eindelijk zou de opsomming van de zes andere zonen van Jechonia, de broeders van Asir (Malchiram, Pedaja, enz.), volgen. Om in dit geval te verklaren, hoe Salathiël dan door Lukas kan worden voorgesteld als de zoon van Neri, en niet van Asir, moet men aannemen, dat hij wèl de zoon van Neri was, maar dat hij getrouwd was met de dochter van Asir, die stierf zonder mannelijke kinderen na te laten, en dat hij op deze wijze diens zoon en erfgenaam en de vertegenwoordiger van de koninklijke familie was geworden; vgl. de wetten van Num. 27 : 8 en 36 : 8—9. Wat Zorobabel betreft, die door Lukas en Mattheus de zoon van Salathiël genoemd wordt, hij wordt 1 Kron. 3 : 19 aangeduid als de zoon van Pedaja, die, volgens onze interpretatie van 1 Kron. 3 : 17, zoon van Jechonia en oom van Salathiël was. Zorobabel, de zoon van dezen Pedaja, werd zonder twijfel geadopteerd door zijn neef Salathiël, van wien geen enkele afstammeling vermeld wordt, òf hij is zijn schoonzoon geworden. In ieder geval werd hij na hem de bewaarder van het koninklijk gezag, en trad hij na den terugkeer uit de ballingschap als zoodanig op. — Ook trekt het de aandacht, dat in vs. 27 Rhesa als een zoon van Zorobabel wordt voorgesteld. De kinderen van dezen, die in 1 Kron. 3 : 19 genoemd worden, zijn Mesullam, Hananja en hun zuster Schelomith. Men kan aannemen: òf dat Zorobabel nog andere kinderen heeft gehad, die niet vermeld zijn op de lijst van de Kronieken, òf dat Rhesa een kleinzoon van Zorobabel is, waarschijnlijk door zijn dochter, daar de

kinderen der twee broeders in 1 Kron. 8:20—21 worden vermeld, en de naam Rhesa daaronder niet voorkomt. *Bleek* doet met recht opmerken, dat de Evangelist, als hij deze lijst zelf had gemaakt, een van de beide namen, die door de H. Schrift aan de zonen van Zorobabel gegeven worden, gebruikt zou hebben. Deze opmerking is eveneens van toepassing op Mattheus, die een op de lijsten der Kronieken niet voorkomenden Abiud als zoon van Zorobabel vermeldt.

Vs. 28—31. Van de ballingschap tot David.

„Van Melchi, van Addi, van Kosam, van Elmadam, van Er, van Jezus, van Eliëzer, van Jorim, van Matthath, van Levi, 30. van Simeon, van Juda, van Jozef, van Jonam, van Eljakim, 31. van Melea, van Menna, van Mattatha, van Nathan, van David”,

Wij hebben hier 20 namen, terwijl Mattheus voor dezelfde tijdruimte, om de reeds opgegeven reden, er slechts 14 heeft; en daar uit het O. T. blijkt, dat Mattheus hier vier namen weglaat, biedt dit verschil ons een nieuw bewijs aan voor de nauwkeurigheid der door Lukas gebruikte oorkonde. Dit was de oorkonde der nakomelingen van David door zijn zoon Nathan (2 Sam. 5:14). Zach. 12:12 bewijst, hoe gewichtig deze tak van het koninklijk geslacht was, die door den Profeet tot vertegenwoordiger van al de andere takken gekozen werd, gelijk de familie van Simeï op dezelfde plaats al de families van den stam van Levi vertegenwoordigt. Jozef en Maria stamden dus beiden van David af, de een door Salmon, de ander door Nathan.

Vs. 32—34^a. Van David tot Abraham.

„Van Jesse, van Jobed, van Boöz, van Sala, van Naässon, 33. van Aminadab, van Admin, van

Arni, van Esrom, van Phares, van Juda, 34. van Jakob, van Isaäk, van Abraham”,

De twee registers komen hier met elkander en met het O. T. overeen.

Vs. 34^b—38. Van Abraham tot Adam.

„Van Thera, van Nachor, 35. van Seruch, van Ragau, van Phalek, van Eber, van Sala, 36. van Kainan, van Arphaxad, van Sem, van Noach, van Lamech, 37. van Methusela, van Enoch, van Jared, van Meleleël, van Kainan, 38. van Enos, van Seth, van Adam, van God”.

Dit gedeelte van het geslachtregister heeft Lukas alleen. Het is geheel en al uit het O. T. geput, volgens den tekst van de LXX. Vandaar de bijvoeging van Kainan in vs. 36; want deze naam komt in den Hebreuwschen tekst (Gen. 10: 24; 11: 12) niet voor. Dit laatste gedeelte heeft Lukas, zooals men te allen tijde heeft aangenomen, in een universalistischen geest er bijgevoegd. Door niet slechts tot aan Abraham, zooals Mattheus doet, maar tot aan Adam terug te gaan, wil hij doen verstaan, dat Jezus niet aan het Joodsche volk alleen, maar aan de geheele menschheid toebehoort. Misschien dacht hij, dat het van bijzonder belang was voor de Heidenen — bij wie de onzinnigste fabelen over den oorsprong der menschheid in omloop waren, zooals de fabel aangaande de volken, die men beweerde, dat voortgekomen waren uit den grond zelf, dien zij bewoonden — onderricht te worden omtrent de betrekking tusschen de schepping der menschheid in Adam en haar verlossing in Christus. De eenheid van het menscheijk geslacht is de grondslag van het Christelijk universalisme; vgl. Rom. 5: 12—21, Hand. 17: 26, 30—31 (*πᾶσιν, aan allen*). Als in de uitdrukking *τοῦ θεοῦ, van God*, het *τοῦ* een pronomen was,

dan moest, naar het mij voorkomt, het artikel daarop volgen. Deze genitivus hangt dus, evenals al de andere genitivi, van *ἃν υἱός* in vs. 23 af (zie bij dit vers). Met dit laatste woord herinnert Lukas, dat Jezus niet alleen des menschen zoon is door zijn menschelijke afstamming, die hij zoo even heeft uiteengezet, maar eveneens de zoon van God door zijn bovennatuurlijke geboorte, die hij in het voorgaande verhaald heeft (vgl. inzonderheid 1:35), en door zijn geheel bijzondere betrekking tot God, die bij zijn Doop aan Hem en Johannes geopenbaard werd. ¹⁾

IV.

DE VERZOEKING (4:1—13).

Ieder vrij schepsel, dat met verscheidene krachten begaafd is, wordt geroepen, een strijd te doorstaan, waarin het tot het besluit komt, zijn vermogens naar zijn eigen goeddenken te gebruiken, of God te verheerlijken door ze in zijn dienst te besteden. Zonder deze proef zou het vrije wezen nooit van onschuld tot heiligheid opklimmen. De engelen hebben haar ondergaan, daar een deel van hen bezwaken is. De eerste mensch werd terstond na zijn ontstaan daaraan onderworpen. Ook Jezus, die een waar mensch was, is niet aan deze wet ontkomen. Onze Synoptici zijn geheel eenstemmig op dit punt. Zij verhalen alle drie dezen strijd en plaatsen hem op hetzelfde tijdstip, nl. dat, waarop Jezus zijn Messiaansche werkzaamheid heeft aangevangen. Deze tijdsopgave zal van nut zijn bij de vaststelling van de beteekenis van dien strijd.

Men heeft de verzoeking van Jezus menigmaal voorgesteld als een herhaling van die van den eersten mensch, en zijn overwinning als het tegenstuk en de herstelling van de nederlaag van Adam. Maar de verzoeking van den eersten mensch

1) Zie de rijke toepassingen, die *Riggenbach* van deze twee geslachtregisters maakt, in zijn *Leben des Herrn Jesu* (9de voorlezing, in het begin).

had betrekking op de bevrediging van de natuurlijke, lichamelijke en psychische menselijke aandriften. Zeker heeft Jezus ook deze soort van verzoeking gekend. Want ook Hij bezat al de rechtmatige aandriften der menselijke natuur, en het genot, dat de bevrediging daarvan verschaft, kon Hem niet onverschillig zijn, indien Hij werkelijk een mensch was, zooals wij zijn. En toch ontmoette hij ieder oogenblik de hinderpalen, welke de wil van God en die zijner ouders tegenover deze bevrediging stelden. Maar Hij had altijd deze heilige beperkingen met de uiterste nauwgezetheid geëerbiedigd, ondanks wat Hem daarvan zocht af te brengen; en op het gebied van het natuurlijk genot, waarop Adam reeds bij den eersten stap de nederlaag had geleden, bleef Jezus onafgebroken overwinnaar, te allen tijde en in alle dingen het genot, zelfs het op zichzelf onschuldige, aan de zedelijke verplichting opofferende; vgl. 2 : 51. Nooit had Hij in zijn gedrag den toegang verleend aan een daad, nooit in zijn innerlijk wezen een begeerte doen opkomen, die in strijd was met de liefde tot de zijnen en met de algeheele toewijding van zichzelf aan den dienst van God. Het tweede ons bekende gedeelte van zijn leven is ons in dit opzicht een waarborg voor het eerste, dat voor ons verborgen is gebleven. Zijn geheele leven, tot op dit oogenblik toe, was dus de overwinning, die Hij behaald had op het slagveld, waarop Adam bezweken was.¹⁾

Door den Doop werd Jezus op een hooger gebied van leven en werkzaamheid overgebracht. En gelijk Adam geroepen

1) Ik heb de voorstelling, die ik vroeger van deze zedelijke overwinning van Jezus als kind en als jongeling gegeven had, naar de zeer juiste opmerkingen van Gees (III, bl. 18—36) gewijzigd. Maar het komt mij voor, dat deze geleerde ten onrechte de zedelijke overwinning van Jezus in de verzoeking der kindsheid en der jongelingsjaren tot het geduld tegenover het lijden en tot het vergeven van beledigingen, in één woord: tot de negatieve zijde van het zedelijk leven, beperkt. De berusting bij de ondervinding van smart ging gepaard met de aanhoudende verzaking van het genot, de aanneming met het zoowel innerlijk als uiterlijk gebrachte offer. Voor het overige kan ik niet anders, dan de lezing der voortreffelijke bladzijden van dezen schrijver over dit belangrijk en moeilijk onderwerp aanbevelen.

was, in den naam van de eerste menschheid, door gehoorzaamheid en zelfverloochening, de natuurlijke krachten, waarmede hij begaafd was, Gode te wijden, zoo moet ook Jezus, aan het begin van het pneumatisch tijdvak, in den naam van de toekomstige menschheid, wier hoofd Hij is Gode de hulde aanbieden van de nieuwe voorrechten, van de bovennatuurlijke krachten en van het Zoonschap, waarmede Hij zooeven bekleed werd.

Maar zou deze toewijding een vrije en zelfbewuste daad kunnen zijn, dan moest Hem de gelegenheid worden aangeboden, om die goddelijke gaven tot zijn eigen dienst te besteden. Deze proef, waaraan het Hoofd der nieuwe menschheid werd onderworpen, was de eigenlijke Messiaansche strijd. Van den uitslag daarvan hing niet alleen af, of Hij, die hem voerde, al dan niet een lid zou zijn van het rijk Gods, maar ook of dit rijk zelf van dit oogenblik af al dan niet op aarde bestaan zou. Het was de toekomstige Souverein, voor wien de wereld bestemd was, die zich op geestelijk gebied met den vorst, die tot hiertoe over haar geheerscht had (Joh. 12: 31—32), mat. Uit dezen strijd moest Jezus als de Christus òf als de Antichrist te voorschijn komen.

Het verhaal bevat: 1° een algemeenen blik op den tijd, die op den Doop van Jezus volgde (v. 1—2); 2° de eerste verzoeking (v. 3—4); 3° de tweede verzoeking (v. 5—8); 4° de derde verzoeking (v. 9—12); 5° het besluit van het verhaal (v. 13).

1. Vs. 1 en 2: De omstandigheden.

Vs. 1 en 2. „En Jezus, vol van den Heiligen Geest, keerde terug van de Jordaan, en Hij werd door den Geest geleid in de woestijn ¹⁾ 2. gedurende veertig dagen, terwijl Hij door den duivel ver-

1) T. R. met A en 12 Mjj.: Syr.: εις την ερημον; N B D L: εν τη ερημω.

zocht werd; en Hij at niets in die dagen, en toen zij geëindigd waren ²⁾, had Hij honger."

De uitdrukking: *vol van den Heiligen Geest* en de woorden: *van de Jordaan* knoopen dit verhaal aan dat van den Doop vast, hetgeen duidelijk bewijst, dat het geslachtregister een inlassching is, al wordt dit ook door *Hofmann* bestreden. De eerste der genoemde uitdrukkingen sluit in zich de werkelijkheid van de gave, die aan Jezus bij zijn Doop werd geschonken. Terwijl de andere gedoopten na die plechtigheid naar hun woning terugkeerden, om in een nieuwen geest hun oude bezigheden te hervatten, ziet Jezus een geheel eenige, van de vorige geheel verschillende loopbaan voor Hem opengaan, en de aandrijving des Geestes, welke één is met die van zijn hart, voert Hem in de eenzaamheid, om zich door stille overdenking en door gebed voor deze onvergelykelijke taak voor te bereiden. De twee andere Synoptici drukken zich veel krachtiger uit: Hij werd *weggevoerd* (Mattheus), *gedreven* (Markus). De T. R. leest met de Byzantijsche Handschriften *εις* (naar de woestijn), zoodat de woestijn het doel is van de werking des Geestes; de Alexandrijnsche, die *εν* (in de woestijn) lezen, laten dezen innerlijken drang gedurende het verblijf in de woestijn zelf plaats vinden, hetgeen beter overeenkomt met het Imperf. *ἤγρευτο*, dat een aanhoudende handeling aanduidt: „Hij werd heen en weêr gevoerd in de woestijn”. Deze lezing doet de hevige inspanning van de ziel van Jezus te beter verstaan. Dit heen- en weêrgaan in de woestijn moest niet dienen om een bepaald doel te bereiken; het was, als men zich zoo mag uitdrukken, het uitwendig omhulsel van de meditatie, waarin zijn innerlijk wezen geheel gedompeld was. Nu Hij zich bewust was geworden van zijn innige betrekking tot God en van de taak, die Hij in de wereld te volbrengen had, verdiepte Hij zich in den onuitputtelijken inhoud van de open-

1) T. R. leest hier *ὡστερον* met dezelfde; \aleph B D L It. laten het weg (uit Mattheus ingevoegd).

baring, die Hij daaromtrent ontvangen had, en zocht Hij zich rekenschap te geven van het werk, dat Hem wachtte. Volgens een overlevering, waarvan men eerst van de 12de eeuw af de sporen kan aanwijzen (*Robinson, Palest.*, II, 552), zou de woestijn der verzoeking de onvruchtbare streek ten Westen van Jericho zijn, die tegenwoordig Quarantania genoemd wordt en waardoor de weg van Jericho naar Jeruzalem loopt. Daar bevindt zich namelijk een zeer steile berg van kalksteen, dien de Arabieren Dschebel Kuruntul noemen; hij verheft zich 1500 voet boven de vlakte, en zijn wanden bevatten een menigte holen, welke bewoond worden door de kluzenaars, die door bidden en vasten de verzoeking van Jezus vieren.

De woorden: *gedurende veertig dagen* kunnen òf met hetgeen voorafgaat (*De Wette, Weiss*, e. a.), òf met hetgeen volgt (*Meyer*) in betrekking worden gebracht. De eerste opvatting is natuurlijker, daar deze bijzonderheid nog tot de uitwendige beschrijving van het tooneel behoort; dan komen ook de woorden: *terwijl Hij verzocht werd*, die het zedelijk karakter aanduiden van het feit, dat volgen zal, te beter uit. Maar in beide gevallen duurt de verzoeking al die 40 dagen, zooals bij Markus. Het was een onophoudelijke aanvechting, die Jezus bij zijn overdenkingen vervolgde, een onafgebroken reeks van ingevingen, welke in strijd waren met de goddelijke gedachten, die Hem bezighielden, en zich mengden in dien innerlijken arbeid, en Hem trachtten over te halen tot het najagen van een persoonlijk doel. Mattheus spreekt niet over deze heimelijke praktijken van den vijand, die aan den eindelijken strijd voorafgingen en dezen voorbereid hebben. — Lukas en Mattheus duiden den bewerker der verzoeking aan met de uitdrukking *ὁ διάβολος*, *de duivel*, afgeleid van *διὰβλέειν*, geruchten uitstrooien, beschuldigen, aanklagen (6:1). Markus noemt hem *Satan*, van het Hebreeuwsche שָׂטָן, *wederstaan* (Zach. 3:1—2; Job. 1:6). De eerste van deze namen is ontleend aan zijn verhouding tot de menschen, de tweede aan zijn verhouding tot God.

Zeer vele godgeleerden ontkennen het bestaan van het wezen, dat op deze wijze is aangeduid, en beschouwen het als een bloote personificatie van het kwade, dat er in de wereld is. Maar de mogelijkheid van het bestaan van zedelijke wezens van een geheel andere natuur dan die des menschen kan *a priori* niet worden geloofend. En als zulke wezens bestaan, en evenals wij vrije schepselen zijn, dan moeten zij ook onderworpen zijn geweest aan de wet der beproeving, en deze beproeving kan voor velen hunner op een val zijn uitgelopen. Kortom, gelijk er in iedere maatschappij van zedelijke wezens persoonlijkheden van overwegenden invloed zijn, die middenpunten worden, rondom welke de persoonlijkheden van ondergeschikte beteekenis zich verzamelen, zoo kan dat ook op dit ons onbekende geestelijk gebied het geval zijn. *Keim* zegt zelf: „Wij beschouwen deze kwestie aangaande het bestaan van een booze macht als een voor de wetenschap geheel opene.” Deze voor de wetenschap nog niet opgeloste kwestie is voor het geloof opgelost door het getuigenis van den Zaligmaker, die in een uitspraak, waarin zelfs niet het minste spoor is te vinden van een zich schikken naar het volksvoordeel, Joh. 8 : 44, in enkele trekken den zedelijken toestand van Satan beschrijft. Op een andere plaats, Luk. 22 : 31, zegt Hij: „*Satan heeft begeerd, ulieden te ziften gelijk de tarwe, maar Ik heb voor u gebeden, opdat uw geloof niet ophoude,*” en licht met deze woorden den sluier op, die voor ons een tooneel der onzichtbare wereld bedekt, waarin Satan, de aanklager, als een wezen handelt, dat even persoonlijk is als de Voorspraak Jezus. Maar de plaats, die de merkwaardigste is, omdat zij een zinspeling op de verzoeking bevat, is Luk. 11 : 21 en 22. *De sterke*, de vorst dezer wereld, moet overwonnen zijn door *den sterkere*; in een strijd van man tegen man, zal de laatste zich meester kunnen maken van het sterke kasteel van den eersten en het plunderen. *Weizsäcker* en *Keim* erkennen beiden, dat dit woord betrekking heeft op het feit der verzoeking, op die hoofdoorwinning, die alleen al de volgende bijzondere overwinningen in het leven van Jezus mogelijk heeft gemaakt.

Het *vasten* van Jezus gedurende die 40 dagen was volgens Lukas het natuurlijk gevolg van de diepe overpeinzingen, waarin Hij verzonken was. Deze geheele tijd ging voor Hem voorbij als een uur, en Hij voelde zelfs den prikkel van den honger niet. Dit ligt opgesloten in het contrast, dat uitgedrukt wordt door de volgende woorden: „toen die dagen geëindigd waren, *had Hij honger.*” Door de uitdrukking *νηστεύσας*, *gevast hebbende*, te gebruiken, schijnt Mattheus aan dit vasten het karakter van een opzettelijke, godsdienstige handeling te geven, in verband met de Joodsche gewoonte om den tijd, die aan het gebed werd gewijd, met vasten te doen gepaard gaan. Deze schakeering, die in overeenstemming is met den geest der beide verhalen, is geen tegenspraak. Hetgeen in het gedrag van Jezus met het godsdienstig gebruik overeenkomt, draagt tevens altijd het karakter der vrijwilligheid. — Men heeft gemeend, dat dit vasten van Jezus niet een volstrekte onthouding van spijs kan geweest zijn, en dat Hij niet geweigerd zal hebben, de weinige voedingsmiddelen te gebruiken, welke de woestijn Hem aanbood (bessen, wilde honig, enz.). Maar het woord *οὐδέν*, *niets*, weêrspreekt dit gevoelen. De voorbeelden van Mozes en Elia zijn niet de eenige, die men kan bijbrengen, om de mogelijkheid van zulk een lang vasten te bewijzen. Voorbeelden uit den jongsten tijd hebben bewezen, dat het menschelijk organisme in staat is, zulk een lange en volledige onthouding van spijs te verduren. Bovendien is het bekend, dat in zekere ziekte-toestanden, na een meer of minder volkomen onthouding van spijs, aan het einde van zes weken het oogenblik van de crisis aanbreekt, waarin de behoefte aan voedsel weêr met kracht ontwaakt; want het geheel uitgeputte lichaam gevoelt zich dan aan een doodelijke zwakte ter prooi. Zoodanig was zonder twijfel de toestand van Jezus aan het einde van die 40 dagen; Hij gevoelde zich doodelijk zwak. En dit was het oogenblik, dat de Verzoeker aangreep om een beslissenden aanval op Hem te doen.

Mattheus verhaalt slechts dezen laatsten strijd; en Markus spreekt enkel over de heimelijke lagen, waaraan Jezus ge-

durende de vorige weken blootgesteld was. Lukas vermeldt beide feiten, en daarin betoont hij zich, evenals altijd, den echten geschiedschrijver. Een beslissend keerpunt zooals dat, hetwelk nu beschreven zal worden, komt niet zonder voorbereiding, en een onbepaalde en langdurige innerlijke strijd zooals die, waarover Lukas spreekt, moet eenmaal uitloopen op een beslissende overwinning of op een beslissende nederlaag. Voor het overige mag men niet zeggen, dat Lukas op dit punt de twee berichten gecombineerd heeft; want hij heeft veel te veel bijzonderheden, die hem alleen eigen zijn, en die de onafhankelijkheid van zijn verhaal bewijzen.

2. Vs. 3 en 4. De eerste verzoeking.

Vs. 3 en 4. „En de duivel zeide tot Hem: Indien gij Zoon van God zijt, zeg tot dezen steen, dat hij brood worde. 4. En Jezus antwoordde hem: ¹⁾ Er is geschreven, dat de mensch ²⁾ niet van brood alleen zal leven.” ³⁾

Het verhaal van Lukas is zeer sober: „*De duivel zeide tot Hem.*” Een onderhoud kan van geest tot geest plaats vinden, zooals wanneer gezegd wordt, dat God tot een profeet sprak, hetgeen niet noodwendig een zichtbare verschijning onderstelt. De uitdrukking van Mattheus: „*De Verzoeker, tot Hem gekomen zijnde,*” zou eerder aan een lichamelijke verschijning doen denken. Maar deze opvatting is niet noodzakelijk. Met het oog op den strijd, die Hem in Gethsemané te wachten stond, zegt Jezus (Joh. 14:30): „*De vorst dezer wereld komt.*” En toch is de Satan niet persoonlijk

1) N B L laten hier λεγων weg, dat T. R. met A en 12 andere Mjj. leest.

2) Het artikel ο wordt weggelaten door H K en 12 andere Mjj.

3) De woorden αλλ' επι παντι ρηματι θεου worden door N B L Cop. weggelaten.

verschenen. De Schrift vermeldt geen enkele zichtbare verschijning van den Satan. Wij moeten dus het woord *zeide* van Lukas opvatten in den zin van een innerlijk spreken, dat overeenkomt met die boosaardige ingevingen, die zich somtijds bijna onmerkbaar in het hart van den geloovige laten gevoelen. — De woorden: *Indien gij Zoon van God zijt*, drukken niet een twijfel uit, maar beteekenen: „Daar gij thans met zekerheid weet, dat gij zijt . . .” Satan zinspeelt op de goddelijke aanspraak bij den Doop. Hij wil Jezus overhalen, zijn uitwendigen toestand, die op dit oogenblik zoo beklagenswaardig is, te doen overeenstemmen met zijn hooge positie als Zoon van God. Men mag die woorden niet aldus omschrijven: „Indien gij de Messias zijt.” Hier is geen sprake van een ambt, maar van een eigenschap, van de persoonlijke betrekking, waarin Jezus tot God staat. Dit wordt aangeduid door het ontbreken van het artikel vóór het woord *Zoon*: „Indien gij Zoon van God zijt.” Zie bij 3:22. — Het enkelvoud *dezen steen* bij Lukas is veel aanschouwlijker, dan het meervoud bij Mattheus.

Maar waarom zou de daad, die door den Satan werd ingefluisterd, misdadig zijn geweest? Men heeft gezegd, dat het Jezus niet geoorloofd was, de Hem gegeven macht om wonderen te doen ten behoeve van zijn eigen persoon te gebruiken. Waarom niet evenzeer als ten behoeve van anderen? De zedewet beveelt niet, zijn naaste méer lief te hebben dan zichzelf. Ik denk, dat de ingeving een ernstiger en dieper strekking had. De Satan wilde, naar aanleiding en door middel van den honger, die Jezus kwelde, Hem aanporren om den nederigen weg, dien Hij tot hertoe bewandeld had, en die door iederen geloovige bewandeld moet worden, te verlaten, en in plaats daarvan de bovennatuurlijke macht, die Hem toevertrouwd was met het oog op de oprichting van het rijk Gods, willekeurig te gebruiken. Als Hij heden aan deze inluistering gehoor gaf, dan zou Hij het ook voor anderen, voor de geheele wereld moeten doen. Welk recht zou Hij dan gehad hebben, om b. v. een weigerend antwoord te geven op het verzoek van

de Joden, Joh. 6 : 34: „Geef ons altijd van dit brood” (het wonderbare brood op den dag van de vermenigvuldiging der brooden)? En wat zou het einde daarvan geweest zijn? In de plaats van het goddelijk ideaal van een menschelijk leven, dat ook onder lijden en ontberingen aan God gewijd blijft, zou het vleeschelijk ideaal van een leven van overvloed en van genot zijn gesteld. Maar daardoor zou Hij, wat Hemzelf betreft, eigenmachtig de voorwaarden van het aardse leven, zooals Hij ze aanvaard had, opgeheven, en zijn vernedering, zijn menschwording om zoo te zeggen teruggenomen hebben; en Hij zou, wat de wereld betreft, zich daardoor gewijd hebben aan de vestiging van een staat van zaken, waaruit Hij door groote wonderdaden al de aardse ellende had moeten verdrijven, zonder dat deze uiterlijke herstelling het resultaat was van de vernietiging der zonde. Daardoor zou het program van zijn zending opgeheven zijn. Want Hij was niet gekomen, om het lijden weg te nemen, maar om den mensch de kracht te geven om zich in het lijden op God te verlaten. Dit is de beteekenis van het woord der H. Schrift, dat Hij als antwoord op de influistering van Satan aanhaalt.

Vs. 4. Dit woord is ontleend aan Deut. 8 : 3. De uitdrukking: *de mensch* in den mond van Jezus wijst den duivel erop, dat Jezus, ondanks zijn waardigheid als Zoon van God, besloten is, de voorwaarden van zijn menschelijk bestaan ongeschonden te handhaven. Deze strekking van het antwoord van Jezus komt duidelijker uit, als men met eenige Byzant. Mjj. het artikel *ἄνθρωπος* weglaat. Door dit woord wordt de ervaring van Israël gedurende den tocht door de woestijn kortelijk samengevat. Mozes verklaart, dat God het menschelijk leven door andere middelen, dan brood kan onderhouden, door het manna bijvoorbeeld; dat Hij het zelfs zonder eenig stoffelijk middel kan doen, door de bloote kracht van zijn scheppenden wil. — De woorden: *maar van ieder woord van God*, die in de Alexandrijnsche oorkonden ontbreken, werden waarschijnlijk onder den invloed van de LXX of van Mattheus door de afschrijvers erbij ge-

voegd. De gedachte, die zij uitdrukken, vloeit van zelf voort uit de tegenstelling met de voorafgaande ontkenning.

Door deze weigering neemt Jezus op zich, gedurende zijn geheele Messiaansche loopbaan zich voor de bevrediging van zijn aardsche behoeften op zijn Vader te verlaten. Evenals ieder ander mensch, zal Hij elken dag zijn dagelijksch brood aan Hem vragen en van Hem verwachten. Hij zal vermoeienis, honger en ontblooting lijden, zonder tot eenig eigenmachtig middel van verlichting de toevlucht te nemen. Het bewustzijn, dat Hij van zijn waardigheid als Zoon van God heeft, zal Hem geen enkel oogenblik zijn nederigen toestand van Zoon des menschen doen verlaten; en dit voorbeeld zal voor de zijnen een wet zijn, en reeds van te voren het geheele karakter van zijn rijk bepalen. Het heldere begrip van dit beginsel en de zelfbewuste verwerping van het tegenovergestelde waren dan ook de winst, die Jezus van dezen eersten strijd heeft gehad, en eveneens het besluit, dat de discipelen trekken moesten uit hetgeen de Heer hun aangaande die gebeurtenis heeft medegedeeld.

3. Vs. 5—8. Tweede verzoeking.

Vs. 5—8. „En Hem in de hoogte gevoerd hebbende, ¹⁾ toonde hij ²⁾ Hem in een oogenblik tijds al de koninkrijken der aarde; 6. en de duivel zeide tot Hem: Ik zal U al deze macht en de heerlijkheid dezer koninkrijken geven, omdat zij mij toevertrouwd is, en ik haar geef, wien ik wil. 7. Indien gij u dan voor mij nederwerpt, zoo zal zij geheel ³⁾ de uwe zijn. 8. En Jezus, antwoordende,

1) N B L laten εις ορος υψηλον weg, dat gelezen wordt door 12 Mjj. Syr

2) N B D L laten ο διαβολος weg, dat T. R. met 12 Mjj. It. Syr. leest.

3) T. R. leest παντα, in plaats van πασα, enkel met eenige Mnn.

zeide tot hem: ¹⁾ Er is geschreven: ²⁾ Gij zult den Heer, uw God, aanbidden, en Hem alleen dienen."

De eerste verzoeking betrof in den grond der zaak het karakter van het rijk Gods op aarde; de twee andere hebben betrekking op de *middelen*, waardoor dit rijk kan worden opgericht. De aanleiding tot de tweede verzoeking is niet een lichamelijke behoefte, die onbetwistbaar geoorloofd is, zooals de honger, maar een zedelijk verlangen, op den bodem waarvan men licht een beginsel van zelfzucht zou kunnen zien. Maar als men het wat meer van nabij beschouwt, dan ziet men, dat het op een normale en waarlijk goddelijke aandrift berust. Naar Gods beeld geschapen, is de mensch bestemd om te heerschen. En moet iemand, die weet, dat hij God het meest nabij komt, niet gevoelen, dat hij geroepen is om zijn medemenschen op den weg van het goede te leiden? Israël had als volk van God de belofte van het oppergezag over de andere volken ontvangen, en verwachtte den Messias, door wien deze belofte verwezenlijkt moest worden. In deze school der Messiaansche beloften had zich het patriottisch gevoel van Jezus gevormd, en dit roemrijke vooruitzicht moest Hem noodwendig voor de oogen zweven op dit oogenblik, nadat zooeven bekend was gemaakt, dat Hij de groote persoon is, die verwacht werd. Het verlangen, dat Hem ertoe dreef, zich naar die toekomst uit te strekken, bevatte dus niets anders, dan hetgeen geoorloofd was. Tegen deze rechtmatige begeerte richt de Satan zich thans, met het doel om haar in het hart van Jezus te doen afwijken van den door God gebaanden weg, waarop zij verwezenlijkt moet worden. — De woorden: *de duivel*, door de

1) N B D L E Syr. Vg. laten de woorden *υπαγε οπισω μου, σατανα* weg, die T. R. met A en 13 Mj. leest.

2) Het *γαρ*, dat T. R. met U Δ Λ na *γεγραπται* leest, wordt door alle anderen weggelaten.

Alexandr. weggelaten, zijn aan Mattheus ontleend. Dit is zonder twijfel ook het geval met de uitdrukking: *op een hoogen berg* (vs. 5). Als deze bepaling vervalt, dan is het, naar het mij voorkomt, natuurlijk, het partic. ἀναγών in een absoluten zin op te vatten: Hem boven de aarde opgeheven, zeer ver in de hoogte opgevoerd hebbende, zoodat Hij, daar zwevende, om zoo te zeggen de aarde aan zijn voeten kon zien. Het is duidelijk, dat hier geen sprake is van iets lichamelijks. God laat toe, dat de geest van Jezus voor een oogenblik onderworpen zij aan de werking van den Satan, die daarin, als begoocheling, het hier vermelde tooneel doet opdoemen. Er wordt dan ook niet gezegd, dat Jezus werkelijk het schouwspel *gezien* heeft, maar dat de Satan het Hem *toonde*. De woorden: *in een oogenblik tijds* bewijzen op zichzelf reeds genoeg, dat hier geen sprake is van een zic̄h met het oog des lichaams. Gelijk onze verbeelding in een oogenblik de rijkste en meest verschillende beelden tot een tafereel kan vereenigen, zoo ziet Jezus eensklaps de pracht van al de groote steden der wereld zich voor zijn oogen ontrollen, en dit betooverende schouwspel gaat gepaard met een stem, die tot Hem zegt: „Dat alles kan het uwe zijn, als gij wilt; het zal U vrij staan, in dit uitgestrekte gebied alles te doen, wat U behagen zal; gij zult daarin naar welgevallen gerechtigheid en heiligheid kunnen doen heerschen, deze wereld van allen afgodendienst kunnen reinigen en haar in een tempel Gods veranderen; dat alles... op de enkele voorwaarde van uw knieën te buigen voor hem, die tot U spreekt.” Satan had zooveel voortreffelijke mannen zien bezwijken voor zulk een zinsbegoocheling, dat hij hopen kon, ook ditmaal door dit middel te zullen overwinnen.

Vs. 6. Als de duivel zegt, dat al deze koninkrijken *hem toevertrouwd zijn*, dan liegt hij niet. Hij was werkelijk als vazal van God over deze wereld gesteld. Hij durft den gedachten naam van zijn leenheer wel niet uitspreken, maar hij zinspeelt duidelijk daarop met de uitdrukking παραδεδόται, *is mij overgegeven, toevertrouwd*. Hofmann, Keil e. a. meenen, dat de heerschappij, waarover Satan hier spreekt,

die is, welke de mensch zelf hem door het feit der zonde heeft afgestaan. Maar had Satan zich tegenover Jezus kunnen beroepen op een macht, die hij op deze wijze verkregen had? En zou de uitdrukking: *is mij toevertrouwd* niet een zinspeling zijn op een Meerdere, en wel op een rechtmatigen Meerdere? De Satan had dus vóór zijn opstand onze aarde tot zijn gebied ontvangen, en hij schrijft zich hier het recht toe, de heerschappij daarover af te staan. Maar hij vergeet slechts één ding, dat nl., uit hoofde van zijn opstand, het rijk, dat thans een aanvang zal nemen, niet de voortzetting van het zijne is. Het Israëlietische koninkrijk, door Jehova in Sion opgericht (Ps. 2), en niet de rijken dezer wereld, is het ware antecedent van het rijk van Jezus. En het is de Voorlooper, die Hem van Godswege dat koninkrijk heeft overgedragen. — Terwijl de duivel met de uitdrukking: *is mij toevertrouwd* erkent, dat hij Gods vazal is, verklaart hij zich door de daarop volgende woorden: *en ik geef dat alles aan wien ik wil*, voor den onbepikten heer en meester van dit gebied. Ook hier spreekt hij geen volstreckte leugen. Hij heeft zeer zeker een groote macht in de wereld. Hij kan den mensch, dien hij tot zijn gunsteling aanneemt, tot den hoogsten graad van aardsche macht verheffen. De ondervinding van alle eeuwen heeft dit bewezen; en Jezus zelf erkent het, als Hij hem in het vierde Evangelie den titel geeft van *vorst dezer wereld*. — Zonder twijfel heeft het pronomen *αὐτῶν* betrekking op het meervoud *βασιλείας* van vs. 5.

Vs. 7. Men heeft de voorwaarde, waarop de duivel zijn heerschappij wil afstaan, als onwaarschijnlijk beschouwd. De strik zou te veel in 't oog loopen; ieder Israëliet zou zulk een voorstel met afschuw hebben afgewezen. Maar ten eerste moet men het partikel *οὕν*, *dan*, dat die woorden met de voorafgaande verbindt, en de voorwaarde rechtvaardigt, welke de Satan bij zijn aanbod stelt, niet over het hoofd zien. Indien de Messias geroepen is om hem op te volgen, en indien deze opvolging volgens de regels moet plaats vinden, dan moet er overdraging van gezag zijn. Verder

geschiedt de handeling van het zich nederwerpen, die op zichzelf zonder twijfel een goddelijke hulde is, in 't Oosten voor iederen meerdere, krachtens het hem verleende aandeel in de goddelijke macht. Want achter elke macht ziet men altijd die van God, waaruit zij voortvloeit. Eindelijk kan men met *Weiss* (*Das Leben Jesu*, bl. 335) aannemen, dat de vorm van dezen eisch, de voorwaarde van de kniebuiging, slechts een symbool is, waarvan Jezus zelf zich bediend heeft om zijn Apostelen, toen Hij hun dit feit van zijn innerlijk leven openbaarde, het oordeel te doen begrijpen, dat Hij over deze tweede inblazing van den Satan geveld had. Maar hetzij de symbolische handeling der kniebuiging tot de ingeving van den Satan behoort, of tot de wijze, waarop Jezus haar aan zijn discipelen heeft medegedeeld, de zin is in ieder geval dezelfde. De Satan stelt aan Jezus voor, in den gang van zijn werk de wenschen van het vleeschelijk Israël in te willigen, en op deze wijze de gunst van het volk te winnen en de medewerking van zijn hoofden te verkrijgen. Voor dien prijs zal Hem alles gemakkelijk gelukken; Hij zal den eenen triomf na den anderen behalen, en spoedig aan het hoofd van het rijk der wereld zijn. Maar weigert Hij — de duivel spreekt deze bedreiging niet uit, doch Jezus begrijpt zijn bedoeling — dan wacht Hem de strijd met de aardsche machten, wier medewerking Hij vermaad heeft, de verwerping door het volk, de haat zijner oversten, het kruis. Ziedaar de keus, waarvoor Jezus zich in dit oogenblik geplaatst ziet.

Vs. 8. Ook ditmaal antwoordt Jezus met een woord der H. Schrift, Deut. 6:13. In plaats van de uitdrukking: *gij zult vreezen*, die in het Hebreeuwsch en in de LXX wordt gevonden, gebruikt Lukas het woord *προσκυνήσεις*, *gij zult aanbidden*, dat meer in overeenstemming is met hetgeen de Satan in vs. 7 zegt. — Indien Jezus met de aardsche macht in de eene of andere schikking was getreden, dan zou Hij daardoor gewikkeld zijn geworden in de berekeningen der wereldsche politiek en in al die kunstgrepen, waardoor alleen de ondernemingen dezer wereld gelukken; dan had Hij

noodwendig moeten eindigen met zelf de toevlucht te nemen tot middelen van geweld, hetzij om veroveringen te maken, hetzij om weêrstand te bieden; dan zou Hij zich ertoe veroordeeld hebben, steeds rekening te moeten houden met de machtigen van den tijd; dan zou Hij door de eene inschikkelijkheid na de andere de Antichrist, in plaats van den Christus, geworden zijn. Door het antwoord, dat Hij gaf, heeft Hij zijn onafhankelijkheid tegenover alle mensche-lijke machten gehandhaafd; Hij heeft het recht behouden om het „Wee!” uit te roepen over de Schriftgeleerden en Pharizeën, en de macht om Pilatus te doen beven op zijn rechterstoel; maar daardoor heeft Hij ook zijn doodvonnis geteekend. — De woorden: *Ga weg van mij, Satan!* en *want* zijn blijkbaar naar Mattheus erbij gevoegd.

4. Vs. 9—12. Derde verzoeking.

Vs. 9—12. „En hij leidde Hem naar Jeruzalem, en stelde Hem op de tinne des tempels, en zeide tot Hem: Indien gij¹⁾ Zoon van God zijt, zoo werp u van hier naar beneden. 10. Want er is geschreven, dat Hij voor u bevel zal geven aan zijn engelen, om u te bewaren, 11. en dat zij u op de handen zullen dragen, opdat gij uw en voet niet aan een steen stoot. 12. En Jezus, antwoordende, zeide tot hem: Er is geschreven: Gij zult den Heer, uw God, niet verzoeken.”

De eerste verzoeking had tot uitgangspunt een lichamelijke behoefte, en de tweede een verlangen van het psychische leven; de derde brengt den strijd over op het hoogste gebied, dat van het geestelijk leven. Het betreft hier het gebruik,

Het *o vóor uic* wordt alleen in enkele Mss. gevonden.

dat Jezus, als Messias, van zijn positie als Zoon van God en van de buitengewone voorrechten, welke daarmede verbonden zijn, maken zal. De plaats, die als symbool van dit verheven gebied is gekozen, is dan ook niet de woestijn der ontbering, noch een zeer hooge plek in de lucht of op een berg, het zinnebeeld der aardsche macht, maar Jeruzalem, *de heilige stad* (Mattheus), en zelfs *de tempel*, het zinnebeeld van een heilige orde der dingen. — De mensch heeft een natuurlijke behoefte om de krachten, waarmede hij begaafd is, hetzij tot zijn eigen nut, hetzij in het belang van anderen te gebruiken. Deze geneigdheid is rechtmatig, want waartoe zouden die krachten hem anders gegeven zijn? Op deze aandrifft doet de Satan hier een beroep, in verband met de bovennatuurlijke macht, die bij den Doop aan Jezus werd medegeedeeld. — Als men de woorden: *de tinne des tempels*, leest, dan doet de uitdrukking *tempel* terstond aan het heilige gebouw denken. Onder *πτερύγιον* (vleugeltje, uiteinde, nok) verstaat men dan het voorste uiteinde van den top, waar de twee hellende vlakken, die het dak van het gebouw vormden, zich vereenigden; zoo *Hofmann* e. a. Maar in dit geval zou Lukas de uitdrukking *νότος* gebruikt hebben, die den eigenlijken tempel aanduidt, en niet *ισόον*, dat zoowel den tempel als al de voorhoven en de gebouwen er omheen omvat. Er is dus veeleer sprake van den nok van een der gebouwen, die de voorhoven versierden, hetzij van den *voorhof van Salomo*, aan de oostzijde van het terras des tempels, boven het Kedrondal, hetzij van *den zuilengang van Herodes*, aan het zuidoende van dit terras, aan den zuid-oostelijken hoek van het voorhof. Hier stond een toren, die zich 240 voet boven het terras en 450 boven de oppervlakte van het dal verhief. Van den top van dezen toren kondigde de priester elken morgen het eerste schijnsel van den dag aan (*Edersheim*, I, bl. 244). Josephus zegt, dat men van deze torenspits uit als in een afgrond zag, en dat men duizelig daarvan werd. Ziedaar de plaats, die het symbool wordt van de hooge positie, die Jezus krachtens zijn waardigheid als Zoon van God inneemt.

Bij de eerste verzoeking moest het: „*Indien gij zijt...*” Jezus tot dit besluit verleiden: „Laat het u aan niets ontbreken! Help uzelf!” Hier beteekent het: „Vrees voor niets; God zal u onder alle omstandigheden helpen.” Het is de tegenovergestelde verzoeking: dáar het gebrek aan geloof, dat het kenmerk der eerstbeginnenden is; hier, om zoo te zeggen, de overmaat of het misbruik van het geloof, een gevaar, waarin alleen gevorderden kunnen geraken. Het zich nederwerpen van deze duizelingwekkende hoogte is blijkbaar het zinnebeeld van een gedrag, dat met geen enkel gevaar rekening houdt en de eenvoudigste regels der voorzichtigheid met voeten treedt; van een blind fanatisme, dat alle voorzorg versmaadt onder het voorwendsel van alles van God te verwachten. Deze verzoeking is de fijnste, omdat zij het kind van God bij zijn geloof aangrijpt, en niet meer bij zijn ongelooft. Zij is tevens de gewichtigste; want het is vergeeflijker, inbreuk te maken op de hulp van God (eerste verzoeking), of te vreezen, dat zij onvoldoende zal zijn (tweede verzoeking), dan haar te misbruiken. Wij hebben hier de misdaad van het kind, dat van zijn positie als kind partij trekt, om oneerbiedig jegens zijn vader te handelen. Dit is de doortrapstste vorm van den opstand. — Vele uitleggers vatten deze derde verzoeking een weinig anders op. Zij meenen, dat de Satan zich richt tot het verlangen, dat Jezus kon koesteren om met een enkelen slag, door een schitterend en voor een ieder zichtbaar wonder, de erkenning van zijn Messiaansche waardigheid van den kant van het volk, welks vertegenwoordigers in het voorhof waren verzameld en dit wonder zouden aanschouwen, te verkrijgen. Maar de tekst bevat geen enkele aanduiding van een uitwerking, die teweeggebracht moest worden; men zou dit denkbeeld moeten afleiden uit het verband, waarmede het zeker niet in strijd is. Toch schijnt de gedachte van een willekeurig zich blootstellen aan gevaar, op grond van een onbescheiden rekenen op de hulp van God, het punt te zijn, waarop het hier aankomt; ook is het deze gedachte, die het antwoord van Jezus doet uitkomen. De eigenlijke be-

teekenis van deze derde verzoeking komt mij voor, dit te zijn: „Bekommer u over geen enkel gevaar! Maak u openlijk en zonder dralen als de Messias bekend! Trotseer de ijverzucht en de woede van het Sanhedrin! Verklaar dat lichaam voor vervallen! Drijf den spot met de legioenen van Pilatus! Verbied het betalen van schatting aan den Keizer! Indien gij de Zoon van God zijt, dan zal de Vader u niet laten bezwijken voor deze geduchte vijanden. Hij zal uw zaak doen zegevieren door een schitterende daad van zijn macht, en uw rijk zal, zonder tegenstand te vinden, op de puinhoopen der aardsche rijken verrijzen.” De zin der vorige inblazing was: „Neem mijn hulp aan.” Die van deze is: „Omdat gij mijn hulp niet aangenomen hebt, raad ik u aan, de openbaringen van de goddelijke almacht uit te lokken. Want gij kunt niet anders, dan door een van deze twee middelen slagen.”

Juist omdat deze verzoeking een beroep doet op het geloof, grondt de duivel haar op een goddelijke belofte, nl. die van Ps. 91: 11, 12. Hij had opgemerkt, dat Jezus tweemaal een Schriftwoord gebruikt had als een schild tegenover hem; op zijn beurt beproeft hij het met hetzelfde wapen. Aan zijn redeneering ligt een *a fortiori* ten grondslag: „Indien God belooft, jegens een gewonen rechtvaardige aldus te zullen handelen, hoeveel te meer zal Hij het dan doen voor U, die zijn Zoon zijt!” Men heeft beweerd, dat de Satan de woorden van den Psalmist: *op al uw wegen*, die ook bij Mattheus ontbreken (evenals de woorden: *om u te bewaren*), weggelaten heeft met de arglistige bedoeling om de voorwaarde, waarmee de belofte der goddelijke hulp verbonden is, voor Jezus te verbergen (*uw wegen* = de door God aangewezen wegen). Dit is zeer spitsvondig!

Vs. 12. Jezus kenschetst den aard van den misslag, dien Hij begaan zou, als Hij aldus handelde, met de uitdrukking: *God verzoeken*. Zij beteekent: de almacht Gods, of zijn getrouwheid, of zijn goedheid, in één woord het goddelijk Wezen in het een of ander opzicht op de proef stellen. Dit is volgens de zienswijze van Jezus, welke ook die van de

gansche H. Schrift is, de grootste goddeloosheid, het snoodste vergrijp tegen het heilige, majesteitsschennis in den vorm van een hulde, die aan God wordt bewezen. — Ook ditmaal wordt de influistering van den duivel afgewezen met een woord, dat, evenals bij de twee vorige verzoeken, ontleend is aan Israëls doortocht door de woestijn, Deut. 6 : 16. In de toespraak, waaruit dit woord genomen is, zinspeelt Mozes op het feit, dat in Ex. 17 verhaald wordt, en inzonderheid op deze uiting van het door gebrek aan water benauwde Israël: „Is de Heer in ons midden, of is Hij het niet?” Dit is niets anders, dan een uitdagen van God, een door zijn schepsel tot Hem gericht bevel om terstond te helpen, op straffe van niet meer als God te worden erkend door hem, die zoo spreekt. Dat is de misdaad, welke Jezus ontdekt in die hulde van blind vertrouwen, die de Satan Hem voorstelt, aan God te brengen. Door dit vermetele beroep op de goddelijke hulp in het beslissend oogenblik van een gevaar, dat Hij uit eigen beweging had doen ontstaan, zou Jezus God in de noodzakelijkheid hebben gebracht om, òf zijn geliefden Zoon te verloochenen en te laten omkomen, òf te zijnen behoeve tegen zijn wil zijn almacht te openbaren. Zulk een daad zou van den kant van Jezus niets minder geweest zijn, dan het verbreken van den band van eerbied en kinderlijke liefde, die Hem aan God verbond. Door te weigeren wat in deze influistering van Hem verlangd werd, verklaart Jezus, dat Hij op de Hem door den Vader toegezegde wonderbare hulp slechts dan zal rekenen, als er voldaan moet worden aan de behoeften van een toestand, waarin de Vader zelf Hem gebracht zal hebben. In de tweede verzoeking had Hij afgezien van alle menschelijke middelen, van alle medewerking der aardse machten; in de derde ziet Hij er zelfs van af, de toevlucht te nemen tot goddelijke middelen, en wonderbare hulp te verlangen, als zij niet gewettigd is door den wil van God. Gelijk Hij de vleeschelijke voorzichtigheid verworpen had, zoo verwerpt Hij nu de zoogenaamde vrome vermetelheid. Hij wil liever tevreden zijn met den langzamen gang, met de schijnbare machteloosheid van een zuiver

geestelijken arbeid. Evenmin als Hij iets weten wil van een vernederend verbond met den vijand van God, evenmin zal Hij op hoogmoedige wijze aanspraak maken op schitterende wonderdaden Gods te zijnen behoeve.

Doelde het door Jezus gegeven antwoord enkel op des menschen betrekking tot God, of had Jezus daarbij tevens het oog op het werk, dat Satan op ditzelfde oogenblik te zijnen opzichte verrichtte, en waaraan dat strenge woord een einde moest maken? Het tweede geval is in het geheel niet onwaarschijnlijk, althans niet in het verhaal van Lukas, waarin de geschiedenis van de verzoeking met dat woord eindigt.

5. Vs. 13. Besluit.

Vs. 13. „En als de duivel alle verzoeking voleindigd had, verwijderde hij zich van Hem tot op een gunstig oogenblik.”

De uitdrukking, *πάντα πειρασμόν*, *alle verzoeking*, beteekent niet: de geheele verzoeking, in welk geval er *ἕλον πειρασμόν* zou gestaan hebben, maar iedere *soort* van verzoeking. Wij hebben inderdaad gezien, dat de Satan zich achtereenvolgens gericht heeft tot de verschillende vormen, die het menschelijk verlangen kan aannemen, daar dit verlangen betrekking kan hebben op het lichaam, op de ziel, en op den geest. Deze drie soorten van verzoeking vormen, wanneer zij zoo vereenigd voorkomen als op dit beslissend oogenblik, om zoo te zeggen een volledigen cyclus; dit is de gedachte, die uitgedrukt wordt door *συντελέσας*, *voleindigd hebbende*. Lukas geeft evenwel aan het slot te verstaan, dat de duivel nog een beproeving, maar van een geheel anderen aard, in voorraad heeft. Waarin zal zij bestaan? De uitdrukking *ἄχρι καιροῦ* beteekent niet: tot op een ander oogenblik; alsof er sprake was van de verschillende verzoeking, waaraan Jezus in den loop van zijn werkzaamheid zal worden blootgesteld. Die uitdrukking heeft een meer bijzondere beteekenis:

tot op een geschikte gelegenheid, tot op een ander gunstig oogenblik. *Meyer* en *Weiss* meenen, dat hier gedacht moet worden aan het door Judas gepleegde verraad, waarin de Satan een rol heeft gespeeld. Maar deze rol bestond niet in het verzoeken van Jezus. De nieuwe beproeving, die op zoo plechtige wijze door Lukas is aangekondigd, schijnt mij toe — en dit is ook het gevoelen van vele uitleggers — de zielestrijd van Gethsemané te zijn, bij welker nadering Jezus zelf gezegd heeft: „De vorst der wereld komt” (Joh. 14: 30), en waarover Hij in ons Evangelie aldus spreekt: „Dit is uw ure en de macht der duisternis” (22: 53). In de woestijn had de Satan getracht, Jezus te verblinden door de begoocheling van aardsche bevredigingen, van aardsche grootheid en van aardschen voorspoed, in Gethsemané zoekt hij Hem te verpletteren door de voorstelling van de smarten, die Hem wachten. De zucht tot genot, de vrees voor lijden, dit zijn inderdaad twee hefboomen, die de Satan gebruikt om den mensch van den weg der gehoorzaamheid af te trekken.

Het door Mattheus en Markus vermelde feit van de komst der engelen om Jezus te dienen, ontbreekt bij Lukas. Indien het hem bekend was geweest, waarom zou hij het dan weggelaten hebben? Hij verhaalt zelf iets dergelijks, 22: 28 (indien dit vers namelijk echt is, hetgeen mij voorkomt waarschijnlijk te zijn). Is het hem onbekend geweest, dan heeft hij de twee andere verhalen niet in handen gehad.

OPMERKINGEN OVER DE VERZOEKING VAN JEZUS.

Wij hebben hier te onderzoeken: 1° het doel der verzoeking; 2° het karakter van dit feit; 3° den vorm van het verhaal; 4° de betrekking tusschen de drie berichten.

I. Ofschoon Jezus heilig was, *kon* Hij toch verzocht worden, daar Hij, zooals wij gezien hebben, al de rechtmatige neigingen der menschelijke natuur bezat; en als het gebeuren mocht, dat die neigingen in conflict kwamen met de taak, die Hij aanvaard had, en dat deze de onderdrukking

daarvan eischte, dan was dit een toestand, die de verzoeking mogelijk maakte. Wij kunnen zelfs nog verder gaan en de abstrakte mogelijkheid van een val aannemen, zonder ons te laten terughouden door de tegenwerping, dat in dit geval het heil der menschheid van de vrije beslissing eens menschen afhankelijk wordt gemaakt. Het geheele plan van God berust op zijn voorwetenschap van de handelingen der menschenlijke vrijheid; en gelijk Hij het geloof heeft voorzien van hen, in wie zijn rijk zich verwezenlijken moet (Matth. 25 : 34, Rom. 8 : 20), zoo heeft Hij ook de gehoorzaamheid voorzien van Hem, die het stichten moest.

Maar indien Jezus verzocht, en zelfs ernstig verzocht kón worden, waarom *moest* het gebeuren? Wij hebben reeds gezegd, dat ieder vrij wezen een proef moet ondergaan, waardoor openbaar moet worden, hoe het de ontvangen krachten gebruiken wil. Zoo was het ook met Jezus. Bij zijn Doop was Hij ingewijd in zijn verheven positie van Zoon van God. Hij had de geestelijke krachten en de verzekering van de goddelijke hulp, die Hij noodig had bij de volbrenging van zijn Messiaswerk, ontvangen. Hij was, om zoo te zeggen, *positief* toegerust. Deze positieve voorbereiding moest gepaard gaan met een *negatieve*, in verband met de klippen, die Hij gedurende zijn Messiaansche loopbaan te vermijden had bij het gebruik, dat Hij van die positie en die gaven zou maken. De verzoeking is het middel geweest, waardoor God gewild heeft, dat Jezus tot het helder bewustzijn van deze klippen zou worden gebracht. Heeft Hij later zonder rondtasten, zonder wankelen, zonder eenige afwijking den weg Gods bewandeld, deze vaste richting en deze onwankelbare houding zijn te danken aan de proef, die Hij in de woestijn had doorstaan. Hetgeen de bestudeering van de zeekaart, waarop de zich onder den waterspiegel bevindende klippen, die vermeden moeten worden, zijn aangewezen, voor den kapitein van een voor de zeereis uitgerust schip is, dat is de verzoeking voor Jezus geweest. De duivel zelf moest tot zijn opvoeding bijdragen. Dit doet het verhaal van Mattheus bijzonder uitkomen met deze woorden: „Jezus werd

door den Geest weggevoerd naar de woestijn, *om verzocht te worden.*"

Jezus verliet deze school met een vast program voor zijn Messiaansche werkzaamheid. En dit program heeft Hij inderdaad ten uitvoer gebracht. Hij heeft, wat zijn lichamelijk onderhoud betreft, nederig van de gaven der liefde geleefd (8 : 3); nooit heeft Hij tot dit doel een ander middel aangewend, dan het dagelijksch gebed om het dagelijksch brood voor zich en de Twaalven. Hij is als Messias gebleven in den nederigen *menschelijken* toestand, dien Hij bij zijn menschwording aanvaard had. — Hij heeft uitdrukkelijk geweigerd, geweld te gebruiken, toen b.v. de schare Hem koning wilde maken (Joh. 6 : 15), daar Hij, als een waar *Israëliet*, op niets anders wilde steunen, dan op God, en den zuiver geestelijken invloed, dien het Hem gegeven was, uitoefenen. — Eindelijk heeft Hij zich onthouden van alle wonderen behalve van die, waartoe Hij door zijn deelneming in het leed der lijdenden, die Hem naderden, en door de Hem opgedragen taak om de liefde en de heiligheid des Vaders aan de wereld te openbaren, gerechtigd en verplicht was; vgl. 11 : 20. Door op deze wijze de drie regels op te volgen, die de verzoeking in zijn geest hadden gegrift, is het Hem gelukt, zijn Messiaansch beroep te vervullen, zonder zijn drievoudig karakter van waren mensch, getrouwen *Israëliet* en nederigen Zoon van God te verloochenen.

Deze eerste overwinning van Jezus was de grondslag van al de andere overwinningen, die Hij later behaalde, zooals Hijzelf getuigd heeft in de zoo merkwaardige gelijkenis van den *sterke* en den *sterkere* (11 : 21—22).

II. *Het karakter van het feit* is op verlerlei wijzen opgevat geworden. De Ouden hebben over het algemeen het verhaal in letterlijken zin verstaan, en verscheidene nieuwere uitleggers hebben hun voorbeeld gevolgd (*Ebrard, Bleek, Hofmann* e.a.). Volgens hen zou de duivel zichtbaar aan Jezus verschenen zijn; hij zou werkelijk een gesprek met Hem gevoerd, zou Hem lichamelijk op den berg en op de tinne des tempels overgebracht hebben, enz. Wij hebben reeds de

redenen vermeld, die ons niet veroorloven, te meenen, dat het feit op deze wijze zou zijn voorgevallen. De strijd tusschen die twee vijanden heeft in den geest plaats gehad, en als iemand daarbij tegenwoordig was geweest, zou hij niets anders gezien hebben, dan Jezus alleen, die innerlijk worstelde met de inblazingen, welke zijn ziel in beroering brachten. De uitdrukking *ἄχρι κλιροῦ*, tot een gunstig oogenblik, doet duidelijk zien, dat dit ook de zienswijze van Lukas was; want de Satan is Jezus later nooit in lichamelijke gedaante verschenen.

Eenige nieuwere uitleggers hebben gedacht aan de tusschenkomst van een menschenlijken verzoeker, b.v. aan een afgezant van het Sanhedrin, die tot Jezus zou zijn gekomen om Hem voorstellen te doen (*Kuinoel*); of aan de in Joh. 1:19 en verv. bedoelde afgevaardigden van dit lichaam, die, toen zij van Johannes den Dooper terugkeerden, Jezus in de woestijn ontmoet en getracht zouden hebben, Hem te winnen voor de volbrenging van het Messiaansche werk in Pharizeeschen zin (*Lange*). Maar deze hypothese, die, strikt genomen, de tweede verzoeking zou kunnen verklaren, zou noch van de eerste, noch van de derde rekenschap kunnen geven. Bovendien kenden de Joden, op het oogenblik der verzoeking, Jezus nog niet als den Messias, daar Johannes Hem nog niet openlijk als zoodanig bekend had gemaakt.

Schleiermacher heeft gemeend, dat dit verhaal oorspronkelijk een eenvoudige gelijkenis was, door Jezus aan zijn discipelen medegedeeld, om hun met het oog op hun toekomstige werkzaamheid eenige gewichtige grondregels in te prenten. Deze gelijkenis zou later in de overlevering het karakter van een werkelijke geschiedenis hebben aangenomen. *Schweizer*, *Bleek* en *Reuss* hebben dit gevoelen omhelsd. In dezen zinnebeeldigen vorm zou Jezus zijn Apostelen hebben aanbevolen, hun macht om wonderen te doen niet voor persoonlijke doeleinden te gebruiken, zich nooit met de boozen te verbinden om het goede tot stand te brengen, en geen enkel wonder te verrichten om daarmede vertooning te maken. — Maar is het denkbaar, dat Jezus zich zoo

onhandig zou hebben uitgedrukt, dat Hij aanleiding heeft gegeven tot het misverstand, dat later zou hebben plaats gegrepen: de verwarring van een parabolische onderwijzing met een werkelijk feit uit zijn leven? Is het verder aan te nemen, dat Hij zijn eigen persoon op het tooneel zou hebben gevoerd in een gelijkenis? Eindelijk kan het denkbeeld der stichting van een uitwendig Messiaansch rijk, waarop de tweede verzoeking (bij Lukas) blijkbaar betrekking heeft, niet op de Apostelen worden toegepast. *Baumgarten—Crusius* heeft die verklaring dan ook gewijzigd, en aangenomen, dat de drie aangeduide grondregels niet op datgene, waarvan de Apostelen zich moesten onthouden, maar op hetgeen zij niet verwachten moesten, bij Jezus te zullen vinden, betrekking hebben. Jezus zou in dezen parabolischen vorm tot hen gezegd hebben: Ik kan als Messias noch uw zinnelijke begeerten, noch uw eerezuchtige verlangens, noch uw zucht naar wonderen zoeken te bevredigen. — Maar hoe vernuftig deze verbetering ook zijn moge, deze geheele manier van verklaren komt toch in botsing met het bericht van Markus, die het verblijf en de verzoeking in de woestijn verhaalt, zonder zelfs de minste melding te maken van de drie bijzondere beproevingen, die, volgens deze zienswijze, het eenige zouden zijn, dat in het verhaal van beteekenis is. Bovendien is het niet te begrijpen, waarom dit verhaal, als het niets anders was dan een gelijkenis, welke Jezus op het een of ander oogenblik zijner werkzaamheid heeft medegedeeld, in al de drie Evangeliën juist aan het begin van zijn openlijk optreden geplaatst zou zijn.

Usteri, die in 't eerst het gevoelen van Schleiermacher gedeeld had, is door al deze moeilijkheden ertoe gebracht, in de verzoeking van Jezus slechts een mythe te zien, die uit het christelijk bewustzijn ontstaan is; en *Strauss* heeft getracht, den oorsprong van deze mythe uit de Messiaansche denkbeelden, die bij de Joden in omloop waren, te verklaren. Maar men schrijft het oorspronkelijke christelijk bewustzijn nog al veel toe, als men het in staat acht, geheel uit zichzelf een verhaal te scheppen, dat zoo geheim- en diepzinnig

is. En wat de Messiaansche denkbeelden van het Joodsche volk betreft, het is *Strauss* niet gelukt, bij de Rabbijnen vóór den tijd van Jezus zelfs een enkel woord te vinden, waarin het denkbeeld van een persoonlijken strijd tusschen den Satan en den Messias vervat zou zijn.

Men heeft de verzoeking van Jezus ook voorgesteld als een visioen, of als een droom, waarin zijn overdenkingen van de vorige weken zich zouden geconcentreerd hebben. Zoo, onder de Ouden, *Origenes*; onder de Hervormers, *Calvijn*, *Bucer* (ten minste bij de twee laatste verzoekingën); in onze dagen, *Paulus* en *J. A. G. Meyer*; en eindelijk *Gess* (*Das Dogma von Christi Person und Werk*, III, bl. 31). Volgens den laatstgenoemde had Jezus de verzoeking van die 40 dagen in een wakenden toestand ondergaan, en toen Hij, eindelijk uitgeput, in slaap viel, herhaalde zich in zijn binnenste, in den vorm van een droom, alles wat tusschen Hem en den Satan was voorgevallen. De strenge woorden van *Schleiermacher* tegen deze hypothese, die hij „het ergste hedendaagsche vergriep tegen den persoon van Jezus” noemt (*Ueber die Schriften des Lukas*, bl. 54), zijn niet van toepassing op den vorm, waarin zij bij *Gess* voorkomt, daar hij de tusschenkomst van den Satan als bewerker van deze onreine gedachten aanneemt. Men kan tegen deze verklaring ook niet het uitgangspunt der verzoeking, den honger, aanvoeren, daar de toestand van het lichaam menigmaal een groote rol speelt in hetgeen in de droomen voorvalt. Maar het komt mij onmogelijk voor, dat Jezus het feit zou hebben medegedeeld als iets, dat werkelijk met Hem gebeurd was, indien het slechts in den droom had plaats gehad; en indien Hij het als een droom had verhaald, hoe had dan het verhaal in de apostolische overlevering den vorm kunnen aannemen, dien het in onze drie Evangeliën heeft?

Ullmann heeft, in zijn bekend geschrift: *Die Sündlosigkeit Jesu*, het volgende denkbeeld ontwikkeld: Daar Jezus de innigste sympathie gevoelde voor de Messiaansche verwachtingen van zijn volk en van zijn eeuw, en verlangend was, daaraan te beantwoorden, voor zoover zijn getrouwheid aan

God het Hem zou veroorloven, stelde Hij zich die levendig voor en dacht er aanhoudend over na. Na zich daarvan goed rekenschap te hebben gegeven, brak Hij daarmee in volle vrijheid en met bewustheid, en nam het besluit, alleen den Messias van God te verwezenlijken. — Aan deze zienswijze ligt een onbetwistbare psychologische waarheid ten grondslag; daarin ontbreekt slechts de tusschenkomst van die bovennatuurlijke persoonlijkheid, waarover Jezus zelf spreekt, en door wier machtige werking alleen de hevigheid van den strijd verklaard kan worden. — Ongeveer hetzelfde geldt van de verklaring van *Keim*, die de verzoeking beschouwt als de uitwerking van den vreeslijken strijd, die op dat oogenblik in de ziel van Jezus plaats had tusschen het vertrouwen op God en het wantrouwen van zichzelf en van de middelen, die Hem ten dienste stonden, tegenover de macht van het kwade in den boezem der menschheid. Wat de tusschenkomst van den duivel betreft, hij meent haar *a priori* niet te mogen loochenen.

Als belangwekkende merkwaardigheden vermelden wij hier ook de gevoelens, die kort geleden door *Hünefeld* (*Die Versuchungsgeschichte*, 1880) en door *Hase* (*Geschichte Jesu*, 1876) werden ontwikkeld. Om de werkelijkheid der verzoeking beter in veiligheid te stellen, meent de eerste, de drie phasen van het feit met drie verschillende gebeurtenissen in het leven van Jezus in betrekking te moeten brengen. De eerste verzoeking zou plaats gehad hebben op het oogenblik van den Doop, naar aanleiding van deze goddelijke verklaring: „Gij zijt mijn Zoon”, welk woord Hem op het denkbeeld zou hebben gebracht, dat Hij de aardsche Souverein der wereld kon worden. De tweede zou zich vastgeknoot hebben aan het woord van Petrus bij het gesprek in Cesaréa Philippi: „Dit verhoede God, Heer! dat zal U geenszins geschieden”, waarop Jezus hem antwoordde: „Achter mij, Satan!” De derde zou veroorzaakt zijn door het tooneel van den Palmzondag, toen de omstandigheden Jezus voor de laatste maal uitnoodigden, om een groot uitwendig wonder te verrichten, ten einde daardoor zijn rijk op te

richten. De legende zou deze verspreide bestanddeelen tot één feit samengeperst, en het tafereel, dat wij bezitten, geschapen hebben. Men vraagt zich af, hoe deze theoloog, die de verklaringen van anderen zoo goel beoordeelt, zoo blind kan zijn voor de innerlijke onmogelijkheden van de zijne.

Hase heeft op een schitterende wijze het volgende, van het vorige nog al afwijkende gevoelen ontwikkeld: Toen Jezus zijn verzoeking aan zijn discipelen verhaalde, wilde Hij hen in dezen door Hem gekozen vorm bekend maken met de overwinningen, die Hij gedurende de jaren zijner jeugd heeft moeten behalen op de rechtmatige begeerten, die zijn hart deden kloppen: den dorst naar al de onschuldige vreugden van het menschelijk leven; het edele verlangen om door een schitterende daad de bewondering der wereld te verwerven; het streven, dat eigen is aan alle zielen, die daartoe de kracht in zich gevoelen, om nl. de wereld te beheerschen met het doel om haar ellende te verzachten. Al deze begeerten zijner jeugd heeft Hij opgeofferd, om door den Doop van Johannes zich te wijden aan de volbrenging van het goddelijk program. — Deze verklaring is aanlokkelijk; het is alleen jammer, dat men zeggen moet, dat er een onoverkomelijke kloof bestaat tusschen haar en het verhaal, waarvan zij rekenschap moest geven.

Als men de reinheid van de ziel van Jezus niet op de eene of andere wijze wil aanranden, dan moet men in de verzoeking een uitwendigen factor aannemen, zooals in het geval van den eersten onschuldigen mensch. Dezen factor heeft Jezus zelf bekend gemaakt en aangeduid. Het is de *sterke*, over wien Hij eens gesproken heeft. Maar het tooneel van den strijd met hem is noch de tinne des tempels, noch de hoogte der lucht of de top van een berg, en zelfs niet de woestijn geweest. Het is in de ziel van Jezus, dat die twee vijanden elkander hebben ontmoet, niet in visioen of in droom — hetgeen aan dezen hoogsten strijd een deel van zijn werkelijkheid en van zijn ernst zou ontnemen — maar als een vrije en zelfbewuste geest tegenover een vrijen en zelfbewusten geest. Alleen onder deze voorwaarde is de

verzoeking de tegenhanger en de aanvulling van het tooneel van den Doop. Ongeveer op deze wijze wordt deze gebeurtenis door een groot aantal exegeten opgevat. (*Olshausen, Neander, Van Oosterzee, De Pressensé, Weiss, e. a.*)

III. Indien het verhaal van de verzoeking ons een werkelijk, maar zuiver geestelijk feit uit het leven des Heeren mededeelt, dan is het duidelijk, dat Hij alleen het kan hebben bekend gemaakt aan zijn Apostelen; en dan rijst de vraag, of de dramatische vorm, waarin het feit hier voorgesteld wordt, tot het feit zelf behoort, zooals Jezus het ondervonden heeft, dan wel of Jezus het in dezen vorm heeft ingekleed, om het voor den geest der discipelen toegankelijk te maken. Men zou ten gunste van dit tweede gevoelen het woord kunnen bijbrengen, dat Jezus tot de 70 discipelen richtte, toen zij van hun zendingsreis terugkwamen: „Ik zag den Satan als een bliksem uit den hemel vallen” (10 : 18). Dit is blijkbaar een zinnebeeldige spreekwijze, door Jezus zelf bedacht om zoo duidelijk mogelijk de gewaarwordingen te beschrijven, welke zijn ziel vervulden bij de gedachte aan de overwinningen, die op den Satan werden behaald door deze geringe werktuigen, die God Hem gaf. Toch is deze parallel niet afdoende, daar de toestanden verre van gelijk zijn. Het blijft altijd mogelijk, en zelfs waarschijnlijk, dat het feit der verzoeking zich aan het bewustzijn van Jezus vertoond heeft in den vorm, waarin Hij het aan de zijnen verhaald heeft. Het doel van deze mededeeling is licht te begrijpen. Deze eerste beslissende overwinning van Jezus, de grondslag van al zijn volgende overwinningen, moest hun vertrouwen en hun getrouwheid bij allen dergelijken strijd, dien zij zouden moeten doorstaan, versterken en bevestigen. De overwinning van Jezus sluit potentiëel ook die der zijnen in zich, evenals zijn Doop die der geheele Kerk. Naar het schijnt, heeft Jezus tevens zijn discipelen willen aantoonen, welk een gewichtigen invloed de H. Schrift op zijn geestelijke ontwikkeling had uitgeoefend, en dus ook op de hunne moest uitoefenen. *Weiss* drukt deze gedachte aldus uit (I, bl. 330): „Terwijl Hij de gedachten, waarmede Hij de verzoeking overwonnen

heeft, in Schriftwoorden inkleedde, wilde Hij zijn discipelen doen verstaan, dat een bijzondere verlichting volstrekt niet noodig, dat de eenvoudige gehoorzaamheid tegenover de goddelijke openbaring voldoende was om in staat te stellen, zulke influisteringen als verleidingen van den duivel te onderscheiden en te verwerpen."

IV. Er blijft nog over, de betrekking tusschen de drie *verhalen*, waarin de mededeeling van Jezus tot ons gekomen is, te onderzoeken. Het stilzwijgen van Johannes is door velen opgevat geworden als een loochening van het feit zelf. Maar wij hebben reeds aangetoond, dat deze conclusie onjuist is, daar het verhaal van het vierde Evangelie eerst met het oogenblik, waarop Jezus weér bij Johannes komt, nadat Hij hem na zijn Doop verlaten had, een aanvang neemt, en dus ná het feit der verzoeking. *Keim* houdt het gevoelen vast, dat een dergelijke strijd den vierden Evangelist, als den Logos onwaardig, is toegeschenen, en dat dit de reden van zijn stilzwijgen is. Maar er was integendeel niets, dat geschikter was om den indruk van de grootheid van den Christus te versterken, dan deze persoonlijke strijd met den vertegenwoordiger van het kwade in het heelal.

Wat de drie verhalen van de verzoeking betreft, dat van Markus beperkt zich tot een zeer kort bericht van het feit, terwijl hij met Lukas den duur van 40 dagen, met Mattheus den dienst der engelen vermeldt, en bij hetgeen deze beiden berichten nog de bijzonderheid aangaande de wilde dieren voegt. Het verhaal van Markus zou, volgens *Meyer* e. a., de grondslag zijn, waarop de overlevering later het tafereel der drie afzonderlijke verzoeken heeft doen ontstaan. Maar men heeft hierop reeds geantwoord, dat zulk een kaal en abstract bericht als de door Markus bewaarde overlevering in dit geval zijn zou, niet de vorm van het oorspronkelijk verhaal kan geweest zijn. Het bericht moet van den aanvang af het plastisch karakter hebben gehad, dat in het verhaal der beide andere Evangelisten bewaard is gebleven. *Holtzmann* en *Weiss* nemen daarom aan, dat de drie berichten een gemeenschappelijke bron hebben. Deze bron zou,

volgens *Holtzmann*, het bericht van den *Ur-Markus* zijn, dat de auteur van onzen kanoniek Markus bekort zou hebben, en de twee andere Evangelisten in zijn geheel zouden hebben meêgedeeld; terwijl *Weiss* van gevoelen is, dat de apostolische Mattheus als de gemeenschappelijke bron moet worden beschouwd. Maar als onze Markus bekort heeft, waarom zou hij dan de bijzonderheid aangaande de wilde dieren er bijgevoegd hebben? De twee andere Synoptici zouden deze bijzonderheid niet hebben weggelaten — *Holtzmann* erkent dit zelf — indien zij haar in het bericht van den *Ur-Markus* hadden gelezen. En bestaan er tusschen het bericht van Lukas en dat van Mattheus niet zulke gewichtige verschilpunten, dat zij niet uit eenzelfde geschreven bron kunnen worden afgeleid? Ik wil niet eens spreken over de verschillen in de bijzonderheden, die den tekst der beide verhalen doorlopend onderscheiden; maar ik vraag, of Lukas den trek van den dienst der engelen, die door de twee anderen wordt meêgedeeld, zou hebben weggelaten? En vooral mag worden gevraagd, of hij de orde der twee laatste verzoeken zou hebben omgekeerd, als hij ze in de orde, waarin ze bij Mattheus voorkomen, in een oorkonde, die hem als apostolisch bekend was, gevonden had? Een ieder ziet wel in, hoe kinderachtig de door *Schleiermacher* aangevoerde reden is, nl. dat Lukas den gang van de woestijn naar den berg en van den berg naar de stad veel rationeeler zal gevonden hebben, dan den omgekeerden. — *Reuss* heeft het vermoeden uitgesproken, dat het zoo korte bericht van Markus een interpolatie zou kunnen zijn, die te danken is aan de pen van den persoon, die in zijn geest dit Evangelie heeft aangevuld door aan het begin daarvan de 15 eerste verzen toe te voegen. Maar deze hypothese berust op een grondslag, die volstrekt onzeker is. Daarentegen brengt de genoemde geleerde ons zonder twijfel op den rechten weg, als hij deze woorden er bijvoegt: „Mattheus en Lukas hebben beiden uit een gemeenschappelijke bron geput, *die misschien niet geschreven was.*” Deze ongeschreven bron is inderdaad geen andere, dan de apostolische mondelinge overlevering.

Markus heeft haar, als zoo menigmaal, verkort, en alleen de bijzonderheid aangaande de wilde dieren, die hij zonder twijfel aan het bericht van Petrus te danken had, er bijgevoegd. Mattheus heeft het apostolische bericht in den vorm, dien het in de Joodsch-christelijke overlevering had aangenomen, volledig teruggegeven; en daaruit laat zich de orde der twee laatste verzoeken in dit Evangelie verklaren. Op Joodsch standpunt moest de eigenlijke Messiaansche verzoeking, nl. die, welke op de heerschappij over de geheele wereld betrekking heeft, als het hoogtepunt van deze groote beproeving voorkomen. Lukas heeft eveneens het apostolische bericht in zijn geheel teruggegeven, maar in den vorm, waarin hij het reeds opgeteekend vond in een andere oorkonde, waarvan het standpunt veel minder theocratisch was, en die mij voorkomt meer in overeenstemming te zijn met het werkelijk verloop der dingen. De beproeving, die zich richtte tot het geloof, en wel tot een geloof, dat reeds als onwrikbaar beschouwd werd, kan toch niet voorafgegaan zijn aan de twee andere, die zich richtten tot het gebrek aan geloof; zij moet het hoogtepunt der verzoeking hebben gevormd. Gelijk de tempel meerder is, dan een eenvoudige berg, of de geest meerder dan de ziel, zoo is ook het gebied der laatste verzoeking bij Lukas meerder dan dat bij Mattheus. De derde verzoeking bij Lukas zal dus wèl de laatste zijn geweest. Ik ben de eenige, die dit gevoelen voorstaat, maar ik moet het vasthouden. Lukas is hier, zooals altijd, de echte geschiedschrijver.

En nu is de stand van zaken duidelijk: Jezus verlaat de woestijn om zijn werk aan te vangen, en Hij heeft God alleen tot zijn bondgenoot, terwijl de vorst dezer wereld zijn verklaarde vijand is. „Dubbel gewijd,” door de zalving en door de beproeving, „gaat Hij,” zooals *Keim* zegt, „de op Hem wachtende menschheid tegemoet.”

volgens *Holtzmann*, het bericht van den *Ur*-Markus zijn, dat de auteur van onzen kanoniekten Markus bekort zou hebben, en de twee andere Evangelisten in zijn geheel zouden hebben meêgedeeld; terwijl *Weiss* van gevoelen is, dat de apostolische Mattheus als de gemeenschappelijke bron moet worden beschouwd. Maar als onze Markus bekort heeft, waarom zou hij dan de bijzonderheid aangaande de wilde dieren er bijgevoegd hebben? De twee andere Synoptici zouden deze bijzonderheid niet hebben weggelaten — *Holtzmann* erkent dit zelf — indien zij haar in het bericht van den *Ur*-Markus hadden gelezen. En bestaan er tusschen het bericht van Lukas en dat van Mattheus niet zulke gewichtige verschilpunten, dat zij niet uit eenzelfde geschreven bron kunnen worden afgeleid? Ik wil niet eens spreken over de verschillen in de bijzonderheden, die den tekst der beide verhalen doorlopend onderscheiden; maar ik vraag, of Lukas den trek van den dienst der engelen, die door de twee anderen wordt meêgedeeld, zou hebben weggelaten? En vooral mag worden gevraagd, of hij de orde der twee laatste verzoeken zou hebben omgekeerd, als hij ze in de orde, waarin ze bij Mattheus voorkomen, in een oorkonde, die hem als apostolisch bekend was, gevonden had? Een ieder ziet wel in, hoe kinderachtig de door *Schleiermacher* aangevoerde reden is, nl. dat Lukas den gang van de woestijn naar den berg en van den berg naar de stad veel rationeeler zal gevonden hebben, dan den omgekeerden. — *Reuss* heeft het vermoeden uitgesproken, dat het zoo korte bericht van Markus een interpolatie zou kunnen zijn, die te danken is aan de pen van den persoon, die in zijn geest dit Evangelie heeft aangevuld door aan het begin daarvan de 15 eerste verzen toe te voegen. Maar deze hypothese berust op een grondslag, die volstrekt onzeker is. Daarentegen brengt de genoemde geleerde ons zonder twijfel op den rechten weg, als hij deze woorden er bijvoegt: „Mattheus en Lukas hebben beiden uit een gemeenschappelijke bron geput, die misschien niet geschreven was.” Deze ongeschreven bron is inderdaad geen andere, dan de apostolische mondelinge overlevering.

Markus heeft haar, als zoo menigmaal, verkort, en alleen de bijzonderheid aangaande de wilde dieren, die hij zonder twijfel aan het bericht van Petrus te danken had, er bijgevoegd. Mattheus heeft het apostolische bericht in den vorm, dien het in de Joodsch-christelijke overlevering had aangenomen, volledig teruggegeven; en daaruit laat zich de orde der twee laatste verzoeken in dit Evangelie verklaren. Op Joodsch standpunt moest de eigenlijke Messiaansche verzoeking, nl. die, welke op de heerschappij over de geheele wereld betrekking heeft, als het hoogtepunt van deze groote beproeving voorkomen. Lukas heeft eveneens het apostolische bericht in zijn geheel teruggegeven, maar in den vorm, waarin hij het reeds opgeteekend vond in een andere oorkonde, waarvan het standpunt veel minder theocratisch was, en die mij voorkomt meer in overeenstemming te zijn met het werkelijk verloop der dingen. De beproeving, die zich richtte tot het geloof, en wel tot een geloof, dat reeds als onwrikbaar beschouwd werd, kan toch niet voorafgegaan zijn aan de twee andere, die zich richtten tot het gebrek aan geloof; zij moet het hoogtepunt der verzoeking hebben gevormd. Gelijk de tempel meerder is, dan een eenvoudige berg, of de geest meerder dan de ziel, zoo is ook het gebied der laatste verzoeking bij Lukas meerder dan dat bij Mattheus. De derde verzoeking bij Lukas zal dus wèl de laatste zijn geweest. Ik ben de eenige, die dit gevoelen voorstaat, maar ik moet het vasthouden. Lukas is hier, zooals altijd, de echte geschiedschrijver.

En nu is de stand van zaken duidelijk: Jezus verlaat de woestijn om zijn werk aan te vangen, en Hij heeft God alleen tot zijn bondgenoot, terwijl de vorst dezer wereld zijn verklaarde vijand is. „Dubbel gewijd,” door de zalving en door de beproeving, „gaat Hij,” zooals *Keim* zegt, „de op Hem wachtende menschheid tegemoet.”

DERDE GEDEELTE.

DE WERKZAAMHEID VAN JEZUS IN GALILEA.

4 : 14—9 : 50.

De weg, dien Jezus te bewandelen heeft, is Hem duidelijk aangewezen. Hij zal niets buitengewoons doen; Hij zal zijn volk bezoeken, van stad tot stad en van dorp tot dorp gaande. Zoo dikwijls Hij de goddelijke roepstem verneemt, zal Hij gehoorzamen; onder den goddelijken aandrang, waarmede zijn wil één is geworden, zal Hij spreken en handelen, zich beperkende tot het voldoen aan de behoeften van den toestand van 't oogenblik. Op deze wijze zal Hij de schatten der genade uitstrooien, en de krachten der goddelijke liefde, waarmede Hij begaafd is, ontplooien. Als Hij wonderen doet, dan zullen zij slechts de waarneembare toelichting zijn van het heil, dat Hij aanbrengt, en de uitnoodiging om het zich toe te eigenen. Het verhaal van de Galileesche werkzaamheid is de beschrijving van dezen nederigen arbeid, waaraan de stichting van het Godsrijk op aarde te danken is.

Al de drie Synoptici knopen het begin dezer werkzaamheid aan het verhaal van den Doop en de verzoeking vast. Maar Mattheus en Markus hebben dezen bijzonderen trek, dat zij de gevangenneming van Johannes den Dooper voorstellen als de beweegreden van den terugkeer van Jezus naar Galilea: „Toen Jezus vernomen had, dat Johannes overgeleverd was, trok Hij zich naar Galilea terug” (Matth. 4 : 12). „Nadat Johannes overgeleverd was, kwam Jezus in Galilea” (Mark. 1 : 14). Daar echter de verzoeking eenigen tijd vóór de gevangenneming van Johannes moet hebben plaats gehad,

rijst van zelf de vraag, wat Jezus gedaan heeft in de tijd-ruimte tusschen deze twee gebeurtenissen. Ook is het niet te begrijpen, hoe de gevangenneming van den Dooper de reden heeft kunnen zijn van den terugkeer van Jezus naar Galilea, d. w. z. naar het gebied van dien Herodes, die Johannes gevangen hield. Lukas werpt in 't geheel geen licht over deze twee vragen, waartoe het verhaal van de andere Synoptici aanleiding geeft, omdat hij op deze plaats over de gevangenneming van Johannes niet spreekt, en zich ermede vergenoegt, het begin der werkzaamheid van Jezus aan de overwinning, die Hij in de woestijn behaald heeft, vast te knoopen. Alleen het bericht van het vierde Evangelie lost deze moeilijkheden op. Volgens Johannes is Jezus *tweemaal* naar Galilea teruggekeerd, en hij onderscheidt den eersten terugkeer zorgvuldig van den tweeden. De eerste heeft plaats gehad onmiddellijk na den Doop en de verzoeking (1:44), en bij die gelegenheid heeft Jezus eenigen der jonge Galilëers, die zich rondom den Voorlooper hadden geschaard, geroepen, om Hem te volgen; de tweede heeft veel later plaats gehad (4:1 en verv.), en wordt in verband gebracht met de vijandschap der Pharizeën tegen Johannes den Dooper. — Tusschen den eersten terugkeer naar Galilea en den tweeden liggen, volgens het vierde Evangelie, de volgende gebeurtenissen: de verplaatsing van het domicilie van Jezus van Nazareth naar Kapernaüm (Joh. 2:12), de eerste reis naar Jeruzalem tot viering van het Paaschfeest, het gesprek met Nicodemus (2:13—3:21), en een vrij lange werkzaamheid in Judea, gelijktijdig met die des Doopers, die nog in vrijheid was (3:22—36; vgl. vooral vs. 24). Eerst na deze werkzaamheid in Judea, die van Paschen tot December geduurd had (4:35), keerde Jezus, door Samaria, naar Galilea terug. Het is duidelijk, dat deze twee eerste terugkeeringen van Judea naar Galilea door onze Synoptici tot slechts éene samengesmolten zijn, en waarschijnlijk had deze samen-smelting reeds in de overlevering plaats gevonden, hetgeen ten gevolge had, dat bijna al de daartusschen liggende gebeurtenissen in het gewone verhaal verdwenen. Lukas heeft

vooral den eersten terugkeer in het oog, daar hij dezen onmiddellijk aan de verzoeking vastknoopt; Markus en Mattheus daarentegen denken aan den tweeden, daar volgens hen de gevangenneming van den Dooper daartoe aanleiding heeft gegeven. Het verhaal van Johannes werpt een helder licht op den geheelen gang van zaken, door den eenen terugkeer van den anderen te onderscheiden (2:11; 3:24; 4:54). Het verloop van de traditie, die wij hier hebben, is geheel natuurlijk. Zij werd niet beheerscht door het historisch belang, maar door de behoeften der evangelisatie, door het verlangen om het geloof te wekken en te versterken. Op deze wijze werden de verschillende feestreizen naar Jeruzalem tot een enkele, de laatste, samengesmolten. De feiten, die van denzelfden aard zijn, worden bij zulk een onderwijs allicht gegroepeerd, en het gevolg hiervan is, dat er eindelijk slechts één feit daaruit ontstaat. Eerst toen Johannes, onafhankelijk van de traditie en uit zijn persoonlijke herinneringen puttende, aan de geschiedenis van Jezus haar afwisselende fasen en haar natuurlijke geledingen teruggaf, vertoonde zich het volledige tafereel van zijn openbare werkzaamheid aan de oogen der Kerk.

Maar reeds gedurende deze eerste werkzaamheid in Judea had Jezus Galilea in het oog, waar Hij zeer goed wist, dat de wieg zijner Kerk zou zijn;¹⁾ want het juk van het Pharijsch en priesterlijk despotisme drukte niet op dit gedeelte van het land zooals op de hoofdstad en haar omstreken. De trillingen van het natuurlijk leven waren bij deze bergbewoners met vrije en levendige bewegingen nog niet verlamd, zooals in Judea geschied was door valsche vroomheid; en hun onwetendheid scheen Hem met recht toe, minder ondoordringbaar te zijn voor het licht van boven, dan de valsche

1) De reden, waarom Jezus het noodig achtte, zijn openlijke werkzaamheid met zulk een lang verblijf in Judea aan te vangen, wordt in Joh. 4:43--45 opgegeven; men zie over deze plaats mijn Commentaar op het Evangelie van Johannes.

verlichting der Rabbijnsche wetenschap. Vgl. het merkwaardige woord van 10:21.

Het *plan* van dit gedeelte is niet gemakkelijk te ontdekken. Het is een doorlopende ontwikkeling zonder bepaalde afdelingen. *Ritschl* e. a. meenen, dat het beginsel van den gang des verhaals in de toenemende vijandschap der tegenstanders van Jezus gelegen is. Men krijgt dan de volgende verdeeling: 4:16—6:11, afwezigheid van strijd; 6:12—11:54, de vijandige houding, die de twee partijen tegenover elkander aannemen. Maar ten eerste vertoonen zich de eerste teekenen van vijandschap lang vóór 6:12; ten tweede is de plaats 9:51, waar de verdeeling van *Ritschl* vluchtig overheen loopt, blijkbaar naar de bedoeling des schrijvers een van de voornaamste verbindingspunten van het verhaal; ten derde is de toenemende haat der vijanden van Jezus geenszins het beginsel, waardoor de ontwikkeling van zijn werk wordt bepaald, maar iets bijkomstigs. Anderen, zooals *Keil*, vinden in het verhaal van het gezantschap van Johannes den Dooper (7:18) het punt, dat de hoofdafdeeling aanwijst. Maar het is waarlijk niet in te zien, om welke reden zij dat doen. Dit feit vormt noch een afsluiting, noch het begin van iets nieuws. De gang, dien Lukas, naar het mij voorkomt, zelf afgebakend heeft, is de volgende: Eerst predikt Jezus het Evangelie, terwijl Hij slechts een menigte van ongeregelde *toehoorders* om zich heen heeft; weldra noodigt Hij eenigen onder hen uit, om Hem te volgen, en maakt hen tot zijn vaste *discipelen*; na verloop van eenigen tijd verheft Hij twaalf van deze discipelen, die zeer talrijk waren geworden, tot den rang van *Apostelen*; en eindelijk vertrouwt Hij aan deze twaalf een eerste zending toe, en maakt hen tot zijn *Evangelisten*. Deze opklimming in de positie der arbeiders is in overeenstemming met de ontwikkeling van het werk zelf, d. w. z. 1° met den innerlijken vooruitgang van het onderwijs; 2° met de uitbreiding van den werkkring; 3° met de toeneming van de vijandschap der Joden, met wie Jezus hoe langer hoe meer breekt, naarmate Hij verder komt met zijn arbeid; zij verschaft ons dus den waren maatstaf tot

vaststelling van den ontwikkelingsgang van het geheel. Wij komen daardoor tot de volgende verdeeling:

Eerste cyclus, 4 : 14—44: tot aan de roeping der eerste discipelen;

Tweede cyclus, 5 : 1—6 : 11: tot aan de aanstelling van de twaalf Apostelen;

Derde cyclus, 6 : 12—8 : 56: tot aan hun eerste uitzending;

Vierde cyclus, 9 : 1—50: tot aan het vertrek van Jezus naar Jeruzalem.

Met dit oogenblik eindigt de werkzaamheid van Jezus in Galilea. Hij neemt afscheid van dit arbeidsveld, en terwijl Hij zijn schreden naar Jeruzalem richt, neemt Hij, als vrucht van den tot hiertoe verrichten arbeid, zijn Galileesche gemeente met zich mede.

I.

TOT AAN DE ROEPING VAN DE EERSTE DISCIPELEN. (4 : 14—44).

De volgende verhalen groepeeren zich rondom de namen van twee steden, die zeven of acht uren van elkander verwijderd zijn: Nazareth, op het plateau ten Westen van het Jordaandal, en Kapernaum, aan den noordelijken oever van het meer Gennesareth.

1. Vs. 14—30. Het bezoek aan Nazareth.

Deze afdeeling wordt geopend met een algemeenen blik op den aanvang van de werkzaamheid van Jezus in Galilea, vs. 14—15; daarna wordt, als bijzonder voorbeeld, het verhaal van de prediking te Nazareth meêgedeeld, vs. 16—30.

Vs. 14 en 15. Algemeene blik: „En Jezus keerde met de kracht des Geestes naar Galilea terug, en het gerucht van Hem verspreidde zich door het

geheele omliggende land; 15. en Hij leerde in hunne Synagogen, en werd door allen geprezen.

Het 14^{de} vers sluit zich nauw aan vs. 1 aan, en moet dienen om het aan te vullen: Hij verliet *de Jordaan* (vs. 1), om *naar Galilea* terug te keeren (vs. 14). Het verblijf in de woestijn was als een oponthoud, dat Hem op dezen weg door den Geest was opgelegd. Het *ἐν δυνάμει*, *met de kracht*, zou vertaald kunnen worden *door de kracht*. Dan zou het te kennen geven, dat Jezus door den drang van denzelfden Geest, die Hem naar de woestijn gedreven had, in Galilea terugkwam. Maar het is natuurlijker, deze werking des Geestes niet te beperken tot de daad van den terugkeer, maar haar toe te passen op de geheele Galileesche werkzaamheid, die in het volgende beschreven wordt; wij hebben hier een anderen vorm van de uitdrukking *vol van den Heiligen Geest* van vs. 1. Hij keerde geheel anders terug, dan Hij weggegaan was; want met den Doop had een nieuw tijdperk van zijn leven op aarde een aanvang genomen. Verstaat Lukas onder deze kracht des Geestes alleen die kracht, welke zich in de prediking van Jezus openbaarde, of denkt Hij aan de wonderen, die Hij verricht heeft? In het laatste geval zou er sprake zijn van wonderen, waarvan de overlevering de herinnering niet bewaard had, zooals dat van de bruiloft te Kana, dat door Johannes alleen wordt vermeld. Zonder twijfel kan de uitdrukking *kracht* op het woord betrekking hebben, maar bij onze Evangelisten duidt zij in den regel de wondermacht aan (v. 36; v. 17; 6: 19, e. a. pl.); ook laat zich de buitengewone indruk, dien deze eerste werkzaamheid van Jezus teweeggebracht heeft, bij de tweede onderstelling beter verklaren (zie bij vs. 23). Meyer meent, dat de wonderbare voorvallen bij den Doop, die men elkander vertelde, tot dit resultaat hebben bijgedragen. Zij konden inderdaad, hoewel slechts Jezus en Johannes daarvan getuigen waren, aan de discipelen, aan wie Johannes ze meêgedeeld had, bekend zijn geweest. De *Synagogen*, waarin Jezus als leeraar optrad, terwijl Hij van de eene

plaats naar de andere reisde, waren zalen van samenkomst, die sedert den terugkeer uit de ballingschap, en misschien zelfs, volgens *Bleek* (met het oog op Ps. 74:8), reeds vóór de ballingschap bestonden. Overal, waar een eenigszins talrijke Joodsche bevolking aanwezig was, al was het ook maar een tiental families, vond men, zelfs in Heidensche landen, dergelijke plaatsen voor het houden van godsdienst-oefeningen. Men kwam daar te zamen op den Sabbat, en verder des Maandags en des Donderdags, de gerechts- en marktdagen. De voorzitters der Synagogen, ἀρχισυνάγωγοι, zaten op een verheven plaats in het midden der zaal. Ieder lid der vergadering had het recht om te spreken, en als hij daarvan gebruik wilde maken, dan gaf hij zijn voornemen te kennen door op te staan (vs. 16). Maar daar alle onderwijs op de Heilige Schrift gegrond was, was *spreken* in de aller-eerste plaats *lezen*. Als het lezen afgelopen was, dan onderwees hij gewoonlijk zittende (vs. 20), en soms ook staande. (Hand. 13:26).

Uit Joh. 2:12, en eveneens uit ons 23^{ste} vers (vgl. Matth. 4:13), vloeit voort, dat Kapernaüm reeds het uitgangspunt van deze eerste Galileesche tochten was.

Vs. 16. Het lezen: „En Hij kwam te Nazareth, waar Hij opgevoed was¹⁾ en ging, volgens zijn gewoonte, op den dag des Sabbats in de Synagoge, en stond op, om te lezen.”

Het schijnt, dat Jezus niet eerder te Nazareth gekomen is om daar te prediken, dan nadat Hij reeds een zekere vermaardheid in de Synagogen der omstreken verkregen had. Hij wist wel, dat Hij in deze stad de meest ingewortelde vooroordeelen zou ontmoeten, en Hij hoopte, dat deze bekendheid, die Hij zich verworven had, Hem zou

1) T. R. met A B en 13 Mjj.: τεθραμμενος; N F L Ξ: ανατεθραμμενος.

helpen, om ze te overwinnen. Op deze wijze had Hij ook gehandeld ten opzichte van Galilea in 't algemeen, door eerst naar Judea te gaan om de menschen te onderwijzen (Joh. 4: 43—45). — De uitdrukking *volgens zijn gewoonte* wordt door *Weiss* enkel met het bezoeken van de Synagogen van Galilea (vs. 14—15) sedert den terugkeer van Jezus uit Judea in betrekking gebracht. Maar de uitdrukking *zijn gewoonte* kan niet op zulk een korten tijd betrekking hebben. Wilde men haar op deze wijze verklaren, dan zou men met *Bleek* daarin een aanduiding moeten zien, dat de gebeurtenis, die nu verhaald zal worden, in een lateren tijd is voorgevallen. Maar het is veel natuurlijker, die uitdrukking met den geheelen tijd van de jeugd van Jezus, die aan zijn Doop voorafgegaan is, in betrekking te brengen; zij staat in nauw verband met de volgende woorden: *waar Hij opgevoed was.* De kinderen hadden van den leeftijd van 5 of 6 jaar af toegang tot de godsdienstoefeningen in de Synagoge, en van hun 13^{de} jaar af waren zij verplicht, ze bij te wonen; zie *Keim*, I, bl. 431. Het bijwonen van deze godsdienstoefeningen is, zooals deze geleerde goed heeft doen uitkomen, een middel van het hoogste gewicht voor de godsdienstige en verstandelijke ontwikkeling van Jezus geweest. De voorlezingen van het O. T., die Hij geregeld eenige keeren in de week gehoord heeft, hebben zeker ertoe bijgedragen, om Hem die volkomen kennis van de H. Schriften te verschaffen, waarvan zijn geheele werkzaamheid de blijken gaf. Hij bezat evenwel zonder twijfel, zooals ook door *Keim* wordt erkend, zelf een exemplaar van de H. Schriften; anders had Hij niet kunnen *voorlezen*, zooals Hij nu gaat doen, daar dit voorlezen veel grooter moeilijkheden aanbod, dan het voorlezen van onze tegenwoordige boeken. Het is zuivere willekeur, als *Hofmann* de woorden *volgens zijn gewoonte* met de volgende handeling: „Hij stond op om te lezen”, in betrekking brengt.

Vs. 17—19. „En men gaf Hem het boek van den

profeet Jesaja; en als Hij het boek ontrold ¹⁾ had, vond Hij de plaats, waar geschreven was: 18. De Geest des Heeren is op mij, omdat Hij mij gezalfd heeft om den armen goede tijdingen te verkondigen. Hij heeft mij gezonden om te genezen, die gebroken zijn van hart, ²⁾ 19. om aan de gevangenen hun bevrijding bekend te maken en aan de blinden de herkrijging van het gezicht, om de verdrukten in vrijheid weg te zenden, om het gunstige jaar des Heeren bekend te maken.”

Deze plaats is te vinden in Jes. 61 : 1 en verv. Gewoonlijk brengt men al deze beelden met de weldaden van den terugkeer uit de ballingschap in betrekking. Hij, die spreekt zou de Profeet zijn, die in last heeft ontvangen, deze gelukkige gebeurtenis aan zijn landgenooten aan te kondigen, en Jezus zou alleen door een uitbreiding van hun natuurlijken zin die woorden op zichzelf toepassen. De eenige uitdrukking van den Griekschē tekst, die zich het best tot deze interpretatie zou leenen, zou *αἰχμαλώτος* zijn, dat eigenlijk *krijgsgevangene* beteekent. Maar dikwijls wordt door dat woord een gevangene in 't algemeen te kennen gegeven, en Paulus past het op zichzelf toe als gevangene te Rome. Als wij rekening houden met de andere uitdrukkingen, hetzij in het Hebreuwsch, hetzij in het Grieksch, dan komen wij tot een andere verklaring. De uitdrukking קרא דרור, ἀφῆσιν κηρῦξαι, *de bevrijding bekend maken*, wordt in Lev. 25 : 10 op het groote feest van het jubeljaar, dat om de 50 jaren moest worden gevierd, toegepast. Op den grooten verzoendag, den 10^{den}

1) T. R. leest *αναπτύξας*, met $\aleph D$ en 14 Mjj. It.; ABL Ξ Syr.: *ανοίξας*.

2) De woorden *ἰσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν*, die T. R. hier met A en 14 Mjj. Syr. leest, ontbreken in $\aleph B D L \Xi$ Iptler.

van de maand Tischri, maakten de priesters in het geheele land van Israël met bazuïngeschal bekend, dat allen, die zichzelf als slaven hadden verkocht, weêr vrij waren, en dat de families, die hun erfgoed in vreemde handen hadden doen overgaan, het weêr als hun eigendom mochten beschouwen. Josephus spreekt ook over het vrijworden van de schuldenaars, waaronder men de invrijheidstelling van hen, die wegens schulden gevangen zaten, verstaan kan. De uitdrukkingen *πτωχοί*, *armen*, en *ἐνιαυτὸν δεκτόν*, *gunstig jaar*, laten zich in dezen zin gemakkelijker verklaren. De eerste onderstelt blijkbaar, dat het volk in zijn land is gevestigd; de tweede doet, door zoo uitdrukkelijk het begrip *jaar* op den voorgrond te stellen, veeleer aan dat door de wet vastgestelde jaar van maatschappelijke herstelling, dan aan den terugkeer uit de ballingschap denken. In Ezech. 46: 17 wordt het jubeljaar שנת הררור, *ἐνιαυτὸς ἀφέσεως*, genoemd, welke benaming op grond van Lev. 25 gevormd is, en de geheele door Jezus voorgelezen plaats van Jesaja kortelijk samenvat. De Profeet heeft dus deze door de Wet vastgestelde periodieke wederherstelling beschouwd als het voorbeeld (type) van de Messiaansche herstelling van alle dingen, en beschrijft deze met beelden, die aan gene ontleend zijn. Hij legt zijn profetie in den mond van den Messias zelf, zooals op andere plaatsen, b. v. Jes. 49. Als Jezus zelf de plaats had opgezocht, dan zou er eenvoudig gestaan hebben: „Hij las.” Het *ἔψε* onderstelt, dat Hij, het boek opnemende, de plaats vond. Het is duidelijk, dat Jezus uit de hand zijns Vaders geen tekst had kunnen ontvangen, die beter geschikt was voor deze gelegenheid.

De eerste zin van vs. 18 is als het ware de omschrijving van de uitdrukking *Χριστός*, *Christus*, d. i. Gezalfde. — Terwijl Jezus de woorden *ἔχρισε* las, kon Hij niet anders dan ze op zijn Doop toepassen. — De uitdrukking *ὃ εἶνεκεν* kan hier niet *daarom* beteekenen, hetgeen tot een verkeerden zin zou leiden. Het is duidelijk, dat de LXX, waaraan het citaat is ontleend, haar gebezigd heeft in den zin, dien zij dikwijls in het klassieke Grieksch heeft, nl. in

dien van *propterea quod, omdat*. — Over het woord *πτωχοι* vergelijkte men Lev. 25:6, 14, 25. — De woorden: *om te genezen die gebroken zijn van hart* ontbreken in de Alexandrijnsche Mjj. en in vele oorkonden van de Itala. Zeker kan men aannemen, dat zij volgens het Hebreeuwsch en de LXX hier ingevoegd zijn. Maar daar zij den om zoo te zeggen onmisbaren grondslag van het woord van vs. 23 vormen, moet men ze behouden en de weglating daarvan toeschrijven aan een onachtzaamheid, die door deze lange reeks van infinitivi, veroorzaakt is. — De bijzonderheid aangaande de *blinden*, die genezen worden, past eigenlijk noch bij het beeld van het jubeljaar, noch bij dat van den terugkeer uit de ballingschap. In het Hebreeuwsch staat er letterlijk: *den gebondenen opening*; dit schijnt de LXX met het verlies en de herkrijging van het gezicht in verband te hebben gebracht. Lukas sluit zich bij deze opvatting aan, terwijl hij misschien het woord *blinden* toepast op de gevangenen, die uit de duisternis van den kerker in het heldere daglicht terugkomen. — De laatste woorden: *de verdrukten in vrijheid wegzenden* zijn aan een andere plaats, Jes. 58:6, ontleend. Misschien zijn zij een parallel, die door een afschrijver aan den rand was aangehaald, en die van daar in den tekst is overgegaan. — De uitdrukking *ἐνικυτὸς κυρίου δεκτός* beteekent: het welkome jaar des Heeren; het jaar, dat de Heer gekozen heeft, om een gunst aan de menschen te bewijzen. Zij komt overeen met een Hebreeuwsche uitdrukking, die beteekent: het jaar, waarin Jehova het raadsbesluit zijner goedgunstigheid ten uitvoer brengt. — De *Valentiniaansche* Gnostieken en *Clemens Alexandrinus* hebben uit deze uitdrukking opgemaakt, dat de werkzaamheid van Jezus slechts een jaar heeft geduurd. Dit is een verwarring van het beeld (type) met het tegenbeeld (antitype). — *Bengel* heeft uit het feit, dat deze plaats van Jesaja heden ten dage op den grooten verzoendag door de Joden gelezen wordt, afgeleid, dat dit feest toen juist gevierd werd. Maar niets bewijst, dat Jezus de pericoop, die aan de orde was, voorgelezen heeft; het tegendeel schijnt uit het verhaal te blijken (*Hij vond*, vs. 17);

ook dagteekent de tegenwoordige orde der haphtaren uit een lateren tijd.

Vs. 20 en 21. De preek: „En als Hij het boek opgerold en den dienaar teruggegeven had, ging Hij zitten, en de oogen van allen in de Synagoge waren op Hem gevestigd. 21. En Hij begon tot hen te zeggen: Heden is dit woord der Schrift in uw ooren vervuld.”

Deze dramatische schildering van de geringste handelingen van Jezus en van de houding der vergaderde menigte is zonder twijfel afkomstig van het bericht van een ooggetuige; of men moet aannemen, dat de schrijver zich voor een zoodanige wilde doen doorgaan. — Ἀτενίζειν is een geliefkoosde uitdrukking van Lukas. — Door ἤρξατο, *Hij begon*, wordt niet te kennen gegeven, dat Lukas slechts het begin der toespraak mededeelt, maar die uitdrukking moet dienen om de plechtigheid te schilderen van het oogenblik, toen de stem van Jezus te midden van de diepe stilte, die in de vergadering heerschte, weérklonk. — Blijkbaar vat Jezus de plaats van Jesaja in Messiaanschen zin op. De woorden: *in uw ooren* beteekenen, dat de Messiaansche daden van genade, die door den Profeet zijn beloofd, verwezenlijkt worden door het feit zelf, dat het hun gegeven is, daarvan te hooren op dit oogenblik. De stem van Jezus is het bazuingeschal van den goddelijken priester, die het jubeljaar bekend maakt. Daaruit kan men nagaan, hoe gewichtig het woord *heden* is!

Vs. 22. De uitwerking: „En allen gaven Hem getuigenis, en zij verwonderden zich over de woorden der genade, die uit zijn mond voort-

kwamen, en zeiden: Is deze niet ¹⁾ de zoon van Jozef?"

De uitdrukking *μαρτυρεῖν*, *getuigenis geven*, staat zonder twijfel met de woorden: *door allen geprezen* van vs. 15 in verband. Zij moesten erkennen, dat men niet te veel had gezegd, toen men Hem zoo roemde. — Daar *χάριτος* het artikel vóór zich heeft, schijnt het mij onmogelijk toe, dezen genitivus als *gen. qualitatis* op te vatten en aan *τοῖς λόγοις τῆς χάριτος* de beteekenis te geven van: de lieflijke woorden; de door *Meyer* aangehaalde plaats, Col. 4 : 6, bewijst niets. Wij hebben daarbij veeleer te denken aan woorden, waarin de goddelijke *genade* voor de ooren der toehoorders geschilderd werd met een gemakkelijheid en een rijkdom van gedachten (*ἐκπορευόμενοι*), waarover zij verbaasd stonden. Maar verwondering is geen geloof; zij kan het zelfs uitsluiten. Dit geschiedt op dit oogenblik. In plaats van zich de aangeboden goddelijke *genade* terstond toe te eigenen, zocals zij gedaan zouden hebben, indien zij gevoeld hadden, hoe groote behoefte zij daaraan hadden, denken zij slechts aan het contrast tusschen zulke woorden en hetgeen zij weten van Hem, die ze uitspreekt; vgl. Mark. 6 : 2 en 3. Het duistere, dat *Weiss* in deze plaats vindt, is vooral toe te schrijven aan de verklaring „lieflijke woorden”, in plaats van *woorden der genade*. Het woord *genade* doelt op de *genade* van God, en niet op die van Jezus. Zoo laat zich de volgende vraag: „*Is deze niet...?*” verklaren, die door *en* met het voorgaande verbonden is, en niet door *maar*, zocals het geval had moeten zijn, indien er sprake was van de *genade* van Jezus. Hun gedachten vervolgen de richting, die zij eenmaal ingeslagen hadden. „Zulke groote weldaden zouden uitgaan van dezen jongen man, dien wij met zijn vader op de timmermanswerkplaats hebben zien arbeiden! Wie kan het gelooven?” De kritiek verhindert bij hen het

1) N B D L: *ουχι* in plaats van *ουχ*.

ontstaan van het geloof, omdat het hun ontbreekt aan dat verlangen naar verlossing van de zonde, aan dien dorst naar vergiffenis en heiligheid, waarvan de bevrediging bij Jezus te vinden is. Natuurlijk werden nog vele andere kwaadwillige woorden uitgesproken. Zij zijn, evenals de toespraak van Jezus, in een enkel woord samengevat. Jezus doorgrondt met een enkelen blik de strekking der opmerkingen, die in den kring der toehoorders gemaakt worden: Hij begrijpt, dat de harten gesloten zijn voor de genade, die Hij zooeven heeft aangeboden.

Vs. 23. Het antwoord: „En Hij zeide tot hen: Gij zult zeer zeker dit spreekwoord tot Mij zeggen: Medicijnmeester, genees uzelfen! Al de dingen, die wij gehoord hebben, dat gij te ¹⁾ Kapernaum ²⁾ gedaan hebt, doe ze ook hier in uw vaderland!”

Het woord *πάντως* zou hier kunnen beteekenen: *geheel en al*, in dezen zin: „Den weg, dien gij ingeslagen hebt, zult gij tot het einde toe vervolgen; van verwondering zult gij overgaan tot spotternij.” Toch ligt de beteekenis van *zeker* veel meer voor de hand (1 Cor. 9 : 10). De uitdrukking *παραβολή* wordt hier het best met *spreekwoord* vertaald; zij duidt iedere figuurlijke rede aan, en vooral spreekwoordelijke gezegden, die gaarne een zinnebeeldigen vorm aannemen. — Het is onmogelijk te begrijpen, hoe Jezus ertoe gekomen is, zich op dit oogenblik van de uitdrukkingen *medicijnmeester* en *genezen* te bedienen, indien men ze niet in verband brengt met de plaats van Jesaja, die Hij zooeven voorgelezen en toegepast heeft, en inzonderheid met de woorden: „om te *genezen* (*ιάσασθαι*) die gebroken zijn van hart.” Dit is de reden, waarom wij deze woorden in den tekst behouden, in strijd met het gezag der Alexan-

1) S B D L hebben *εις*, in plaats van *εν*.

2) S B D X It lezen *Καφαρναυμ* in plaats van *Καπερναουμ*.

drijnsche Mjj.: „Gij biedt ons aan, ons te genezen van onze ellenden; verlos eerst uzelf uit uw eigene.” Deze ellenden der toehoorders zijn niet, zooals men gemeend heeft, de vervallen toestand hunner kleine stad, maar de ellenden der zonde, die Jezus geschilderd had, toen Hij zooveen sprak over het verlossingswerk, dat de goddelijke genade Hem had toevertrouwd. En de ellende van Jezus, waaruit Hij zichzelf redden moest, is zonder twijfel die van zijn tegenwoordigen toestand, waarin Hij nog geen enkelen van de grooten der aarde tot aanhanger gewonnen had, en niet eens den bijval zijner eigen landslieden verkrijgt; maar vooral moet daarbij gedacht worden aan zijn toekomstige verwerping, die Hij nu reeds voorziet (vs. 25—27). Daarop wijst het futurum *ἔπειτα*, *gij zult tot mij zeggen*. De volgende woorden hebben betrekking op het weinige vertrouwen, dat Jezus op dit oogenblik zelf te Nazareth vindt. Om in zijn eigen stad een nederlaag te voorkomen, daartoe zou er slechts één middel zijn: Hij moest zijn landslieden tot zijn aanhangers maken door een schitterend wonder, zooals men beweerde, dat Hij elders verricht had. Wij hebben hier de verzoeking der woestijn, die Jezus van het begin tot aan het einde van zijn werkzaamheid vervolgd heeft: zijn Messiaansche aanspraken door de openbaring van zijn wondermacht te rechtvaardigen. — Men verwondert er zich over, dat er melding gemaakt wordt van wonderen, die te Kapernaum zijn verricht. De uitleggers vinden over 't algemeen in de plaats, die Lukas aan dit feit heeft aangewezen, het bewijs van gebrek aan chronologische orde. Hij zou het met een dogmatisch doel aan het begin van zijn Evangelie hebben geplaatst, om het te maken tot het program van de werkzaamheid van Jezus in Israël. Maar wij hebben gezien, dat in de uitdrukking *in de kracht des Geestes* (vs. 1) het denkbeeld opgesloten ligt van wonderen, die reeds in dit eerste stadium der Galileesche werkzaamheid waren verricht, zooals het wonder op de bruiloft te Kana, waarop een verblijf te Kapernaum gevolgd was (Joh. 2:12). Jezus kon dus op deze plaats reeds eenige genezingen tot stand hebben

gebracht, waarvan het gerucht tot in Nazareth was doorgedrongen. Heeft Lukas ze niet verhaald, en vermeldt hij nochtans het woord, dat er op zinspeelt, dit bewijst slechts één ding, nl. de getrouwheid, waarmede hij den inhoud van zijn bron heeft bewaard, zelfs daar waar zij niet scheen te strooken met den algemeenen gang van zijn eigen verhaal. — In de woorden: *wij hebben gehoord* ligt blijkbaar een ironische twijfel opgesloten. — De lezing *εἰς* der Alexandr. Mss. bevat het denkbeeld van een begunstiging (*ten aanzien van, voor Kapernaum*), en past zeer goed bij het gevoel van ijverzucht, dat dit verwijt schijnt in te geven. — De uitdrukking *πατρις*, *vaderland*, kan in engeren of in ruimeren zin worden gebruikt; hier, waar zij door *ἐδὲ* nader bepaald wordt, kan zij alleen in den beperktsten zin worden opgevat: uw stad.

Vs. 24—27. „En Hij zeide: Voorwaar ik zeg u, dat geen profeet aangenaam is in zijn vaderland. 25. Maar ik zeg u in waarheid ¹⁾: Er waren vele weduwen in Israël in de dagen van Elia, toen de hemel gedurende ²⁾ drie jaren en zes maanden gesloten was, zoodat er een groote hongersnood over de geheele aarde heerschte; 26. en tot geen van haar werd Elia gezonden, dan naar Sarepta van Sidon, ³⁾ tot een weduwwrouw; 27. en er waren vele melaatschen in Israël ten tijde van Elisa, den profeet, en geen van hen werd gereinigd, dan Naäman de Syriër.”

De formule *εἶπε δὲ*, *en Hij zeide*, leidt dikwijls een gedachte in, die Jezus naar aanleiding van een bijzonder feit, dat

1) **N L X A** lezen hier *οτι*, dat bij al de anderen ontbreekt.

2) **B C** laten *επι* weg, dat **T. R.** met alle anderen leest.

3) **T. R.** leest *Σιδωνος*, met **E** en 10 **Mjj.**; **S A B C D L X Γ**: *Σιδωνιας*

pas plaats gehad heeft, uitspreekt (5: 36; Mark. 2: 27, e. a. pl.). Jezus bezint zich, en daarna stelt Hij het feit, waarover gehandeld wordt, door een meer algemeene opmerking in het volle licht. Alleen omdat *Weiss* geen rekening heeft gehouden met de beteekenis van deze formule, is hij gekomen tot de onderstelling, dat de ware voortzetting van de toespraak van Jezus in vs. 25 te vinden is, en dat vs. 24 een tusschenvoegsel van Lukas is, op grond van Mark. 6: 4. Jezus drukt de gedachte uit, dat, indien zijn landslieden Hem op deze wijze ontvangen, dit in overeenstemming is met een algemeene ervaring; men kon niets anders verwachten. Het valt niemand moeilijker, het buitengewone karakter van een gezant Gods te onderscheiden, dan hun, die met hem op een vertrouwlijken voet hebben geleefd; vgl. Joh. 4: 44, waar deze zelfde wet op al de Galileërs in 't algemeen wordt toegepast.

Vs. 25. Na hen tegen hun ongelooft te hebben gewaar- schuwd, door hen te wijzen op het vooroordeel, waarop het berust, toont Hij hun het gevaar daarvan aan. Het komt mij voor, dat het $\delta\acute{\epsilon}$ adversatief is, en dat het $\acute{\epsilon}\pi'$ ἀληθείας, *in waarheid*, iets dreigends heeft: „Maar ik zeg u in allen ernst: bedenkt, wat gij doet! Als gij de genezing, die ik u aanbied, niet hebben wilt, dan zullen anderen daarvan profijt hebben.” Het is duidelijk, dat de blik van Jezus zich op dit oogenblik van zijn tegenwoordige toehoorders over geheel Israël en zijn betrekking tot de Heidenwereld uitstrekt; want hetzelfde gevaar dreigt het geheele volk. — Uit de uitdrukkingen van het O. T.: *deze jaren* (1 Kon. 17: 1) en *in het derde jaar* (18: 1) kan men strikt genomen niets anders afleiden, dan dat de hongersnood slechts twee jaren en zes maanden geduurd heeft. Daar echter de opgave van *drie jaren en zes maanden* ook in Joh. 5: 17 gevonden wordt, moet zij tot de Joodsche overlevering hebben behoord. Ziehier op welke wijze de spitsvondigheid der Rabbijnen zonder twijfel te werk is gegaan, om uit de gegevens van het O. T. dit cijfer te verkrijgen, dat sedert de vervolging door Antiochus Epiphanes het zinnebeeld was geworden van

den duur der nationale rampen (Dan. 12:7). Zij redeneerden aldus: Aan het allereerste uitblijven van den regen moeten de gewone zes maanden van het droge seizoen zijn voorafgegaan, en bovendien moeten tusschen den terugkeer van den regen na de droogte en den eersten oogst verscheidene maanden verlopen zijn, die nog maanden van hongersnood waren. Op deze wijze kwamen zij tot de drie jaren en zes maanden. De uitdrukking ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, op de geheele aarde, duidt hier hyperbolisch het land Israëls en de naburige streken aan.

Vs. 26. Vgl. 1 Kon. 17:9 en verv. Het εἰ μὴ, indien niet, bevat een kleine onnauwkeurigheid, daar deze weduwe niet een der *weduwen in Israël* was. De beperking heeft feitelijk slechts betrekking op het begrip *weduwe* in 't algemeen, en laat de nadere bepaling *in Israël* buiten rekening; vgl. Matth. 12:4; Gal. 1:19, e. a. pl. — Ik beschouw de Alexandr. lezing Σιδωνίας, van het land Sidon, als een aan de LXX ontleende correctie van Σιδῶνος, en wel, omdat dit laatste bij den eersten blik minder juist schijnt te zijn. De zin is: „Sarepta, een stad, die tot het district Sidon behoort.”

Vs. 27. Vgl. 2 Kon. 5:14. — Over εἰ μὴ zie men het vorige vers. De plaats 2 Kon. 7:3 doet zien, hoe dikwijls de melaatschheid in Israël voorkwam. — Nog op den huidigen dag verkeert het Joodsche volk onder den druk van het hier aangekondigde oordeel: het is beroofd van de werken van genade en geestelijke genezingen, die zijn Messias onder de Heidenen volbrengt.

Vs. 28—30. Besluit: „En allen, die in de Synagoge waren, werden met toorn vervuld, toen zij dit hoorden; 29. en opstaande, verdreven zij Hem buiten de stad, en voerden Hem tot aan den 1) top van den berg, waarop hun stad gebouwd

1) Het τῆς van T. R. wordt door al de Mj., behalve D. weggelaten.

was, om ¹⁾ Hem van de steilte af te werpen; 30. maar Hij, door het midden van hen doorgegaan zijnde, ging weg.”

Deze bedreiging verbittert hen, ten eerste, omdat Hij zij bij een Elia en een Elisa vergelijkt, en ten tweede, omdat Hij hen met het afgodische volk der tien stammen gelijk stelt. — Men toont heden ten dage, op 40 minuten afstands van Nazareth, aan den kant van het Zuid-oosten, een rotsmuur van 80, en als men een tweede helling erbij rekent, die een weinig lager ligt en tot aan de vlakte van Esdraelon afdaalt, 300 voet hoog; het is hier, dat dit tooneel door de overlevering geplaatst wordt. Maar volgens *Robinson* is deze overlevering in 't geheel niet oud; zij is ook niet in overeenstemming met de uitdrukking *waarop hun stad gebouwd was*. Het is veel natuurlijker, aan den loodrechten 40--50 voet hoogen rotswand te denken, die zich bevindt op de helling zelf, waarop het tegenwoordige Nazareth gebouwd is. De Byzant. lezing *εις το, ten einde*, is waarschijnlijk een correctie van het *ωστε, om te*. — Er bestaat geen enkele reden om in de wijze, waarop Jezus zich verwijderde, een wonder te zien. De majesteit van zijn persoonlijkheid en de vastheid van zijn blik boezemden die woedende menigte eerbied in. De geschiedenis verhaalt vele dergelijke gevallen. Toch kan men met een criticus zeggen: „Ziedaar het wonder, dat Hij hun liet, bij gebreke van een ander.”

De meeste nieuwere uitleggers houden dit bezoek aan Nazareth voor identisch met dat, hetwelk Matth. 13 en Mark. 6 verhaald wordt. Lukas zou, door dit verhaal hier te plaatsen, ten doel gehad hebben, hetzij te verklaren, wat Jezus heeft doen besluiten, zich niet te Nazareth, maar te Kapernaüm te vestigen (*Bleek, Weissäcker*), hetzij reeds aan het begin van zijn boek het zedelijk program van de

1) T. R. leest *εις το* met A C en 13 Mjj.; N B D L: *ωστε*.

geschiedenis, die volgen zal, de verwerping van Jezus door de Joden en de roeping der Heidenen, vast te stellen. (Holtzmann e. a.). Men voert aan: 1° twee uitingen, die in de twee andere verhalen voorkomen: *Is deze niet de zoon van Jozef?* en het spreekwoordelijk gezegde van vs. 24; 2° het woord over de wonderen, die in Kapernaüm zijn verricht, dat Jezus zijn hoorders in den mond legt (vs. 23), en hetwelk aantoonde, dat ons verhaal bij Lukas veel te vroeg voorkomt; 3° de in de twee andere verhalen uitdrukkelijk vermelde afwezigheid van wonderen, waaruit blijkt, dat zij identisch zijn met het verhaal van Lukas. — Hier tegen vestig ik de aandacht op het volgende. 1° De genoemde afwezigheid van wonderen is niet volkomen bij Mattheus en Markus; vgl. Matth. 13:58 en Mark. 6:5. En waar zou men in het verhaal van Lukas die enkele genezingen plaatsen? Vóór de prediking in de Synagoge? Maar hoe kon men Jezus dan verwijten, dat Hij geen wonderen deed voor zijn eigen stad (vs. 23)? Ná de prediking? Dit wordt buitengesloten door het tooneel van geweld, dat door Lukas verhaald is. Als deze genezingen werkelijk hebben plaats gehad, dan kan dit dus niet geschied zijn bij het door Lukas vermelde bezoek. 2° Bij Mattheus en Markus eindigt alles op vreedzame wijze; er komt bij hen geen woord voor, dat een poging om Jezus van het leven te berooven doet vermoeden. 3° Bij Mattheus en Markus wordt het bezoek aan Nazareth aan het hoogtepunt der Galileesche werkzaamheid geplaatst. Zou Lukas, die beloofd heeft, *naar volgorde* te zullen verhalen (1:3), zich veroorloofd hebben, zulk een gebeurtenis willekeurig en met een systematisch doel te verplaatsen? Is het daarentegen niet zeer natuurlijk, dat Jezus, na een poos in Galilea werkzaam te zijn geweest, Nazareth een eerste bezoek gebracht heeft, zooals Lukas vermeldt, en dat Hij na deze ongelukkige poging later voor de tweede maal er naar toegegaan is, voordat Hij de streek voor goed verliet? Het is ook duidelijk, dat het bij de tweede ontmoeting minder heftig moest toegaan, dan bij de eerste. Men was reeds gewend aan de profetische rol van Jezus.

Dit gevoelen wordt niet alleen door *Ebrard* en *Keil*, maar ook door *Ewald*, *Meyer* en *Hase* omhelsd. De laatstgenoemde drukt zich aldus uit: „Het is zeer zeker mogelijk, dat Jezus in zijn geboortestad een tweede proef heeft genomen. Lukas heeft met recht het bezoek aan Nazareth aan het begin geplaatst.” Als deze geleerde eraan toevoegt: „hoewel het eerst na de genezing van den bezetene te Kapernaum (vs. 33 en verv.) heeft plaats gehad,” dan is dit een verkeerde gevolgtrekking, die hij uit vs. 23 maakt, en een tegenstrijdigheid in het bericht van Lukas, die onmogelijk is, en die hij ten onrechte daaraan toeschrijft. Wat de woorden betreft, die bijna gelijkkluidend in de drie verhalen voorkomen, misschien zijn zij meer dan eens, bij gelegenheden, die geheel met elkander overeenkwamen, uitgesproken; ook is het mogelijk, dat de overlevering eenige trekken van het eene tooneel in het andere heeft overgebracht. — *Weiss* kan niet nalaten, te erkennen, dat Lukas bij dit verhaal een bijzondere bron gebruikt heeft.

Dit verhaal van Lukas bevat geen enkel spoor van de aanwezigheid van de moeder en de broeders van Jezus in Nazareth. Dit is geheel in overeenstemming met de berichten van Matth. 4: 13 en Joh. 2: 12, die ons mededeelen, dat Jezus zich onmiddellijk na zijn eersten terugkeer uit Judéa met zijn moeder en zijn broeders te Kapernaum is gaan vestigen. Dit wordt eveneens ondersteld door het bericht van het bezoek aan Nazareth, dat bij Mattheus en Markus voorkomt. De inwoners van Nazareth spreken namelijk alleen over *zusters* van Jezus, als nog in hun midden wonende (Mark. 6: 3; Matth. 13: 56); zij waren dus alleen in Nazareth gebleven, waar zij waarschijnlijk getrouwd waren.

2. Vs. 31—44. KORT VERBLIJF TE KAPERNAUM.

Vier afdeelingen: 1° De genezing van een bezetene (vs. 31—37); 2° de genezing van de schoonmoeder van Petrus (vs. 38—39); 3° talrijke genezingen aan den avond van

dienzelfden dag (vs. 40—42); 4° vertrek van Jezus den volgenden morgen (vs. 31—37).

1. Genezing van den bezetene (vs. 31—37).

Vs. 31 en 32. „En Hij kwam af te Kapernaum¹⁾, een stad van Galilea, en leerde hen op den Sabbat.

32. En zij stonden verbaasd over zijn onderwijs; want er was gezag in zijn woord.”

Jezus was zonder twijfel reeds vroeger in Kapernaum geweest; Hij had er zelfs eenige wonderen van genezing verricht, waarvan het gerucht tot in Nazareth was doorgedrongen. Maar nu eerst maakt Hij het tot zijn woonplaats en tot het middelpunt zijner Galileesche werkzaamheid; vgl. (behalve Joh. 2:12 en Matth. 4:13) Matth. 9:1, waar Kapernaum ἡ ἰδίᾳ πόλις, *zijn eigen stad*, genoemd wordt. De uitdrukking: *Hij kwam af* is een toespeling op de ligging van Kapernaum aan den oever der zee. De naam Kapernaum of Kapharnaum komt in het O. T. nergens voor. Daaruit schijnt te blijken, dat deze plaats niet zeer oud was. De naam kan beteekenen: *vlek van Nahum* (een toespeling op den profeet van dien naam) of, hetgeen waarschijnlijker is, *vlek der vertroosting*. Volgens Josephus was hij eigenlijk de naam eener bron;²⁾ op de eenige plaats, waar hij van de stad zelf gewag maakt, noemt hij haar Κεφαρνῶμη.³⁾ Tot aan den laatsten tijd nam men vrij algemeen aan, dat de plek van Kapernaum die van de ruïnen van Tell-Hum was, aan het noordeinde van het meer Gennesareth, ten westen van de monding der Jordaan. Sedert *Robinson* hielden velen, o. a. *Renan* en *Keim*, ertoe over, haar $\frac{3}{4}$ mijl

1) N B D lezen Καφαρναουμ; T. R. met alle anderen: Καπερναουμ.

2) *Bell. Jud.*, III, 10, 8: „Bij de zachtheid van het klimaat komt nog het voordeel eener overvloedige bron, die de inwoners Kapharnaum noemen.

3) *Jos., Vita* § 72.

zuidelijker te zoeken, namelijk dáar, waar de overblijfselen van een groote karavanserai, Khan-Minyeh genaamd, liggen. *Caspari* e. a. denken aan een niet meer aanwezige plaats, die bestaan zou hebben in de vruchtbare vlakte Gennesareth, dicht bij de heerlijke bron Ain-Mudawara, die deze vlakte bevochtigt. Na nauwkeurig onderzoek schijnen de gronden van *Furrer*, in Schenkels *Bibellexicon*, ten gunste van Tell-Hum mij toe, beslissend te zijn; zie ook *Delitzsch: Ein Tag in Kapernaum*. — De landbouw, de visscherij en de handel, die begunstigd werd door den grooten karavaanweg van Damascus naar Ptolemaïs, welke dicht bij Kapernaum voorbijging, hadden deze stad tot een bloeiende plaats gemaakt. Zij was toen de belangrijkste stad van de streek aan de noordzijde van het meer, de Joodsche hoofdstad van Galilea, zooals Tiberias de Heidensche hoofdstad daarvan was (dezelfde verhouding als tusschen Jerusalem en Cesarea). De nadere bepaling in *Galilea* is er bijgevoegd, omdat deze naam thans voor de eerste maal in het verhaal voorkomt (in vs. 23 komt hij in een toespraak voor), en dit Evangelie geschreven is voor Heidenen, die Palestina niet kenden.

Men kan vs. 31 en 32 òf als een bijzondere inleiding tot het tooneel der genezing van den bezetene, òf als een algemeen overzicht ter voorbereiding van al het volgende tot aan het einde van het hoofdstuk beschouwen. Ten gunste van deze laatste opvatting kan men den analytischen vorm ἦν διδάσκων aanvoeren, die een gewoonte schijnt aan te duiden, en het meervoud τοῖς σάββασι, dat letterlijk „op de Sabbatdagen” beteekent. Maar vs. 16 bewijst, dat het meervoud τὰ σάββατα een enkelen Sabbat te kennen kan geven; vgl. Ex. 20:10, Lev. 23:32 (in de LXX), Matth. 28:1, Mark. 1:21 e. a. pl. *Josephus* (*Antiq.*, I, 1, 1) zegt uitdrukkelijk: „dat men dien dag σάββατα noemt”; hij verklaart dit meervoud uit het ophouden van de velerlei werkzaamheden (σχολη τῶν πόνων), die de andere dagen in beslag nemen. Het nauwe verband tusschen vs. 32 en vs. 33 pleit meer voor de eerste opvatting. De analytische vorm ἦν διδάσκων dient om de plechtigheid van dit oogenblik te schilderen. Deze

interpretatie wordt bevestigd door de parallele plaats bij Markus, die dezelfde traditie tot grondslag heeft, en wier zin niet twijfelachtig is (1:21, 22). — De uitdrukking *ἐξουσία*, *gezag*, duidt niet de kracht aan, die straks van het woord van Jezus op den bezetene zal uitgaan; in dit geval zou Lukas het woord *δύναμις* hebben gebruikt (vs. 14). Maar hier is sprake van dat karakter van souvereiniteit, waardoor het onderwijs van Jezus zich onderscheidde van dat der Israëlietische leeraars. De Schriftgeleerden redekavelden over de teksten en ontleedden ze; Jezus poneerde de waarheid, in de zekerheid, dat zij zichzelf zou rechtvaardigen in het geweten der toehoorders; vgl. Mark. 1:22, Matth. 7:28 en 29. Hij sprak als wetgever, en niet als wetgeleerde. De volgende gebeurtenis is niet als een voorbeeld van dit gezag meêgedeed, maar als een bewijs van het *recht*, dat Jezus had om het zich toe te schrijven.

Met dit 31^{ste} vers begon Marcion zijn Evangelie (Tertulianus, *Contra Marc.*, IV, 7), terwijl hij de chronologische opgave 3:1 daaraan vooraf liet gaan: „In het vijftiende jaar der regeering van Tiberius kwam Jezus af in de Galileesche stad Kapernaum.” De nadere bepaling, die bij *kwam af* moest worden gedacht, kon naar zijn oordeel niet anders zijn, dan: van den hemel. Bovendien stelde hij het bezoek aan Nazareth na de genezing van den bezetene (zonder twijfel wegens vs. 23).

Vs. 33 en 34. „En er was in de Synagoge een mensch, die den geest van een onreinen duivel had, en hij riep uit met luide stem: 1) O! 2) wat is er tusschen ons en U, Jezus Nazarener? Zijt gij gekomen, om ons te verderven? Ik weet, wie gij zijt, de Heilige Gods!”

1 T. R. leest hier met A C en 14 Mjj. It. Syr., *λεγων*, dat weggelaten wordt door \aleph B L $\bar{\zeta}$ Or.

2) D It. laten *sz* weg.

Men zou het vreemd kunnen vinden, dat iemand, die in een toestand van krankzinnigheid verkeerde en als onrein moest worden beschouwd, zich in de Synagoge kon bevinden. Maar zonder twijfel was het thans de eerste maal, dat zijn ziekte openlijk uitbarstte; de tegenwoordigheid en het onderwijs van Jezus brachten haar aan het licht. — In de uitdrukking: *een geest (adem) van een onreinen duivel* (daemon), geeft het woord *geest* den invloed, en *onreinen duivel* het wezen, waarvan hij afkomstig is, te kennen (Openb. 16:14). De hevige crisis, die zich zoo plotseling bij dezen persoon openbaart, is het gevolg van den strijd tusschen de twee tegenovergestelde machten, die op hem inwerken. Dit wordt aangeduid door de tegenstelling tusschen de uitdrukking *onreine* en de benaming *Heilige Gods*. Een heilige macht oefende haar werking uit op de ziel van den ongelukkige, die zich onder de heerschappij van een Gode vijandige macht gevoelde. — De uitroep *εξ* zou opgevat kunnen worden als de imperativus van het verbum *εξω*: Laat af! Laat mij! Maar het ligt meer voor de hand, hem te beschouwen als het gewone uitroepingspartikel, dat in het Grieksch gebruikt wordt, om een met vrees vermengde verrassing uit te drukken. De formule: *Wat is er tusschen ons en U* wordt bij de Joden, en soms ook bij de Grieken, gebezigd in de beteekenis van: Wat hebben wij met elkander te maken? Hier geeft zij te kennen: Wat voor kwaad hebben wij U gedaan, dat gij ons komt storen in het genot van ons eigendom? Het meervoud *ons* doelt niet op den boozen geest en den bezetene, daar deze zich met den eersten vereenzelvigd, maar op alle booze geesten, die, evenals deze, zich van een menschelijk wezen hebben meester gemaakt. Het *verderf*, dat hij vreest, is: uitgeworpen te worden in den afgrond, waar zulke geesten op het oordeel wachten (8:31; Matth. 8:29). Deze afgrond is het ledig, hetwelk een schepsel ondervindt, dat geen enkel steunpunt buiten zich heeft, noch in de stoffelijke wereld, zooals de menschen, die met een lichaam begaafd zijn, noch in God, zooals de engelen, die getrouw gebleven zijn. Door zich meester te maken van een menschelijk

wezen, zoeken die, welke gevallen zijn, met de zinnelijke realiteiten in aanraking te komen. Zoodra zij deze plaats verliezen, blijft hun niets anders over, dan het ledig hunner eigen subjectiviteit. — Hoe heeft dit wezen Jezus herkend? De uitdrukking *Heilige Gods* verklaart dit. De antipathie is niet minder fijngevoelig dan de sympathie. Beide doen in Jezus gemakkelijk een geheel eenig, buitengewoon Wezen onderscheiden. De uitdrukking *Heilige Gods* wordt ook door Petrus gebezigd, Joh. 6 : 69 (volgens de ware lezing). In het O. T. komt zij slechts voor in Ps. 106 : 16, waar de hogepriester Aäron wegens de heiligheid van zijn ambt aldus genoemd wordt.

Vs. 35. De genezing: „En Jezus bestrafte hem, zeggende: Zwijg stil, en ga uit hem uit!¹⁾ En de booze geest wierp hem op den grond in het midden der vergadering, en ging uit hem weg, zonder hem eenig kwaad te hebben gedaan.”

Zulk een hulde kon niet anders, dan Jezus zeer tegenstaan. Hij ontdekte daarin niet de uiting der vrije persoonlijkheid, en begreep, welk gebruik men te eeniger tijd van zulk een verdacht getuigenis zou kunnen maken (11 : 15). Daarom maakt Hij aan dit tooneel terstond een einde door de twee afdoende bevelen: *Stille! Ga uit!* Met het *ἐξ αὐτοῦ*, *uit hem*, maakt Jezus onderscheid tusschen de twee wezens, die tot hiertoe tot één vermengd waren in het bewustzijn van den kranke; dit onderscheid is inderdaad de voorwaarde der genezing. De wezenlijke scheiding kan echter alleen door middel van een hevigen strijd tot stand komen. De booze geest laat zijn prooi niet varen, voordat hij haar nog een laatste pijniging heeft doen ondergaan. — De woorden: *zonder hem eenig kwaad te hebben gedaan*, beschrijven met

1) T. R. leest *ἐξ αὐτου*, met A C en 14 Mjj.; N B D L V E: *απ' αὐτου*.

levendigheid den indruk, dien het gebeurde op de aanwezigen heeft gemaakt. Verschrikt spoeden zij zich dicht bij den ongelukkige, dien zij dood of gewond dachten te vinden, maar terwijl zij hem opheffen, ontdekken zij met verbazing, dat hij volkomen ongedeerd is.

Men kan zich de gewaarwording voorstellen van deze vergadering, die, terwijl zij met godvruchtige aandacht naar het onderwijs van Jezus luistert, eensklaps in haar midden een dergelijken storm ziet losbarsten, een eenigermate zichtbaren strijd tusschen de twee onzichtbare machten, die elkander de heerschappij over de menschheid betwisten. De volgende verzen beschrijven dezen indruk en zijn gevolgen.

Vs. 36 en 37. „En allen werden van verbaasdheid bevangen, en spraken te zamen tot elkander, zeggende: Welk een woord is dit? Want Hij geeft met gezag en kracht aan de onreine geesten bevel, en zij varen uit! 37. En het gerucht van Hem verspreidde zich in alle plaatsen van het omliggende land.”

Velen brengen de uitdrukking *dit woord* enkel met het bevel van Jezus, waardoor de kranke genezen werd, in betrekking. Maar volgens vs. 32 denken zij aan het woord van Jezus in 't algemeen, met inbegrip van zijn onderwijs. Dit alles maakt in hun oogen één geheel uit. Het soevereine gezag en de onweerstaanbare kracht, waardoor Hij aan de booze geesten gehoorzaamheid afdwingt, zijn aan de formules en kunstgrepen, waardoor de geestenbezweerders voorgaven de booze geesten uit te drijven, tegenovergesteld. De wijze, waarop Jezus geneest, verschilt evenveel van die, waarop deze lieden genezen, als zijn manier van onderwijs van die der Schriftgeleerden.

Het verhaal van dit wonder ontbreekt bij Mattheus. Bij

Markus staat het, ongeveer zooals bij Lukas, aan het begin van dit verblijf te Kapernaum. Er bestaan tusschen deze beiden slechts enkele onbeduidende verschilpunten, hetzij in het verhaal zelf, hetzij in de woorden van het volk. Zij, die aannemen, dat Mattheus en Lukas op den grondslag van den oorspronkelijken of den kanoniekten Markus hebben gewerkt, stuiten hier op een moeilijkheid, daar zij te verklaren hebben, waarom de eerste dit verhaal weggelaten, terwijl de tweede het opgenomen heeft. *Ebrard* en *Holtzmann* meenen, dat Mattheus, om deze uitlating te vergoeden, twee bezetenen te Gadara, in plaats van één, vermeld heeft. Maar zou zulk een manier van doen een ernstigen schrijver waardig zijn? Om te bewijzen, dat Lukas het verhaal van Markus heeft overgeschreven, voert *Weiss* *ναζαρηνός* aan, die aan Markus eigen is (1:34; 10:47; 14:67; 16:6), terwijl Lukas den vorm *ναζωραϊός* gebruikt (zevenmaal in de Handelingen der Apostelen). Maar op minstens één van de twee plaatsen, waar deze uitdrukking in 't Evangelie van Lukas voorkomt (24:19), schijnt de juiste lezing *ναζαρηνός* te zijn. Op de andere plaats (18:37) is de lezing niet geheel zeker.

OPMERKING OVER DE BEZETENEN.

Josephus beschouwde de bezetenen als menschen, in wie de geest van een afgestorvene kwam wonen. Volgens Origenes zagen de Grieksche geneesheeren in dezen toestand niets anders dan een soort zenuwziekte; deze zienswijze wordt door hem bestreden. Het algemeen gevoelen schreef deze physico-psychische storingen toe aan het feit, dat gevallen engelen de menschelijke persoonlijkheid in bezit namen. *Semler* is teruggekomen tot de zienswijze der Grieksche geneesheeren, die tegenwoordig door de vertegenwoordigers van de medische wetenschap algemeen gehuldigd wordt. Volgens hem zouden de Evangelisten het volksvooordeel gedeeld, en zou Jezus zich in de wijze, waarop Hij deze ziekelijke toestanden genas, naar die bijgeloovige denkwijze hebben geschikt. Zonder twijfel herinneren de trekken,

waarmeê de toestand van vele kranken, die bezetenen worden genoemd, in 't Evangelie wordt voorgesteld, aan zekere heel natuurlijke zenuwziekten (vallende ziekte, verlamming, blindheid, doofheid en stomheid); maar dit zijn slechts de verschijnselen der kwaal. Volgens al de verhalen, waarin de bijzonderheden der genezing zijn meêgedeeld, bestaat het wezen van dezen toestand in het verlies van het besef der persoonlijkheid; het bewustzijn van den kranke wordt als opgeslorpt door dat van een vreemde persoonlijkheid. Dit is ons zooeven gebleken uit het *ons*, waarmeê de bezetene zich met den boozen geest en de andere wezens van dezelfde natuur vereenzelvigde; zie bij 8:30. Daarom zorgt Jezus bij de genezing in de allereerste plaats ervoor, deze twee persoonlijkheden te scheiden, waarvan de eene de andere om zoo te zeggen verbeurd verklaard heeft. Dit grondfeit schijnt mij toe, geheel eenig in zijn soort te zijn en de gedachte aan gewone zenuwziekten geheel uit te sluiten. Ook wijzen de Evangelisten, hoewel zij de bezetenen als kranken beschouwen, hun onder dezen altijd een afzonderlijke plaats toe. De physico-psychische verstoring, waaraan deze menschen lijden, spruit voort uit een dieper liggende kwaal, die tot het gebied van het pneumatisch leven behoort. En dit was zeker de zienswijze van Jezus. Want neem eens aan, dat Hij zich bij zijn openbare gesprekken met de bezetenen naar het volksgeloof schikte, dan bood toch de tijd, waarin Hij met zijn discipelen alleen was, Hem de geschikte gelegenheid aan, om hen over de zaak nader in te lichten en hun zijn werkelijk gevoelen daaromtrent meê te deelen. Maar in plaats van dit te doen, versterkt Hij hen in hun zienswijze. Hij geeft hun „de macht om duivelen uit te werpen” (9:1), om „te treden op alle kracht des vijands” (10:19); Hij stelt hun de persoonlijke overwinning, die Hij over den vorst der duivelen behaald heeft, voor als de verklaring van de overwinningen, welke Hij iederen dag zoo gemakkelijk over zijn trawanten behaalt (11:21, 22). Hij onderscheidt zelfs verschillende categorieën van duivelen, waarvan de eene alleen door middel van een bijzondere

voorbereiding kan worden uitgedreven (Mark. 9:29). Hij nam dus werkelijk een eigenlijke bezetenheid aan. Zou Hij zich vergist hebben? Maar Hij had niet zulk een onbepaalde macht over deze soort van ziekte kunnen uitoefenen, als Hij het karakter daarvan zoo verkeerd had beoordeeld. *Renan* heeft gemeend, dat wij hier met niets anders te doen hebben dan met gewonen waanzin of grillen. Maar zou Jezus dan dergelijke genezingen verklaard hebben uit de overwinning, die Hij in de woestijn over den Satan had behaald, en had Hij zich aldus kunnen uitdrukken: „Indien ik door den vinger Gods de duivelen uitdrijf, zoo is dan het koninkrijk Gods tot u gekomen” (11:20)? Het komt mij voor, dat God in dit allergewichtigste tijdperk der geschiedenis den inval eener booze macht heeft toegelaten, niet alleen op het gebied van het zedelijk, maar ook op dat van het physico-psychische leven der menschheid. Die verschijnselen getuigden van haar toenemende verdorvenheid, en zij waren het voorspel van haar nabijzijnde ontbinding, als laatste gevolg der zonde, indien zij niet door de komst van Christus het teeken van haar spoedige verlossing waren geworden. Door de verschijning van den Heilige Gods werd de genezing van zulke kranken het sprekendste zinnebeeld der algeheele zedelijke verlossing, die Hij der menschheid bracht.

Tegen de werkelijkheid dezer feiten heeft men het stilzwijgen van Johannes aangevoerd. Maar zijn Evangelie eindigt met deze woorden: „Er zijn nog vele en *andere* wonderen, die in dit boek niet geschreven zijn” (20:20). Zulke tooneelen als dat, hetwelk wij zooeven beschouwd hebben, en dat van 8:27 en verv., kunnen zeker niet verdund worden. — Men vraagt, of zulke toestanden nu nog worden aangetroffen. Geneesheeren van krankzinnigengestichten moeten daarop antwoorden. Wat mij betreft, het komt mij voor, dat psychische verstoringen alleen in die geheimzinnige en buitengewone gevallen, wanneer de wil door een onbekende macht geketend en verlamd schijnt te zijn, en het bewustzijn van de eigen persoonlijkheid opgeheven is, voor werkelijke

bezetenheid moeten worden aangezien. — Wij merken ten slotte nog op, dat de toestand der bezetenen in 't Evangelie wordt voorgesteld als geheel verschillend van den toestand van hen, die Jezus *de kinderen des duivels* noemt (Joh. 8:44). Deze zijn naar lichaam en geest volkomen gezond; het is het hart, dat krank is, hetzij in den vorm van Pharizeeschen hoogmoed, hetzij in dien van grove onzedelijkheid.

2. Vs. 38 en 39. Genezing van de schoonmoeder van Petrus.

Vs. 38 en 39. „En van de Synagoge weggegaan zijnde ¹⁾, kwam Hij in het huis van Simon. En de schoonmoeder van Simon was van een hevige koorts bevangen, en zij baden Hem voor haar. 39. En Hij boog zich over haar heen, en gaf bevel aan de koorts, en zij verliet haar; en zij, terstond opstaande, diende hen.”

De uitdrukking *ἀναστὰς*, dat letterlijk *opgestaan zijnde* beteekent, geeft niet te kennen, dat Hij van zijn zitplaats in de Synagoge opstond, maar dat Hij *wegging*; vgl. 1:39. — Volgens Joh. 1:45 was Petrus van Bethsaïda afkomstig, terwijl hij volgens onze plaats in Kapernaüm moet hebben gewoond. Hij kon zich, met het oog op zijn beroep, in de groote stad hebben gevestigd. — Men ziet uit deze plaats, dat Jezus na zijn terugkomst uit Judea zich weêr in den kring zijner eigen familie bevond, en dat Hij de jonge mannen, die Hem vergezeld hadden, naar hun woningen had doen terugkeeren; vgl. 5:1—11. — Petrus was getrouwd, want de uitdrukking *πενθερά* duidt de *schoonmoeder* aan, en niet de *stiefmoeder*, waarvoor de Grieken een ander

1) T. R. leest *εκ* met A en 12 Mjj.; ⚡ B C D L Q X: *απο*.

woord (*μητροῦα*) hebben. Dit wordt door 1 Cor. 9:5 bevestigd. — Volgens Mark. 1:29 was Jezus op dit oogenblik vergezeld van Simon, Andreas, Jakobus en Johannes, vier van de jonge Galileërs, die Hij bij Johannes den Dooper in Judea had leeren kennen. — Daar Hippocrates de ziekten in *groot*e en *kleine* onderscheidde, en Galienus de eerste van deze twee uitdrukkingen op een bijzondere soort van koorts toepaste, heeft men hier in het gebruik van het woord *μεγάλη* een bevestiging gevonden van den titel *geneesheer*, dien Paulus in Col. 4:14 aan Lukas geeft. Maar het is in het geheel niet noodig, aan het woord *μέγας* een technische beteekenis te geven. — Het subject van *zij baden* is Petrus en zijn vrouw.

Vs. 39. Bij Mattheus (8:15) *raakt* Jezus den kranke *aan*, alsof Hij haar iets wilde mededeelen (*ἔψατο*); bij Markus *vat Hij haar bij de hand* (*κρατήσας*), als om haar op te richten. Hier *buigt Hij zich over haar heen*, om een zedelijke betrekking tusschen Hem en haar te doen ontstaan. Wat zou men moeten zeggen van deze afwijkingen, indien het eene verhaal aan het andere ontleend was, of indien zij uit dezelfde bron waren geput? — Uit het woord *ἐπιτιμᾶν*, dat eigenlijk *bestrafpen* beteekent, volgt niet noodwendig, dat Jezus de ziekte verpersoonlijkt heeft. Het beteekent menigmaal ook: op een vasten, stevigen toon, die geen tegenstand duldt, spreken; vgl. Matth. 8:26. — Het allereerste gebruik, dat de herstelde kranke van de teruggekregen krachten maakt, is: voor haar gasten den maaltijd te bereiden. *Holtzmann* vindt in het meervoud *αὐτοῖς*, „zij diende *hen*”, het bewijs, dat het verhaal van Lukas afhankelijk is van dat van Markus, waarin gesproken wordt over verschillende metgezellen van Jezus. Maar ook wanneer Jezus alleen was gekomen, had Petrus toch met Hem moeten eten. Welk een namiddag zal men op dien Sabbat niet onder dat dak hebben doorgebracht!

Mattheus plaatst deze gebeurtenis heel wat later, na de bergrede. Bij Markus heeft zij ongeveer dezelfde plaats als

bij Lukas, alleen met dit onderscheid, dat zij in ons Evangelie na de roeping der discipelen voorkomt (Hoofdst. 5). Lukas maakt geen gewag van de aanwezigheid van Andreas, dien Markus noemt. Waarom zou hij dat nagelaten hebben, indien hij Markus of den Ur-Markus afschrijft? *Holtzmann* antwoordt: Omdat er in hetgeen volgt van Andreas geen sprake meer is. Maar Markus spreekt ook in de volgende Hoofdstukken niet meer over hem.

3. Vs. 40 en 41. De genezingen gedurende den avond.

Vs. 40 en 41. „En als de zon onderging, brachten allen, die personen hadden, die door verschillende ziekten waren aangetast, hen tot Hem; en een iegelijk hunner de handen opleggende ¹⁾, genas Hij hen ²⁾. 41. En er voeren ook duivelen van ³⁾ velen uit, roepende ⁴⁾ en zeggende: Gij zijt ⁵⁾ de Zoon van God! En hen bedreigende, liet Hij hun niet toe, te spreken en te zeggen, dat zij wisten, dat Hij de Christus was.”

Wij hebben hier een van die oogenblikken in het leven des Heeren, waarin zijn wondermacht zich met een bijzonderen rijkdom ontplooid (6:19). Zulke hoogtopunten komen ook in het leven der Apostelen voor; vgl., wat Petrus betreft, Hand. 5:15—16, en wat Paulus aangaat, Hand. 19:11—12.

1) T. R. met \aleph A C L en 15 Mjj.: *επιθεεις*; B D Q Ξ : *επιτιθεεις*.

2) T. R. met \aleph A C en 18 Mjj.: *εθεραπευσεν*; B D It. Syr.: *εθεραπευεν*.

3) Bij \aleph ontbreekt *απο*.

4) T. R. met \aleph B C en 10 Mjj.: *κραζοντα*; A D en 8 Mjj.: *κραυγαζοντα*.

5) T. R. leest hier *ο Χριστος*, met A en 13 Mjj. Syr.; \aleph B C D en 5 Mjj. It'ier laten het weg.

De verhalen van de drie Synoptici zijn hier bijna gelijk-luidend; zoo diep had zich de gedachtenis van dezen avond in de overlevering ingedrukt. — De uitdrukking *onderging* (ten onrechte vertaalt men ook: „was ondergegaan”) doet zien, met welk een ongeduld men dit oogenblik afwachtte, niet omdat het dan koel werd, zooals sommigen gemeend hebben, maar omdat dan de Sabbat een einde nam, en men van dit oogenblik af de kranken kon brengen, zonder de Wet te overtreden; vgl. Joh. 5:10.

Bij Lukas heet het: „Als de zon onderging”; bij Mattheus: „Als het avond geworden was”; bij Markus: „Als het avond geworden was, toen de zon was ondergegaan.” Op grond van dit feit en van andere dergelijke feiten hebben *Griesbach*, *de Wette* en *Bleek* beweerd, dat Markus van de twee anderen afhankelijk is. Maar als hij zulk een angstvallige bewaarder van den tekst zijner voorgangers was, hoe kon hij dan geheele bladzijden hunner geschriften weglaten? Wij hebben hier alleen een proeve van het eenigszins wijdloopig karakter van den stijl van Markus, waarvan zijn geheele Evangelie de blijken draagt, zelfs op die plaatsen, waar in de twee andere verhalen hoegenaamd niets te vinden is, dat daartoe aanleiding kan hebben gegeven. In 't onderhavige geval heeft de vermelding van den ondergang der zon op den *rustdag*, en die van het aanbreken van den avond op den dag *als zoodanig* betrekking.

De twee andere Synoptici spreken niet over de oplegging der handen. Lukas kan deze bijzonderheid niet op zijn eigen gezag er bijgevoegd hebben; hij bezat dus een bijzondere bron. Deze handeling is het symbool van een overdraging, hetzij van een ambt (Mozes en Jozua, Deut. 34:9, Num. 8:10, 1 Tim. 5:22, e. a. pl.) of van een schuld (Lev. 4:4, 15, 24), of van een gave (2 Tim. 1:6), of zelfs, zooals hier, van een fysieke kracht (Hand. 9:17 e. a. pl.). Zonder twijfel had Jezus door een woord (7:6—10), of zelfs door eenvoudig te willen (Joh. 4:50), kunnen genezen. Maar ten eerste is er iets echt menschelijks in deze handeling van het leggen der handen op het hoofd van hem,

dien men goed wil doen. Het is een beweging van teederheid, het teeken van de weldadige mededeeling, die het hart zoo gaarne gunt. Bovendien kon dit symbool *zedelijk* noodzakelijk zijn. Telkens wanneer Jezus zich van een stoffelijk middel bedient om een genezing tot stand te brengen, van den klank zijner stem af tot aan het slijk, dat met zijn speeksel gemaakt is, is het zijn doel, op de wijze, die het meest geschikt is voor het gegeven geval, een persoonlijken band tusschen Hem en den kranke te doen ontstaan; want Hij wil niet alleen genezen, maar ook tot God terugbrengen, en wel door het gemoed van den kranke aan zijn persoon, die het orgaan is van de goddelijke genade in den boezem der menschheid, te verbinden. Dit zedelijk doel verklaart ook de verscheidenheid der gebruikte middelen. Als het genezende middelen waren, zooals b.v. de bewegingen van de handen der magnetiseurs, dan kon daarbij niet zooveel afwisseling plaats vinden. Maar daar zij zich richten tot het hart van den kranke, houdt Jezus bij het kiezen daarvan rekening met diens karakter of met diens toestand. Moet Hij een doofstomme genezen, dan brengt Hij zijn vingers in diens ooren, en is het een blinde, die zijn hulp begeert, dan bestrijkt Hij diens oogen met speeksel, enz. Zoo doet zich de genezing aan het hart der zieken voor als een uitstrooming uit zijn persoon, en verbindt zij hen aan Hem met een onverbreekbaren band. De herhaling van de oplegging der handen bij *elken* kranke heeft hetzelfde doel, n.l. om ieder afzonderlijk het teeken van een geheel persoonlijk medegevoel te geven, en hem te stellen onder den zedelijken en lichamelijken invloed van den persoon, die deze symbolische handeling aan hem verricht. Men zou de voorkeur kunnen geven aan de lezing van B D, ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν, „opleggende . . . *genas Hij*”, d. w. z. Hij ging voort met genezen, zoolang als er zieken kwamen. Het daaropvolgende imperf. ἐξήρχετο spreekt ten gunste daarvan. Maar de aoristus der Byzantijsche lezing drukt eenvoudiger de voltooide handeling uit.

Vs. 41. De bezetenen maken, als naar gewoonte, een

afzonderlijke categorie uit. Zij zijn ook kranken; er was een physico-psychische stoornis toe noodig om den duivelschen invloed toegang te verschaffen. De Alexandrijnen laten met recht de woorden *ὁ Χριστός*, de *Christus*, weg. Zij zijn aan het slot van het vers ontleend. Het zijn de scharen zelf, die de uitdrukking „Zoon van God” met die van „Christus”, waarmede zij meer vertrouwd zijn, vertolken. De bezetenen gevoelen instinktmatig, dat Jezus een hooger wezen is. Hij, die in de Synagoge genezen werd, had de ontsteltenis, welke de persoon en het onderwijs van Jezus bij hem teweeggebracht hadden, met de uitdrukking *Heilige Gods* te kennen gegeven. De titel *Zoon van God* is het gevolg van een indruk, die daarmede overeenkomt; want de grondtrek van het goddelijk wezen is de heiligheid. De booze geesten zien in de heiligheid van Jezus het bewijs, dat Hij de zichtbare vertegenwoordiger is van Hem, voor wien zij sidderen; en deze uitroep is als een voorspel van die gedwongen aanbidding, welke Hij eenmaal van hen ontvangen zal (Philipp. 2: 10). Jezus kan deze door de vrees afgeperste hulde dan ook niet aannemen. Het is niet onmogelijk, dat de booze geesten met hun uitroep Jezus aan onaangenaamheden wilden blootstellen, hetzij door een gevaarlijke beweging bij het volk gaande te maken, hetzij door te doen gelooven, dat er verband bestond tusschen het werk van Jezus en het hunne. In dit geval moest Jezus zooveel te nadrukkelijker zijn zaak van de hunne afscheiden.

4. Vs. 42—44. Het vertrek op den volgenden morgen.

Vs. 42—44. „En toen het dag werd, ging Jezus uit, en begaf zich naar een woeste plaats, en de scharen zochten ¹⁾ Hem; en zij kwamen tot bij Hem, en hielden Hem tegen, opdat Hij van haar

1) T. R. met E en 4 Mjj.: *εζήτουν*; al de anderen: *επεζήτουν*.

niet zou weggaan. 43. Maar Hij zeide tot haar: Ik moet ook aan andere steden het Koninkrijk Gods ¹⁾ gaan verkondigen; want daartoe ²⁾ ben ik gezonden ³⁾. 44. En Hij predikte in de Synagogen ⁴⁾ van Galilea'' ⁵⁾.

Hoe meer kracht een dienaar Gods naar buiten ontwikkelt door het werk, dat hij verricht, destemeeer behoefte heeft hij eraan, zijn innerlijke kracht te vernieuwen door stille overdenking en gebed. Ook Jezus was aan deze wet onderworpen. Elken morgen moest hij opnieuw ontvangen¹⁾, wat Hem noodig was voor den aanbrekenden dag; want *Hij leefde door den Vader* (Joh. 6 : 57). Hij had het huis van Petrus, waar Hij zonder twijfel woonde, vóór het aanbreken van den dag verlaten. — In plaats van: *toen het dag werd*, zegt Markus: *toen het nog heel donker was* (ἐννοχον λιαν). In plaats van: *de scharen zochten Hem*, zegt Markus: *Simon en de anderen gingen Hem achterna . . . en zeiden tot Hem: Allen zoeken U*. In plaats van: *Ik moet het Evangelie prediken*, laat Markus Jezus zeggen: *Laat ons gaan, opdat ik predike . . .* Deze schakeeringen laten zich zonder moeite verklaren, als die twee verhalen dezelfde mondelinge overlevering teruggeven; maar zij worden kinderachtig, als zij uit eenzelfde schriftelijke bron geput of van elkander afhankelijk zijn. Bovendien zou Lukas, als hij 't Evangelie van Markus gebruikt had, zeker de bijzonderheid, *dat Jezus bad*, niet weggelaten hebben, hij, die zoo gaarne op dezen trek van de werkzaamheid van Jezus de aandacht vestigt (3 : 21; 5 : 16; 6 : 12; 9 : 18; 11 : 1). Indien Markus,

1) N leest το εὐαγγέλιον, in plaats van την βασιλειαν.

2) N B L: ἐπι τουτο, in plaats van εις τουτο.

3) T. R. met A en 15 Mjj.: ἀπεσταλμαι; N B C D L X: ἀπεσταλην.

4) T. R. met A C en 17 Mjj.: εν ταις συναγωγαίς; N B D Q: εις τας συναγωγας.

5) T. R. met A D en 14 Mjj. It. Syrsch: της Γαλιλαιας; N B C L Q R: Ιουδαιας.

zooals ik denk, dat het geval is, de verhalen van Petrus verzameld heeft, dan begrijpt men, dat hij eenige meer bijzondere trekken heeft gehad om bij het traditioneele verhaal te voegen, vooral zulke trekken als die, welke hier gevonden worden, en betrekking hebben op de persoonlijke rol, die deze discipel gespeeld had. Bij het lezen van Mark. 1:36 meent men het verhaal van Petrus zelf te hooren: „Na Hem gezocht te hebben, vonden wij Hem biddende, en zeiden tot Hem: Allen zoeken U.” Deze trekken, die in de algemeene overlevering geheel ontbraken, of een weinig op den achtergrond waren getreden, komen bij Lukas niet voor. *Hollmann* beweert, dat deze het verhaal van Markus bedorven heeft. Zeker, als hij het onder de oogen heeft gehad! Maar welk een nuttig werk zou hij dan hebben verricht!

Vs. 43. Niet de werkzaamheid van het *prediken* en die van het *genezen* worden tegenover elkander gesteld, zooals men zou kunnen denken, maar *de andere steden* en Kaper-naüm. Dit blijkt uit het *καί* en uit de plaats van de woorden *ταῖς ἑτέροις πόλεσιν*. Tegenover het denkbeeld van een werkzaamheid op een bepaalde plaats stelt Jezus dat van het reizen van de eene plaats naar de andere, om 't Evangelie te verkondigen; dit ligt reeds opgesloten in de beteekenis van *εὐαγγελίζεσθαι*, *een goede tijding bekend maken*. Als men op dezelfde plaats blijft, dan houdt de inhoud der prediking op, een nieuwstijding te zijn. — De wending, waarvan Markus zich bedient: *ἄγωμεν*, *Laat ons gaan!* is uit het leven gegrepen. — Men kan weifelen tusschen de Alexandr. lezing *ἀπεστάλην*, *ik werd gezonden*, en de Byzantijsche *ἀπεστάλμυ*, *ik ben gezonden geworden*. — *Weiss* beweert, dat Lukas, Markus gebruikende, diens uitdrukking *ἔξῃλθον* (of *ἔξελήλυθα*), *ik ben uitgegaan*, verkeerd begrepen heeft. Markus zou daarmede eenvoudig het vertrek van Jezus in den vroegen morgen, en volstrekt niet zijn goddelijke zending bedoeld hebben. Maar het is zeer te betwijfelen, of Jezus niets anders heeft willen zeggen, dan dit: Ik ben zoo vroeg in den morgen uit het huis gegaan, om in de nabuurschap te gaan prediken.

Vs. 44. De Alexandr. lezing *εις τὰς συναγωγὰς* is moeilijker en bijgevolg waarschijnlijker, dan het *ἐν ταῖς συναγωγαῖς* van den T. R.; zij drukt een beweging uit: Jezus bracht de goede tijding aan hen, die in de Synagogen vergaderd waren. — In weerwil van alles wat aangevoerd wordt door hen, die den Alexandrijnschen tekst tot elken prijs vasthouden, blijft de lezing *τῆς Ἰουδαίας*, van *Judea*, toch ongerijmd. Want er bestaat geen enkele reden om hier aan dit woord een algemeene beteekenis te geven, zoodat het 't geheele Heilige Land zou omvatten; in 1:5 was het daarmee anders gesteld.

Over de wonderen van Jezus in 't algemeen zie men bij 5:17—26, na de genezing van den verlamde.

II.

VAN DE ROEPING DER EERSTE DISCIPELEN TOT AAN DE AANSTELLING VAN DE TWAALF APOSTELN. (5:1—6:11).

Tot hertoe heeft Jezus gepredikt, zonder gevolgd te worden van een stoet van vaste discipelen. Maar naarmate zijn werk zich uitbreidt, gevoelt Hij ook hoe langer hoe meer de behoefte, om daaraan meer vastheid te geven, en hen, die de Vader als eerste geloovigen tot Hem geleid had, als geregelde discipelen aan zich te verbinden. Dit nieuwe stadium is ook dat, waarin de nieuwe staat van zaken door zijn openlijke verschijning met den ouden in botsing komt, en de conflicten een aanvang nemen.

Deze cyclus bevat zes verhalen: 1. De roeping der vier eerste discipelen (5:1—11); 2 en 3. Twee genezingen, die van den melaatsche en die van den verlamde (5:12—16 en 17—26). 4. De roeping van Levi, met de omstandigheden, die daarmee gepaard gaan (5:27—39). 5 en 6. Twee botsingen wegens den Sabbat (6:1—11).

1. Vs. 1—11. De roeping der vier eerste discipelen.

De metgezellen van Jezus in het voorgaande tooneel zijn

door Lukas niet genoemd (*zij* baden Hem, 4: 38; *zij* diende *hen*, 4: 39). Volgens Markus (1: 29) waren het Petrus, Andreas, Jakobus en Johannes. Het zijn juist dezelfde jonge mannen, die wij in dit verhaal terugvinden. Toen zij met Jezus aan de oevers der Jordaan teruggekomen waren, keerden zij naar hun eigen woningen weder en hervatten hun oude bezigheden. Maar Jezus had een andere taak voor hen bestemd. Zij moesten zijn onderwijs in zich opnemen, voortdurend getuigen van zijn werken zijn, en van Hem een dagelijksche zedelijke opleiding ontvangen. Daartoe was het bepaald noodzakelijk, dat zij Hem bestendig vergezelden. Toen Jezus hen opriep om hun aardsch beroep te verlaten, en hun een geheel geestelijk beroep aanwees, dat het eerste uitsloot, grondvestte Hij, eigenlijk gezegd, het christelijk *predikambt*. Want de scheidingslinie tusschen den eenvoudigen Christen en den bedienaar des woords is juist dit, dat de eerste het geloofsleven in den vorm van het een of ander aardsch beroep moet verwezenlijken, terwijl de laatste door zijn Meester van alle bijzonder beroep ontheven is, en zich uitsluitend en geheel wijden kan aan den geestelijken arbeid, dien Hij hem opdraagt. Zoodanig is de nieuwe positie, waartoe Jezus deze jeugdige visschers verheft. Het is meer dan het eenvoudig geloof; het is minder dan het apostelambt; het is het predikambt, de algemeene grondslag, waarop het apostelambt zal worden opgericht.

Een dergelijke roeping als de hier verhaalde wordt in Mark. 1: 16—20 en Matth. 4: 18—22 vermeld. Is 't hetzelfde feit in twee verschillende vormen, of moet men aannemen, dat dezelfde personen tweemaal geroepen werden? Wij zullen dit onderzoeken aan het einde der beschouwing van ons verhaal.

Vs. 1—3. De toestand in 't algemeen.

Vs. 1—3. „En het geschiedde, toen de schare op

Hem aandrung ¹⁾, en ²⁾ naar het woord Gods luisterde, dat Hij stond aan den oever van het meer Gennesareth; 2. en Hij zag twee schepen ³⁾, die aan den oever van het meer waren, en de visschers waren daaruit gegaan, en spoelden ⁴⁾ de netten. 3. En in een van de schepen, hetwelk van Simon was, gegaan zijnde, vroeg Hij hem, een weinig van het land af te steken, en nederzittende, onderwees Hij de scharen uit ⁵⁾ het schip.”

In het O. T. wordt nu en dan over het meer Kinnereth gesproken (Num. 34:11; Deut. 3:17). Zoo heette ook een stad, die in deze streek lag (Joz. 19:35). Daarvan is misschien de naam Gennesareth afkomstig, die hier, evenals bij Josephus (*Bell. Jud.*, III, 10, 7), aan de zee van Galilea of van Tiberias (zooals zij Matth. 4:18 en Joh. 6:16 en 21:1 heet) gegeven is. Ook de heerlijke vlakke, die zich ongeveer een uur in de lengte langs den westelijken oever van het meer uitstrekt, werd Gennesareth genoemd. Deze naam beteekent: tuin der vorsten, of tuin des rijkdoms. Misschien is de oorspronkelijke Kanaänietische naam Kinnereth met opzet aldus gewijzigd geworden. — Het meer is 4 mijlen lang en in het midden $2\frac{1}{2}$ mijl breed. Het is zeer vischrijk, hetgeen een vrij grooten handel deed ontstaan. — Indien de Alexandr. lezing, die *καί*, in plaats van *τοῦ*, vóór den infinit. *ἀκούειν* heeft (*en luisterde*, in plaats van *om te hooren*), de juiste was, dan had deze tweede infinitivus (*ἀκούειν*) vóór den anderen moeten staan. In dit geval zou men moeten

1) \aleph leest *ἐν τῷ συναχθῆναι τὸν ὄχλον*.

2) T. R. leest *του*, met CD en 15 Mj. It. Syr.; \aleph ABLX: *καί*.

3) T. R. leest *πλοιαρία*, met ACLQR; ABD en 13 Mj.: *πλοια*.

4) T. R. met A en 14 Mj.: *ἀπεπλυναν*; \aleph CLQX: *ἐπλυναν*; BD: *ἐπλυνον*

5) T. R. met ABC en 17 Mj.: *ἐκ τοῦ πλοίου*; \aleph D: *ἐν τῷ πλοίῳ*.

zeggen: „Toen de schare naar Hem luisterde en op Hem aandrong.” Het begrip *dringen* kan dan alleen vóór het begrip *hooren* geplaatst worden, als dit laatste het *doel* van het eerste is. De woorden *en Hij stond daar* duiden het ongemakkelijke van den toestand van Jezus aan, en bereiden hetgeen volgt voor. — De constructie van dit vers is geheel en al Hebreeuwsch.

Vs. 2. Al deze bijzonderheden bereidden het verzoek van Jezus voor: het visschen des nachts (de nacht was de gunstigste tijd) was afgeloopen, en de visschers waren niet geneigd, overdag weér te beginnen, daar het weder niet gunstig was; daarom waren hun schepen op den oever getrokken, en hielden zij zich bezig met het spoelen van hun netten. In het tegenovergestelde geval zou Jezus dezen dienst niet van hen gevraagd hebben. De aor. ἐπλουον of ἀπέπλουον beteekent: zij begonnen te spoelen, terwijl het imperfectum in B D beteekent: zij spoelden; dit laatste is zonder twijfel een correctie. Deze toestand schijnt in tegenpraak te zijn met dien, waarover Mattheus en Markus spreken, daar volgens hen de visschers juist bezig waren, het net uit te werpen. Maar men moet niet vergeten, dat deze twee Evangelisten in 't geheel geen melding maken van de wonderbare vischvangst, dat hun verhalen ons verplaatsen in het laatste oogenblik van het tooneel, en dat Jezus hen na de vischvangst uitnoodigt om zijn discipelen te worden.

Vs. 3. Jezus maakt het schip, dat zijn vrienden zooeven verlaten hebben, tot een toevluchtsoord en een kansel, vanwaar Hij het net des Woords uitwerpt naar de schare, die op den oever staat. En toen Hij zijn toespraak geëindigd had, scheen Hem de tegenwoordige toestand toe, de gunstige, door God voorbereide gelegenheid te zijn, om deze jeugdige geloovigen tot de geestelijke vischvangst, waarvan Hij hun zooeven het voorbeeld gaf, te roepen. Het zal strekken om hun het ambt, dat Hij hun opdraagt, dierbaar te maken, wanneer Hij hen leert, het als een hoogerem vorm van het werk, dat zij tot hiertoe verricht hebben, te beschouwen.

Vs. 4—10a. De voorbereiding.

Vs. 4 en 5. „En toen Hij opgehouden had met spreken, zeide Hij tot Simon: Steek af naar de diepte, en werpt uw netten uit tot de vangst. 5. En Simon antwoordde, en zeide tot Hem ¹⁾: Meester! den geheelen nacht hebben wij gearbeid, en wij hebben niets gevangen; maar op uw woord zal ik het net ²⁾ uitwerpen.”

Het enkelvoud *steek af* is tot Petrus alleen, als hoofd van het schip, gericht; het meervoud *werpt uit* is een bevel, dat aan allen gegeven wordt. Daar de nacht de gunstigste tijd voor de vischvangst was, was de redeneering van Petrus heel natuurlijk; maar het geloof gaat van andere praemissen uit dan de rede: *Op uw bevel!* — De uitdrukking *ἐπιστάτης* is algemeener dan *ῥαββί* of *διδάσκαλος*; zij duidt iedere soort van toezicht aan. Lukas gebruikt haar met voorliefde.

Vs. 6 en 7. „En toen zij dat gedaan hadden, sloten zij een groote menigte visschen in, en hun net scheurde ³⁾. 7. En zij wenkten hun makkers, die in het andere schip waren, om hen te komen helpen; en zij kwamen, en vulden de twee schepen zoodanig, dat zij bijna zonken.”

Dit wonder was zonder twijfel geen scheppingsdaad, maar een handeling van het weten. Jezus kon weten, dat deze ontzaglijke menigte visschen zich op die plaats bevond. Hij

1) N B laten *αυτω* weg.

2) N BD lezen *τα δικτυα*, in plaats van *το δικτυον*.

3) N BL lezen *διερρησσετο*; T. R. met alle anderen: *διερρηγνυτο*.

kan ook door een wilsdaad dit resultaat hebben bewerkt, dat de natuurlijke omstandigheden dikwijls veroorzaken.¹⁾ De door *κατένευσαν* aangeduide bijzonderheid is zeker van een ooggetuige afkomstig: de stem kon niet zoo ver reiken. — De uitdrukking *μέτροχοι* geeft nog niets anders te kennen, dan dat zij van hetzelfde beroep waren; in vs. 10 zullen wij er een vinden, welke nauwkeuriger is. — Volgens de twee andere Synoptici waren Jakobus en Johannes bezig, hun netten te herstellen; het bericht van Lukas bevat niets, dat daarmede in tegenspraak is.

Vs. 8—10a. „En Simon Petrus, dat ziende, viel neder aan de knieën van Jezus, zeggende: Ga van mij weg, want ik ben een zondig mensch, Heer! 9. Want schrik had hem ²⁾ bevangen en eveneens allen, die met hem waren, van wege de visschen, die ³⁾ zij gevangen hadden; 10a. en desgelijks ook Jakobus en Johannes, de zonen van Zebedeus, die vennoten van Simon waren.”

Zoo dikwijls de goddelijke macht ophoudt, een afgetrokken begrip te zijn, en zich als een feit aan ons vertoont, wekt zij in ons het besef onzer zondigheid, en daarom ook vrees.

1) Tristram, *The Natural History of the Bible*, bl. 285: „De dichtheid der scholen visschen in het meer Gennesareth is bijna ongelooflijk voor hem, die daarvan geen getuige is geweest. Zij bedekken menigmaal een morgen, en zelfs meer, van de oppervlakte, en als de visschen langzaam in massa aankomen en boven het water opspringen, dan zijn ze zoo dicht tegen elkander gedrongen, dat het den schijn heeft, alsof een hevige plasregen op den waterspiegel viel.” — Eenige jaren geleden werd een dergelijk verschijnsel in verscheidene Zwitsersche meren waargenomen. „Aan het einde van Februari drongen de visschen in het meer van Constantz en in dat van Wallenstadt in zoo groote massa's tegen zekere plaatsen van den oever, dat het water er geheel donker van werd. Met een enkelen trek van het net ving men 35 centenaars visschen van zeer verschillende soorten”. (*Bund*, 6 Maart 1872.)

2) N: *αυτους*, in plaats van *αυτον*.

3) T. R. leest η met N A C en 13 Mjj.; B D X: *ων*.

De uitdrukking *ga weg* beteekent niet bepaald: ga uit het schip, maar: ga weg van mijn onmiddellijke nabijheid. In plaats van de meer vertrouwelijke uitdrukking „Meester” (vs. 5) gebruikt Petrus hier de uitdrukking *Heer*, welke meer in overeenstemming is met den diepen eerbied, waarvan hij vervuld is. — Het woord *άνθρωπος*, *een mensch*, stelt het denkbeeld der individualiteit met nadruk op den voorgrond. Als men met den Vaticanus *δν* leest, dan moet *αγροα*, *de vangst*, in actieven zin worden opgevat, evenals in vs. 4; maar leest men *η*, met de meeste oorkonden, dan moet men aan dat substantief een passieve beteekenis geven. De uitdrukking *μετοχος*, *vennoot*, duidt een gemeenschappelijke onderneming aan.

Vs. 10b en 11. De roeping.

Vs. 10b, 11. „En Jezus zeide tot Simon: Vrees niet; van nu aan zult gij een visscher zijn van levende menschen. 11. En nadat zij de schepen aan land hadden teruggebracht, verlieten zij alles, en volgden Hem.”

Het woord der roeping wordt alleen tot Petrus gericht. Dit is dáaraan toe te schrijven, dat hetgeen Jezus hier zegt eigenlijk niets anders is, dan een voortzetting van het aangevangen onderhoud. Evenmin als Lukas het bevel: *Steek af naar de diepte!* tot Simon alleen wil beperken, evenmin wil hij te kennen geven, dat de roeping hem alleen gold. Het in vs. 11 beschreven resultaat doet duidelijk zien, dat Jezus feitelijk allen geroepen heeft. Volgens Mattheus en Markus werd de roeping uitdrukkelijk tot de vier discipelen gericht. Hoe kan de kritiek, tegenover zulk een verschil, blijven beweren, dat het Evangelie van Lukas de bedoeling heeft, Petrus te verkleinen? — De analytische vorm *εση ζωων* doet het blijvende van de roeping uitkomen, en het *van nu aan* het geheel nieuw karakter daarvan: „Zeker zult

gij niet van beroep, maar het beroep zal van voorwerp veranderen". Tusschen het Evangelie en het menscheijk hart bestaat er zulk een betrekking van overeenstemming, dat de prediker, die het eerste aan het tweede aanbiedt, zich van dit laatste meester maakt, en het aan de wereld ont-rukt om het tot God op te heffen. — *Ζωγρεῖν*, levend vangen; en dat menschen!

Vs. 11. Toen deze jonge mannen hun vroeger beroep vaarwel zeiden, nam Jezus natuurlijk de zedelijke verplichting op zich, voortaan in hun onderhoud te voorzien. Hij grondvest op deze wijze een klasse van geloovigen, die zich geheel en al wijden aan zijn werk op aarde, en voor wier onderhoud Hij zorg draagt; dit is het predikambt.

Riggenbach, *Keil* en *Schanz* meenen, dat in het verhaal van Lukas een andere roeping is meêgedeeid, dan die, waarover Markus en Mattheus spreken. Bij deze twee geeft Jezus een bevel: „Volgt mij, en ik zal u maken tot...”; bij Lukas is het een eenvoudige belofte: „Gij zult voortaan zijn...”; en vooral komt hier in aanmerking, dat het feit van de wonderbare vischvangst bij Markus en Mattheus geheel ontbreekt. Men neemt daarom aan, dat Jezus die jonge mannen bij twee verschillende gelegenheden geroepen heeft om Hem te volgen. Maar deze zienswijze is onverenigbaar met de uitdrukking: *zij verlieten alles, en volgden Hem*, die meer of minder gelijkloidend in de drie berichten voorkomt. Zulk een verlaten van alles kan slechts éénmaal hebben plaats gevonden. 't Is zonder twijfel moeilijk, het ontbreken van de wonderbare vischvangst bij Mattheus en vooral bij Markus te verklaren. Men moet aannemen, dat het traditioneele verhaal hier, zooals meermalen, slechts het historisch belangrijke feit, de roeping dezer vier eerste discipelen, bewaard had. Lukas bezat een bijzondere bron, waarin deze roeping in haar volledigen, natuurlijke samenhang voorkwam. Zulk een verhouding zullen wij in een menigte gevallen terugvinden. Zeer zeker is het bevreemdend, dat Markus, die, waarschijnlijk, volgens het verhaal van Petrus, de bijzonderheid aangaande de *huurlingen* in het

schip van Zebedeus er bijvoegt, de wonderbare vischvangst heeft weggelaten. Misschien heeft Petrus, toen hij deze gebeurtenis verhaalde, zich aan het traditioneele bericht gehouden, omdat hij zijn eigen persoon niet als hoofdpersoon wilde doen optreden. *Ewald*, *Holtzmann* en *Weiss* nemen aan, dat de hier door Lukas vermelde wonderbare vischvangst geen andere is, dan die, welke na de opstanding van Jezus heeft plaats gehad, toen Petrus in het apostelambt werd hersteld (Joh. 21). Maar alles verschilt in de twee tooneelen. Dáar staat Jezus aan den oever, hier is Hij in het schip; dáar zijn Petrus en Johannes van het begin af te zamen, hier zijn ze in twee verschillende schepen; dáar werpt Petrus zich in het water om naar Jezus te gaan, hier zegt hij tot Hem: *Ga van mij weg!* Is het niet moeilijker, zich voor te stellen, dat twee verhalen, die zoozeer van elkander verschillen, hetzelfde feit mededeelen, dan onze onkunde te belijden ten opzichte van de reden, waarom de wonderbare vischvangst in het traditioneele verhaal was weggelaten?

De plaats, die Lukas aan dit verhaal gegeven heeft, is volkomen in overeenstemming met den algemeenen gang der gebeurtenissen. 1° De 5 à 6 eerste geloovigen sluiten zich nabij de Jordaan aan Jezus aan (Joh. 1). 2° Zij keeren met Jezus naar Galilea terug, begeven zich weder naar hun families, en hervatten hun vroegere bezigheden, terwijl Jezus met de zijnen van Nazareth naar Kapernaum verhuist, en in de Synagogen van Galilea 't Evangelie begint te prediken (Joh. 2:12; Matth. 4:12—17; Mark. 1:14 en 15; Luk. 4:14—44). 3° Kort vóór zijn vertrek naar Jeruzalem tot viering van het eerste Paaschfeest, roept Jezus zijn eerste discipelen om Hem bestendig te volgen, en laat Hij hen hun vroegere levenswijze geheel opgeven (Joh. 2:13 en onze drie synoptische verhalen). Als naar gewoonte heeft Johannes ook hier de innige en meer persoonlijke zijde van de betrekking tusschen Jezus en zijn discipelen verhaald, terwijl de Synoptici het uiterlijke en historische feit, hetwelk het resultaat van deze

reeds bestaande persoonlijke betrekking geweest is, vermeld hebben. 1)

2. Vs. 12—14. De genezing van een melaatsche.

Bij Lukas heeft de genezing van den melaatsche, evenals bij Markus (1:40), plaats gehad, toen Jezus voor de eerste maal met zijn discipelen op reis ging om het Evangelie te verkondigen. Volgens Mattheus (8:1) ontmoette en genas Jezus dien man, toen Hij was afgedaald van den berg, waar Hij de Bergrede had uitgesproken. Deze laatste aanduiding is zoo bepaald en die van de twee anderen zoo algemeen, dat het natuurlijk is, hier aan Mattheus de voorkeur te geven, liever dan met *Holtzmann* te zeggen, dat Mattheus met dit bericht den terugkeer van den berg naar de stad heeft willen aanvullen!

De melaatschheid was in alle opzichten de verschrikkelijkste ziekte. 1° Uit het oogpunt van den lichamelijken toestand: witachtige puisten, die het vleesch afknaagden, het eene lid na het andere aantastten en overweldigden, en eindigden met zelfs de beenderen te verteren; een gloeiende koorts, met slapeloosheid en nachtmerries gepaard; en bovendien de wetenschap, dat de hoop op genezing bijna volkomen uitgesloten was. Zoodanig waren de fysieke eigenaardigheden van deze afgrijzlijke ziekte. Het was de dood te midden van het volle bewustzijn des levens. 2° Uit een maatschappelijk oogpunt: wegens het buitengewoon besmettelijk karakter der ziekte, moest de melaatsche van zijn familie en van den omgang met de menschen worden afge-

1) *Weiss (Leben Jesu, I, 373)* drukt zich aldus uit: „'t Is onbegrijpelijk, hoe men in den *korten tijd*, waarvan in Joh. 2:12 sprake is, het begin der openlijke werkzaamheid van Jezus, en zelfs de roeping der discipelen, waarvan Johannes geen gewag maakt, heeft kunnen plaatsnemen.” Maar wil deze geleerde soms al de feiten, waarover Johannes niet spreekt, van de Galileesche werkzaamheid van Jezus afsnijden? Dan zou hem niets anders dan de vermenigvuldiging der brooden overblijven. Johannes heeft deze roeping, evenals zoovele andere feiten, niet vermeld, omdat hij wist, dat zij door zijn voorgangers, de Synoptici, reeds bekend waren.

scheiden, om uitsluitend in het gezelschap van andere kranken, die even ongelukkig waren als hij, te leven. De melaatschen woonden in den regel troepswijze te zamen, op een zekeren afstand van de bewoonde plaatsen (2 Kon. 7: 3; Luk. 17: 12). Hun voedsel werd op afgesproken plaatsen voor hen neêrgelegd. Zij liepen blootshoofds; het onderste gedeelte van het gezicht moest bedekt zijn, en bij het naderen van personen, die zij ontmoetten, moesten zij zich als melaatschen bekend maken. 3° Uit een godsdienstig oogpunt: de melaatsche was Levietisch onrein. Zijn krankheid werd beschouwd als een rechtstreeksche straf van God. In de uitermate zeldzame gevallen van genezing werd hij eerst op een officiële verklaring van den priester en na het brengen van het door de Wet voorgeschreven offer weêr in de theocratische gemeenschap opgenomen; vgl. over dit alles Lev. 13 en 14, en eveneens het tractaat *Negaïm* in den Talmud.

Vs. 12 en 13. „En het geschiedde, toen Hij in een dier steden was, dat, ziet! een man vol melaatschheid [zich daar bevond]; en Jezus ziende, viel hij op het aangezicht, en bad Hem, zeggende: Heer! zoo gij wilt, kunt gij mij reinigen. 13. En Jezus, de hand uitstreckende, raakte hem aan, zeggende: 'Ik wil, word gereinigd! En terstond ging de melaatschheid van hem weg.'”

De constructie is volkomen Hebreeuwsch (... ויהי... והנה...). De andere Synoptici hebben niets dergelijks. Markus: „Een melaatsche kwam.” Mattheus: „En ziet! een melaatsche kwam, en wierp zich neder.” En dan zou Lukas zijn verhaal van een van de twee anderen afgeschreven, en deze Hebreeuwsche inleiding voor Grieksche lezers eraan toege-

1) T. R. leest *επιων*, met A en 14 Mj.; ⚭ B C D L X: *λεγων*.

voegd hebben! — De verhaaltrant van Lukas schildert op aanschouwelijke wijze de verrassing, die door deze plotse-linge en schrikbarende ontmoeting veroorzaakt werd. Er wordt geen werkwoord gebruikt. Die man is daar, zonder dat men hem heeft zien aankomen. 't Is een verrassing; hij heeft de wettelijke voorschriften overtreden. — Hij is *vol melaatschheid*, d. w. z. dat de kwaal reeds een zeer hoogen trap heeft bereikt. Zijn gezicht is loodkleurig. De ongelukkige zoekt Jezus met den blik te midden van de schare, die Hem omgeeft, en Hem ontdekt hebbende (*ἰδών*), snelt hij naar Hem toe. Hem te herkennen en aan zijn voeten te zijn, is één en hetzelfde. Het gesprek is in al de drie verhalen gelijk. Het had in de overlevering een vasten vorm verkregen, terwijl de historische bijzonderheden met meer vrijheid werden teruggegeven. — De drie Evangelisten zeggen *reinigen*, in plaats van *genezen*, omdat aan deze krankheid het denkbeeld van bezoedeling en verontreiniging verbonden was. — In de woorden: *Indien gij wilt, kunt gij* ligt zoowel een groote angst als een groot geloof opgesloten. Andere kranken waren genezen geworden — de melaatsche wist het — van daar zijn geloof. Maar hij was waarschijnlijk de eerste kranke van zijn soort, wien het gelukte, tot bij Jezus te komen en zijn hulp in te roepen; vandaar zijn angst. — Het oude rationalisme verklaarde zijn bede aldus: „Gij kunt, als Messias, mij *rein verklaren*.” De kranke, die langs den natuurlijken weg weer beter geworden was, zou Jezus eenvoudig gevraagd hebben, zijn herstelling te constateeren en hem rein te verklaren, opdat hij ontheven zou zijn van de kostbare en moeilijke reis naar Jeruzalem. Maar uit 7 : 22 en Matth. 10 : 8 blijkt duidelijk, dat de uitdrukking *καθαρίσειν* onmogelijk deze beteekenis van *verklaren* kan hebben. En wat den samenhang betreft, *Strauss* heeft reeds aangetoond, dat hij deze opvatting niet toelaat. Dit wordt bewezen door de uitdrukkingen: *vol melaatschheid* (vs. 12), *en hij werd gereinigd* (Mattheus en Markus), of: *de melaatschheid ging van hem weg* (Lukas en Markus); en eveneens door het diepe medelijden van Jezus (bij Markus) en de

uitwerking, die de genezing op het volk heeft gehad (vs. 15).

Vs. 13. Markus, die gaarne de gewaarwordingen van Jezus beschrijft, doet het diepe medelijden uitkomen, waarvan Hij vervuld werd bij het zien van dien ongelukkige. — De drie verhalen komen letterlijk met elkander overeen in een bijzonderheid, die een zeer levendigen indruk op de ooggetuigen moet hebben gemaakt, en die in denzelfden vorm in de overlevering bewaard was gebleven: *de hand uitstreckende raakte Hij hem aan*. Iedereen wist, hoe besmettelijk de melaatschheid is. Men kon zelfs zeggen, dat Jezus door deze aanraking van een onreine zichzelf onrein had gemaakt. Maar wat de besmetting betreft, Jezus wist, dat zijn kracht over de ziekte zou triomfeeren, en niet omgekeerd. Trotseert Hij niet in geheel zijn menschelijk bestaan een veel grooter gevaar, de aanraking van zijn reine natuur met onze onreinheid, zonder daarvoor te bezwijken? En wat de Levietische verontreiniging aangaat, wij weten, dat in het geval van een conflict het menschelijk leven hooger staat dan de ritus (6 : 3, 5 en 9).

Het antwoord is hetzelfde in de drie verhalen. Alleen het resultaat wordt verschillend uitgedrukt. Markus schijnt de twee vormen gecombineerd te hebben, die van Mattheus: *zijn melaatschheid werd gereinigd* (ritueel oogpunt), en die van Lukas: *de melaatschheid ging van hem weg* (menschelijk oogpunt). Dit is ook een van de plaatsen, waarop die critici zich beroepen, die beweren, dat Markus zijn Evangelie uit het werk van de twee anderen heeft samengeflanst; zie bij 4 : 40. Met zijn gewone wijdloopigheid verbindt Markus eenvoudig twee oogpunten, waaruit deze genezing beschouwd kon worden.

Vs. 14. „En Hij gebood hem, het aan niemand te zeggen; maar ga heen, en vertoon uzelf aan den priester, en breng het offer voor uw reini-

ging, gelijk Mozes geboden heeft, hun tot een getuigenis.”

Het verhaal van Markus heeft veel aanschouwelijker den strengen en zelfs dreigenden toon bewaard, waarop het bevel en het verbod werden gegeven. *Weiss* en *Holtzmann* hebben uit de uitdrukking *ἔξέβαλεν*, die Markus gebruikt heeft, opgemaakt, dat het tooneel in een Synagoge of in een huis heeft plaats gehad. Maar het gebruik van de uitdrukking *ἐκβάλλειν* in Mark. 1:12 (waar gesproken wordt over den aandrang van den H. Geest, die Jezus naar de woestijn uitdreef) toont aan, dat deze gevolgtrekking ongegrond is; bovendien is zij in openlijke tegenspraak met het bericht van Mattheus. Het *ἔξ* heeft betrekking op den kring, die Jezus omringde.

De plotselinge overgang van de indirecte tot de directe rede is een bijzonder kenmerk van het verhaal van Lukas; hij brengt het verbod om het feit te verbreiden, in een nauw verband met het bevel om zich naar den priester te begeven. Men heeft gemeend, dat Jezus gevreesd heeft, dat het gerucht van het feit den priester vóór de aankomst van den kranke zelf zou bereiken, en dat hij dan uit haat tegen Jezus zou weigeren, de werkelijkheid der genezing te erkennen. Maar bij deze opvatting zijn de slotwoorden: *hun tot een getuigenis* niet te verklaren. Volgens anderen zou de reden van het verbod zijn: het verlangen van Jezus, dat de melaatsche den indruk van deze goddelijke weldaad in stille overdenking zou bewaren (*Keil*); of zijn vrees, dat de opgewondenheid, die zijn wonderen bij het volk hadden teweeggebracht, zou toenemen; of dat dit element het overwicht zou verkrijgen in zijn openlijke werkzaamheid (*Bteek*). Maar ook op dit standpunt zijn de laatste woorden en het nauwe verband, dat er bij Lukas tusschen het bevel en het verbod bestaat, niet te begrijpen. Daarentegen wordt alles duidelijk, als men aanneemt, dat het Jezus hoofdzakelijk te doen was, om de volbrenging van hetgeen de Wet aan een melaatsche had opgelegd bij diens genezing. Jezus vreest, dat hij, als hij

zich onderweg ging ophouden, om links en rechts over de zaak te spreken, dien plicht zou verzuimen, en dat men dan dit verzuim aan Hem zou wijten, en het als een voorwendsel zou gebruiken om Hem als verachter van de Wet aan te klagen. Reeds toen moet er sprake zijn geweest van dergelijke grieven tegen Hem. Hij acht zich verplicht, ze in de Bergrede af te weren met de woorden: „Meent niet, dat ik gekomen ben, om de Wet te ontbinden; ik ben gekomen om haar te vervullen” (Matth. 5 : 17). De laatste woorden: *hun tot een getuigenis* krijgen op deze wijze ook een heel eenvoudige beteekenis. Het *αὐτοῖς*, *hun*, doelt op de priesters. Het *getuigenis* is het bewijs, dat het offer van den herstelden melaatsche hun geven zal van den eerbied van Jezus voor de Mozaïsche wet. Het is veel minder natuurlijk, het *αὐτοῖς* in verband te brengen met het volk, dat door de verklaring van den priester en de offerande van den melaatsche vernemen zal, dat deze werkelijk genezen is, en dat men wederom maatschappelijke betrekkingen met hem kan aanknoopen, of met *Gerlach* onder het getuigenis, waarvan hier sprake is, het bewijs van de wondermacht van Jezus te verstaan, dat deze genezing aan de priesters zal geven.

Dit merkwaardige woord van Jezus doet ons zien, dat toen reeds te Jeruzalem ernstige beschuldigingen tegen Hem werden ingebracht. Het vierde Evangelie verklaart dezen abnormalen toestand. De vijandigheid der heerschende partij ging langzamerhand van Johannes op Jezus over (Joh. 4 : 1). Na het verblijf van Jezus in Judea, dat kort na de roeping der vier discipelen moet hebben plaats gevonden, en na de reis, die kort daarop gevolgd is tot viering van het Purimfeest, bij welke gelegenheid Hij van sabbatschennis beschuldigd was geworden en zijn eerbied voor Mozes op plechtige wijze betuigen moest, was de verbittering tegen Hem zóo zeer toegenomen, dat men er reeds over gesproken had, Hem om te brengen. Deze door de overlevering niet vermelde gebeurtenissen moeten tusschen vs. 11 en vs. 12 worden geplaatst. — Volgens Markus heeft de melaatsche geen

acht geslagen op het verbod van Jezus, en door deze ongehoorzaamheid zijn arbeid in Galiléa belemmerd.

De drie verhalen kunnen niet uit een zelfde bron of uit elkander voortgekomen zijn, niet alleen omdat de plaats, die zij innemen, verschillend is, en ieder bijzonderheden bevat, welke bij de andere ontbreken, maar vooral wegens het contrast tusschen de gelijkheid der woorden, die de sprekende personen in den mond worden gelegd, en de verschillen in de historische lijst. Deze verhouding sluit de afhankelijkheid van schriftelijke oorkonden uit.

Vs. 15 en 16. Historisch overzicht: „En het gerucht van Hem ¹⁾ verspreidde zich steeds meer, en vele scharen verzamelden zich, om Hem te hooren en door Hem ²⁾ genezen te worden van hun krankheden. 16. Maar Hij bleef zich terugtrekken in de woestijnen en bidden.”

Jezus zorgde ervoor, zijn werkzaamheid tegen geestelijken achteruitgang te beveiligen, door een gedeelte van zijn tijd aan stille overdenking en gebed te wijden. Op deze wijze putte Hij uit God de kracht, die Hij daarna in de uren zijner werkzaamheid te aanschouwen gaf. Door hetzelfde middel zocht Hij de groote opgewondenheid, die door zijn prediking, en vooral door zijn wonderen, onder het volk was ontstaan, te bestrijden. Het gebed was het tegenwicht, dat Hij aan alle gevaren, die zijn werk voortdurend van binnen of van buiten bedreigden, tegenover stelde. Deze schildering van de met het werk van Jezus zoo nauw verbonden stille afzondering sluit zich zoowel aan het voorgaande als aan het volgende aan. Wij hebben hier een van die rustpunten, welke het verhaal van Lukás kenmerken:

1) N laat de woorden *περι αυτου* weg (zin: zijn woord verspreidde zich).

2) N B C D L It. laten de woorden *υπ' αυτου* weg, die T. R. met 12 Mjj. leest.

1:66, 80; 2:40, 52; 3:18; 4:15. Zij onderscheiden zich van het eigenlijk gezegde verhaal door het beschrijvende imperfectum, dat de aoristi vervangt.

3. Vs. 17—26. De genezing van den geraakte.

Vs. 17—19. De aankomst: „En het geschiedde in een van die dagen, dat Hij onderwees; en daar zaten Pharizeën¹⁾ en leeraars der Wet, die van al de vlekken van Galilea en Judea en van Jeruzalem waren gekomen; en de kracht des Heeren werkte, om te genezen²⁾. 18. En ziet! mannen brachten op een bed een mensch, die geraakt was, en zij zochten hem binnen te brengen en hem vóór Hem te plaatsen³⁾. 19. En niet vindende, waardoor⁴⁾ zij hem konden binnenbrengen, uit hoofde van de schare, klommen zij op het dak, en lieten hem door de tichelen naar beneden zakken met het bed, in het midden van de vergadering, vóór Jezus.”

Het eerste Evangelie (9:1 en verv.) plaatst dit verhaal in den cyclus van de reis naar Gadara, na den terugkeer naar Kapernaum en vóór de roeping van Mattheus. Markus (2:3 en verv.) plaatst het, evenals Lukas, na de genezing van den melaatsche, en, evenals Mattheus, vóór de roeping van den tollenaar Levi. Men ziet, dat, al hebben zich in de mondelinge overlevering zekere reeksen van verhalen ge-

1) BS: οι νόορ φαρισαίοι.

2) T. R. leest αυτους, met ACD en 11 Mjj.; NBL E: αυτον.

3) BLE voegen αυτον na θειναι erbij.

4) T. R. leest met eenige Mnn. δια νόορ ποιας.

vormd, hierin nochtans verplaatsingen ontstaan zijn, voordat de traditie op schrift was gebracht. — Ook hier, aan het begin van het verhaal, verscheidene in het oog loopende Hebraïsmen (*μία τῶν ἡμερῶν, καὶ νόοι αὐτόις*, de constructie *ἦσαν οἱ ἦσαν* en de uitdrukking *δύναμις ἦν εἰς*). Deze vormen worden alleen bij Lukas gevonden; hij moet zijn bijzondere oorkonde hebben gehad. — Het was een van die oogenblikken, zooals dat van den avond te Kapernaum, waarin de goddelijke kracht zich op bijzondere wijze ontplooidde. — Wij hebben hier de eerste botsing tusschen Jezus en de autoriteiten van Jeruzalem op Galileeschen bodem. De *leeraars der Wet* of Schriftgeleerden waren niet, zooals de Pharizeën of de Sadduceën, een theologisch-politieke partij. Het waren de Israëlietische juristen, de deskundigen ten opzichte van de kwesties der Wet. Zonder twijfel waren zij met opzet toegevoegd aan de Pharizeën, die van Jeruzalem gezonden waren om een wakend oog op Jezus te houden en, zoo noodig, met Hem te redetwisten (vs. 21). Dit gezantschap laat zich dan alleen op natuurlijke wijze verklaren, als de door Johannes meêgedeelde botsing op het Purimfeest werkelijk kort te voren had plaats gehad.

Het bericht van Mattheus is uitermate beknopt. Hij verhaalt eigenlijk niet; hij snelt naar het woord van Jezus toe, dat voor hem de hoofdzaak is. Markus deelt precies dezelfde bijzonderheden mede als Lukas, maar zonder dat de twee verhalen zelfs een enkele uitdrukking met elkander gemeen hebben. Hoe zou het dan mogelijk zijn, dat beiden uit dezelfde bron hebben geput, of dat de een het verhaal van den ander gebruikt heeft? — Men kon op het dak van het huis komen, hetzij over het dak van het huis ernaast — want de huizen staan menigmaal door de terrassen met elkander in verbinding — hetzij langs een buitentrapp tegen den muur aan. En daar de gewone huizen tamelijk laag zijn en geen verdieping hebben, was misschien een ladder hier voldoende om op een dak van 8 à 10 voet hoog te komen. Bij *πολας* moet men *δίε* en *ἴδοῦ* denken. — De uitdrukking *door de tichelen* kan niet beteekenen: langs de

trap, die van het terras naar de daaronder gelegen kamer afdaalt, en ook niet over de leuning, die het terras omringde; zij kan niets anders aanduiden dan een opening, die in het dak zelf werd gemaakt. Waar bevond zich Jezus? Sommigen hebben gezegd: in een bovenkamer beneden het terras. Maar Jezus had van daar niet verstaan kunnen worden door de schare, die de ingang deur omringde; en waarom hebben zij in dit geval den kranke niet eenvoudig langs de trap tot Hem gebracht? Men heeft daarom aangenomen, dat het een van die aanzienlijke huizen is geweest, die een groote binnenplaats hebben, waar omheen een galerij loopt, van waar men in de kamers komt, en dat Jezus op deze galerij heeft gestaan, en van daaruit tot de schare, die in de binnenplaats en in de vestibule vergaderd was, het woord richtte (*Edersheim*, I, 502). De dragers zouden niet in het dak van het huis, maar slechts in het voordak, dat de galerij beschutte, de opening hebben gemaakt, hetgeen minder moeilijkheid opleverde. Maar zou het, in plaats van dit voordak door te breken, niet eenvoudiger zijn geweest, den kranke met touwen tot op de hoogte van de galerij naar beneden te laten? En als hier sprake is van de woning van Petrus, dan is het maar een gewoon huis, het huis van een arme (*Hand.* 3 : 6) geweest. Thomson (*The Land and the Book* (bl. 358—359) beschrijft den bouw der daken van zulke woningen in Palestina, en toont aan, dat de zaak niet zoo moeilijk was, als het schijnt. Zij bestaan uit een mengsel van droge aarde en stroo, met een laag tichels erboven. Men behoefde dus niets anders te doen, dan deze weg te nemen, en in het mengsel een opening te maken. Het komt mij onnoodig voor, met *Delitzsch* (*Ein Tag in Kapernaum*, bl. 40—46) aan te nemen, dat deze mannen gebruik hebben gemaakt van een opening, die reeds in den vloer van het terras aanwezig was, en tot verzameling van het regenwater diende. *Strauss* spreekt over de gevaren, welke dit doorbreken van het dak met zich medebracht voor hen, die zich daar beneden bevonden, en vindt daarin het bewijs van het legendarisch karakter van dit

verhaal. Maar een legende zou in ieder geval overeenkomstig de bouworde, die toen in zwang en iedereen bekend was, verduidelijkt zijn geweest. — Jezus zat in de voorkamer, welke naar den kant van de vestibule en de open plaats aan de buitenzijde, die vol menschen waren, openging.

Vs. 20 en 21. De ergernis: „En Jezus, hun geloof ziende, zeide tot hem: ¹⁾ Mensch! uw zonden zijn u ²⁾ vergeven. 21. En de Schriftgeleerden en de Pharizeën begonnen te redeneeren, zeggende: Wie is deze, die Godslasteringen spreekt? Wie kan de zonden vergeven ³⁾, dan God alleen?”

Bij Lukas en Markus heeft de uitdrukking *hun geloof* vooral op de volharding van den kranke en van degenen, die hem droegen, betrekking. Maar bij Mattheus, die al het zoo even verhaalde heeft weggelaten, kan de uitdrukking *geloof* slechts op het eenvoudige feit van hun komen betrekking hebben. Dit verschil is enkel te verklaren uit de vrijheid van de mondelinge overlevering. — Bij het zien van zulk een volharding ontdekt Jezus in dezen man, evenals later in de Kananeesche vrouw, een van degenen, *die de Vader tot Hem trekt* (Joh. 6: 44), en Hij ontvangt hem met het teederste medelijden. Volgens de gewone zienswijze der Joden was ziekte in het algemeen de straf voor de eene of andere zonde. Het geweten van dezen man kon dus wakker zijn gemaakt door den slag, die hem getroffen had, en misschien vreesde hij, dat zijn zonden een hinderpaal zouden zijn voor de genezing, die hij kwam vragen. Jezus bespeurt den angst dezer ziel, en Hij neemt het besluit om eerst dit innerlijk lijden te lenigen. Bij Lukas heet het:

1) N B L Ξ laten *αυτω* weg.

2) N D laten *σοι* weg.

3) B D Ξ lezen *αφειναι*, in plaats van *αφιεναι*.

Mensch! bij Markus en Mattheus: *Mijn zoon!* *Weiss* ziet zich genoodzaakt om een reden te zoeken, waarom Lukas, die zijn verhaal aan hen zou ontleend hebben, deze verandering heeft gemaakt. Hij meent, dat hij iets onbehoorlijks heeft gezien in de toepassing van de uitdrukking *zoon* op zoo iemand. Maar vergeet *Weiss* dan, dat Lukas, nog meer dan de anderen, de Evangelist der genade is? — De Dorische vorm ἀφιωνται, die ook bij Attische schrijvers voorkomt, staat òf voor het praesens ἀφιενται, òf veeleer voor het perfectum ἀφεινται. Het is nu de vraag, of Jezus hier de vergeving der zonden slechts bekend maakt, omdat Hij *weet*, dat zij reeds door God is geschonken, dan wel zelf haar schenkt. Volgens vs. 24 vergeeft Hij op aarde terzelfder tijd, dat God in den hemel vergeeft. Volgens Joh. 5:21 „geeft de Zoon het leven, aan wie *Hij wil*”; maar volgens vs. 19 „doet de Zoon slechts, wat Hij den Vader *ziet doen*.” De Zoon volvoert dus wel zijn persoonlijken wil, maar deze wil is 'geput uit dien van den Vader. Jezus heeft bij den kranke niet alleen het gevoel van lijden, maar ook het besef der zonde bespeurd, en Hij behandelt hem overeenkomstig de opdracht, die Hij ontving bij zijn komen op aarde (Joh. 6:40).

Vs. 21. Hij weet heel goed, dat Hij, door zoo tot den kranke te spreken, hun, die daar zijn om Hem te bespieden, den handschoen toewerpt. Een Godslastering! Dat is voor hen waarlijk een buitenkansje. Niets kon aangenamer in hun ooren klinken. De *Schriftgeleerden*, γραμματεῖς, zijn dezelfde personen als de *leeraars der Wet* van vs. 17; alleen worden zij hier voorgesteld in verband met de studie van het geschreven Wetboek, die hun kenmerkende en bepaalde bezigheid uitmaakte. Volgens *Weiss* kan Lukas de uitdrukking γραμματεῖς, die hij hier in plaats van νομοδιδάσκαλοι (vs. 17) gebruikt, slechts aan Markus hebben ontleend. Maar waarom toch? Hij gebruikt in zijn Evangelie 12 keeren het woord γραμματεῖς, één keer, evenals hier, tegelijk met Φαρισαῖοι (11:44). Dat woord kwam hier zeer goed te pas, daar zij zich opmaakten om te redetwisten over de leer des Bijbels. Markus spreekt niet over de aanwezigheid der

Pharizeën, terwijl Lukas tweemaal daarvan melding maakt. *Weiss* meent verder, dat de uitdrukking *διαλογιζέσθαι*, *redeneeren*, hier niet anders kan worden opgevat, dan in den zin van een beraadslaging met luide stem, terwijl Lukas in vs. 22, onder den invloed van Markus en van den apostolischen Mattheus, hetzelfde woord in den zin van een innerlijk spreken van ieder met zichzelf zou gebezigd hebben. Maar de uitdrukking *λέγοντες* duidt niet noodwendig een spreken met luide stem aan; vgl. 3:8, Matth. 3:9 en 9:21; zij is eenvoudig het Hebreuwsche *לומר*. — Bij den eersten blik schijnt de beschuldiging der schriftgeleerden gegrond te zijn. Vele exegeten beroepen zich daartegen op de godheid van Jezus. Maar dit is niet in overeenstemming met den titel *Zoon des menschen*, dien Jezus zichzelf geeft, en krachtens welken Hij zich in vs. 24 de bevoegdheid om zonden te vergeven toekent; in ieder geval hadden zijn tegenstanders niet aan zulk een antwoord kunnen denken. Maar kon God zijn recht om te begenadigen niet hebben overgedragen aan een mensch, die al zijn vertrouwen waardig was, en dien Hij tot zijn gevolmachtigde voor het groote werk der verlossing gemaakt had? Dit is juist de positie, die Jezus in vs. 24 aan zich zelf toeschrijft. Er blijft dus nog maar de vraag over, of deze aanspraak gegrond is. Jezus geeft daarop het antwoord in het volgende vers, en wel zóó, dat er geen tegenspraak mogelijk is.

Vs. 22—24. Het wonder: „Maar Jezus, hunne gedachten kennende, antwoordde en zeide tot hen: Waarom redeneert gij in uwe harten? 23. Wat is gemakkelijker, te zeggen: Uwe zonden zijn u vergeven; of te zeggen: Sta op,¹⁾ en wandel? 24. Doch opdat gij moogt weten, dat de Zoon des menschen op de aarde de macht heeft om

1) T. R. leest *εγειραι*, met U X Δ; al de anderen: *εγειρε*.

de zonden te vergeven . . . , Hij zeide tot den geraakte: ¹⁾ Ik zeg u: Sta op, en neem uw bed op, ²⁾ en ga heen naar uw huis!"

Het woord *kennende* duidt niet een vernemen met het gehoor, maar een innerlijke aanschouwing aan (Joh. 2 : 25). — Jezus wil niet zeggen, dat het gemakkelijker is, te genezen, dan te vergeven, maar dat het gemakkelijker is, overtuigd te worden van bedrog, als men ten onrechte beweert, op wonderbare wijze te genezen, dan wanneer men zich het recht om te vergeven aanmatigt, terwijl men het niet heeft. De zin is: Gij meent, dat het ijdele woorden zijn, als ik zeg: „Uwe zonden zijn u vergeven”; welnu, wij zullen zien, of het ook ijdele woorden zijn, wanneer ik zeg: „Sta op, en wandel.”

Vs. 24. De constructie van den zin heeft, zoo men wil, iets onnauwkeurigs; maar zij is dramatisch. Het hoofdwerkwoord, waarvan de woorden: *opdat gij moogt weten* afhangen, is niet: *Hij zeide tot den geraakte*, dat een parenthese is. Het zou eerder het *σοί λέγω, ik zeg u*, kunnen zijn. Maar in de werkelijkheid is het de handeling zelf, die Jezus den kranke beveelt, en die, als zij terstond in aller tegenwoordigheid uitgevoerd wordt, hen zal doen weten wat hun noodig is, te weten. Men moet zich een oogenblik van plechtige stilte voorstellen tusschen het slot van den tusschenzin, die met *opdat* begint, en het bevel: *ik zeg u*. Dat was een oogenblik van gespannen verwachting, hetwelk aan de beslissende proef voorafging, en door den verhaler is aangevuld met de parenthese: *Hij zeide tot den geraakte*. Deze zeer oorspronkelijke vorm, die de werkelijkheid zoo volkomen teruggeeft, wordt in al de drie verhalen gevonden; hij behoorde blijkbaar tot de oorspronkelijke overlevering en had zich daarin op onuitwischbare wijze ingedrukt. Doordat de genezing vooraf aangekondigd was, verkreeg zij het

1) T. R. leest *παρλυτικῶ*, met A B en 9 Mj.; N C D en 4 Mj.: *παρλυμένω*.

2) In plaats van *αρας*, lezen N D It.: *αρον και*.

karakter van een onweérlegbare bewijsvoering. — Met de woorden *op de aarde* stelt Jezus zichzelf voor als den plaats-bekleeder hier beneden van Hem, die in den hemel vergeeft. — Men moet, zooals gewoonlijk ἔγειρε lezen, en niet ἔγειραι. De lezing παραλυτικῶ kan aan de parallelle plaatsen ontleend zijn; maar het παραλελυμένω kan ook uit vs. 28 afkomstig zijn. — Er ligt iets triomfeerends in de woorden: „Neem uw bed op, en ga heen.” Hij moet thans het bed dragen, dat hem zoolang gedragen heeft.

Het is nu de eerste maal, dat wij bij Lukas den naam ontmoeten, waarmede Jezus bij voorkenr zichzelf aanduidde gedurende zijn leven op aarde, om te vermijden, in den eersten persoon over zichzelf te spreken, en om aanhoudend de menschen te herinneren, wat Hij voor hen was: den naam *Zoon des menschen*. De oorsprong van dezen naam kan op twee wijzen worden verklaard. De meeste oude en nieuwere exegeten meenen, dat Jezus hem ontleend heeft aan de beroemde plaats Dan. 7 : 13 en 14. De profetie ziet den Messias verschijnen in de gedaante van een menschenzoon (in tegenstelling met de vier dieren, die de wereldsche monarchieën voorstelden); Hij komt op de wolken des hemels, en Hem wordt de heerschappij over de geheele wereld gegeven. De profetie had op de Joodsche verbeelding zulk een indruk gemaakt, dat de Rabbijnen den Messias met den naam *Anani*, *Mensch der wolken*, aanduiden. Ik denk ook, dat Jezus in dat plechtige oogenblik, op den laatsten dag zijns levens, toen Hij voor het Sanhedrin den hooge priester het bekende antwoord gaf (Matth. 26 : 64), den naam *Zoon des menschen* niet heeft uitgesproken, zonder aan dat woord van Daniël te denken. Hij werd van zelf daartoe geleid door de eschatologische strekking van zijn antwoord, waarin Hij juist het door Daniël beschrevene tooneel, dat van zijn wederkomst in heerlijkheid, aankondigde. Maar een andere vraag is, of deze plaats den oorsprong dier benaming en het gebruik daarvan van het begin der zienlijke werkzaamheid van Jezus af verklaren kan. Heeft Hij van den aanvang af daarmede te kennen willen geven,

dat Hij de Messias was? Maar wij weten, dat Hij, integendeel, vermeed, zich zelf in de tegenwoordigheid van het volk dien titel toe te kennen, waarvan de beteekenis door de Joodsche verbeelding vervalscht was. Door zulk een toespeling op Daniël zou Hij de aanspraak op de heerschappij over de geheele wereld, die Hij afwees, juist openlijk uitgesproken hebben. Jezus was geen letterknecht. Niet uit de wet of de profeten, maar uit zijn eigen hart heeft Hij den naam geput, waaronder Hij zich het meest aan zijn broeders voorstelde. In den titel *Zoon van God*, dien Hij bij den doop ontving, lag zijn betrekking tot God opgesloten, en in de benaming *Zoon van David* zijn betrekking tot Israël. Zijn derde titel, *Zoon des menschen*, welke van zelf uit zijn gedachten en uit zijn hart op, als Hij zijn betrekking tot de menschheid in het algemeen wilde uitdrukken. De benaming *menschenzoon* duidt in de H. Schrift een waren afstammeling en vertegenwoordiger van het menschelijk geslacht aan; vgl. Ps. 8:5, Ezech. 37:3, 9, 11. Met het artikel („de Zoon des menschen”) kan deze uitdrukking niets anders, dan den afstammeling bij uitnemendheid, den normalen vertegenwoordiger van dit geslacht te kennen geven: een *waren* en tevens *den* waren mensch. Door zich aldus te noemen, verklaarde Jezus wel, dat Hij de Christus was, maar slecht *implicite*; dit was de eenige vorm, waarin Hij het toen heeft kunnen verklaren. Daarmede gaf Hij tevens uitdrukking aan het gevoel van liefde, waarmede Hij in zijn hart het geheele geslacht omvatte, dat Hij tot zijn familie had gemaakt. Zoo dikwijls Hij aan zichzelf dien naam gaf, noemde Hij zich onzen broeder. Ik verwijs voor het overige naar de uitvoeriger bespreking van dit onderwerp, die te vinden is in mijn *Commentaire sur l'évangile de Jean*, II, bl. 199—205, en ik voeg er bij, dat de jongste verhandeling over de beteekenis van dien naam, welke uitgegeven werd (*Usteri, Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes*, 1886), mij voorkomt, de oplossing van het vraagstuk niet bevordert te hebben. De schrijver meent, dat deze tilel niet op den persoon, maar op het ambt van Jezus, niet op

zijn menschelijke natuur, maar op zijn taak als Verlosser der menschheid betrekking heeft. Dat dit denkbeeld als gevolg opgesloten ligt in den titel zooals ik hem opvat, erken ik zonder te aarzelen; de ware vertegenwoordiger der menschheid moet ook haar *Goël*, haar verdediger, haar advocaat, haar verlosser zijn. Maar de uitdrukking *Zoon* heeft in de allereerste plaats en noodzakelijk op de natuur van den persoon betrekking, en niet op het ambt.

Vs. 25 en 26. De uitwerking: „En terstond voor hunne ¹⁾ oogen opstaande, nam hij het bed op, waarop hij gelegen had, en ging heen naar zijn huis, God verheerlijkende. 26. En zij waren allen buiten zichzelf, en zij verheerlijkten God ²⁾, en werden met vrees vervuld, zeggende: Wij hebben heden wonderlijke dingen gezien.”

Toen de kranke aankwam, had men geen plaats voor hem gemaakt; maar nu hij weêr weggaat, doet men het zonder moeite! — De woorden, waarmede het volk zijn verbazing, zijn „ekstase”, zooals het heet in den tekst, uitdrukt, luiden zeer verschillend bij de drie synoptici, hetgeen gemakkelijk te begrijpen is, als zij uit de mondelinge overlevering hebben geput. Mattheus bezigt een merkwaardige uitdrukking: „Zij verheerlijkten God, omdat Hij zulk een macht *aan de menschen* gegeven had.” Dit is zonder twijfel een zinspeling op de uitdrukking *Zoon des menschen*, waarvan Jezus zich bediend had. Hetgeen aan den normalen mensch gegeven is, is in Hem aan het geheele geslacht gegeven. — Uit het feit, dat de uitdrukking *παραδόξα*, *wonderlijke dingen*, ook in het bericht van Josephus aangaande Jezus gevonden wordt, mag het besluit niet worden getrokken, dat Lukas van den Joodschen geschiedschrijver afhankelijk is, en wel zooveel te

1) *Σ* leest *αυτου*, in plaats van *αυτων*.

2) *D M S X* laten de twee eerste zinnen van dit vers weg.

minder, daar deze geheele zin bij Josephus waarschijnlijk een interpolatie van een latere, christelijke hand is.

Keim, meent, dat de geraaktheid overwonnen werd door den innerlijken schok, dien de kranke ontving. Men voert inderdaad voorbeelden aan van verlamden, die door een hevige inwendige schudding het vermogen om zich te bewegen hebben teruggekregen. Maar wij hebben hier een zedelijk feit, dat op deze wijze niet te verklaren is, nl. de volle verzekerdheid, waarmede Jezus het wonder aankondigt, en de uitdaging, welke opgesloten ligt in de woorden: „opdat gij moogt weten... sta op en wandel!” waarvan de echtheid volkomen gewaarborgd is door de drie verhalen en door hnnne oorspronkelijkheid. Hoe wil men op het standpunt van Keim daarvan rekenschap geven? zou Jezus een uitslag, die bij deze psychologische verklaring zoo twijfelachtig was, zoo beslist hebben aangekondigd? zou Hij zich hebben blootgesteld aan het gevaar van op zulk een vernietigende wijze gelogenstrafft te worden? Zou Hij, aan het begin zijner werkzaamheid, zijn gezag, zijn recht om de zonden te vergeven, zijn roeping als Zaligmaker, geheel zijn geestelijk werk, op zulk een gewaagde wijze op het spel hebben gezet? — Als dat het geval was, dan zou dit feit, in plaats van een goddelijk bewijs (dit is de beteekenis, welke Jezus aan dit wonder hecht), slechts een toeval zijn.

Over de wonderen van Jezus.

Men heeft vier middelen aangewend, om het wonder uit de Evangelische geschiedenis te verwijderen:

1°. De zoogenaamde *natuurlijke* verklaring, die de geloofwaardigheid van het verhaal vasthoudt, maar de woorden op zoodanige wijze uitlegt, dat hun inhoud niets buitengewoons meer aanbiedt. Deze poging heeft schipbreuk geleden. Zij is een kunstmiddel, dat tegenwoordig in discrediet is geraakt, en waartoe de rationalistische kritiek dan alleen nog de toevlucht neemt, als alle andere middelen beslist onvoldoende gebleken zijn.

2°. De *mythische* verklaring, volgens welke de wonder-

verhalen te danken zijn aan herinneringen van wonderbare verhalen van het O. T. — daar de Messias toch niet minder kon doen, dan de profeten — of hetzij als het voortbrengsel der vrije scheppingen van het christelijk bewustzijn, hetzij als het toevallige resultaat van zekere verkeerd begrepene woorden of gelijkenissen van Jezus moeten worden beschouwd (de opwekking van Lazarus zou b.v. ontstaan zijn uit Luk. 16:31, en de vervloeking van den onvruchtbaren vijgeboom uit de gelijkenis in Luk. 13:6—9). Maar het eenvoudige, echt historische, van alle poëtische vlucht en van allen ophef ontbloote karakter onzer Evangelische verhalen verdedigt ze tegen die verdenking. Bovendien knopen zich aan verscheidene wonderverhalen woorden van Jezus vast, welke zonder de wonderen, die daartoe aanleiding hebben gegeven, geen zin zouden hebben, en wier echtheid nochtans niet in twijfel kan worden getrokken. Zoo heeft b.v. de toespraak van 11:17 en verv., Matth. 12:25 en verv., waarin Jezus de beschuldiging weérlegt, dat Hij de duivelen door den overste der duivelen zou uitdrijven, geen zin zonder het door zijn tegenstanders erkende feit van de werkelijkheid der genezingen van bezetenen. De bestraffing, die Hij tot de steden van Galiléa richt, Luk. 10:12—15, onderstelt de algemeen bekende en onbetwiste werkelijkheid van talrijke wonderen. Mij is althans geen uitlegger bekend, die aan de uitdrukking *δυνάμεις* op deze plaats de bloot zedelijke beteekenis zou willen geven, welke *Colani* heeft voorgesteld. Hetzelfde geldt van de vraag van Jakobus en Johannes, 9:54: „Heer, wilt gij, dat wij bevelen, dat er vuur van den hemel nederdale, en deze vertere?” Deze vraag is niet te begrijpen, indien zij geen getuigen waren geweest van wonderen, die Jezus verricht had, zoowel in de natuur als aan de menschen. Zal men soms zeggen, dat deze vraag zelf verduidelijkt is? Maar dit kon met geen ander doel zijn geschied, dan om het karakter der twee discipelen in een slecht daglicht te stellen. Het is echter niet aan te nemen, dat de apostolische overlevering met zulk een doel vervalscht zou zijn. Deze opmerking is eveneens van toepassing op het

gesprek van Jezus met de discipelen na de tweede vermenigvuldiging der brooden (Mark. 8:14 en verv.). Zij zijn onverstandig genoeg, om de waarschuwing van Jezus, dat zij zich wachten moesten voor den zuurdeesem der Pharizeën, in betrekking te brengen met het feit, dat zij vergeten hadden brooden mede te nemen. Jezus herinnert hen in zijn antwoord aan de twee gelegenheden, waarbij de brooden werden vermenigvuldigd, en zegt tot hen: „Hebt gij dan een verhard hart? Hebt gij oogen, om niet te zien, ooren, om niet te hooren?” Dit scherpe en vernederende verwijt heeft geen zin, als deze wonderen niet werkelijk hebben plaats gehad. Het denkbeeld, dat het door de overlevering verduidelicht zou zijn, is ongerijmd.

3°. De hypothese van de zoogenaamde *relatieve* wonderen, volgens welke deze feiten te danken zouden zijn aan nog onbekende natuurwetten. Dit is de verklaring van *Schleiermacher*, en tot op zekere hoogte die van Renan: „Het wonder is niets anders, dan het nog niet verklaarde.” Zij heeft twee onoverkomelijke moeilijkheden tegen zich: *a.* Laat het waar zijn, dat zekere genezingen op deze wijze verklaard kunnen worden; maar in ieder geval kan men er zeker van zijn, dat er nooit een natuurwet zal worden ontdekt, die in staat is, een vermenigvuldiging van brooden en van gebraden visschen, de opwekking van een doode, en vooral een feit als de opstanding van Jezus zelf teweeg te brengen. *b.* Bij deze verklaring moet men aan Jezus wonderen van kennis toeschrijven, welke even onverklaarbaar zijn als de wonderen van macht, die men verklaren wil.

4°. De zoogenaamde *psychologische* verklaring. Nadat *Keim*, door middel van een der drie vermelde wijzen van verklaring, de wonderen, welke Jezus op het gebied van de uitwendige natuur als zoodanig (vermenigvuldiging der brooden, stilling van den storm) verricht heeft, uit den weg heeft geruimd, erkent hij, dat er in het leven van Jezus nog onbetwistbare buitengewone feiten overblijven, nl. de genezingen van zieken en bezetenen. Renan had reeds gesproken over de werking, die door de *aanraking met een*

buitengewone persoonlijkheid op lijdende en zenuwachtige wezens werd uitgeoefend. *Keim* doet eigenlijk niets anders, dan deze gedachte uitbreiden. De eenige werkelijke wonderen in de geschiedenis van Jezus, de genezingen, moeten volgens hem aan een zedelijken (*ethisch-psychologischen*, II, bl. 162) invloed worden toegeschreven. — Wij antwoorden: *a.* Dat de natuurwonderen, die men als mythisch ter zijde stelt, door precies dezelfde getuigenissen gesteund worden als de genezingen, welke men aanneemt. *b.* Dat Jezus deze genezingen met een *volstreekte zekerheid* van welslagen ten uitvoer gebracht heeft. („Maar opdat gij moogt weten, ik zeg u. . .” „Ik wil, word gereinigd.” „U geschiede zooals gij verlangt”), en dat de uitwerking *onmiddellijk* is geweest. Deze twee trekken zijn met de psychologische verklaring niet te vereenigen. *c.* Dat het onbegrijpelijk zou zijn, hoe Jezus die genezingen als een *getuigenis van God* ten gunste van zijn persoon en als teekenen van zijn goddelijke zending kon voorgesteld hebben (7 : 22; 11 : 20; Joh. 5 : 36; 10 : 38 e. a. pl.), indien Hij ze niet beschouwd had als de uitwerking van bovennatuurlijke krachten. De kwakzalverij is in elken graad geheel onverenigbaar met het zedelijk karakter van Jezus.

Zelfs de Joodsche legenden leggen getuigenis af aangaande de werkelijkheid der wonderen van Jezus. „De zoon van Stada (bijnaam van Jezus in den Talmud) heeft uit Egypte geheime middelen medegebracht in een opening, die hij in zijn eigen vleesch heeft gemaakt.” Daar de Joden de wonderen van Jezus niet konden loochenen, hebben zij getracht, ze op deze wijze te verklaren. — Ten slotte behoeft men de wonderen onzer Evangelieën slechts te vergelijken met die, welke in de apocriefe Evangelieën vermeld worden, om te zien, hoe groot de afstand is tusschen geschiedenis en legende.

4. Vs. 27—39. De roeping van Levi en de feiten, die daarmede gepaard gaan.

Dit gedeelte verhaalt: 1° de roeping van een tollenaar,

genaamd Levi (vs. 27—28); 2° het feestmaal, dat deze nieuwe discipel Jezus bereidde, en het onderhoud, waartoe het aanleiding gaf (vs. 29—32); 3° een woordenwisseling over het vasten (vs. 33—35); 4° een onderwijzing in gelijkenissen over de verhouding van het werk van Jezus tot hetgeen daaraan voorafgegaan is (vs. 36—39).

In al de drie synoptici is dit gedeelte met het daaraan voorafgaande verbonden (Matth. 9:9; Mark. 2:14); alleen plaatst Mattheus beide veel te laat, bij den terugkeer van de reis naar Gadara. Dat de twee verhalen in de mondelinge overlevering met elkander verbonden werden, is zonder twijfel dááran toe te schrijven, dat het tweede zich chronologisch aan het eerste vastknoopte. Deze verhouding sluit evenwel een zeer diep verband tusschen beide niet uit. Het vorige verhaal had bewezen, dat de vijandschap van de hoofden des volks ontvlamd was. Jezus wijkt daarvoor niet terug; en gelijk Hij hen in het voorafgaande tooneel zijn verpletterende meerderheid had doen gevoelen, zoo trotseert Hij hen thans op nog stoutmoediger wijze, door een tollenaar te roepen, om Hem te volgen, en aldus openlijk te breken met het theocratische decorum, waarvan zij de officiële vertegenwoordigers waren.

1°. Vs. 27 en 28. De roeping.

Vs. 27 en 28. „En na dezen ging Hij naar buiten, en zag een tollenaar, Levi genaamd, die vóór het tolhuis zat, en zeide ¹⁾ tot hem: Volg mij! 28. En hij, alles ²⁾ verlatende ³⁾, stond op, en volgde ⁴⁾ Hem.”

Kapernaüm lag aan den weg, die uit het binnenste ge-

1) \aleph D lezen *λεγει*, in plaats van *ειπεν*.

2) \aleph B en 4 Mjj.: *παντα*; T. R. met A en 10 Mjj.: *απαντα*.

3) A met 6 Mjj.: *καταλειπων*; T. R. met de anderen: *καταλιπων*,

4) T. R. met \aleph A C en 12 Mjj.: *ηκολουθησεν*; B D L Ξ : *ηκολουθει*.

deelte van Azië naar de Middellandsche zee voerde; deze stad moest dus een aanzienlijk tolhuis hebben. Dit tolhuis stond buiten de stad, dicht bij de zee, zoo verklaart zich de uitdrukking van Lukas: *Hij ging naar buiten*, en die van Markus: *om naar den oever der zee te gaan*. Dit komt ook overeen met de beschrijving, die wij bij Mattheus vinden. — Over de tollenaars zie men bij 3 : 12. Jezus moet dringende redenen hebben gehad, om een man uit dezen stand in den kring zijner vertrouwden op te nemen. Wilde Hij alleen doen zien, hoe Hij zich boven de Joodsche vooroordeelen verheef? of wenschte Hij onder zijn discipelen ook een man te hebben, die gewoon was, de pen te hanteeren? Dit alles is mogelijk; maar er is in deze roeping iets, dat zoo onverwacht, zoo onwillekeurig en zoo buitengewoon is, dat men in ieder geval er niet aan twifelen kan, of Jezus heeft daartoe een rechtstreekschen aandrang van boven ontvangen. Dit goddelijk karakter der roeping blijkt ook uit de beslistheid en de vaardigheid, waarmede zij aangenomen wordt. Er moet tusschen Jezus en dezen man een plotselinge opwelling van goddelijke sympathie zijn geweest. Zoo had zich ook de betrekking tusschen Hem en zijn eerste apostelen gevormd (Joh. 1). Het *θεῶσατο*, *Hij beschouwde*, geeft een opmerkzamen blik te kennen, waardoor Jezus de innerlijke gesteldheid van dezen tollenaar gewaar werd. Deze dacht misschien bij zichzelf: Als ik Hem maar volgen mocht! Daar de naam *Levi* op geen van de lijsten met de namen der apostelen voorkomt — het is onmogelijk, hem voor identisch te houden met *Lebbeus*, daar deze naam een andere etymologie en een andere beteekenis heeft — zou men kunnen denken, dat deze Levi niet tot de Twaalven heeft behoord. Maar waarom zou zijn roeping dan zoo uitdrukkelijk verhaald zijn geworden? Verder laat de uitdrukking: *alles verlatende, volgde hij Hem* (vs. 28) niet toe, te denken, dat Levi zijn tollenaarsberoep weër opgevat heeft, en stelt zij hem op dezelfde lijn met de vier oudste apostelen. Op de naamlijst van het eerste Evangelie (10 : 3) wordt de apostel Mattheus *de tollenaar* genoemd, en in dit zelfde Evangelie

wordt zijn roeping met dezelfde bijzonderheden als op onze plaats verhaald. Hoe is de zaak te verklaren? De gnostiek *Herakleon*, *Clemens van Alexandrië*, *Sieffert*, *Ewald* en *Keim* meenen, dat ons eerste Evangelie bij vergissing bijzonderheden, welke behooren bij de roeping van een anderen tollenaar, die Levi heette en geen apostel was, met de roeping van den apostel en gewezen tollenaar Mattheus in betrekking brengt. Maar zou men niet kunnen aannemen, dat de eerste naam van deze man Levi was, en dat Jezus hem bij deze gelegenheid, toen Hij den vinger Gods zoo rechtstreeks ontwaarde, den toenaam Mattheus, *gave Gods*, gaf, zooals Hij Simon, bij de eerste ontmoeting, den bijnaam Petrus gegeven had? Deze naam, dien Mattheus gewoonlijk in de gemeente droeg, was natuurlijk die, waaronder hij later op de lijsten met de namen der apostelen voorkwam. Alleen moet dan nog de vraag worden beantwoord, waarom Markus en Lukas, als zij op hunne naamlijsten den naam Mattheus vermelden, niet te kennen gegeven, dat daarmede dezelfde persoon wordt bedoeld als die Levi, wiens roeping zij hier verhalen. Zij hebben het misschien niet geweten, of zij hebben willen vermijden, dat op dezen apostel den smaad van zijn verleden bleef rusten. In ieder geval heeft Mattheus zelf deze vrees gebraveerd; want in het eerste Evangelie, dat rechtstreeks of indirect van hem afkomstig is, wordt het epitheton *de tollenaar* uitdrukkelijk bij zijn naam gevoegd. — De uitdrukking: *καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον* kan niet beteekenen: *in* het tolhuis gezeten, omdat er dan had moeten staan: *ἐπὶ* of *ἐν τῷ τελωνίῳ*. Volgens mijn gevoelen, heeft de praepos. *ἐπὶ* hier de beteekenis, waarin zij nu en dan bij de klassieke schrijvers voorkomt, b. v. bij Herodotus, als hij van Aristides zegt, dat hij stond *ἐπὶ τὸ συνέδριον*, *vóór* het vertrek, waar de hoofden vergaderd waren (VIII, 79). Levi was dus, volgens deze opvatting, *vóór het tolhuis* gezeten, om te letten op hetgeen er voorviel. En hoe had ook zijn blik dien van Jezus kunnen ontmoeten, indien hij *in* het tolhuis gezeten was? Zonder zelfs weér naar binnen te gaan, volgt hij Hem, alles verlatende.

2°. Het gastmaal en het daaropvolgende
onderhoud.

Vs. 29. Het gastmaal: „En Levi richtte Hem een groot gastmaal aan in zijn huis ¹⁾, en er was daar een groote schare van tollenaars en van anderen, die met hen aan tafel waren.”

Volgens Lukas had het gastmaal in het huis van Levi plaats. Dit is natuurlijk: de nieuwe discipel zoekt zijn vroegere vrienden met Jezus in betrekking te brengen. Het is zijn eerste zendingsdaad. *Meyer* vindt hier een tegenspraak met de uitdrukking van Mattheus: „toen Jezus *in het huis* aan tafel zat. Hij meent, dat met dit *huis* het huis van Jezus bedoeld wordt, en geeft aan het bericht van Mattheus de voorkeur. Maar hoe zou deze schare van tollenaars en van menschen, die in een slechten reuk stonden, zich zoo eensklaps in het huis van Jezus aan tafel bevinden? En waar is ooit gesproken over *het huis van Jezus*? Bovendien sluit de herhaling van den naam van Jezus aan het einde van het vers (vs. 10 bij Mattheus) de mogelijkheid uit, dat *in het huis* moet worden aangevuld met: *van Jezus*. De uitdrukking: *in het huis* geeft dus bij Mattheus het niet nader aangeduide huis, waar het gastmaal gehouden was, te kennen, in tegenstelling met het *buiten*, waar de roeping en de daarop gevolgde prediking plaats hadden gehad. Mattheus loopt, als naar gewoonte vluchtig over de uitwendige omstandigheden heen; het eenige, dat hem belang inboezemt, is het woord, dat Jezus bij deze gelegenheid gesproken heeft. De ontdekking van *Meyer* wordt nog overtroffen door die van *Hofmann*, die meent, dat de nieuwe discipel het gastmaal in het huis van Jezus zou hebben gegeven!

Vs. 30—32. Het onderhoud: „En de Pharizeën en

1) Ν Κ Π: τῷ οἴκῳ, in plaats van τῆ οἰκίᾳ.

Schriftgeleerden ¹⁾ deden zijn discipelen verwijtingen, zeggende: Waarom eet en drinkt gij met de ²⁾ tollenaars en de zondaren? 31. En Jezus, antwoordende, zeide tot hen: Die gezond zijn, hebben den medicijnmeester niet noodig, maar die ziek zijn. 32. Ik ben niet gekomen, om rechtvaardigen, maar om zondaren ³⁾ tot berouw te roepen.”

Het gastmaal werd zonder twijfel in de onderste verdieping gehouden, en men kon gemakkelijk van buiten in het vertrek komen, waar de tafel aangericht was. Terwijl Jezus van zijn nieuwe vrienden omgeven is, vallen zijn tegenstanders zijn discipelen aan. De T. R. plaatst de woorden: *hunne schriftgeleerden* vóór de woorden: *de Pharizeën*. In dit geval zijn het de schriftgeleerden *van de plaats* of die *van het volk*. Deze twee beteekenissen zijn niet natuurlijk. Daarom verdient de andere lezing de voorkeur: *de Pharizeën en hunne schriftgeleerden*; deze laatsten zijn de geleerden, die men te Jeruzalem aan de Pharizeën had toegevoegd, om met hen de stipte naleving van de voorschriften der wet te verdedigen. Het ontbreken van het *αὐτῶν* in den *Sinait.* en eenige andere Mss. is gemakkelijk te begrijpen. — In den T. R. is het art. *τῶν* vóór *τελωνῶν* ten onrechte weggelaten.

Vs. 31. Te zamen te eten is in het Oosten het teeken van een veel grootere vertrouwelijkheid, dan bij ons. Jezus overschreed dus al de grenzen der Joodsche betamelijkheid, door de gastvrijheid van Mattheus, en in zulk een gezelschap,

1) T. R. met A en 12 Mjj. Syr.: *οἱ γραμματεῖς αὐτῶν καὶ οἱ Φαρισαῖοι*; N B C D L R E It.: *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*; alleen N D F X laten *αὐτῶν* weg.

2) N A B C en 13 Mjj. lezen *τῶν νόον τελωνῶν*; T. R. laat het weg, met S V Π Mnn.

3) N leest *απεβεις*.

aan te nemen. De woorden, waarmede Hij zich rechtvaardigt, bevatten een mengsel van ernst en ironie. Hij schijnt den Pharizeën toe te geven, dat zij gezond zijn, en Hij besluit daaruit, dat Hij, de geneesheer, voor hen niet noodig is; ziedaar de ironie. Aan den anderen kant is het zeker, dat de Pharizeën de Levitische instellingen naleven, en dat zij daardoor de genademiddelen van het O. V. genieten, waarvan zij, die met de theocratische vormen gebroken hebben, verstoken zijn. In dezen zin verkeerden de tollenaars werkelijk in een meer bedenkelijken toestand, dan de Pharizeën, en hebben zij veel meer behoefte aan iemand, die zich bezighoudt met hun heil; ziedaar de ernstige zijde van het antwoord. Dit woord gelijk op een tweesnijdend zwaard. In de allereerste plaats rechtvaardigt het Jezus op het standpunt zijns tegenstanders door een onbetwistbare redeneering *ad hominem*; maar tevens is het geschikt, om in hun hart ernstigen twijfel over de volkomen juistheid van dit standpunt te doen ontstaan, en hun een vermoeden te geven van een ander, waarop het verschil, dat scheiding maakt tusschen hen en de tollenaars, niet die waarde heeft, welke zij daaraan toekennen (zie bij 15:1—7). — De woorden: *tot berouw* ontbreken bij Mattheus en Markus volgens de beste oorkonden; in dit geval is de nadere bepaling, die verzwegen is: tot het rijk Gods, tot het heil. Bij Lukas, waar die woorden echt zijn, zetten zij de ironie voort, die aan het antwoord ten grondslag ligt: Gekomen, om *rechtvaardigen tot berouw* op te roepen! Aan de Pharizeën werd echter door het hooren van het woord *rechtvaardigen* de gelegenheid gegeven, tot zichzelf in te keeren en zich af te vragen, of zij ook in de rechte verhouding tot God staan, terwijl hunne verhouding tot den tempel niets te wenschen overlaat. — De woordenwisseling neemt hier een andere wending; zij houdt zich nu bezig met het gebruik van het vasten in de twee zoo verschillende bedelingen, waarvan de eene door de Pharizeën, en de andere door de discipelen van Jezus vertegenwoordigd wordt.

3° Vs. 33—39. De onderwijzing over het vasten.

Vs. 33—35. „Maar zij zeiden tot Hem: Waarom ¹⁾ vasten de discipelen van Johannes dikwijls, en doen gebeden, en desgelijks die der Pharizeën, terwijl de uwen eten en drinken? 34. Maar Hij zeide tot hen: Kunt gij de bruiloftsvrienden ²⁾ doen vasten, terwijl de bruidegom bij hen is? 35. Maar er zullen dagen komen . . . en ³⁾ wanneer de bruidegom van hen weggenomen zal zijn, dan zullen zij vasten in die dagen.”

Bij Lukas zijn het dezelfde personen, inzonderheid de schriftgeleerden, die het onderhoud voortzetten, en die, ten gunste van de geregelde praktijk van het vasten, eerst het voorbeeld der discipelen van Johannes, en daarna dat der discipelen van de Pharizeën aanvoeren. De schriftgeleerden drukken zich aldus uit, omdat zij zelve, als zoodanig, tot geen van de partijen behooren. Bij Mattheus zijn het de discipelen van Johannes, die eensklaps op het tooneel verschijnen en Jezus in hun eigen naam en in dien der Pharizeën ondervragen. Bij Markus, eindelijk, zijn het de discipelen van Johannes en de Pharizeën, die te zamen de vraag doen, en wel in elkanders naam. Dit verschil kon bij een mondeling verhaal gemakkelijk ontstaan, maar bij alle hypothesen, die de drie berichten uit een zelfde geschrevene bron of het een van het ander willen afleiden, is het onverklaarbaar. Er bestaat geen reden, om met *Reuss* den historischen samenhang tusschen de volgende onderwijzing en hetgeen daaraan voorafgaat als verdacht te be-

1) B L Z laten *διὰτι* weg, dat in alle anderen en in It. Syr. gevonden wordt.

2) N D It. lezen *μη δυνανται οι υιοι . . .*, maar later *ποιηται* weg.

3) N C F L M laten *και νούρ οταν* weg.

schouwen. De *oi dé* zijn natuurlijk de schriftgeleerden van vs. 17 en 30, bij wie eenige aanhangers van Johannes den Dooper, die zich onder de schare bevonden, zich konden gevoegd hebben. Zij ondervragen zonder zich uit te geven voor hetgeen zij zijn, en zich op een neutraal standpunt plaatsende. — Markus zegt, dat deze twee klassen van menschen *vastende waren*. Men kan daarbij denken: op dien dag. De nauwgezette vromen in Israël vastten tweemaal in de week (Luk. 18: 12), des Maandags en des Donderdags, op welke dagen men beweerde, dat Mozes den Sinaï beklommen had (zie *Meyer* op Matth. 6: 16); en het kon toen juist een van deze twee dagen zijn geweest. Maar men kan ook verklaren: *waren gewoon, te vasten*. Het waren *vasters*, menschen, in wier godsdienstige gewoonten het vasten een groote plaats innam. In het eerste geval is er meer aanleiding tot de vraag; in het tweede houdt zij een veel ernstiger beschuldiging in, omdat zij dan betrekking heeft op het gewone gedrag van Jezus en de zijnen; vgl. 7: 34: „Gij zegt: Hij is een vraat en een zuiper.” — Het woord *δixti*, dat door de Alexandrijnen wordt weggelaten, schijnt aan Mattheus en Markus ontleend te zijn. — De gebeden, waarvan hier sprake is, waren gebeden, die op vaste uren gedaan werden, en waarvan de inhoud vooraf bepaald was. Jezus had in al deze praktijken der vroomheid een vrijheid ingevoerd, welke zeer afstak bij deze methodische regelmatigheid. Dit was het voorspel van het toekomstige spiritualisme.

Hetzij de discipelen van Johannes daarbij tegenwoordig zijn geweest, of niet, het antwoord van Jezus heeft toch rechtstreeks betrekking op hunne methode van godsdienstige hervorming, eveneens als op die der Pharizeën. Daar zij geen welwillende gezindheid jegens Jezus schijnen gekoesterd te hebben (Joh. 3: 25 en 26), is het zeer goed mogelijk, dat zij zich op dit oogenblik bij zijn meer verklaarde vijanden hebben aangesloten (Mattheus). — Jezus vergelijkt den tijd van zijn aanwezigheid op aarde te midden van zijn discipelen bij een bruiloftsfeest. Onder dit beeld had het O. T. de Messiaansche komst van Jehova voorgesteld. Misschien had

de Dooper de door Johannes (3 : 29) medegedeelde woorden reeds uitgesproken: „Die de bruid heeft, is de bruidegom; maar de vriend des bruidegoms, die daar staat en hem aanhoort, is met blijdschap vervuld wegens de stem des bruidegoms; deze mijne blijdschap is nu vervuld geworden.” Indien dit het geval was, hoe gepast is dan dit beeld, waarmede Jezus zijn discipelen antwoordde! — Het is mogelijk, dat de Pharizeën voor de bruiloftsweken een afwijking van den regel van het vasten toestonden. Door *συμφῶν* wordt het bruiloftsvertrek, en niet de bruidegom, aangeduid, zooals in vele Fransche vertalingen te vinden is. De echte Grieksche uitdrukking voor bruiloftsvriend zou *παρὰνύμφιος* geweest zijn, of, zooals Johannes in 3 : 29 zegt, *φίλος τοῦ συμφῶν*. De spreekwijze der synoptici is Hebreuwsch: „Zonen van het bruiloftsvertrek”, evenals de uitdrukkingen: zoon der verderfenis en zoon des koninkrijks. De lezing van den T. R.: *Kunt gij doen vasten . . .* is te verkiezen boven die van den *Sinaït.* en van de Grieksch-Latijnsche codices: „Kunnen zij vasten?” Deze is minder krachtig en waarschijnlijk aan Mattheus en Markus ontleend. Zou het niet een echte tirannie zijn, als men op den bruiloftsdag het vasten ging gebieden? Dit is een van de oogenblikken in het leven van Jezus, waarin men gevoelt, dat zijn hart van blijdschap overloopt. Dit feestmaal met tollenaars is voor Hem als een bruiloftsmaal. — Maar eensklaps wordt zijn blik somber, en een smartelijk gericht schijnt voor zijn oogen voorbij te gaan. „*Er zullen dagen komen . . .*” zegt Hij op plechtigen toon, en midden in den zin houdt Hij op als voor een vreeselijk mysterie. Dit is ten minste de zin, als wij met de groote meerderheid der Mjj. *καὶ, ἐν, νόορ* de conj. *wanneer* lezen, want in dit geval moet men met deze een nieuwen zin laten beginnen. Daarna vervolgt Jezus: *En wanneer de bruidegom weggenomen zal zijn . . .* Zoo zal dan, aan het einde van deze vreugdevolle bruiloftsweek, de bruidegom eensklaps met geweld worden weggenomen; en dan zal voor hen, die zich heden verblijden, de tijd van vasten komen. Het zal niet noodig zijn, het hun

op te leggen; zij zullen het uit eigen beweging doen. Met dit even minzame als poëtisch schoone antwoord kondigt Jezus voor de eerste maal in de Synoptici zijn gewelddadigen dood aan. De Aor. I Pass. ἀπαρβῆ kan, zooals *Bleek* erkent, niet anders verklaard worden. Deze tijd en dit werkwoord duiden een plotselingen slag aan, waardoor het subject van het werkwoord getroffen zal worden; vgl. Joh. 2 : 19: „*Breekt* dezen tempel *af*” en 3 : 14: „De Zoon des menschen moet *verhoogd worden*.” Dit toekomstige vasten, dat Jezus tegenover het gewone, door de wet bevolene stelt, is noch iets zuiver geestelijks, het gevoel van verlatenheid, zooals men gemeend heeft, noch, gelijk *Neander* verklaart, het leven vol ontberingen, waaraan de apostelen na het heengaan van hun Meester blootgesteld zullen zijn. Het verband laat niet toe, aan iets anders te denken, dan aan een vasten in den eigenlijken zin van het woord. Het vasten is in de christelijke kerk altijd in praktijk gebracht, vooral in gewichtige tijden (Hand. 13 : 2 en 3; 14 : 23). Maar onder deze nieuwe omstandigheden moet deze godsdienstige handeling niet een bloot uitwendige en opgelegde ritus zijn, maar de uitdrukking van een wezenlijke smart. Zij vloeit voort uit den toestand van angst, waarin de kerk, door het heengaan van haar Hoofd, zich midden in de wereld geplaatst ziet, en heeft ten doel, het gebed veel ernstiger te maken en den goddelijken bijstand, die alleen bij machte is, de zichtbare tegenwoordigheid van haar Echtgenoot voor de weduwe te vergoeden (Luk. 18 : 3), te zekerder te doen verkrijgen. Dat woord van Jezus heeft dus betrekking op de geheele geschiedenis der kerk tot aan de wederkomst van Christus; vgl. de geheel gelijke uitdrukking in 17 : 22. Het had zich diep in het hart der discipelen gegraveerd, en was in denzelfden vorm in de traditie overgegaan; wij vinden het dan ook bijna gelijkkluidend in de drie synoptici terug. Het bewijst, dat Jezus van het begin zijner werkzaamheid af zich bewust was, de Messias te zijn, en zijn komst met die van Jehova, den Bruidegom van Israël (Hoz. 2 : 19), vereenzelvigde; zie *Gess, Christi Zeugniss*, I, bl. 19 en 20. Boven-

dien bewijst het, dat Hij van den aanvang af zijn gewelddadigen dood heeft voorzien, en wel niet alleen volgens Johannes, maar ook volgens de synoptici.

4°. Vs. 36—39. Een onderwijzing over de verhouding tusschen het oude en het nieuwe Verbond.

De door Jezus aangeduide tegenstelling tusschen het wet-tisch vasten en het toekomstige vasten der Messiaansche gemeente geeft Hem aanleiding, om te spreken over de scherpe tegenstelling tusschen de oude en de nieuwe gedaante van het rijk Gods. Hij doet het in drie gelijkenissen.

Vs. 36. Eerste gelijkenis: „En Hij zeide ook een gelijkenis tot hen: Niemand scheurt ¹⁾ van een nieuw kleet een stuk af en zet het op een oud kleet; anders scheurt hij ²⁾ het nieuwe, en bovendien komt het van het nieuwe genomene stuk ³⁾ met het oude niet overeen ⁴⁾).

De uitdrukking *ἔλεγε δὲ καὶ* (of een andere, die daaraan gelijk is) komt bij Lukas vrij menigvuldig voor; wanneer Jezus, na gehandeld te hebben over het bijzonder onderwerp, dat door den toestand van het oogenblik werd aangeboden, tot een meer algemeen oogpunt, dat het vraagstuk beheerscht, wil overgaan; vgl. 4 : 25, 6 : 5, 9 : 23, 16 : 1, 18 : 1, Mark. 2 : 27. Wij zullen zien, dat het hier het geval is. De groote moeilijkheid, die deze korte gelijkenis aan de exegese heeft aangeboden, is voor een deel dááaraan toe te schrijven, dat deze betrekking tusschen hetgeen volgt en hetgeen voor-

1) T. R. leest *ματιου καινου* met A C en 13 Mjj.; \aleph B D L Ξ lezen *απο ματιου καινου σχισας*.

2) T. R. met A en 12 Mjj. It. Syr.: *σχιζει*; \aleph B C D L X: *σχισει*.

3) T. R. met A en 12 Mjj. *απο*; \aleph B C L X Δ : *το επιβλημα το απο*.

4) T. R. met E en 11 Mjj.: *συμφωνει*; \aleph A B C D L X: *συμφωνησει*.

afgaat niet begrepen is. Het door Jezus gebruikt beeld kan dan alleen op natuurlijke wijze verklaard worden, wanneer men aanneemt, dat zijn blik niet binnen den gezichteinder van de onderhavige kwestie gebleven is.

De Alexandrijnsche lezing: „Niemand scheurt van een nieuw kleed een stuk af, en . . .” onderstelt het bestaan van een nieuw kleed, waarvan men een stuk afneemt, om het oude te herstellen; de Byzantijnsche geeft in den grond denzelfden zin, ofschoon op een minder nadrukkelijke wijze. Maar bij Mattheus en Markus wordt het nieuwe stuk niet aan een kleed, dat kant en klaar is, maar eenvoudig aan een stuk laken ontleend. — In den tweeden zin moet het verbum $\sigma\chi\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota$, *scheurt*, of $\sigma\chi\lambda\sigma\epsilon\iota$, *zal scheuren*, niet in intransitieve beteekenis worden opgevat, alsof τὸ καινόν het subject was: „Het nieuwe scheurt (in het oude).” Het subject is de onderstelde onverstandige lappen, en τὸ καινόν is het object: „Hij scheurt het nieuwe kleed.” Dit is de eenige zin, die mogelijk is bij de Alexandrijnsche lezing, waarin het $\sigma\chi\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota$ aan het voorafgaande $\sigma\chi\lambda\sigma\alpha\varsigma$ herinnert. Dit is ook de zin der Byzantijnsche lezing; want het tweede bezwaar, dat vervolgens genoemd wordt, het gebrek aan overeenkomst tusschen het nieuwe stuk en het oude kleed, zou een veel geringer nadeel zijn, dan het grooter worden van de scheur; het had dus vóór dit laatste geplaatst moeten zijn, en zooveel te meer, omdat het terstond merkbaar zou zijn, terwijl het andere eerst van lieverlede ontstaan zou. Bij Lukas wordt dus niet gesproken over het eenige bezwaar, waarvan Mattheus en Markus gewag maken, het grooter worden der scheur van het oude kleed. Lukas doet uitkomen: 1° de schade, die aan het nieuwe kleed wordt toegebracht; 2° het gebrek aan overeenstemming, dat in het oude kleed ontstaat, als het gelapt wordt met een stuk ander laken. Van daar de vorm $\kappa\alpha\iota \dots \kappa\alpha\iota$, *en . . . en*, dien ik door *en bovendien* heb teruggegeven. — Het komt mij voor, dat de Byz. lezing $\sigma\chi\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota$, *hij scheurt*, de eenig mogelijke is in den samenhang van Lukas: Hij scheurt (het nieuwe kleed), en dit stuk zal, als het aan het oude kleed wordt

aangebracht, daarmede niet overeenkomen. Het fut. *σχίσει*, *zal verscheuren*, der Alexandrijnen is een correctie, welke ten doel heeft, de gedachte der twee andere synoptici: „en de scheur wordt erger” in het bericht van Lukas in te voeren. — Verder hebben wij bij de uitdrukking *συμφωνεῖν* niet te denken aan de meerdere stevigheid van het stuk nieuw laken, die ten gevolge zal hebben, dat de scheur grooter wordt, maar hier is sprake van het gebrek aan overeenstemming, dat de verschillende kleuren van de twee soorten laken voor het *gezicht* doen ontstaan. Hier is het fut. *συμφωνήσει*, *zal overeenkomen*, wellicht te verkiezen boven het praesens der Byz. oorkonden, waartoe het praesens *σχίζει* aanleiding kan hebben gegeven. Zoo komt men tot de lezingen *σχίζει* en *συμφωνήσει*, die alleen in den *Alexandrinus* worden gevonden. Vatten wij alles kortelijk samen, dan hebben wij dit: Bij Mattheus en Markus slechts één nadeel, nl. het grooter worden van de scheur in het oude kleed; bij Lukas twee nadeelen: het nieuwe kleed, dat beschadigd is doordat een stuk daarvan is afgenomen, en het gebrek aan overeenstemming tusschen het eene laken en het andere. Zeker kan de getrouwheid van de auteurs dezer twee vormen van redactie dan alleen worden vastgehouden, wanneer men aanneemt, dat zij van elkander onafhankelijk zijn.

Wat verstaat Jezus onder het oude en onder het nieuwe kleed? Bij den eersten blik schijnt het ontwijfelbaar, dat het oude kleed het beeld is van de levenswijze volgens de Joodsche wet, en dat het nieuwe kleed de nieuwe heiligheid voorstelt, welke Jezus brengt. Maar bij deze opvatting stuit men tegen deze moeilijkheid, dat, als men deze gelijkenis in nauw verband brengt met het voorafgaande onderwerp, het vasten, Jezus dan had moeten zeggen: Men zet niet een lap oud laken (het vasten volgens de wet) op een nieuw kleed (de nieuwe levenswijze mijner discipelen), terwijl Hij juist het omgekeerde zegt: Men neemt niet een stuk van het nieuwe, om het oude aan te vullen. Daarom hebben *Chrisostomus* en *Neander* ook gemeend, dat het oude kleed

niet de wettische gerechtigheid voorstelt, maar de onwedergeborene menschelijke natuur, den ouden mensch; het nieuwe kleed zou de door den H. Geest vernieuwde menschelijke natuur zijn, en de gelijkenis zou te kennen geven, dat uitwendige gebruiken, zooals het vasten, niet alleen onmachtig zijn om den natuurlijke mensch te vernieuwen, maar daarop zelfs schadelijk werken. Doch zelfs niet bij wijze van onderstelling heeft Jezus het gebruik van het vasten kunnen voorstellen als een fragment van een hooger leven, waardoor Hij het oude, door de zonde bedorvene menschelijk leven zou trachten te hervormen.

Met het oog op de rol, die de discipelen van Johannes den Dooper, vooral volgens Mattheus en Markus, in het voorgaande tooneel hebben gespeeld, meenen *Weiss* en *Beyschlag*, dat Jezus hun, althans van hun standpunt uit, gelijk geeft: „Zoolang gij aan de oude Joodsche leer gehecht blijft, doet gij er wel aan, de voorschriften daarvan, zooals b. v. dat van het vasten op een bepaalden dag en van het bidden op vastgestelde uren, getrouw op te volgen, en in uw godsdienstig leven niet een beginsel van vrijheid in te voeren zooals dat, hetwelk ik mijn discipelen inprent; want zelfs een beperkte toepassing daarvan (b. v. ten opzichte van het wettisch vasten) zou uw geheele systeem van oude inzettingen in duigen doen vallen.” Deze verklaring is zeer vernuftig, maar onwaarschijnlijk. Waartoe zou Jezus de moeite nemen, in de oogen der discipelen van Johannes en de Pharizeën de consequentie van hun eigen standpunt te rechtvaardigen? Om het tegenover het zijne te stellen? Maar in dit geval moest de tegenstelling uitdrukkelijker aangeduid zijn. Ook doet de vorm: *Niemand scheurt . . . en zet*, enz. niet de bevestiging, maar veeleer de ontkenning van hetgeen de medesprekende personen geopperd hebben verwachten. Bovendien kan deze verklaring, zooals *Beyschlag* zeer goed gevoeld heeft, niet op de volgende gelijkenis worden toegepast (zie verder beneden); en toch begint deze precies op dezelfde wijze: *Niemand* enz.

Volgens *Bleek* wil Jezus diegenen bestrijden, die, terwijl

zij de oude vormen blijven vasthouden, zouden trachten, ze aan te vullen door zekere gedeelten van het onderwijs van Jezus aan te nemen; en *Hofmann* zoekt die gedeelten nauwkeurig op te geven: zij zouden betrekking hebben op de verwachting van den Messias en op zijn rijk. Maar deze verwachting is iets, dat veel te essentiëel en te algemeen is om vergeleken te worden bij een eenvoudig stuk nieuw goed; ook is er in den geheelen toestand niets, waaruit kan worden opgemaakt, dat de tegenstanders van Jezus van plan zijn, hun systeem aan te vullen door het een en ander aan het zijne te ontleenen.

In de eerste uitgave van dezen Commentaar heb ik het gevoelen uitgesproken, dat het stuk nieuw laken, hetwelk tot het herstellen van het oude kleed gebruikt wordt, wel een aanduiding zou kunnen zijn van het *Pharizeesche* vasten, waarvan nergens in de eigenlijke wet melding gemaakt wordt, en dat de schriftgeleerden, evenals zoovele andere inzettingen, later aan het oorspronkelijke Mozaïsme hebben toegevoegd. Ook de doop van Johannes, een geheel nieuwe instelling, kon tot deze middelen ter vernieuwing van het wettisch systeem worden gerekend. Jezus zou dan zeggen: „Ik ben niet gekomen, om, zooals gij doet, te trachten, een oud kleed te herstellen. Mijne methode is, het oude, versletene kleed door een geheel nieuw kleed te vervangen.” *Holtzmann* heeft over deze verklaring gunstig geoordeeld. De gelijkenis zou in dezen zin op te vatten zijn: „Gij doet in geestelijke dingen wat in het gewone leven, als het een kleed geldt, door niemand gedaan wordt.” Maar nergens, zelfs niet in de bergrede, stelt Jezus de Pharizeesche toevoegsels zoo rechtstreeks tegenover het wettisch systeem in het algemeen; en zou Hij den door God verordenden doop van Johannes op ééne lijn stellen met de door de Pharizeën uitgedachte inzettingen?

Weizsäcker en *Feine*, die het niet mogelijk achten, een verklaring te vinden, welke in overeenstemming is met den feitelijken toestand, zijn van gevoelen, dat deze woorden, althans bij Lukas, zoodanig gewijzigd werden, dat zij konden

worden toegepast op het latere Joodsch-christendom, dat, terwijl het op den bodem der wet bleef staan, zich zekere christelijke bestanddeelen zocht toe te eigenen. Maar deze onderstelling, die met de zienswijze van *Weizsäcker* aangaande ons derde Evangelie samenhangt, is in strijd met de historische nauwkeurigheid van Lukas, die telkens weder op nieuw blijkt.

Reuss, die deze gelijkënis geheel en al afscheidt van hetgeen daaraan voorafgaat, verklaart haar aldus: „Het Jodendom gelijk op een oud en versleten voorwerp; het is zelfs niet meer mogelijk, het door kunstmiddelen op te helpen.” Dit is goed; alleen wordt de gedachte veel te algemeen gemaakt door de uitdrukking: „kunstmiddelen”; het beeld van het stuk nieuw laken heeft blijkbaar betrekking op een element, hetwelk ontleend is aan het nieuwe leven, dat Jezus zelf brengt.

Het komt mij voor, dat het onmogelijk is, deze twee gelijkënissen van het stuk nieuw laken en van den nieuwen wijn af te scheiden van de omstandigheden, die daaraan voorafgaan, en waaraan zij zich bij onze drie synoptici aansluiten; maar tevens moet men rekening houden met het feit, dat Jezus *met het oog op de toekomst* spreekt: „Er zullen dagen komen; de Bruidegom zal verdwijnen; daarna het nieuwe vasten!” Terwijl de Zaligmaker aldus spreekt, aanschouwt Hij in den geest dat nieuwe leven en die nieuwe heiligheid, waarvan dit toekomstige vasten zijner discipelen een deel zal uitmaken. Men kan — dit wil Hij te kennen geven — dit vasten niet losmaken van het geheel, waartoe het behoort, om het toe te passen op menschen, wier oogenblikkelijke toestand in zijn geheel de wettische is. Men moet de oplossing van de kwestie aangaande het vasten, het bidden en al de andere nieuwe godsdienstige handelingen zoolang opschorten, totdat een geheel nieuwe staat van zaken uit één stuk in de plaats van den tegenwoordigen kan worden gesteld. — Deze verklaring heeft het voordeel, dat men daarbij niet in tegenspraak komt met het onbetwistbare feit, dat Jezus gedurende den ganschen tijd zijner werkzaamheid

zijn leven overeenkomstig de Mozaïsche wet heeft ingericht, en dat ook zijn discipelen hetzelfde hebben gedaan.

Vs. 37 en 38. Tweede gelijkenis: En niemand doet nieuwen wijn in oude lederen zakken; anders zal de nieuwe ¹⁾ wijn de lederen zakken doen barsten, en hij zal zich uitstorten, en de lederen zakken zullen verloren zijn. 38. Maar nieuwen wijn moet men in nieuwe lederen zakken doen ²⁾.

Feine vestigt met recht de aandacht op drie hoofdpunten van verschil tusschen deze gelijkenis en de vorige. De nieuwe wijn stelt niet, zooals het stuk nieuw laken, slechts een gedeelte van het nieuwe systeem voor, maar dit systeem in zijn geheel. De nieuwe wijn gaat door de afgekeurde handelwijze geheel verloren, terwijl het oude kleed alleen nog meer bedorven werd. Eindelijk voegt Jezus hier de aanwijzing van de rechte methode er bij: *Maar nieuwen wijn moet men . . .* Bij deze drie verschilpunten moet nog een vierde worden vermeld: dat hier, in plaats van de eenheid van het nieuwe kleed, de veelheid der nieuwe lederen zakken gevonden wordt. En deze trek is juist de hoofdzaak, zooals wij zien zullen. — Het is volstrekt onmogelijk, deze gelijkenis op de discipelen van Johannes toe te passen; want zelf bezaten zij de leer van Jezus niet, en konden zij daarvan noch een goed, noch een slecht gebruik maken. Volgens *Beyschlag* zou Jezus, na op de eerste vraag van vs. 33: *Waarom vasten de discipelen van Johannes en van de Pharizeën?* geantwoord te hebben: „Omdat zij getrouw blijven aan hun systeem,” thans overgaan tot de tweede: *Waarom vasten uwe discipelen niet?* Antwoord: „Omdat

1) \aleph laat ϕ weg.

2) In plaats van $\beta\lambda\eta\tau\epsilon\omicron\nu$, lezen \aleph D It. $\beta\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. T. R. heeft met A C D en 14 Mjj. na $\beta\lambda\eta\tau\epsilon\omicron\nu$ nog de woorden $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\iota\mu\phi\omicron\tau\epsilon\rho\alpha\iota$ $\sigma\upsilon\nu\tau\eta\rho\upsilon\nu\tau\alpha\iota$.

men hen niet noodzaken kan, de nieuwe prediking van het koninkrijk Gods op te sluiten in de versletene vormen van het Jodendom, een methode, welke ten gevolge zou hebben, dat niet alleen die prediking, maar ook het Jodendom zelf te gronde ging." Zonder zulk een vernuftig verband tusschen de twee gelijkenissen vast te stellen, nemen bijna alle exegeten aan, dat de zin van de tweede dit is: De nieuwe geest, die van Jezus uitgaat, kan niet worden opgesloten in de oude Mozaïsche instellingen. Maar deze zin komt in botsing met het onbetwistbare feit, dat Jezus en zijn discipelen getrouw al de Mozaïsche voorschriften hebben nageleefd. En toch heeft zijn gelijkenis op het tegenwoordig oogenblik betrekking, daar Hij de manier te kennen geeft, waarop Hij zelf te werk gaat bij het verrichten van zijn arbeid: *Men moet doen*. Bovendien zou er een in het oog loopende ongelijkheid tusschen het beeld en de toepassing daarvan bestaan. Want het is de nieuwe geest, die de nieuwe vormen schept, waarin hij bewaard blijft; maar het is niet de nieuwe wijn, die de nieuwe lederen zakken vormt, waarin men hem uitstort. — Gelijk de zin der eerste gelijkenis duidelijk wordt, als men haar op losse wijze met de laatste vraag der tegenstanders in verband brengt, zoo treedt ook die van de tweede aan het licht, als men haar in betrekking stelt met het hoofdfeit, dat tot het geheele tooneel aanleiding heeft gegeven, nl. de roeping van den tollenaar Levi. Nadat Jezus, naar aanleiding van het vasten en bidden, de twee *beginselen*, het Evangelische en het wettische, tegenover elkander gesteld heeft, stelt Hij nu de *vertegenwoordigers* van die beginselen tegenover elkander. Men verwijt Hem, dat Hij gaarne met de tollaren omgaat; maar wie zal Hij kiezen tot organen van het spiritualisme, dat Hij als een nieuwen en levenwekkenden wijn der wereld brengt? Oude nalevers van de voorschriften der wet, Phari-zeën, die opgeblazen zijn van hoogmoed en vol van het gevoel van eigen verdienste, schriftgeleerden, die niets anders weten, dan den tekst des bijbels naar de letter te ontleden en uit te pluizen! Zulke menschen aan zijn werk te verbin-

den, zou het beste middel zijn, om het te vervalschen door de vermenging met den wettischen geest en de ingewortelde vooroordeelen, waarvan deze lieden doortrokken zijn. En weldra zou alles verloren zijn, zoowel het Evangelie, dat zij niet recht verstaan zouden hebben, als hun eigene werktuigelijke vroomheid, welke niet in stand zou kunnen blijven bij deze aanraking met een leer, die zoo verschillend is. Voor een nieuw beginsel zijn nieuwe organen noodig, nog frissche naturen, die zelf niets bezitten en zich geheel en al overgeven, menschen, wier ziel nog *tabula rasa* is, zoodat de hand van den Meester daarop de goddelijke waarheid met duidelijke letters schrijven kan, zonder de sporen van het valsche menschelijke weten daarop te ontmoeten. Het is dit denkbeeld, dat Jezus zelf uitdrukt in het gebed, dat Hij bij gelegenheid van de uitzending der 70 discipelen heeft uitgesproken: „Vader, ik dank U, dat gij deze dingen voor de wijzen en verstandigen verborgen en ze den kinderkens geopenbaard hebt.” God had Hem voor de gunst der Rabbijnen en der schriftgeleerden bewaard, en Hem deze arme, onwetende Galileërs tot werktuigen gegeven. Hij prijst Hem daarvoor: „Ja, Vader, want zoo heeft het U behaagd!”

Het beeld aangaande de lederen zakken is ontleend aan de Oostersche gewoonte, om vloeistoffen te bewaren in zakken, die meestal van geitenleder gemaakt zijn. „Niemand”, zegt *Piërotti*, „reist in Palestina, zonder onder zijn bagage een met water gevulden lederen zak te hebben. Deze zakken bewaren het drinkwater, zonder daaraan een slechten smaak te geven, en eveneens wijn, honig en melk.” De laatste woorden in den T. R.: „en beide blijven behouden,” zijn ontleend aan den tekst van Mattheus, waar zij in geen oorkonde ontbreken.

Nadat Jezus op de nadrukkelijkste wijze de tegenstelling tusschen de twee beginselen en tusschen hunne wederzijdsche vertegenwoordigers heeft uitgesproken, doet Hij de oprechte vertegenwoordigers van het oude systeem in een derde gelijkenis verstaan, dat zij op hun hoede moeten zijn tegen

den gewoonte-geest, die de menschen zoo licht beheerscht en hen tegen het nieuwe beginsel onrechtvaardig kan maken.

Vs. 39. Derde gelijkenis: En ¹⁾ niemand, die ouden wijn drinkt, begeert terstond ²⁾ nieuwen; want hij zegt: De oude is zoet ³⁾".

Terwijl de bekeering van een tollenaar dikwijls met de snelheid van den bliksem plaats vindt, zal die van een angstvalligen nalever van de wet in den regel langzaam en geleidelijk tot stand komen. Daar hij gewoon is, het oude beginsel te eerbiedigen, zal hij zich slechts langzamerhand openen voor den nieuwen geest, die werkzaam is, om hem daarvan los te maken. Maar juist dit moet de getrouwe nalevers van de wet op hun hoede doen zijn tegen de macht der gewoonte. Het is zonder twijfel dit, dat Jezus heeft willen zeggen met deze derde kleine gelijkenis, die alleen bij Lukas gevonden wordt, en dit tooneel zoo schoon besluit.

Het beeld is, evenals dat van de vorige gelijkenis, aan de oogenblikkelijke omstandigheden, den maaltijd, ontleend. De nieuwe wijn gaat rond in de nieuwe lederen zakken; en omdat hij wat wrang van smaak is, staat hij in het eerste oogenblik het verhemelte tegen van hen, die aan een zachteren wijn gewoon zijn. Zoo is het ook gesteld met het beginsel van het zuivere spiritualisme, dat Jezus predikt en in beoefening brengt. De wettische methode is veel gemakkelijker; want het is lichter, Gode het buitenste, dan het binnenste, de uiterlijke vroomheid, dan het hart te geven. Ten onrechte laten de Alexandrijnen hier het woord *εὐθέως*, *terstond*, weg. De geheele gedachte der gelijkenis ligt in dit woord. Het is de indruk van het eerste oogenblik, die hier door Jezus

1) B laat *καὶ* weg.

2) B C laten *εὐθέως* weg.

3) N B L lezen *χρηστός*, in plaats van *χρηστότερος*. D Itpler laten dit woord weg.

beschreven wordt. Misschien zal deze tegenzin later voor een gunstiger beoordeeling plaats maken. — Er ligt in de woorden: *want hij zegt* een toon van vriendelijke opgeruimdheid: „Als gij aan deze oude vereeiders van de wet het Evangelie wilt verkondigen, dan antwoorden zij u terstond...” — Als men met de Alexandrijnen *χρηστός* leest: „de wijn is zoet”, komt de tegenzin tegen den nieuwen wijn krachtiger uit, dan wanneer men met den T. R. *χρηστότερος*, zoeter, leest; want in het eerste geval is de tegenstelling: „De nieuwe is in het geheel niet zoet.” Het zijn zeker de afschrijvers, die den positivus door den comparativus hebben vervangen, omdat in den geheelen zin het denkbeeld van een vergelijking opgesloten ligt.

Welk een gevoel van de grootheid zijner taak onderstellen deze woorden van Jezus niet! Welk een verhevene opvatting van het werk, dat Hij is komen verrichten! Hoe ver beneden zich ziet Hij alles wat toen in Israël de eerste plaats innam! Dit spiritualisme zonder het geringste mengsel van uitwendige wetsvervulling, dat den grondslag uitmaakt van hetgeen men ten onrechte het Paulinisme heeft genoemd, is hier zeer duidelijk uitgesproken, in een heel eenvoudig woord en onder de meest alledaagsche beelden. Het is het thema, waarvan de brief aan de Galatiërs en die aan de Romeinen slechts de ontwikkeling zullen zijn. Vgl. Rom. 7 : 6: *Oudheid der letter, nieuwhed des geestes*. — Ik geloof niet, dat er in de apostolische overlevering woorden van Jezus zijn, wier echtheid zekerder is. Zij wordt zoowel door de alledaagschheid der beelden, als door de diepte der gedachte gewaarborgd. En wat de apostelen betreft, die door de Tubinger school tot bekrompene wetssmannen gemaakt worden, hoe kan men hun zulk een rol toeschrijven, als zij de door Jezus in deze woorden uitgesprokene gedachte ook maar vermoed hebben? En als zij haar in het geheel niet begrepen hebben, hoe hebben zij dan woorden van zulk een inhoud kunnen bewaren en aan de kerk overleveren?

De oorspronkelijkheid en de volkomene onafhankelijkheid der bronnen van Lukas blijken zeer duidelijk uit heel dit

gedeelte. Wat Markus en Mattheus aangaat, zeker hebben zij geen van beiden Lukas gebruikt. Zouden zij door de weglating van de derde gelijkenis het onderwijs van Jezus antinomistischer gemaakt hebben, dan het in hun vermeend model reeds was?

5. Hoofdstuk 6:1—5: Eerste Sabbatstooneel.

Wij hebben reeds eenige kenteekenen bespeurd van de vijandschap, waarvan Jezus het voorwerp begon te zijn: de apologetische opmerking bij de genezing van den melaatsche (5:14: *hun tot een getuigenis*); de aankomst van talrijke spionnen, Pharizeën en schriftgeleerden, uit Jeruzalem gezonden (vs. 17 en 30); de beschuldiging van godslastering, die zij tegen Hem inbrachten (vs. 21); de verwijtingen, die in de vragen van vs. 30 en 33 opgesloten liggen. Wij hebben in dit alles de gevolgen en tevens de blijken van de werkelijkheid van de botsing, die volgens Johannes kort te voren in Judea moet hebben plaats gehad (Joh. 5). Er is hier ook nog een andere overeenkomst, die onze aandacht verdient: gelijk de aanleiding tot dit eerste conflict te Jeruzalem een genezing was, die op een Sabbat tot stand werd gebracht, zoo zijn het ook feiten van denzelfden aard, die volgens de synoptici in Galilea het sein geven tot openlijke vijandschap.

De twee volgende verhalen zijn in de drie synoptici met elkander verbonden. Bij Markus en Lukas volgen zij onmiddellijk op het verhaal van de roeping van Levi; bij Mattheus (12:1—14) komen zij in een later tijdperk voor. Zij vormen zeker een van de groepen verhalen, waaruit de mondelinge overlevering bestond.

Vs. 1 en 2. „En het geschiedde op den tweeden eersten ¹⁾ Sabbat, dat Jezus door korenvelden ²⁾

1) T. R. met A C D en 13 Mjj.: δευτεροπρωτω; N B L Itpler Syrach laten dit woord weg.

2) N A B en 4 Mjj. laten των weg, dat T. R. met de anderen leest.

ging; en de discipelen plukten de aren uit, en aten, ze met de handen wrijvende. 2. En sommigen der Pharizeën zeiden tot hen ¹⁾: Waarom doet gij hetgeen niet geoorloofd is, op den Sabbat te doen ²⁾.'

De uitdrukking δευτεροπρώτῳ, *tweeden eersten*, ontbreekt in de voornaamste Alexandrijnsche oorkonden. *Tischendorf* veroordeelt deze weglating zonder te aarzelen. „Er bestaat”, zegt hij, „geen enkele reden, die de bijvoeging van dit woord zou kunnen verklaren; daarentegen springt die, welke tot de weglating aanleiding kan hebben gegeven, in het oog.” Dit woord komt nl. niet weêr voor, noch in het O., noch in het N. T.; het is eveneens vreemd aan de geheele klassieke litteratuur ¹⁾, en men wist niet recht, welke beteekenis men daaraan geven zou. Men heeft op meer of minder zonderlinge wijze zoeken aan te toonen, dat het geïnterpoleerd is. *Wilke, Meyer—Weiss* en *Volkmar* nemen aan, dat een lezer, met het oog op den anderen Sabbat, die volgen zal (vs. 6), πρώτῳ, *den eersten*, aan den rand zal hebben geschreven, en dat een andere lezer, om in herinnering te brengen, dat er reeds vroeger over een Sabbat gesproken was (4:31), het woord δεύτερω, *den tweeden*, op den rand heeft geschreven, ter verbetering van de eerste glos. Maar in dit geval had hij deze eerste glos moeten doorschappen, in plaats van de tweede daaraan toe te voegen. *Weizsäcker* meent, dat een lezer in deze eerste Hoofdstukken van ons Evangelie twee paren van Sabbaten heeft opgemerkt, het eerste in 4:16 en 33, het tweede in 6:1 en 6. Het epitheton *tweede eerste* zou onzen Sabbat voorstellen als den *eersten* van het

1) N B C L X laten αυτοις weg, dat T. R. met de anderen leest.

2) B R laten ποιειν weg.

3) Het komt alleen voor in het *Leven van Eutyches*, door den aartsbisschop Eustathius (12e eeuw), waar de eerste Zondag na Paschen δευτεροπρώτη κυριακή genoemd wordt, maar zeker in navolging van de uitdrukking van Lukas.

tweede paar. Maar waarom valt aan den derden van deze vier Sabbaten de eer te beurt, door een bijzonder epitheton onderscheiden te worden? *Holtzmann* is van gevoelen, dat Lukas *πρώτῳ* geschreven heeft, om dezen Sabbat aan te duiden als den eersten sedert Jezus van Kapernaüm vertrokken is, en dat een lezer wegens den Sabbat, die daaraan voorafgegaan was (4:31), *πρώτῳ* in *δευτέρῳ* zal hebben veranderd; daarna zouden de twee lezingen naast elkander in stand gebleven zijn. Maar waartoe zou Lukas begonnen zijn, de Sabbaten te tellen, die op het eerste verblijf te Kapernaüm gevolgd zijn? Er is in het overige gedeelte van het verhaal niet het minste spoor te ontdekken van de voortzetting van deze manier van doen. En bovendien — en dit argument is op al deze onderstellingen van toepassing — hoe zou de aantekening van een lezer aan den rand van zijn Handschrift in zulk een groot aantal oorkonden gekomen zijn? Wij vinden het *δευτεροπρώτῳ* in al de oorkonden van den Byzantijnschen tekst, en eveneens bij den voornaamsten vertegenwoordiger van den Grieksch-Latijnschen tekst, den *Cantabrigiensis*, en zelfs bij eenige Alexandrijnen (R X).

Er bestaan tien verklaringen van deze zonderlinge uitdrukking, die alleen in het verhaal van Lukas voorkomt. *Chrysostomus* meent, dat, als twee feest- en sabbatdagen op elkander volgden, de eerste den naam van *tweede eerste* kreeg, die beteekent: de eerste van twee. Maar het artikel doet aan een bepaalden Sabbat denken. — *Wetstein* en *Storr* nemen aan, dat men den eersten Sabbat van de eerste, de tweede, de derde enz., maand van het jaar den eersten, tweeden, derden enz., noemde; de „tweede eerste” Sabbat zou dus zijn de *eerste* Sabbat der *tweede* maand. Deze opvatting is weinig natuurlijk. — *Scaliger* meent, dat, daar men van den 16^{den} Nisan (den *tweeden* dag der paaschweek) tot aan Pinksteren zeven Sabbaten telde, de „tweede eerste” Sabbat den *eersten* van deze zeven Sabbaten te kennen gaf, nl. den *eersten* van den *tweeden* dag van het Paaschfeest af. Deze verklaring, die door *de Wette*, *Neander* en andere nieuwere uitleggers is aangenomen, komt zeer goed overeen

met het jaargetijde, waarin het volgende tooneel moet zijn voorgevallen. Maar op deze wijze zou de gedachte niet natuurlijk uitgedrukt zijn. — Volgens *Isidorus* en *Calvijn* is er sprake van den 15^{den} Nisan, den grooten Paaschsabbat, die de *eerste* was met het oog op de zeven Sabbaten, die tot aan Pinksteren volgen moesten, en de *tweede* met betrekking tot den 14^{den} Nisan, die ook als Sabbatdag beschouwd werd. Maar dit laatste is onjuist. — *Wieseler* is van gevoelen, dat men den eersten Sabbat van ieder der zeven jaren, die den Sabbatcyclus uitmaakten, den eersten, tweeden, derden, enz. noemde; de „tweede eerste” Sabbat zou dus den *eersten* Sabbat van het *tweede* jaar van dezen cyclus te kennen geven. Deze verklaring heeft bij de nieuwere exegeten bijval gevonden. Zij komt ons echter minder waarschijnlijk voor, dan die van *Louis Cappel*: daar het Israëlitisch burgerlijk jaar in den herfst begon, in de maand Tischri (van half September tot ongeveer half October), en het kerkelijk jaar in de maand Nisan (van half Maart tot ongeveer half April), waren er op deze wijze ieder jaar twee eerste Sabbaten: de eene aan het begin van het burgerlijk, de andere aan het begin van het kerkelijk jaar; en dezen laatsten Sabbat zou men den *tweeden eersten* hebben genoemd. De vorm der Grieksche uitdrukking spreekt ten gunste van deze zeer eenvoudige verklaring. Dan wordt door *tweede eerste* natuurlijk een verdubbelde *eerste* te kennen gegeven. — Er is evenwel nog een andere verklaring, die mij nog waarschijnlijker toeschijnt. Door *Selden*¹⁾ voorgesteld, werd zij onlangs op nieuw voorgedragen door *Andreä* in zijn voortreffelijke verhandeling over den sterfdag van Jezus²⁾. Wanneer de personen, aan wie het opgedragen was, te letten op de verschijning van de nieuwe maan, waarvan de vaststelling van den eersten dag der maand afhing, eerst na het brandoffer voor de Commissie uit het Sanhedrin,

1) *De anno civili et calendario veteris ecclesiae judaicae.*

2) In het Tijdschrift: *Beweis des Glaubens*, September 1870.

die tot het ontvangen van hun rapport vergaderd was, kwamen, dan werd de dag, waarop dit geschiedde, wel tot den eersten dag der maand, en dus ook tot den *maandelijkschen* (den nieuwemaans-)Sabbat verklaard; maar daar het oogenblik voor het brengen van het nieuwemaansoffer reeds voorbij was, werd ook de volgende dag, de tweede der maand, geheiligd, die dan *tweede eerste* genoemd werd. Deze opvatting is geheel in overeenstemming met de natuurlijke beteekenis der uitdrukking *δευτεροπρώτω* (een *herhaalde eerste*). In ieder geval behoort deze uitdrukking blijkbaar tot de spitvondigheden van den Joodschen kalender ¹⁾.

Markus gebruikt de uitdrukking *παρὰπορεύεσθαι*, *voorbijgaan*, waaruit schijnt voort te vloeien, dat Jezus *langs* de velden ging, en niet, zooals Lukas zegt, *door* de velden (*διαπορεύεσθαι*). Maar Markus voegt er bij: *door het koorn*, hetgeen aantoonst, dat hij zich twee aan elkander grenzende velden voorstelt, door een voetpad van elkander gescheiden. Dit komt neêr op den zin van hetgeen wij bij Lukas vinden. — Hetgeen de discipelen deden was op zichzelf door de wet geoorloofd (Deut. 23: 25). Maar het geschiedde op den Sabbat, en dat was de misdaad. Korenaren uitplukken en met de handen wrijven, dat was oogsten, malen, arbeiden! Het was een vergrijp tegen de 39 algemeene artikelen, waaruit de Sabbatswet der Pharizeën bestond. Met opzet is *ψάλλοντες*, *wrijvende*, aan het einde van den zin geplaatst: dat is de arbeid, die verricht wordt! — *Meyer*, die op de letter van den tekst van Markus, *ἔδον ποιεῖν*, drukt, beweert, dat de discipelen er niet aan gedacht hebben, van die korenaren te eten, maar ze slechts uitgerukt hebben, om zich door het veld een weg te banen. Volgens hem had bij de gewone verklaring het Medium, *ποιεῖσθαι*, in plaats van het Activum, *ποιεῖν*, moeten staan. Hij vertaalt daarom: „zij baanden den

1) *Hofmann* verstaat daaronder den *tweeden* onder de twee eersten, omdat *δευτερέσχατος* den tweeden van twee laatsten, van achteren af gerekend, te kennen geeft. Maar waarom is in dit geval niet eenvoudig gezegd: de *tweede Sabbat* des jaars?

weg, door de aren uit te plukken" (*τίλλοντες*. Markus laat het woord *ψάχοντες*, ze *wrijvende*, weg). Hij trekt daaruit het besluit, dat Markus alleen den juisten vorm van het feit heeft bewaard, en dat hij bij de twee synoptici veranderd is geworden onder den invloed van het volgende voorbeeld, dat op een voedingsmiddel betrekking heeft. Maar 1°. In welken voetreiziger zal het opkomen, zich door een korenveld een weg te banen, door de eene aar na de andere uit te rukken? 2°. Als men op het actieve *ποιεῖν* wilde drukken, zooals *Meyer* doet, dan zou het te kennen geven, dat de discipelen voor *het publiek* een weg baanden, en niet voor zichzelf alleen; want in dit geval zou het Medium ook gebruikt moeten worden. 3°. De beteekenis, die wij hier aan *ἰδοὺν ποιεῖν*, *iter facere*, toekennen, komt reeds voor in de LXX, Richt. 17:8. — De Hebreuwsche vorm van den zin van Lukas (*ἐγένετο ... καὶ ... καὶ ...*) wordt bij de twee andere synoptici niet gevonden en bewijst, dat hij een bijzondere oorkonde volgt. — De bedillers behooren tot de spionnen, over wie in 5:17, 21, 30—33 gesproken werd. — Het woord *αὐτοῖς*, door de Alexandrijnen weggelaten, kan gemakkelijk ingevoegd zijn. — Deze gebeurtenis bewijst, dat Jezus vóór zijn lijden en sterven een lente in Galilea heeft doorgebracht. Want de oogst was nabij, en hij begon dadelijk na Paschen. Wederom een merkwaardige overeenkomst met het bericht van Johannes (6:4).

Vs. 3 en 4. „En Jezus, antwoordende, zeide tot hen: Hebt gij zelfs niet ¹⁾ gelezen, wat David gedaan geeft, toen hij honger had, hij en degenen, die met hem waren? ²⁾ 4. Hoe ³⁾ hij in het huis

1) D H L: *οὐδεποτε*; aan Markus ontleend.

2) N B D L X laten *οὔτε* weg.

3) T. R. met N A C en 11 Mjj.: *ὡς*; L R X: *πὺς*; B D laten dit woord weg.

van God ingegaan is, en de toonbrooden nam ¹⁾, en daarvan at, en daarvan ook ²⁾ gaf aan degenen, die met hem waren, hoewel het alleen aan de priesters geoorloofd is, van deze brooden te eten?"

Dit voorbeeld, dat aan 1 Sam. 21 is ontleend, is zoo van pas als maar mogelijk is. Zonder twijfel zou het Jezus geen moeite gekost hebben, aan te toonen, dat hetgeen zijn discipelen deden in overeenstemming was met het Mozaïsche gebod, als dit goed verstaan wordt, al was het ook in strijd met de Pharizeesche inzettingen. Maar als de discussie op dit terrein werd overgebracht, zou zij ontaard zijn in casuïstiek en een zaak kunnen worden, die tot de bevoegdheid van het Sanhedrin behoorde. Jezus is wijs genoeg, haar over te brengen op een gebied, dat Hij geheel in zijn macht heeft, nl. het bijbelsche. De handelwijze van David berust op het beginsel, dat in geheel bijzondere gevallen, als een zedelijke verplichting in botsing komt met eene ceremoniële wet, deze wijken moet. Waarom? Omdat de ritus een middel, de zedelijke plicht daarentegen het doel is; en in geval van botsing gaat het doel vóór het middel. De ongerijmdheid van het Pharizeïsme bestond juist dáárin, dat het doel aan het middel werd opgeofferd. De hogepriester moest het leven van David, den normalen vertegenwoordiger der theocratie, en dat van zijn metgezellen behouden, zelfs ten koste van een ceremoniël gebod; want de ritus is er om de theocratie, en niet de theocratie om den ritus. Wij zullen zien, dat Jezus een volgenden keer veel verder gaat; Hij zal zijn tegenstanders aantoonen — en dit zal veel snijdender zijn — dat zij, als er sprake is van *hun eigen voordeel* (b.v. het redden van een stuk vee), zeer goed volgens dit beginsel weten te han-

1) T. R. met A en 10 Mjj.: ελαβεν και; B C L X: λαβων; N D K Π laten deze woorden weg.

2) B L It. laten και weg.

delen, en den ritus ten offer brengen aan een belang, dat hun toeschijnt, hooger te zijn (13:11 en verv.).

Met de *Wette* vatten wij *οὐδέ* op in de beteekenis van *zelfs niet*: „Gij kent *zelfs* de geschiedenis van uw grooten koning *niet!*” Deze beteekenis is in overeenstemming met de ietwat ironische wending van Markus: „Hebt gij dan *nooit* gelezen... geen enkelen keer, in den loop van uw grondige bijbelstudiën!” *Bleek* verklaart aldus: „Hebt gij niet *ook* gelezen... Staat dan deze geschiedenis niet *even goed* in uw bijbel, *als* het Sabbatsgebod?” — De bijzonderheid: *hij is ingegaan*... wordt in het O. T. niet uitdrukkelijk vermeld; maar zij ligt opgesloten in het feit, dat David gezien werd door Doëg, die daar „voor het aangezicht des Heeren,” d. w. z. in het voorhof, was (zie *Hofmann*). Hetzelfde geldt van de woorden: *en aan degenen, die met hem waren*. Ook deze bijzonderheid wordt in het O. T. niet vermeld; maar zij ligt in het feit zelf opgesloten, wat *Bleek* daarvan ook moge zeggen, daar David voor zich alleen geen vijf brooden zou hebben gevraagd. Jezus doet haar met nadruk uitkomen, omdat Hij een parallel wil trekken tusschen zijn apostelen en de metgezellen van David. — Het pron. *οὐς* heeft niet, zooals bij Mattheus, op *τοῖς μετ' αὐτοῦ* betrekking (het *praesens* ἔξεστι laat dit niet toe), maar op *ἄρτους*, als object van *Φαγεῖν*; *εἰ μή* heeft hier dus de gewone beteekenis. Bij Mattheus is het anders gesteld; daar is *εἰ μή* gebezigd in denzelfden zin als Luk. 4:26 en 27. — Jezus haalt bij Mattheus in dit verband nog een tweede voorbeeld van Sabbatschennis aan: het werk, dat de priesters op den Sabbat in den tempel doen bij het brengen van de brandoffers en het verrichten van de andere godsdienstige handelingen. Indien het werk Gods in den tempel den mensch van de Sabbatsrust ontslaat, hoeveel te meer moet de dienst van Hem, die de Heer des tempels is, hem dezelfde vrijheid verschaffen!

De Cod. D en één Mn. hebben hier ook nog het volgende verhaal: „Dien zelfden dag zag Jezus een mensch, die op den Sabbat arbeidde, en zeide tot hem: o mensch, als gij

weet, wat gij doet, dan zijt gij welgelukzalig; maar als gij het niet weet, dan zijt gij vervloekt en een overtreder van de wet." Dit verhaal is een interpolatie zooals die van de geschiedenis van de overspelige vrouw bij Johannes, maar met dit onderscheid: dat de laatste waarschijnlijk een werkelijke gebeurtenis mededeelt, terwijl de eerste niet anders, dan verdicht of vervalscht kan zijn. Niemand in Israël had op den Sabbat openlijk kunnen arbeiden, zonder onmiddellijk gestraft te worden; en Jezus, die zich nooit de geringste inbreuk op de echte Mozaïsche wet heeft veroorloofd (al beweren vele exegeten ook het tegendeel), zou zeker deze ontijdige opzegging van de gehoorzaamheid aan de wet bij een ander niet goedgekeurd hebben.

Vs. 5. „En Hij zeide tot hen: ¹⁾ De Zoon des menschen ²⁾ is Heer, zelfs van den Sabbat ³⁾.”

Eerst heeft Jezus het vraagstuk behandeld uit het oogpunt der wet. Thans klimt Hij op tot het algemeen beginsel. Al hadden de apostelen werkelijk de Sabbatsrust verbroken, dan zonden zij daarom toch niet gezondigd hebben; want de Zoon des menschen, in wiens dienst zij zijn, is Heer van den Sabbat. Wij vinden hier de bekende formule καὶ ἔλεγεν, en Hij zeide tot hen, waarvan de zin is: „Bovendien heb ik u iets gewichtigers te zeggen” (zie bij 5:36). De Sabbat, die een paedagogische instelling is, moet slechts blijven bestaan totdat de zedelijke ontwikkeling der menscheit voltooid is. Als het doel eenmaal bereikt is, dan vervalt natuurlijk het middel. Dit nu geschiedt met de verschijning van den *Zoon des menschen*. Als de normale

1) N B laten στί weg.

2) N B plaatsen de woorden υἱος τοῦ ἀνθρώπου aan het einde van het vers (evenals bij Mattheus).

3) D plaatst het geheele vers na vs. 10.

vertegenwoordiger van het geslacht, is Hij zelf het verwezenlijkte doel; Hij is dus verheven boven den Sabbat als opvoedingsmiddel; bijgevolg kan Hij den vorm daarvan wijzigen, en hem, als Hij het goed vindt, zelfs geheel en al opheffen. *Kai, zelfs*, van den Sabbat, die bij uitnemendheid het eigendom van Jehova is; hoeveel te meer dan van het geheele overige gedeelte der wet!¹⁾ Hoe kan men nu, tegenover zulk een woord, beweren, dat Jezus eerst sedert het onderhoud te Cesarea-Philippi (9 : 18) en onder den aandrang van Petrus de Messiasrol aanvaard heeft?

Bij Markus is deze verklaring voorbereid door een van die korte en gewichtige uitspraken van Jezus, waarvan hij verscheidene voor ons bewaard heeft, die hij niet zelf uitgedacht of willekeurig ingevoegd kan hebben, en die de twee andere synoptici zeker niet zouden weggelaten hebben, als zij zijn geschrift of de bron, waaruit hij geput heeft, hadden gebruikt: „*De Sabbat is gemaakt om den mensch, en niet de mensch om den Sabbat.*” God heeft den mensch niet geschapen tot verheerlijking van den Sabbat; maar Hij heeft den Sabbat ingesteld als een groote weldaad voor den mensch. Bijgevolg is het de Sabbat, die wijken moet, als het ooit gebeuren mocht, dat er een botsing ontstaat tusschen het welzijn des menschen en de Sabbatsrust. *Zoodat* (ἵνα, Mark. 2 : 28) de Zoon des menschen, als Hoofd van het geslacht, het recht heeft om over deze instelling te beschikken. Deze door Markus uitdrukkelijk vermelde gedachte is juist die, welke wij te hulp moesten roepen, om de bewijsvoering van Lukas te verklaren.

1) Het is niet zonder reden, dat *Ritschl* in zijn *Entstehung der alt-Katholischen Kirche*, 2de uitg., van deze plaats, die de drie synoptici met elkander gemeen hebben, is uitgegaan, om aan te toonen, dat de afschaffing van de wet, welke de voorwaarde van het christelijk universalisme is, niet een door Paulus in den godsdienst van Jezus ingevoerd denkbeeld is, maar een integreerend bestanddeel van de leer van Jezus zeiven. Zij behoort tot den door Jezus gelegden grondslag, waarop zoowel het werk van Paulus als dat van de Twaalven berust, zooals de gelijkenis van de twee kleedingstukken reeds bewezen heeft (5 : 36).

Hebben wij het recht, om uit dit woord de gevolgtrekking te maken, dat alle Sabbatsinstellingen moeten worden afgeschaft in de christelijke kerk? Geenszins; want gelijk Jezus, in de verklaring van vs. 34 en 35, niet de algeheele afschaffing van het vasten heeft aangekondigd, maar de vervanging van het wettisch door een meer geestelijk vasten, zoo doet deze uitspraak over den Sabbat wel verwachten, dat de vorm dezer instelling gewichtige veranderingen zal ondergaan in de kerk van Christus, maar niet, dat zij geheel afgeschaft zal worden. Zij zal, evenals het vasten, ophouden, een slaafsche opvolging van de wet te zijn, en de bevrediging van een innerlijke behoefte worden. De volkomene afschaffing zal dan eerst plaats vinden, wanneer de verlore menscheid in haar geheel de volmaakte gestalte van den Zoon des menschen bereikt zal hebben. Het beginsel: *De Sabbat is, gemaakt om den mensch* blijft in zekere mate van kracht, zoolang deze aardsche bedeeing en de fysieke en moreele inrichting van den mensch, ten behoeve waarvan de Sabbat werd ingesteld, blijven voortduren.

2. Vs. 6—11: Tweede Sabbatstooneel.

Vs. 6 en 7. „En het geschiedde ¹⁾ op een anderen Sabbat, dat Hij in de Synagoge ging en leerde; en daar was een mensch, en zijn rechterhand was dor. 7. En de Schriftgeleerden en de Pharizeën namen Hem ²⁾ waar, ³⁾ om te zien, of Hij op den Sabbat genas, ⁴⁾ ten einde te vinden, waarvan zij Hem konden beschuldigen ⁵⁾”.

1) T. R. leest hier *καί* met A en 12 Mjj.; N B L X laten het weg.

2) A en 12 Mjj. laten *αυτον* weg, dat T. R. met N B D L X leest.

3) T. R. met N en 7 Mjj.: *παρηγουσιν*; A B D en 6 Mjj.: *παρηγουσιντο*.

4) T. R. met B en 11 Mjj.: *θεραπευσει*; N A D L Π: *θεραπευει*.

5) T. R. met A en 11 Mjj.: *κατηγοριαν*; N B S X: *κατηγορειν*.

Volgens Mattheus (12:9) is het natuurlijk, te denken, dat deze Sabbat dezelfde was als die, waarvan in het voorgaande gesproken wordt. Volgens Markus (3:1: *wederom in een Synagoge*) was het veeleer een andere Sabbat. Bij Lukas is de zaak niet twijfelachtig. Bovendien heeft hij een bijzondere bron. Dit blijkt uit het Hebreeuwsch karakter van den stijl (*ἐγένετο . . . καὶ . . . καὶ . . . καὶ*). — De *verdooving* van de hand was een verlamming tengevolge van gebrek aan levenssappen. Bij Mattheus doen de tegenstanders Jezus rechtstreeks de vraag aangaande het genezen op den Sabbat. Dit is dááaraan toe te schrijven, dat deze Evangelist, als naar gewoonte, samenperst, om zoo spoedig mogelijk over te gaan tot het woord van Jezus, dat alleen hem belang inboezemt. Zulk een vraag zou, als men haar letterlijk opvat, inderdaad veel te onhandig zijn, om waarschijnlijk te kunnen wezen. De tegenstanders ondervraagden Jezus slechts dáárdor, dat zij Hem met den blik volgden en er op letten, wat Hij doen zou. Het praesens *θεραπεύει* (*Sinait.*), of *Hij geneest*, heeft betrekking op het geregeld gedrag van Jezus; het futurum *θεραπεύσει* (*Vatic.*), of *Hij genezen zal*; doelt enkel op zijn gedrag in dit bepaalde geval; daaruit zal men zijn grondbeginsel afleiden. — De Rabbijnen lieten een geneeskundige behandeling op den Sabbat niet toe, behalve wanneer uitstel het leven in gevaar zou brengen: *Periculum vitae tollit sabbatum*. De strengste school, die van Schammai, ging zelfs zóó ver, dat zij verbood, de kranken op dien dag te vertroosten (*Schabbat*, 12, 1).

Tegenover deze heimelijke bespieding, die Hij terstond ontdekt, schijnt Jezus er vermaak in te scheppen, het werk, dat Hij nu gaat verrichten, zooveel mogelijk te doen uitschitteren.

Vs. 8—9. „Doch Hij kende hunne gedachten, en zeide tot den mensch,¹⁾ die de dorre hand had:

1) T. R. met A en 12 Mjj.: *ανθρωπω*; N B L: *ανδρι*.

Rijs op, ¹⁾ en sta in het midden. En opstaande ²⁾, stond hij daar. 9. Jezus dan ³⁾ zeide tot hen: Ik vraag ⁴⁾ u: Wat is ⁵⁾ op den Sabbat ⁶⁾ geoorloofd, goed te doen, of kwaad te doen, het leven te redden of te laten omkomen?" ⁷⁾

Nadat Jezus den man bevolen heeft, in het midden der vergadering te gaan staan (Markus en Lukas), doet Hij haar een vraag, als om dezen kranke tot het onderwerp van een theologisch betoog te maken. Deze vraag is met zeer veel oordeel gesteld. Zij stelt het *nalaten van het goede* voor als een *bedrijven van het kwade*. Het is duidelijk, dat als de vraag op deze wijze geformuleerd wordt, zij dan ook opgelost is. Want wie zou durven beweren, dat het voorrecht van den Sabbat dáárin bestaat, dat men op dien dag ongestraft kan mishandelen en dooden? Deze vraag is een van die geniale trekken, of liever: een van die ingevingen des harten, welke ons in staat stellen, Jezus goed te leeren kennen. Wegens zijn diep medelijden voelt Hij de verantwoordelijkheid van al de smarten, die Hij niet lenigt, op zich drukken. Maar men vraagt misschien, of Hij de genezing niet had kunnen uitstellen tot op den volgenden dag. Op deze tegenwerping zou Jezus zonder twijfel, evenals een van ons, hebben geantwoord: De volgende dag behoort mij niet toe. — Het praesens der Alexandrijnen: *Ik vraag u* is krachtiger, meer op den man af, dan het futurum van den T. R., en ook meer in overeenstemming met de stemming van den geest des Heeren op dit oogenblik. Om deze zelfde

1) T. R. met Γ: *εγειραι*; D: *εγειρου*; alle anderen: *εγειρε*.

2) T. R. leest *ο δε αναστας* met A en 10 Mjj.; \aleph B D L X: *και αναστας*.

3) T. R. leest *ειπεν ουν* met A en 11 Mjj.; \aleph B D L: *ειπε δε*.

4) T. R. met A D en 11 Mjj.: *επερωτησω*; \aleph B L: *επερωτω*.

5) R. R. met eenige Mnu.: *υμας τι*; A en 17 Mjj.: *υμας· τι*; \aleph B D L It: *υμας· ει*.

6) \aleph B D L: *τω σαββατω*, in plaats van *τοις σαββατιν*.

7) T. R. met \aleph B D L X: *απολεσαι*; A met 10 Mjj: *αποκτειναι*.

reden meen ik, dat aan het $\tau\acute{\iota}$ van den T. R. de voorkeur moet worden gegeven boven het $\epsilon\acute{\iota}$ der Alexandrijnen, dat iets slepends heeft en minder krachtig is. Alleen mag men dit $\tau\acute{\iota}$ niet tot het object van $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\omega\tau\acute{\omega}$ maken: „Ik vraag u iets;” het is het subject van $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\sigma\tau\iota$: „Ik vraag u: Wat is geoorloofd, te ... of te ..., daar ik in mijn tegenwoordige positie òf het een, òf het ander moet doen?” — Mattheus vermeldt hier het voorbeeld van het schaap, dat in een put gevallen is; dit argument staat bij Lukas, zooals wij zullen zien, op een betere plaats (Luk. 14:5—6).

Vs. 10—11. „En hen allen in het rond aangezien hebbende, zeide Hij tot hem: ¹⁾ Strek uwe hand uit. En hij deed het ²⁾, en zijne hand werd hersteld. ³⁾ 11. Maar zij werden met woede vervuld, en bespraken met elkander wat zij Jezus zouden kunnen doen.”

In deze Synagoge verheft zich geen enkele stem, om uiting te geven aan hetgeen er omgaat in het geweten tegenover deze zoo eenvoudige vraag. Toen greep er een gewichtig tooneel plaats, waarvan Mattheus in het geheel geen gewag maakt, maar dat door Markus nog veel dramatischer, dan bij Lukas verhaald is. Markus beschrijft den indruk van smart en verontwaardiging, dien een nabijzijnde en opmerkelijke hoorder op dat oogenblik op het gelaat des Heeren kon zien. Lukas vermeldt slechts den langen blik, waarmede

1) T. R. leest, met \aleph D L X, $\tau\omega$ *ανθρωπω*, in plaats van *αυτω*, dat door de anderen gelezen wordt.

2) T. R. leest *εποιησεν αυτω*, met K Π; A B met 10 Mjj.: *εποιησεν*; \aleph D X: *εξετεινεν*, volgens Mattheus en Markus.

3) T. R. met B U: *αποκατεστην*; de anderen: *απεκατεστην*, of *απεκατεστη*, of *αποκατεστη*. — Bovendien voegt T. R., met E en 5 Mjj., *υγιης* er bij, dat weggelaten wordt door \aleph A B D en 7 Mjj.; en *ως η αλλη*, met A en 12 Mjj., welke woorden in \aleph B L ontbreken.

Jezus de geheele vergadering aanzag, als om zijn tegenstanders uit te dagen, alvorens te handelen. — Het bevel, dat Hij den kranke geeft, heeft iets verrassends; want het bevatte juist datgene, wat deze wegens zijn krankheid niet doen kon. Maar ieder goddelijk bevel sluit een belofte in zich, die van de noodige kracht om het te volbrengen, indien er maar geloof aanwezig is, gepaard met den wil om te gehoorzamen. Men moet het maar beproeven, op het woord van Jezus (vgl. 5:7), en de poging wordt met den gewenschten uitslag bekroond. — De woorden *gezond* en *gelijk de andere* zijn waarschijnlijk aan Mattheus ontleend. — De *Cantabrigiensis* plaatst hier de algemeene uitspraak van vs. 5.

Het Joodsch-christelijke Evangelie, dat Hieronymus bij de Nazarenen vond, 'verhaalt de bede van dezen kranke omstandig: „Ik was metselaar, en verdiende mijn brood met mijn handen; ik bid u, Jezus, mij de gezondheid terug te geven, opdat ik niet met schande mijn voedsel moge bedelen.” Zoo vindt men reeds bij den eersten stap buiten het gebied onzer kanonieke Evangeliën uitbreiding en platheid. De apostolische waardigheid is verdwenen.

Het woord *ἄνοια* (vs. 11), eigenlijk: *waanzin*, waarmede Lukas uitdrukt, wat het gebeurde op de tegenstanders van Jezus heeft uitgewerkt, geeft het verlies van den *νοῦς*, het vermogen om het ware van het valsche te onderscheiden, te kennen. Zij waren *dol van woede*, wil Lukas zeggen. De hartstocht vernietigt in den mensch inderdaad het zintuig voor het goede en het ware. Mattheus en Markus vermelden alleen het uitwendig resultaat, het komplot, dat van dit oogenblik af tegen het leven van Jezus gesmeed wordt: „*Zij hielden te zamen raad, hoe zij Hem zouden ombrengen.*” Bij de Pharizeën voegt Markus de Herodianen. De eersten konden in Galilea niets tegen den persoon van Jezus ondernemen zonder de medewerking van Herodes, en om haar te verkrijgen, moesten zij zijn raadsliden voor hunne aanslagen winnen. Waarom zou men de hoop niet hebben gekoesterd, dezen koning er toe te brengen, met Jezus te doen wat hij met Johannes den Dooper had gedaan?

III.

VAN DE VERKIEZING DER TWAALVEN TOT AAN HUNNE
EERSTE UITZENDING.

(6: 12—8: 56).

Met dezen derden cyclus komen wij aan het hoogtepunt der Galileesche werkzaamheid, zoowel wat de uitbreiding van den arbeid van Jezus betreft, als wat de breuk met den ouden staat van zaken en de organisatie der nieuwe maatschappij aangaat. Wel schijnen de tegenstanders zich terug te trekken, maar zij wetten hunne wapenen, en hun haat zal spoedig opnieuw uitbarsten.

1. Vs. 12—49: De verkiezing der Twaalven
en de Bergrede.

Als wij dit gedeelte aldus betitelen, dan spreken wij daarmee uit, dat er een nauw verband bestaat tusschen de twee feiten, die in dezen titel vervat zijn. Dit verband is betwist geworden. Het vindt, zoo heeft men gezegd, geen steun bij Mattheus, die de rede vermeldt, maar niet over de verkiezing spreekt (5: 1), noch bij Markus, die de verkiezing mededeelt, maar zonder van de rede gewag te maken (3: 13—19). Bij Lukas zelf zijn die twee feiten door verscheidene er tusschen liggende verzen, vs. 17—19, zoo duidelijk mogelijk van elkander afgescheiden (*Schleiermacher, Weiss*). Maar deze redenen kunnen niet opwegen tegen den indruk, dien het zeer nauwkeurige verhaal van Lukas maakt: dat Jezus de rede gehouden heeft op den dag, welke volgde op den nacht, dien Hij in het gebed had doorgebracht op den berg, en aan het einde waarvan Hij, tegen den morgen, de Twaalven koos. De zoo plechtige rede, die daarop volgde, kan dus niet buiten alle betrekking met deze zoo gewichtige en zoo kort te voren volbrachte daad van Jezus hebben gestaan. Bovendien worden die twee feiten door vs. 17—19 volstrekt niet van elkander afgescheiden, maar integendeel

nauw met elkander verbonden, daar zij ons nader bekend maken met die volksmenigte, welke zich onmiddelijk rondom de discipelen en de Twaalven schaarde en met hen de rede aanhoorde (7:1). Dat Mattheus niet over de Twaalven spreekt, is dááaraan toe te schrijven, dat hij eerst na zijn eigene roeping en bij hunne uitzending melding van hen maakt (10:1 en verv.). Wat Markus betreft, vele critici (o. a. *Ewald* en *Holtzmann*) meenen, dat de rede wel in zijn bron (den *Ur-Markus*) voorkwam, tusschen 3:19 en 3:20, maar dat hij haar weggelaten heeft, omdat deze polemiek tegen de Pharizeesche gerechtigheid voor zijn heidensche lezers van alle belang ontbloot was. Deze reden voor de weglating is zonder twijfel gegrond; maar daarom is het nog niet noodig, de hypothese van een *Ur-Markus* te hulp te roepen. Het is voldoende, aan te nemen, dat Petrus, toen hij dit tooneel verhaalde, de bergrede hier geplaatst heeft, maar dat Markus haar om de genoemde reden heeft weggelaten. — Maar al is het ook duidelijk, dat de rede en de verkiezing van de Twaalven volgens het verhaal van Lukas met elkander in verband staan, men behoeft daarom toch niet, met *Chemnitz* en *Ewald*, de bergrede te beschouwen als de rede, waarmede de Twaalven in hun apostolisch ambt werden bevestigd. Zij heeft blijkbaar een veel uitgebreider strekking. De uitdrukkingen: „Gij zijt het zout der aarde . . . Gij zijt het licht der wereld,” die bij Mattheus voorkomen, mogen niet op de apostelen alleen worden toegepast. Men zou eerder kunnen zeggen, dat Jezus de verkiezing der Twaalven met het oog op de rede tot stand gebracht heeft, ten einde hen vóór zich te hebben als de vertegenwoordigers van de nieuwe maatschappij, wier wezen Hij ging ontsluiëren en wier wet Hij ging afkondigen. Maar zelfs dit drukt de zaak nog niet volledig uit. De verkiezing en de rede zijn twee handelingen, die ieder op zichzelf noodzakelijk waren, en wier gelijktijdige uitvoering vereischt werd door het stadium, dat het werk van Jezus toen bereikt had.

Wij hebben de aandacht gevestigd op de teekenen van een toenemende breuk tusschen Jezus en de hierarchische

partij (5 : 14, 17, 21—23; 6 : 1). De onverschrokken en zelfs uitdagende houding, welke Jezus tegenover deze vijandschap heeft aangenomen, door een tollenaar te roepen, door met nadruk te doen uitkomen, dat de oude en de nieuwe orde der dingen niet samen kunnen gaan, door de vooroordeelen ten opzichte van den Sabbat te trotseeren, doet ons zien, dat naar zijn overtuiging het beslissend oogenblik was aangebroken. Het was in Galilea een toestand gelijk aan dien, welke te Jeruzalem in het leven was geroepen door de genezing van den lijder, die 38 jaren lang krank was geweest (Joh. 5).

De verkiezing van de Twaalven en de afkondiging van de nieuwe wet in de bergrede zijn twee handelingen, die met dezen toestand in overeenstemming zijn. Jezus acht het oogenblik gekomen, om een eerste organisatie te geven aan de talrijke aanhangers, die zich rondom Hem scharen, en hen goed te doen verstaan, welk een tegenstelling er bestond tusschen het godsdienstige leven, dat Hij van hen verwachtte, en dat, hetwelk zij tot hiertoe gekend en geleid hadden. Het vijandige leger bereidt zich voor tot den aanval; het is tijd, het zijne te concentreeren. Daarom begint Hij, als ik mij zoo mag uitdrukken, met het vormen van de kaders. De verkiezing van de Twaalven is de eerste organiseerende handeling, die door Jezus Christus verricht werd. Met uitzondering van de instelling der sacramenten, is zij de eenige. Want het was dit college, dat, als het eenmaal gevormd was, later het overige zou doen. Het getal 12 was veelbeteekenend. Deze twaalf uitverkorenen waren als de twaalf patriarchen van een nieuw Israel, dat zich naar het woord van Jezus vormde, en dat Hij in de plaats van het oude op de aarde vestigde. Men kan zich onmogelijk een maatregel voorstellen, die beslissender is, en waardoor de oude staat van zaken meer bedreigd wordt. Het was niets anders, dan de scheidbrief, die aan Israel en zijn oversten gegeven werd. Hij heeft getracht, het oude te *hervormen*, maar het is Hem niet gelukt, en nu begint Hij reeds, iets nieuws *daarvoor in de plaats te stellen*. Dit

is ook juist het doel der rede, waarmede Hij de verkiezing gepaard laat gaan. Deze apostelen, deze discipelen, deze aandachtige schare, die Hem omgeeft, ziedaar de kern van het *nieuwe volk*; en de rede, die Hij uitspreekt, zij is de afkondiging van de nieuwe *wet*, die het regeeren zal. De twee vereenigde handelingen zijn dus de inwijding, niet alleen van het apostolaat, maar ook van de Messiaansche maatschappij, als een, die van het oude Israël verschillend is. Apostelen, discipelen, volk, ieder van deze bestanddeelen stelt op meer of minder duidelijke wijze het toekomstige Israël voor, dat voortaan de aarde bezitten zal. Op de vraag of de bergrede tot de apostelen, dan wel tot de schare gericht was, moet dus dit antwoord worden gegeven: Tot beiden als vertegenwoordigers van het nieuwe lichaam. En dit is zonder twijfel ook de opvatting der Evangelisten; vgl. Matth. 5 : 2, waar het *αὐτοῦς* zoowel de *ἄχλαιο* als de *μαθηταί* van vs. 1 in zich sluit (7 : 28), en bij Lukas 6 : 20 (de *μαθηταί*) en 7 : 1 (het *λαός*). Zij hebben zich dus volstrekt niet vergist, zooals de hedendaagsche kritiek ons wil doen gelooven.

Bij hetgeen wij boven gezegd hebben gingen wij uit van de onderstelling, dat de door Lukas in 6 : 20—49 vermelde rede identisch is met die, welke Matth. 5—7 te lezen staat. Maar is deze onderstelling gegrond? Van *Augustinus* en de Latijnsche kerkvaders tot aan *Lange*, hebben velen aangenomen, dat Jezus twee redenen heeft gehouden, de eene op den top van den berg, tot de discipelen in het bijzonder en van meer vertrouwelijken aard: die van Mattheus; en de andere op een lagere plaats, op een plateau of in de vlakke, tot de schare en meer populair: die van Lukas. Men beroept zich daarbij op zekere verschillen in vorm en inhoud tusschen de twee verhalen. Wat den vorm betreft: Bij Mattheus *klimt* Jezus op den berg, terwijl Hij bij Lukas daarvan *afdaalt*. Daar zit Hij (Matth. 5 : 1, *καθίσαντος αὐτοῦ*), hier staat Hij (*ἕστη*, Luk. 6 : 17). Maar het is gemakkelijk, deze verschillen met elkander in overeenstemming te brengen. Mattheus spreekt over het oogenblik, waarop Jezus van de

aan den oever der zee gelegene vlakke den berg beklom; Lukas, over het oogenblik, waarop Jezus, na den nacht op den top van den berg te hebben doorgebracht, daarvan weêr tot het volk afdaalde, en stil hield op een vlakke plaats aan de helling. Daar *bleef Hij staan* (ἔστη) zoolang als Hij met genezingen bezig was (Luk. 6:17), en daarna *ging Hij zitten*, om te spreken, zooals Hij gewoon was (Matth. 5:1). De schijn van tegenspraak komt enkel dáár van daan, dat Mattheus, die zich altijd haast, om aan de woorden van Jezus te komen, het feit van den nacht, die tusschen de bestijging van den berg en de gehoudene rede werd doorgebracht, heeft weggelaten. Wat den inhoud aangaat: ondanks de klaarblijkelijke verschillen, is de gang van de beide redenen dezelfde.

Beide beginnen met de zaligsprekingen, gaan daarna over tot de uiteenzetting van het beginsel van het nieuwe leven en van de toepassingen daarvan; en eindigen met de gelijkenis van de twee bouwers. Jezus kan zich niet op deze wijze hebben herhaald. En als wij de rede van Lukas wat meer van nabij beschouwd en met die van Mattheus vergeleken hebben, dan zal het ons niet moeilijk vallen, reenschap te geven van de betrekking, waarin zij tot elkander staan, en van het beginsel, dat de redactie van ieder van beide heeft geleid.

De *plaats*, die deze rede bij Lukas inneemt, verschilt wel is waar aanmerkelijk van die, waar zij bij Mattheus voorkomt. Maar naar het mij voorkomt is het zonneklaar, dat de voorwaarden voor zulk een openbare bekendmaking van den kant van Jezus volgens het eerste Evangelie zelf nog niet bestonden op het oogenblik, waarop de schrijver daarvan haar stelt. Het oogmerk van dezen is geweest, het verhaal van de Galileesche werkzaamheid te geven met de rede, waarin Jezus den grondslag gelegd had van het werk, dat Hij zich voorgenomen had, te volbrengen. Indien het geschrift van den apostel Mattheus, waarover Papias spreekt, naar ik geloof, een *verzameling* van *redenen* van Jezus was, dan nam de bergrede, zooals wij haar in onzen Mattheus

bezitten, zonder twijfel de eerste plaats in deze verzameling in; en ziedaar dan ook de reden, waarom de auteur van ons eerste Evangelie haar aan het begin van het verhaal van de openbare werkzaamheid des Heeren heeft geplaatst. Wij hebben aangetoond, dat op het door Lukas opgegeven tijdstip al de voorwaarden voor zulk een plechtige afkondiging aanwezig waren. Bij deze geschiktheid van het tijdstip in het algemeen komen nog eenige bijzondere trekken, die de voorstelling van Lukas bevestigen: die grootendeels uit vreemden bestaande scharen, waarover Lukas en Mattheus zelf spreken; die menigte van *discipelen* (πληθος), waarvan Lukas gewag maakt; die vervolgingen van de geloovigen, welke Jezus aankondigt (Matth. 5:10 en 11; Luk. 6:22 en 23); die toespelingen, eindelijk, op de zelfs in Galilea tegen Hem ingebrachte beschuldiging, dat Hij de wet verachtte (Matth. 5:17: *Meent niet* ...). Dit alles is uit een *historisch* oogpunt veel waarschijnlijker op het door Lukas aangenomen tijdstip, dan op het door den schrijver van het eerste Evangelie gekozen.

A. Vs. 12—19. De verkiezing van de Twaalven.

Vs. 12. „En het geschiedde in die dagen, dat Hij uitging ¹⁾, om op den berg te gaan, en Hij bracht den geheelen nacht door in onderhoud met God.”

De uitdrukking τὸ ὄρος, *de berg*, zou een bepaalden top kunnen aanduiden, den bekenden berg, waar het feit heeft plaats gehad. Maar daar op geringen afstand van den oever der zee het terrein zich verheft en om zoo te zeggen een doorlopende bergketen wordt, is het veel natuurlijker, onder τὸ ὄρος den berg in het algemeen te verstaan, in tegenstelling met de vlakke, welke den oever van het meer vormt. Van de 10de eeuw af werd in de Latijnsche traditie de uit twee

1) T. R leest ἐξῆλθεν met E en 10 Mj; N A B D L: ἐξελεύσιν αὐτον.

toppen bestaande berg Kurun-Hattin, ten noord-westen van Tiberias, als het tooneel van deze gebeurtenis beschouwd. Men moest wel trachten, de behoefte aan het zien, die de pelgrims hadden, te bevredigen. Maar de groote afstand, waarop deze berg van Kapernaüm ligt, strookt niet met de uitdrukking van Luk. 7:1. — Lukas heeft meer dan eens deze behoefte aan het gebed, welke Jezus dikwijls naar de eenzaamheid voerde, doen uitkomen (4:42; 5:16). Doch de uitdrukkingen, die hij hier bezigt, hebben een bijzonder gewicht. *Διαφυκτερεύειν*, *den nacht wakende doorbrengen*, is een woord, dat zelden in het Grieksch voorkomt, en in het geheele N. T. enkel hier te vinden is. De keuze van deze ongebruikelijke uitdrukking en de analytische vorm (het imperf. met het particip.) doen de krachtvolle doorzetting van dit waken uitkomen. De uitdrukking *προσευχῇ τοῦ θεοῦ*, letterlijk: *gebed Gods* is ook eenig in het N. T. Zij geeft niet een bijzondere bede te kennen, maar een toestand van diep gepeins in de tegenwoordigheid Gods, een aanroeping, die overgaat in de innigste gemeenschap met God. Gedurende dien nacht heeft Jezus zijn werk, dat thans een beslissend stadium bereikt had, voor God gesteld, en met Hem raad gehouden. De maatregel der verkiezing van de twaalf apostelen is de vrucht geweest van deze lange samenspreking met God; in het hoogere licht, waarin Jezus zich toen geplaatst zag, kwam hij Hem voor, de eenige te zijn, welke aan de vereischten van den tegenwoordigen toestand beantwoordde. — De lezing *ἐξελθόν* is een correctie der Alexandrijnsche puristen, in plaats van *ἐξήλθεν*, dat na *ἐγένετο* het Grieksche oor beledigde.

Vs. 13. „En toen het dag werd, riep Hij zijne discipelen tot zich, en verkoos uit hen twaalf, die Hij ook apostelen noemde.”

Zeker heeft Jezus zich bij de uitvoering van dezen gewichtigen maatregel onder de goddelijke leiding gesteld, zooals Hij gedaan had, toen het besluit daartoe genomen werd. De

schare der discipelen had den nacht niet ver van den top, waar Jezus zich teruggetrokken had, doorgebracht. Gedurende deze lange afzondering had Hij hen ieder afzonderlijk aan zijn Vader voorgesteld, opdat Hij-zelf Hem diegenen zou aanwijzen, die Hij maken moest tot dragers van het heil der wereld. Toen Hem eindelijk, tegen den morgen, volkomen duidelijk was geworden, wie Hij daarvoor nemen moest, riep Hij hen allen tot zich, en bracht de verkiezing, die op deze wijze voorbereid was, ten uitvoer. Het denkbeeld van *Schleiermacher*, dat deze verkiezing geen blijvende beteekenis had en enkel met het oog op den oogenblikkelijken toestand geschiedde, is onvereinigbaar met het verhaal van Markus, met het woord van Johannes (6:70): „*Heb ik ik niet u twaalf gekozen?*” en met de benoeming van Matthias (Hand. 1), die bewijst, dat de Twaalven een welbekend en volledig lichaam vormden, welks leden zich niet alleen vrijwillig rondom Jezus geschaard hadden, maar ook uitdrukkelijk door Hem aangesteld waren. Vgl. Matth. 19:28; Openb. 21:14. — De aor. *ἠνόμασε*, *Hij noemde*, geeft niet te kennen, dat de Heer hun op dat zelfde oogenblik dien titel gaf; vgl. het *ἠνόμασε*, dat op Petrus betrekking heeft. Het is evenwel natuurlijk, aan te nemen, dat die titel hun voor de eerste maal gegeven werd op het oogenblik, dat Jezus hen uitdrukkelijk van de andere discipelen onderscheidde. — Over dezen titel vergelijk men Joh. 17:18; 20:21; Matth. 19:20; Hand. 1:8. Men moet uit deze plaatsen het besluit niet trekken, dat de taak der apostelen enkel dáárin bestond, dat zij getuigen moesten zijn. Reeds het woord apostel drukt meer uit; vgl. 2 Cor. 5:20: „*Wij zijn afgezanten van Christus . . . en wij smeeken u: laat u met God verzoenen.*” En als Jezus zegt: „*Ik bid voor degenen, die door hun woord in mij gelooven zullen,*” dan ligt in de uitdrukking: *hun woord* nog wat anders opgesloten, dan de bloote mededeeling van het doen en laten van Jezus. — Het *καί, ook, νόρ ἠνόμασε* beteekent, dat Jezus zelf op de handeling der verkiezing den titel liet volgen. Het feit, dat Lukas de verkiezing van de Twaalven

zoo goed doet uitkomen, is de beste weêrlegging van de kritiek van slecht allooi, die hem beschuldigt, dat hij de Twaalven zoekt zwart te maken.

Volgens *Keim* (II, bl. 205) zou de verkiezing van de Twaalven eerst veel later hebben plaats gehad, op het oogenblik van hunne eerste uitzending, 9 : 1 en verv.; vgl. Matth. 10 : 1 en verv. — Maar zelfs het begin van dit bericht bij Mattheus (10 : 1): „En de twaalf discipelen tot zich geroepen hebbende, gaf Hij hun . . .” onderstelt, dat hunne benoeming op dat oogenblik reeds een feit was. Bovendien hebben wij gezien, dat deze maatregel zich op geheel natuurlijke wijze laat verklaren, als wij letten op de hoogte, die het werk van Jezus thans bereikt had.

Vs. 14—16. „Simon, dien Jezus ook Petrus noemde, en Andreas, zijn broeder, en ¹⁾ Jakobus, en Johannes, en Philippus, en Bartholomeus, 15 en Mattheus, en Thomas, en Jakobus, den zoon ²⁾ van Alpheus, en Simon, genaamd de Zeloot, 16 en Judas, den zoon van Jakobus, en Judas Iskarioth ³⁾, die ⁴⁾ Hem verraden heeft.”

De vier lijsten met de namen der apostelen (Matth. 10 : 2 en verv.; Mark. 3 : 16 en verv.; Luk. 6; Hand. 1 : 13) hebben drie trekken met elkander gemeen: 1°. Zij bevatten dezelfde namen, met uitzondering van Judas, den zoon van

1) **N B D L** lezen *και νόορ* de zes namen. *Ιακωβον* (eerste), *Φιλίππον*, *Ματθαίον*, *Ιακωβον* (tweede) en *Ιουδαν*; **B** leest het νόορ deze namen, behalve νόορ *Ιακωβον* (tweede); **T. R.** laat, met **A** en verscheidene **Mjj.** *και νόορ* alle namen weg.

2) **T. R.** leest *τον του νόορ Αλφαιου*, met **A D** en 12 **Mjj.**; **N B L** laten die twee woorden weg.

3) **T. R.** met 12 **Mjj.**: *ισκαριωτην*; **N B D L** **Itp** **l** **er** **M** **arc.**: *ισκαριωθ*.

4) **T. R.** leest *και* na *ος*, met **A D** en 12 **Mjj.**; **N B L** **It. Marc.** laten het weg.

Jakobus, die bij Markus vervangen is door *Thaddeus* en bij Mattheus door *Lebbeus*, bijgenaamd *Thaddeus* (volgens den T. R.), of *Thaddeus* (volgens α B), of *Lebbeus*, (volgens D). 2°. Deze twaalf personen zijn op de vier lijsten in drie groepen van vier verdeeld, zonder dat er zelfs een enkele van de eene groep in de andere verplaatst is geworden. Men kan daaruit de gevolgtrekking maken, dat het college van apostelen uit drie kringen bestond, waarvan Jezus het middelpunt was, en wier innige vertrouwelijkheid met Hem trapsgewijze afnam. 3°. De drie zelfde apostelen staan altijd aan het hoofd van ieder viertal: Petrus, Philippus en Jakobus. — Behalve deze verdeling in groepen van vier, geeft Mattheus er een bij paren. Deze verdeling zou ook bij Lukas te vinden zijn volgens den T. R.; maar in de Alexandrijnsche lezing maakt zij plaats voor de doorlopende opsomming door middel van het *καί*, dat vóór iederen naam is geplaatst; evenzoo bij Markus. In de Hand. der Apostelen zijn de vier eerste apostelen door *καί* aan elkander verbonden, terwijl de acht anderen bij paren gegroepeerd zijn.

Lukas stelt de twee broeders *Simon* en *Andreas*, met wie Jezus bij den voorlooper kennis gemaakt had (Joh. 1), aan het hoofd. Reeds bij den eersten blik had Jezus gezien, dat Petrus een man was, die het initiatief durfde te nemen, en dat hij zich onderscheidde door vastberadenheid, voortvarendheid en een vluggen en scherpen blik. Hij gaf hem terstond den bijnaam van $\kappa\epsilon\phi\alpha$, in het Arameesch כִּיפָא , *Cephas* (eigenlijk: *een stuk rotssteen*), en duidde hem aldus aan als dengene, op wien Hij het gebouw zijner kerk zou grondvesten. Al was het karakter van Petrus ook zwak en onbestendig, hij is daarom toch evengoed de moedige belijder geweest, op wiens getuigenis de gemeente in Israël en onder de heidenen verzezen is (Hand. 2 en 9). Niets in den tekst geeft aanleiding om te denken, dat die bijnaam op dit oogenblik aan Petrus gegeven werd. De aor. $\alpha\nu\theta\eta\rho\alpha\sigma\epsilon$ geeft de bloote handeling te kennen, en bevat hoegenaamd geen tijdsbepaling. — *Kαί*, ook, behalve zijn benoeming tot apostel. — *Andreas* was een van de twee eerste geloovigen

(Joh. 1). Toen Jezus de Twaalven koos, werd hij zeker bij zijn broeder gevoegd, maar langzamerhand namen Jakobus en Johannes de tweede en de derde plaats in. Bij Markus en in de Handelingen wordt hij na hen genoemd. De door Lukas gevolgde orde verraadt een zeer oorspronkelijke bron. Vrij dikwijls wordt Andreas bij Philippus gevoegd (Joh. 6 : 7—9; 12 : 21 en 22). Hij vormde den band tusschen de eerste en de tweede groep, aan wier hoofd Philippus stond.

Het tweede paar der eerste groep bestaat uit de twee zonen van Zebedeus, *Jakobus* en *Johannes*. Markus heeft ons aangaande hen een belangwekkende bijzonderheid bewaard (3 : 17): Jezus had hen *zonen des donders* genoemd. Deze bijnaam zoude krenkend geweest zijn, als hij een blaam uitdrukte; maar hij herinnert veeleer aan den vurigen ijver dezer twee broeders voor de zaak van Jezus en aan hunne geestdriftvolle liefde voor zijn persoon. Deze in hun hart verborgene vlam barstte menigmaal plotseling daaruit te voorschijn, evenals de bliksem uit de wolk. Joh. 1 : 42 bevat een zwak spoor van de roeping van Jakobus, welke bij Johannes den Dooper, onmiddelijk na die van zijn broeder moet hebben plaats gehad. Jakobus was de eerste martelaar onder de apostelen (Hand. 12). Dit feit kan enkel verklaard worden uit den zeer aanzienlijken invloed, dien hij na het Pinksterfeest uitoefende. — Johannes was de persoonlijke *viend* van Jezus, die gevoelde, dat Hij door hem begrepen werd zooals door geen van de anderen. Terwijl de andere discipelen vooral getroffen werden door zijn wonderen en zijn zedeleer opvingen, graveerde Johannes, die vooral aan zijn persoon gehecht was, de verklaringen in zijn hart, waarin Jezus uitsprak wat Hij zich aangaande zichzelf bewust was. *Wieseler* heeft getracht, te bewijzen, dat deze twee broeders volle neven van Jezus waren door hunne moeder Salome, die de zuster van de maagd Maria zou geweest zijn; vgl. Matth. 27 : 56 en Mark. 15 : 40 met Joh. 19 : 25. Maar deze verklaring van de plaats van Johannes komt mij voor, weinig natuurlijk te zijn.

Het tweede viertal, dat zonder twijfel karakters bevat,

die iets minder zijn dan de vorigen, bestaat volgens Mattheus en de Hand. uit twee paren. Het eerste paar wordt bij Mattheus door Philippus en Bartholomeus gevormd. In de Hand. staat Thomas bij Philippus. Philippus, de vijfde geloovige (Joh. 1), was, evenals de vorigen, uit Bethsaïda. Joh. 6 : 5 schijnt te bewijzen, dat Jezus op een bijzonder vertrouwelijken voet met hem stond. — De naam Bartholomeus beteekent: *zoon van Tolmai*; hij was dus slechts een bijnaam. Sedert lang heeft men aangenomen, dat de eigenlijke naam van dezen apostel Nathanaël was. Joh. 21 : 2, waar Nathanaël tusschen een aantal apostelen genoemd wordt, bewijst inderdaad, dat hij een van de Twaalven was. Daar hij volgens Joh. 1 door Philippus tot Jezus geleid werd, is het natuurlijk, dat hij op de apostelenlijsten naast hem geplaatst wordt.

Mattheus en *Thomas* vormen bij Mattheus het tweede paar der tweede groep; zij staan in al de drie synoptici naast elkander; in de Hand. is Mattheus bij Bartholomeus gevoegd. Een veelbeteekenende omstandigheid, die gemakkelijk onopgemerkt zou kunnen blijven, is, dat Mattheus in ons eerste Evangelie de tweede van dit tweede paar is, terwijl hij bij Markus en Lukas daarin het eerst genoemd wordt. Bovendien wordt in dat zelfde Evangelie het epitheton: *de tollenaar*, dat bij de anderen ontbreekt, bij zijn naam gevoegd. Men kan daarin de kenmerken zien van een meer of minder rechtstreeksche persoonlijke deelneming van den Apostel Mattheus aan de samenstelling van het eerste Evangelie. Daar het verhaal van zijn roeping in dit Evangelie lang na de bergrede voorkomt (9 : 9), is dit feit een bevestiging van hetgeen wij boven (op bl. 352 en 353) gezegd hebben aangaande de plaats, die deze rede in dit Evangelie inneemt. Als een oud tollenaar moet Mattheus meer dan zijn medeapostelen gewoon zijn geweest, de pen te hanteeren. Het zou daarom volstrekt niet te verwonderen zijn, als hij zich het eerst geroepen gevoelde, de geschiedenis of de leer van Jezus op schrift te brengen. Het verhaal van zijn roeping doet bij hem een buitengewone beslistheid en geloofskracht

onderstellen. Misschien is dit de reden, waarom Jezus goedgevonden heeft, hem te voegen bij Thomas, den man der bezwaren en des twijfels. De naam van dezen beteekent: *tweeeling*. De omstandigheden zijner roeping zijn ons onbekend. Zonder twijfel had hij zich eerst als gewone discipel bij Jezus aangesloten, en door zijn ernstig karakter de aandacht des Meesters getrokken. Als de trek, die in 9 : 59 en 60 wordt medegedeeld, niet zoo lang na de bergrede geplaatst was, zou men hem met eenige uitleggers op Thomas kunnen toepassen.

Het derde viertal bevat de persoonlijkheden, die onder de Twaalven het minst uitsteken. Nochtans hebben al deze mannen, zelfs Judas Iskarioth, hun deel gehad aan de volbrenging van de apostolische taak: het heilige beeld van Christus aan de kerk van alle tijden over te leveren. De stroom der mondelinge overlevering heeft zich gevormd uit de bijdragen, die al deze bronnen te zamen verschaft hebben. Het eerste paar bevat hier, evenals in de Hand., *Jakobus, den zoon van Alpheus*, en *Simon den Zeloot*. Maar de verdeling is anders in de twee andere synoptici. — Van de 4^{de} eeuw af heeft men algemeen aangenomen, dat deze Jakobus de persoon is, die nu en dan, in de Hand. en in den brief aan de Galatiërs, met den naam van *broeder des Heeren* (waarbij het woord „broeder” in den zin van „neef” wordt opgevat) wordt aangeduid. Daarom beschouwt men den naam zijns vaders, *Alpheus*, als identisch met *Klopas* (יֵשׁוּעַ = Κλωπᾶς), zooals een broeder van Jozef, volgens Hegesippus, heette. Maar het woord ἀδελφός kan, als het, zooals meermalen het geval is, naast μήτηρ, *moeder* („de moeder en de broeders van Jezus”), gebruikt wordt, niets anders beteekenen, dan *broeder* in den eigenlijken zin. Verder zegt Johannes uitdrukkelijk (7 : 5), *dat de broeders van Jezus niet in Hem geloofden*, en wel lang na de verkiezing van de Twaalven (Joh. 6 : 70). Het is dus niet aan te nemen, dat een van hen tot de apostelen zou hebben behoord. Als men alle plaatsen, die hiervoor in aanmerking komen, met elkander vergelijkt, dan wordt het duidelijk, dat men, zooals

tegenwoordig algemeen geschiedt, drie Jakobussen moet onderscheiden: de eerste is de zoon van Zebedeus (vs. 14); de tweede, de hier genoemde zoon van Alpheus, dien men zonder eenig bezwaar voor identisch kan houden met Jakobus *den kleine*, die volgens Mark. 15 : 40 een zoon van Klopas en Maria was, en als een volle neef van Jezus kan beschouwd worden; de derde, de broeder des Heeren in den eigenlijken zin, die vóór den dood van Jezus niet in Hem geloofde, maar na de opstanding tot het geloof is gekomen en door de apostelen aan het hoofd der Jeruzalemsche gemeente gemeente gesteld werd.

De bijnaam *Zeloot*, aan Simon gegeven, is waarschijnlijk de vertaling van het adject. *kanna* (כנן, in den Talmud *kananit*), *ijverig*. Dienovereenkomstig zou deze apostel behoord hebben tot de partij der ijveraars, die den ondergang van het volk heeft veroorzaakt door het over te halen tot den oorlog met de Romeinen. Deze opvatting is geheel in overeenstemming met den toenaam *κατανίτης*, die hem gegeven is in de Byzantijnsche lezing bij Mattheus en Markus, welke door den *Sinaït*. bevestigd wordt. Deze naam is de Hebreuwsche uitdrukking, die Lukas voor zijn Grieksche lezers *vertaalt*, terwijl Mattheus en Markus zich vergenoegen met daaraan een Griekschen vorm te geven. De lezing *Καναανίτης*, die bij eenige Alexandrijnen gevonden wordt, kan of *Kanaäniet*, of *burger van Kana* beteekenen. Deze tweede etymologie is onwaarschijnlijk; er moest dan *Καναίτης* hebben gestaan. De eerste is onmogelijk; want in de beteekenis van „Kanaäniet” wordt dit woord met een X, en niet met een K geschreven (Matth. 15 : 22). Lukas heeft dus den zin der Arameesche uitdrukking, die hij in de door hem gebruikte oorkonde vond, met juistheid teruggegeven. Zie *Keim*, II, bl. 319.

Het laatste paar bestaat uit de twee *Judassen*. Er waren in het college van apostelen inderdaad twee mannen, die Judas heetten, hoewel Mattheus en Markus slechts één noemen, nl. Judas Iskarioth. Dit blijkt duidelijk uit Joh. 14 : 22: „*Judas, niet de Iskarioth, zeide tot Hem.*” Als men

dus niet wil aannemen, dat twee verschillende personen achtereenvolgens de elfde plaats in het college van apostelen hebben ingenomen, of dat de traditie weifelend is geweest ten opzichte van den persoon van den elfden apostel, dan moet men de namen *Lebbeus* en *Thaddeus* bij Mattheus en Lukas als toenamen beschouwen. De eerste komt van לב, *hart*, en beteekent: geliefd kind, kind van het hart. De tweede komt of van רר, *borst*, of van שרר, *machtig*. De naam Thaddai komt in den Talmud dikwijls voor, en onder de vijf discipelen van Jezus, die door dit boek met name worden genoemd, is er een, die Thoda heet. Deze toenamen waren waarschijnlijk die, waarmede Judas gewoonlijk in de gemeente werd aangeduid. De genitivus 'Ιακώβου moet volgens het spraakgebruik beteekenen: *zoon van Jakobus*; deze nadere bepaling moest dienen, om dezen Judas van den volgenden te onderscheiden. Om ook dezen apostel tot een neef van Jezus te kunnen maken, heeft men dikwijls vertaald: *broeder van Jakobus*, d. w. z. van den in vs. 15 genoemden zoon van Alpheus. Maar het is zonder voorbeeld, dat de genitivus ooit op deze wijze gebruikt zou zijn. In vs. 14 heeft Lukas in dezen zin den volledigen vorm: τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ gebruikt. En zouden de andere synoptici, die Lebbeus onmiddellijk op Jakobus laten volgen, deze bloedverwantschap niet hebben doen uitkomen?

Daar in Judea een stad bestond, die *Kerijoth* heette, is het waarschijnlijk dat de naam *Iskarioth* beteekent: *man van Kerijoth* (tegenwoordig *Kuriut*, tegen de noordelijke grenscheiding van Juda). De tegenwerpingen, welke de *Wette* tegen deze afleiding heeft gemaakt, zijn zonder waarde. Met *Lightfoot* stelt hij de etymologie *askara*, *verworging*, voor. *Hengstenberg* geeft de voorkeur aan isch-scheker (איש שקר), *man van leugen*, waaruit zou voortvloeien, dat deze bijnaam hem *post eventum* gegeven werd. Deze afleidingen zijn onhoudbaar, te meer, daar in het vierde Evangelie, volgens de meest waarschijnlijke lezing (Ἰσκαριώτου, 6:71 e. a. pl.), de bijnaam *Iskarioth* oorspronkelijk die van den vader van Judas zou geweest zijn. Deze man schijnt een koud, gesloten en

berekenend karakter te hebben gehad. Hij had zichzelf zoo volkomen in zijn macht, dat, misschien met uitzondering van Johannes, geen der discipelen het geheim van zijn haat heeft doorgrond. Door zijn koelbloedigheid bood hij Jezus-zelf het hoofd (Joh. 12 : 4 en 5). Wat heeft Jezus bewogen, een man met zulk een karakter te kiezen? Hij had zich, evenals zoovele anderen, vrijwillig bij de discipelen van Jezus gevoegd. Er was bij hem dus een begin van geloof, en misschien aanvankelijk een vurige ijver voor de zaak van Jezus. Maar deze ijver werd, evenals bij al de anderen, meer of minder door egoïstische bedoelingen ingeboezemd, door eerezuchtige strevingen, welke bijna onafscheidelijk waren van den vorm, dien de Messiasverwachting had aangenomen, voordat Jezus haar van dit bijmengsel zuiverde. Het was dus de vraag, welk van de twee met elkander strijdende beginselen de overwinning zou behalen in zijn hart, het geloof, en daardoor ook de heiligende kracht van den Geest van Jezus, of de eerezucht, en daardoor het ongelooft, dat op den duur noodzakelijk daaruit moest voortvloeien. Voor Judas was dit een kwestie van zedelijke vrijheid. Wat Jezus betreft, Hij kon, toen Hij Judas tot een van zijn apostelen maakte, daarbij hopen, dat het Hem gelukken zou, zijn hart te reinigen, terwijl Hij er bijna zeker van was, dat Hij hem zou verbitteren en voor altijd van zich verwijderen, als Hij hem niet koos. Men kan aannemen, dat in dien langen nacht, welke aan de verkiezing van de twaalven voorafging, ook deze kwestie zijn geest zeer levendig heeft beziggehouden; en het was zeer zeker eerst nadat de wil zijns Vaders Hem duidelijk geworden was, dat Hij dezen man tot een van de Twaalven maakte, hoewel Hij er een voorgevoel van had, welk een zwaar kruis Hij zich daarmee oplegde (Joh. 6 : 64 en 71). Overigens heeft ook Judas zijn taak als apostel volbracht. Zijn wanhoopskreet: „*Ik heb het onschuldige bloed verraden*” is een getuigenis, dat even luid als de prediking van Petrus op het Pinsterfeest of de stem van het bloed van Jakobus, den eersten martelaar, door alle eeuwen heen weerklinkt. — Het *xxi*, ook, na *εε* (vs. 16) ontbreekt bij

de Alexandrijnen; het schijnt aan de twee synoptici ontleend te zijn. Als het echt is, dan doet het de tegenspraak tusschen de roeping van Judas en de door hem gespeelde rol uitkomen.

Vs. 17—19 „En met hen afgedaald zijnde, bleef Hij staan op een vlakke plaats, en er was daar een talrijke ¹⁾ schare zijner discipelen en een groote menigte van het volk uit geheel Judea en Jeruzalem ²⁾ en de kuststreek Tyrus en Sidon, die gekomen waren, om Hem te hooren, en van hunne ziekten genezen te worden; 18 en zij, die gekweld werden ³⁾, door ⁴⁾ onreine geesten ⁵⁾ werden genezen. 19. En de geheele schare zocht Hem aan te raken, omdat een kracht van Hem uitging en hen allen genas.”

Omringd van de twaalf gekozenen en van de schare van discipelen, uit wier midden Hij hen gekozen had, daalt Jezus af van den top des bergs. Toen Hij aan een vlakke plaats op de helling gekomen was, bleef Hij stil staan (ἔστη), terwijl de menigte, die op Hem wachtte, zich om Hem heen schaart. Τόπος πεδινός: niet de vlakke, maar een vlakke plaats op de helling (zie bl. 352). Wat zullen wij zeggen van de ontdekking van Baur, die meent, dat Lukas, in plaats van het ἀνάβη van Mattheus, καταβάς heeft gezet, ten einde *de bergrede te verlagen*, ⁶⁾ en wel uit haat tegen

1) Πολυς, dat N B L lezen, wordt door T. R. weggelaten met A D en 12 Mjj.

2) N voegt hier και Περαιας er bij.

3) N A B L: ενοχλουμενοι, in plaats van οχλουμενοι.

4) N A B en 14 Mjj.: απο, in plaats van υπο, dat T. R. met 4 Mjj. leest.

5) T. R. leest, met E en 10 Mjj. Syr., και νόστ εθεραπευοντο; N A E C D L Q laten het weg.

6) *Die Evangelien*, bl. 457.

het Joodsch-christendom? — Men zou ἄλλος, πλῆθος, de *schare*, de *menigte* enz. kunnen beschouwen als subjecten van ἔστη: „Hij bleef daar staan, en eveneens de schare. . .” Doch het is natuurlijker, een bijzonder werkwoord er bij te denken, b. v. ἦν ἐκεῖ, en *was daar*. In ieder geval kunnen die substantieven de subjecten van ἰθεραπεύοντο, *werden genezen* (vs. 18) niet zijn, al laat men met de Alexandrijnen het καὶ νόορ dit verbum weg, daar de schare zijner discipelen enz. niet uit zieken bestond. Drie soorten van personen vormden dus op dit oogenblik de omgeving van Jezus: de toevallige hoorders (de *menigte*, die van alle kanten gekomen was), de vaste discipelen (de *schare der discipelen*), en de apostelen. De eersten stellen het volk voor, in zoover het geroepen is tot het koninkrijk Gods; de tweeden, de vergadering der geloovigen, de kerk; de derden, het predikambt in de kerk. De uitdrukking *schare*, welke gebruikt is ter aanduiding van de tweeden, is niet te sterk. Want kort daarna heeft Jezus uit hun midden de 70 uitgekozen (10: 1). Het epitheton πολὺς, *talrijk*, bij de Alexandrijnen, is misschien echt. — Als men in vs. 18 met den T. R. καὶ νόορ ἰθεραπεύοντο leest, dan krijgt men deze beteekenis: „ook (of *zelfs*) de bezetenen werden genezen”, hetgeen tamelijk gedwongen is. Daarom moet men het met de Alexandrijnen weglaten. Bij παραλίου moet men χώρας deuken; Τύρου en Σιδῶνος zijn de appositie daarvan. — Vs. 19 beschrijft de machtige ontplooiing van wonderkrachten, welke op dien dag heeft plaats gehad. Het was een oogenblik zooals dat, hetwelk in 4: 40 en verv. beschreven werd, maar de werking der bovennatuurlijke krachten was toen nog veel sterker. Ἰᾶτο hangt van ὅτι af, en heeft niet Ἰησοῦς, maar δύναμις tot subject.

B. Vs. 20—49. De rede.

Op zeer vele wijzen heeft men het doel, de hoofdgedachte en den gang dezer rede opgevat. De oplossing van deze vraagstukken wordt nog moeilijker gemaakt door het verschil, dat er bestaat tusschen het verslag van Lukas en dat van

Mattheus. Wat het *doel* betreft: *Weizsäcker* beschouwt de bergrede als de groote, tot het geheele volk gerichte afkondiging van het koninkrijk Gods, en dit karakter ontdekt hij het duidelijkst in de redactie van Mattheus. Alleen zijn, volgens hem, de inleidende woorden (5: 1 en 2: „Hij leerde hen — nl. *zijne discipelen* — zeggende..”) niet in overeenstemming met doel, dat uit de rede zelf voortvloeit. Lukas zou deze eerste afwijking, die aan Mattheus te wijten is, nog verder gedreven, en de geheele rede gewijzigd hebben, om haar te maken tot een toespraak, die alleen tot de *discipelen* gericht werd. *Ritschl* en *Holtzmann* rechtvaardigen Lukas, en meenen, dat de rede werkelijk alleen tot de discipelen gericht werd; het is dus Lukas, die den inhoud daarvan het nauwkeurigst bewaard heeft. Maar men moet erkennen, voegt *Holtzmann* er bij, dat de in vs. 17—19 beschrevene toestand met dit doel niet strookt. *Keim* lost alle tegenstrijdigheid op door twee hoofdredenen te onderscheiden, waarvan de eene tegen den tijd van het Paascheest tot het geheele volk was gericht; brokstukken van deze rede zouden wij in Matth. 6: 19—34, 7: 7—11, 1—5, 24: 27 hebben. Deze inwijdingsrede zou gehandeld hebben over de *voornaamste zorg van het menschelijk leven*. De tweede zou tot de *discipelen* alleen zijn gericht, een weinig later, tegen den tijd van het Pinksterfeest. Matth. 5 zou daarvan de korte samenvatting zijn. Zij zou de welkomst-groet zijn, welke Jezus tot de schare der geloovigen richtte, en de uiteenzetting van de nieuwe wet als vervulling van de oude. De kritiek van de Pharizeesche deugden, Matth. 6: 1—18, staat, zoowel wat den inhoud betreft als wat den tijd aangaat, zonder twijfel in zeer nauw verband met deze rede, maar zij heeft oorspronkelijk daarvan toch geen deel uitgemaakt.

De heerschende gedachte bij Mattheus is zeer zeker de geestelijke natuur der nieuwe gerechtigheid, in tegenstelling met het uiterlijk karakter der oude. Bij Lukas is het thema de liefde, de grondslag van de nieuwe orde der dingen. Verscheidene critici achten het onmogelijk, deze twee onder-

werpen met elkander in overeenstemming te brengen. Volgens *Holtzmann* is Matth. 5 een bijzondere verhandeling, die de auteur van het eerste Evangelie in de rede heeft ingevoegd. *Keim* meent, dat Lukas, als discipel van Paulus, de nieuwe zedeleer geheel en al van de oude wet heeft willen losmaken. De „Saksische Anonymus” tracht zelfs aan te toonen, dat de bergrede door Lukas veranderd is geworden tot een bijtende satire tegen ... Petrus!

Wat eindelijk den gang der rede betreft: velen meenen daarin een systematisch plan te ontdekken. Zoo *Beck* en *Le Camus*: 1° de leer aangaande het *geluk* (zaligsprekingen); 2° die aangaande de *gerechtigheid* (het middelste gedeelte bij Mattheus en Lukas); 3° die aangaande de *wijsheid* (slot). *Oosterzee* (volgens Lukas): 1° de *groet* der liefde (Luk. 5:20—26); 2° het *gebod* der liefde (vs. 27—38); 3° de *aandrift* der liefde (vs. 39—49). *Gess*, over Mattheus sprekende: 1° Het *geluk* van hen, die geschikt zijn om het koninkrijk in te gaan (5:3—12); 2° de verhevene *roeping* der discipelen (5:13—16); 3° de *gerechtigheid*, welke meerder is dan die der Pharizeën, en waarnaar diegenen moeten jagen, die het koninkrijk willen ingaan (5:17—6:34); 4° de *klippen*, die hen gevaar doen loopen, schipbreuk te lijden (de geneigdheid tot oordeelen, de overdreven ijver om proselieten te maken, de verleiding door valsche profeten) en de *hulp* tegen deze gevaren, benevens het slot (7:1—27).

Het komt ons voor, dat de oplossing van deze vraagstukken in de allereerste plaats moet worden gezocht in den historischen toestand, waaruit de bergrede is voortgevloeid. Laat ons daartoe een vergelijking maken. Stellen wij ons het hoofd voor van een dier groote maatschappelijke revoluties, welke zich in onze dagen schijnen voor te bereiden. Op het afgesproken uur vertoont hij zich op het openbare plein, van zijn voornaamste aanhangers omgeven; de menigte verzamelt zich; hij deelt haar zijn plan mede. Hij begint met de aanduiding van *de klasse van personen*, tot welke Hij zich in het bijzonder richt: „Gij, armen en arbeiders, lijdende en zwoegende bevolking!” en spreidt voor hunne

oogen de verwachtingen van het tijdperk, dat nu een aanvang zal nemen, ten toon. Daarna maakt hij het *nieuwe beginsel* bekend, dat de menschheid regeeren zal. „Niet meer de uitzuiging van den eenen mensch door den anderen; algemeene gerechtigheid en liefde!” Ten slotte maakt hij de *sanctie* bekend van deze wet, die hij afkondigt, de straf, die de overtreders, en de belooning, die de getrouwe nalevers daarvan wacht. Ziedaar de caricatuur; zij kan ons helpen, om de rede van Jezus zooveel te beter te begrijpen. De bergrede bevat in de werkelijkheid drie dingen: 1°. de uitnoodiging, welke gericht wordt tot hen, op wie Jezus vooral rekent bij de vorming van het nieuwe volk (Luk. vs. 20—26; Matth. 5 : 1—12); 2°. de bekendmaking van het hoofdbeginsel der nieuwe maatschappij (Luk. vs. 27—45; Matth. 5 : 13—7 : 12); 3°. de verantwoordelijkheid, die op de leden van den nieuwen staat van zaken rust (Luk. vs. 46—49; Matth. 7 : 13—27). Met andere woorden: de oproeping, de uiteenzetting van de beginselen, de sanctie. Dit *plan* heeft niets gekunstelds, en is geheel in overeenstemming met den toestand van het werk van Jezus, zooals wij dien bevonden hebben. Ook zullen wij zien, dat deze gang zonder moeite te ontdekken is in de twee verslagen, welke wij van die rede bezitten. Daaruit verklaart zich ook geheel van zelf de *bestemming* van de rede: Jezus richt zich zeer zeker tot de massa van het aanwezige volk als tot den kring, waarin de nieuwe orde der dingen zich verwezenlijken moet, maar tevens tot de discipelen en de apostelen, door middel van wie deze omwenteling moet worden bewerkt. Over de *hoofdgedachte* der rede zie men bij vs. 27.

1. Vs. 20—26: De oproeping.

In deze inleiding kenschetst Jezus: 1°. hen, die wegens hun toestand vooral geschikt zijn om leden te worden van den nieuwen staat van zaken, dien Hij inwijdt (vs. 20—23); 2°. hen, die door hunne gezindheid van zelf daarvan uitgesloten zijn (vs. 24—26). — Mattheus vangt op dezelfde

wijze aan; maar er zijn vier hoofdpunten van verschil tusschen hem en Lukas: 1°. Deze heeft slechts vier zaligsprekingen; Mattheus heeft er acht (niet zeven of negen, zooals dikwijls gezegd wordt). 2°. Met de vier zaligsprekingen van Lukas is een viervoudig *Wee u!* verbonden, dat bij Mattheus ontbreekt. 3°. Bij Lukas staan de zaligsprekingen in den tweeden persoon meervoud, bij Mattheus in den derden. 4°. Bij Lukas hebben de uitdrukkingen *armen, hongeren, weenen* geen nadere bepaling, die daaraan een geestelijke beteekenis geeft, terwijl Mattheus spreekt over *geestelijk* armen, over het hongeren en dorsten *naar de gerechtigheid*. De meesten der nieuwere uitleggers zien in den vorm van Lukas niets anders, dan een kunstmatige inrichting. Men is wel genoodzaakt, aldus te oordeelen, als men aanneemt, dat hij Mattheus of den *Ur-Mattheus* gebruikt heeft. Volgens *Weiss* heeft hij het viervoudig *Wee U!* naar het model der vier zaligsprekingen zelf ver dicht; *de Wette* meent, dat hier zijn Ebionitische neiging, om de armen als zoodanig voor behouden, en de rijken als zoodanig voor verdoemd te verklaren, voor den dag komt; en *Schleiermacher* spreekt van „een onschuldige bijvoeging, die geenszins een vervalsching is.” Maar dit staat nog te bezien. Willekeurig en eigenmachtig de woorden des Heeren uitbreiden, om in dezen onfeilbaren mond zijn eigen gedachten te leggen, — dit is juist datgene, wat de ketter deden, en de kerk heeft deze handelwijze niet zoo onschuldig geacht! Maar wij zullen zien, dat Lukas geenszins daarvan beticht kan worden.

Vs. 20 en 21. „En Hij, zijne oogen naar zijn discipelen opslaande, zeide: „Zalig, gij armen, want uwer is het koninkrijk der hemelen; 21. Zalig, gij, die nu hongert, want gij zult verzadigd worden; zalig, gij, die nu weent, want gij zult blijde zijn.”

De woorden *εις τους μαθητας*, naar de discipelen hangen

af van ἐπάρας τ. ὀφθ., *de oogen opheffende*, en niet van ἔλεγε, *zeide*. Jezus beschouwt zijn discipelen, die zich reeds bij Hem aangesloten hebben, en aan wier hoofd de Twaalven staan; maar dit neemt niet weg, dat Hij tot de geheele menigte spreekt, die dicht ineengedrongen hen omgeeft, verlangende, het woord Gods te hooren (7 : 1); vgl. het αὐτούς van Matth. 5 : 2. — Dit begin der bergrede ademt een gevoel van volkomen geluk. Jezus laat met een bewogen hart zijn blik rondgaan en beziet dit ontzaglijk groot gehoor, dat zijn Vader voor Hem verzameld heeft. Dit oogenblik moet iets bijzonder plechtigs gehad hebben; vgl. de beschrijving, die in Matth. 5 : 1 en 2 daarvan gegeven is.

Deze vergadering bestond voor het grootste gedeelte uit personen, die tot de arme en lijdende klassen behoorden. Jezus wist het; Hij ziet daarin een hooger wil, en doet in de eerste woorden hulde aan deze goddelijke beschikking. Onder de gegeven omstandigheden komt de tweede persoon mij oneindig waarschijnlijker voor dan de derde (Mattheus). Deze geeft aan de zaligsprekingen het karakter van afgetrokkene grondregels. Zou Jezus zijn rede met filosofische zedespreuken hebben geopend? De rechtstreeksche aanspraken van Lukas zijn zeker veel natuurlijker. Het woord πτωχός, dat wij met *arme* hebben vertaald, komt van πτώσσω, *zich klein maken, nederhurken*, en sluit meer het begrip van vernedering, dan dat van armoede (πένης) in zich. Door πεινῶντες, *de hongerenden*, worden veeleer diegenen aangeduid, die de armoede tot een leven van zwaren arbeid en van ontberingen veroordeelt. Deze tweede uitdrukking vormt den overgang tot de derde: *degenen, die weenen*, waartoe de personen uit alle klassen, die onder den last van de beproevingen des levens verkeerden, moeten worden gerekend. Al deze menschen, die in de taal van het gewone leven ongelukkigen heeten, begroet Jezus met den titel van μακάριοι, *welgelukzalig*. Dit woord komt overeen met het אֲשֵׁרֵי, *gelukzaligheden*, van het O. T. (Ps. 1 en elders). Letterlijk: „O, het geluk van u, armen . . .!” Zeker geven armoede en lijden op zichzelf geen recht op den goddelijken zegen; maar zij stem-

men het gemoed tot die nederige en zachte gezindheid, welke geschikt maakt om hem te ontvangen; gelijk aan den anderen kant voorspoed en rijkdom het hart tot een hoogmoedige en harde gezindheid stemmen. Op dit door de ervaring gestaafde feit berusten de talrijke plaatsen van het O. T., waar de armen en verdrukten worden voorgesteld als de bijzondere gunstelingen van God. In de samenstelling van deze vergadering, die Hem omringde, en die bijna geen andere menschen, dan die van deze soort bevatte, zag Jezus de verwezenlijking van deze zedewet.

De rechtvaardiging van de wonderspreuk (paradox): *Zalig!* die Jezus hier uitspreekt, ligt in het heerlijke vooruitzicht, dat Hij aan deze lijdenden verschaft: „U, die de armsten zijt, zal de grootste rijkdom ten deel vallen!” Het *koninkrijk Gods*, dat Hij hun toezegt, is die staat van zaken, waarin de wil van God uitsluitend en oppermachtig heerscht. Deze toestand is in de allereerste plaats in het hart der menschen aanwezig, misschien in dat van een enkelen mensch, maar van daar uit komt hij spoedig ook in het hart van velen. Hij heeft dus de bestemming, van een innerlijken en individuelen een uitwendige en sociale toestand te worden, totdat hij, door de volkomene heiliging van velen en de afscheiding (het oordeel) van de anderen, het tooneel van het menschelijk leven geheel vervult en duidelijker als een geheel nieuw tijdperk der geschiedenis openbaar wordt. — Lukas zegt: *is* het uwe, en niet: *zal* het uwe *zijn*; daardoor geeft hij een bezit te kennen, dat men nu reeds gedeeltelijk heeft, met het recht op het volkomene bezit in de toekomst. — De goederen, die in de uitdrukking *Koninkrijk Gods* opgesloten zijn, zijn in de allereerste plaats geestelijke goederen: de vergeving van zonden en de heiligheid. Maar ongetwijfeld gaan ook uitwendige zegeningen daarmede gepaard, hier beneden in een zekere mate, maar in volheid, als het koninkrijk volkomen verwezenlijkt zal zijn. De heerlijkheid is de voltooiing der ontvangene genade. Het woord van Jezus behelst dus de volgende reeks van begrippen: tijdelijke vernedering, verootmoediging en verlangen naar God, geeste-

lijke genadegaven, eindelijk uitwendige zegeningen als de kroon. Dezelfde aaneenschakeling van gedachten vindt men in de volgende zaligsprekingen: de tijdelijke nooden (honger) brengen de ziel tot behoefte aan God en aan zijne genade; en eenmaal zal op de bevrediging van dezen geestelijken honger en dorst de volle uitwendige bevrediging volgen (verzadigd worden). Aan de tranen, die over tijdelijke onheilen worden gestort, sluit zich licht de rouw der ziel over haar zonden aan; en deze rouw verwerft de onuitsprekelijke vertroosting der goddelijke liefde, welke het hart opheffen tot aan den triomf der volmaakte vreugde. De uitdrukkingen *κλαίειν*, *weenen*, en *γελᾶν*, *lachen*, duiden een godsdienstige smart en een godsdienstige vreugde aan, die zich luide openbaren; vgl. Ps. 136 : 2: „Onze mond werd *vervuld met lachen*” en het *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ*, *in God roemen*, van Paulus (Rom. 5 : 11).

Tusschen den door ons verklaarden vorm van Lukas en die van Mattheus, die aan de uitdrukkingen *armen* en *hongerenden* een uitsluitend geestelijke beteekenis geeft, verdeelen zich de uitleggers; sommigen beweren, dat Mattheus de woorden van Jezus vergeestelijkt heeft, anderen zooals *Keim*, dat Lukas, door zijn vooroordeel tegen den rijkdom daartoe geleid, aan de zaligsprekingen een grof zinnelijke beteekenis heeft gegeven. Maar het is gemakkelijk te begripen, hoe Mattheus, na den vorm van den derden persoon aangenomen, en op deze wijze aan de zaligsprekingen het karakter van *maschals*, van algemeene spreuken, zooals die, welke wij zoo dikwijls in de didaktische boeken van het O. T. (Psalmen, Spreuken) aantreffen, gegeven te hebben, hierdoor er toe geleid werd, zelf de zedelijke bepalingen er bij te voegen, die volgens Lukas eigen zijn aan den persoon zelf van de door Jezus rechtstreeks toegesproken armen. Bij Lukas zijn de armen en bedroefden bepaalde, concrete personen (*gij*), die Jezus reeds als geloovigen beschouwde, en tot wie Hij zich richtte als tot de vertegenwoordigers van het nieuwe volk. Hunne hoedanigheid van vrijwillige en aandachtige toehoorders bewees genoegzaam, dat het tijde-

lijke lijden in hen de behoefte aan de goddelijke vertroosting had opgewekt; dat zij hongerden, niet alleen naar brood voor het lichaam, maar ook naar het brood des levens, naar het woord van God, naar God zelf. De twee punten van verschil tusschen Mattheus en Lukas, die wij pas besproken hebben, schijnen mij toe te bewijzen: 1° dat het bericht van Lukas de rede van Jezus in dit opzicht nauwkeuriger teruggeeft, dan dat van Mattheus; 2° dat de redactie van Mattheus meer uit een *didaktisch*, dan uit een *historisch* oogpunt heeft plaats gehad; dat zij derhalve een deel uitmaakte van een verzameling van redenen, waarin het onderwijs van Jezus werd uiteengezet, zonder dat daarbij gelet werd op de bijzondere omstandigheden, waaronder Hij het voorgedragen heeft; en dat de rede, zooals zij tot ons gekomen is, eerst later in de historische lijst, waarin zij thans wordt gevonden, ingevoegd werd.

Vs. 22 en 23. „Zalig zult gij zijn, wanneer de menschen u zullen haten, en wanneer zij u zullen verbannen en smaden, en uwen naam als schandelijk zullen verwerpen om den wille van den Zoon des menschen. 23. Verblijdt u ¹⁾ in dien dag, en springt op van vreugde; want ziet, uw loon zal groot zijn in den hemel: want op dezelfde wijze ²⁾ behandelden hunne vaders de profeten.”

Deze vierde zaligspreking van Lukas is bij Mattheus van de voorafgaanden afgescheiden door de drie, welke op de *barmhartigen*, op de *reinen van hart* en op de *vreedzamen*

1) Al de Mjj. lezen *χαριτε*, in plaats van *χαριτες*, dat T. R. met eenige Mnn. leest.

2) B D Q X E lezen *κατα τα αυτα*, in plaats van *κατα ταυτα*, dat T. R. met al de anderen leest.

betrekking hebben. Heeft Mattheus ze er bijgevoegd, of heeft Lukas ze weggelaten? Ten gunste van dit laatste voert men aan, dat die acht zaligsprekingen van Mattheus zulk een schoon geheel vormen. Maar dit geheel behoeft niet noodwendig het werk van Jezus te zijn, het kan ook dat van den redactor van dit geschrift zijn; vgl. het schoone geheel, dat door de acht gelijkenissen van het koninkrijk der hemelen gevormd wordt (Matth. 13), en dat toch niemand aan Jezus zal toeschrijven. Deze drie zaligsprekingen zijn niet van denzelfden aard als de voorafgaande. Deze hebben betrekking op de eigenschappen, die men bezitten moet, om het koninkrijk te kunnen *ingaan*. Gene onderstellen, dat men daarvan reeds een lid is. Deze wijzen op een behoefte, die gevoeld wordt, op een verlangen; gene op een bezit. De eerste zijn in overeenstemming met den gegeven toestand, en de andere niet. Het is derhalve waarschijnlijk, dat wij hier bij Mattheus dezelfde manier van doen vinden, die wij in al zijn groote redenen zullen ontdekken: de vereeniging tot één geheel van bestanddeelen, die tot verschillende gelegenheden behooren. Zie, wat de barmhartigen betreft, bij vs. 37 van ons Hoofdstuk; wat de vreedzamen aangaat, bij vs. 35; en wat de reinen van hart betreft, Luk. 11:34—36. Deze rangschikking, die wij aan den auteur van ons eerste Evangelie toeschrijven, en het door vele critici aan de Evangelisten toegeschrevene verzinnen van woorden, die Jezus in het geheel niet gesproken heeft, hebben niets met elkan-der gemeen.

De vierde zaligspreking is in het verhaal van Lukas voldoende gemotiveerd door de tooneelen van vijandschap, welke voorafgegaan waren. Daarentegen is zij het in het geheel niet in dat van Mattheus, bij wien de bergrede de opening van de werkzaamheid van Jezus vormt. — Verder heeft deze uitspraak, evenals de vorigen, bij Mattheus den vorm van een afgetrokkene spreuk: „Zalig *de vervolgd*, want *hunner* is het koninkrijk der hemelen”, terwijl Jezus op dat oogenblik als een levende tot levenden sprak. Mattheus gaat in het volgende vers zelf tot de rechtstreeksche toespraak

over. — De verklarende bijvoeging: *om der gerechtigheid wil* bij Mattheus heeft dezelfde oorzaak als de zedelijke bepalingen, die bij de voorafgaande zaligsprekingen gevoegd zijn. — Het praesens ἔσται verplaatst de toehoorders in deze nabijzijnde toekomst. — De uitdrukking ἀφορίζειν, *afschieden*, heeft betrekking op de verbanning uit de synagoge, welke ook een tijdelijke maatschappelijke afscheiding ten gevolge had. Het is de straf, die de Rabbijnen *niddoer* noemen; vgl. Joh. 9:22, 12:42, 16:2. — De vreemde uitdrukking: *den naam verwerpen* zou volgens *Bleek* beteekenen: hem met walging uitspreken. Maar zij is veel krachtiger; zij beteekent: hem uit haat en verachting in het geheel niet meer uitspreken. De *naam* zou volgens *Weiss* en *Schanz* niet de persoonlijke naam der geloovigen zijn, maar hun collectieve naam als aanhangers van Jezus, b.v. Nazareners. Maar de volgende woorden: *om der wille van den Zoon des menschen* zouden in dit geval tautologisch zijn. Er is wel degelijk sprake van den persoonlijke naam der geloovigen, die men als πονηρόν beschouwt, als de samenvatting van allerlei slechtheid, en daarom zelfs niet meer wil uitspreken. — In plaats van: *om der wille van den Zoon des menschen*, heeft Mattheus: *om mijnentwil*. De vorm van Lukas doet beter uitkomen, waarom men zich verblijden moet. Het lijden, dat geleden wordt om de zaak van den normalen vertegenwoordiger der menschheid, is slechts de voortzetting van wat de profeten om den dienst van Jehova geleden hebben. Ziedaar den grooten troost, dien Hij hun voorhoudt. Zij zullen door hun lijden zelf tot den rang der oude profeten verheven worden; het loon der Elia's en der Jesaja's zal hun ten deel vallen. — De lezing κατὰ τὰ αὐτά, *op dezelfde wijze*, schijnt de voorkeur te verdienen boven de lezing κατὰ ταῦτα, *op deze wijze*, van den T. R. Waarschijnlijk heeft men τὰ en αὐτά tot één woord verbonden. Het imperf ἐπιλοῦν (*behandelden*) drukt de gewoonte uit. — Het pronomen αὐτῶν, *hunne vaders*, gaat uit van het denkbeeld, dat de discipelen reeds tot een andere orde der dingen behoorden, dan de vervolgers. Dit *hunne* vormt den overgang tot het *Wee u!*

dat gericht is tot de hoofden van den tegenwoordigen staat van zaken.

Vs. 24—26. „Maar wee u, de rijken, want gij hebt uwen troost ontvangen! 25. Wee u, die nu ¹⁾ verzadigd zijt, want gij zult hongeren! Wee u ²⁾, die nu lacht, want gij zult rouw bedrijven en weenen! 26. Wee ³⁾, wanneer alle ⁴⁾ menschen wel van u zullen spreken, want op dezelfde wijze ⁵⁾ behandelden hunne vaders ⁶⁾ de valsche profeten!”

Weiss beweert, dat het *ὠχ!*, *Wee!* hetwelk hier viermaal voorkomt, niet tot de echte toespraak van Jezus kan behooren, omdat de personen, tot wie het gericht is, niet aanwezig waren, toen Jezus sprak. Maar kon Jezus niet, even goed als de profeten, de redkunstige figuur *prosopopoiia* gebruiken? Vgl. Jak. 5: 1 en verv., waar de schrijver zich tot precies dezelfde afwezige menschen richt als Jezus. Deze tegenstanders, die reeds het zwaard der vervolging wetten tegen Hem en zijn aanhangers beschouwt Jezus in den geest: het zijn de rijken en machtigen van Jeruzalem, wier afgezanten Hem stap voor stap volgen in Galilea (vs. 11). Misschien kan men zelfs op dit oogenblik eenigen dezer spionnen in de verst verwijderde rijen der vergadering ontdekken. Het zijn natuurlijk niet de rijken als zoodanig, over wie Hij het *wee!* uitspreekt, evenmin als Hij de armen als zoodanig zalig gesproken heeft; maar het zijn de rijken, d. w. z. de zoodanigen, die volle bevrediging vinden in hun rijkdom, en niets anders begeeren. Een Nicodemeus en een Jozef van

1) T. R. laat met A D en 10 Mjj. *υου* weg, dat in N B L en 5 Mjj gevonden wordt.

2) N B K L S X E laten *υμιν* weg, dat A D en 12 Mjj. It. lezen.

3) T. R. leest *υμιν*, met D Δ alleen.

4) Παντες wordt door D L en 5 Mjj. weggelaten.

5) T. R. leest ταυτα met N A en 11 Mjj.; B D K R X E Π: τα αυτα.

6) B laat οι πατερες αυτων weg.

Arimathéa, die door het gevoel van hunne zonden naar Hem heen worden gedreven, zullen geopende armen bij Hem vinden, evenzeer als de geringste Israëliet. Jezus houdt zich hier bezig met geschiedenis, en niet met wijsgeerige zedeleer. Hij neemt het feit zooals het zich in het tegenwoordige oogenblik aan Hem vertoonde. Het is immers de klasse der rijken en machtigen, die zich nu reeds openlijk tegen zijn goddelijke zending aankant. Zij sluit op deze wijze zichzelf uit het Godsrijk uit. De verwoesting van Jeruzalem heeft het *Wee u!* dat Jezus op dien plechtigen dag uitsprak, maar al te letterlijk verwezenlijkt. — Het *πλῆν*, *behalve*, dat wij niet anders, dan door *maar* (vs. 24) kunnen teruggeven, stelt de hier bedoelde personen voor als een uitzondering ten opzichte van de voorafgaande zaligsprekingen. — De uitdrukking *rijken* heeft op den maatschappelijken toestand betrekking, terwijl bij *verzadigd* aan de levenswijze gedacht moet worden, en bij *die lacht* aan de persoonlijke stemming. Aan deze uitdrukkingen hecht zich hier het denkbeeld van gierigheid, van eigengerechtigheid, van hoogmoedige tevredenheid met zichzelf, van wereldsche lichtzinnigheid, van al de gezindheden, die op dat oogenblik de hoogere klassen in Israël kenmerkten. — Het woord *νῦν*, *nu*, dat ook in den eersten zin, door eenige Mss. gelezen wordt, is waarschijnlijk er bijgevoegd, om hem te doen overeenkomen met den tweeden, waar het in al de oorkonden gevonden wordt. Het is in dezen beter op zijn plaats, daar het begrip *lachen* iets meer voorbijgaands in zich sluit, dan het begrip *verzadigd zijn*. — De uitdrukking *ἀπέχστε*, *gij hebt ontvangen*, betekent: gij hebt geheel genoten, uitgeput (16 : 25; Matth. 6 : 2, 5, 16). — De uitdrukkingen *honger* en *weenen* zijn ook letterlijk verwezenlijkt geworden in het groote nationale onheil, dat zoo spoedig gevolgd is op het *Wee u!* van Jezus. Maar zij bevatten tevens een toespeling op het lijden en de ontberingen, die deze gelukkigen in dit leven na den dood wachten. — In vs. 26 zijn het inzonderheid de Pharizeën en schriftgeleerden, die Jezus als de voortzetters van het werk der valsche profeten wil aanduiden. — Het viertal *Wee u!*,

dat wij hier hebben, zou onvereinigbaar zijn met den *geestelijken* zin, dien Mattheus aan de zaligsprekingen geeft. — Als men het verklaart uit den toestand, waarin het uitgesproken werd, dan bestaat er geen enkele reden om het aan Lukas toe te schrijven (*Weiss* e. a.), af aan te nemen, dat het op een anderen tijd werd uitgesproken (*Schanz*). Het is de normale tegenhanger van de vier zaligsprekingen zooals Lukas ze voor ons bewaard heeft. — Nadat Jezus gezegd heeft, *wie* Hij uitnodigt, geeft Hij te kennen, *waartoe* Hij hen uitnodigt.

2. Vs. 27—47: Het hoofdbestanddeel der rede.

Wij hebben hier de bekendmaking van de *nieuwe wet*, van den geest, die heerschen moet in de godsdienstige maatschappij, welke Jezus op dit oogenblik inwijdt. Het verschil tusschen het verslag van Lukas en dat van Mattheus komt in dit gedeelte nog veel meer uit, dan in het vorige. In het eerste Evangelie is de hoofdgedachte de tegenstelling tusschen de wettische gerechtigheid en de innerlijke, welke Jezus eischt. Hij formuleert zelf dit thema zijner toespraak met deze woorden (5:20): „*Tenzij uwe gerechtigheid die der schriftgeleerden en der Pharizeën overtreft, zult gij in het Koninkrijk der hemelen geenszins ingaan.*” Bij den eersten blik scheen de wet slechts een uitwendige naleving te eischen. Maar voor ieder oprecht hart was het zonneklaar, dat de God der heiligheid door deze geboden zijn aanbidders wilde brengen tot een geestelijke gehoorzaamheid, zonder welke de uitwendige slechts een ijdel formalisme was. Dit was, wat den Dekaloog betreft, duidelijk genoeg uitgesproken door het 10^{de} gebod. Het Israëlitisch onderwijs had zich tot taak moeten stellen, de wet in haar echt zedelijke beteekenis uit te leggen en het volk van de letter tot den geest te doen opklimmen, zooals de profeten getracht hebben, te doen. In plaats daarvan, heeft het Pharizeïsme er behagen in geschept de wettische voorschriften tot in het oneindige te vermeerderen, ze met

de kleingeestigste nauwkeurigheid vast te stellen, en de letter zoozeer te overdrijven, dat zij menigmaal met den geest in tegenspraak kwam. Zoo had het de zedelijkheid onder de wettigheid gesmoord. Vgl. Matth. 15 : 1—20 en Hoofdst. 23. Met dit schreeuwend misbruik voor oogen, haalt Jezus met een stouten greep den geest uit de diepte der letter te voorschijn, ontvouwt hem in al zijn schoonheid, en doet daardoor niet alleen de letter vallen, die daarvan slechts het onvolkomen omhulsel is geweest, maar ook de Pharizeesche gerechtigheid, die enkel op de grenzenlooze uitbreiding van de letter berustte. Zoo vindt Jezus het geheim, de wet op te heffen door haar werkelijk te vervullen. Dit heeft Paulus het best begrepen en ontwikkeld. Wat is toch eigenlijk het doel van den wetgever geweest bij het formuleeren van de letter? Niet de letter, maar de geest. De letter, die vergeleken kan worden bij den groven kelk, onder welks bescherming de bloem met haar teedere organen zich vormt, was slechts een middel, om het innerlijk zintuig voor het goede in stand te houden en te ontwikkelen, tot op het oogenblik, dat het vrij ontluiken kon. Op den berg geeft Jezus het sein, dat dit oogenblik gekomen was. Daarom is deze dag ook de tegenhanger van dien van Sinaï. Hij stelt de letter van het goddelijk gebod, *als letter* opgevat, tegenover den geest, die daarin opgesloten ligt, en ontwikkelt dit contrast (Matth. 5) in een reeks van tegenstellingen, die zoo treffend zijn, dat het onmogelijk is, te betwijfelen, niet alleen of deze geheele ontwikkeling echt is, maar ook, of zij werkelijk het hoofdonderwerp, het eigenlijk middelpunt der bergrede heeft uitgemaakt.

De rede is bij Mattheus op de volgende wijze samengesteld: 1° Jezus ontsluit hetgeen aan de Pharizeesche gerechtigheid ontbreekt, de innerlijke waarheid (5 : 13—48). 2° Hij beoordeelt, naar hetzelfde beginsel, de drie meest geroemde positieve openbaringsvormen van deze gerechtigheid: het geven van aalmoezen, het bidden en het vasten (6 : 1—18). 3° Hij valt twee van de meest karakteristieke zonden van het Pharizeïsme aan: de hebzucht en de gewoonte om anderen

te beoordeelen (6:19—34; 7:1—5). 4° Eindelijk volgen verscheidene bijzondere voorschriften over het gebed, de bekeering enz., waarvan het niet mogelijk is, het onderling verband zonder gedwongenheid aan te wijzen (7:6—20). Zoodanig is de bouw der rede bij Mattheus: in den aanvang een nauwe aaneenschakeling van gedachten; daarna een verband, dat hoe langer hoe losscher wordt, totdat het eindelijk geheel ophoudt, en de rede het karakter verkrijgt van een eenvoudige verzameling van op zich zelf staande spreuken. Maar de hoofdgedachte is en blijft de tegenstelling tusschen het formalisme der oude gerechtigheid en de geestelijke natuur der nieuwe.

Bij Lukas is het onderwerp der rede ook de volmaakte wet van de nieuwe orde der dingen; doch deze wet wordt hier voorgesteld, niet in den *abstracten* en *polemischen* vorm van het *spiritualisme*, zooals bij Mattheus, waar Jezus van het begin tot het einde het Pharizeïsme in het oog heeft, maar in den *concreten* en *positieven* vorm der *liefde*. Zie hier den gang van dit hoofddeelte bij Lukas: 1° Jezus beschrijft de praktische *openbaringsvormen* van het nieuwe beginsel (vs. 27—30); 2° Hij *formuleert* dit beginsel (vs. 31); 3° Hij duidt het kenmerkend *karakter* der liefde aan, door deze deugd tegenover andere dergelijke natuurlijke gevoelens te stellen (vs. 32—35^a); 4° Hij stelt het *voorbeeld* en de *bron* daarvan voor (vs. 35^b en 36); 5° Hij toont, eindelijk, aan, dat deze vrijwillige, belangelooze liefde het beginsel is van alle oordeel en van alle heilzaam godsdienstig onderwijs, terwijl Hij daardoor het nieuwe, in den persoon zijner discipelen door Hem ingestelde leeraarsambt aan het oude, dat in den persoon der Pharizeën aan het verdwijnen is, tegenoverstelt (vs. 37—45).

Bij den eersten blik heeft deze hoofdinhoud der rede niets of bijna niets gemeen met dien, welchen wij zoo even bij Mattheus hebben aangewezen. Daarom kan men ook eenigszins begrijpen, hoe *Schleiermacher* gekomen is tot het zonderling gevoelen, dat deze twee redacties afkomstig zijn van twee toehoorders, waarvan de een een betere plaats heeft

gehad, dan de andere! Maar men zal de reden van het schijnbare verschil tusschen het eene onderwerp en het andere vinden, als men de bij Lukas ontwikkelde hoofdgedachte vergelijkt met die, welke Jezus behandelt in de twee laatste der zes tegenstellingen, waarin Hij (Mattheus 5) het contrast tusschen de wettische en de ware gerechtigheid doet uitkomen. In vs. 38—48 tast Jezus de Pharizeesche uitlegging van deze twee voorschriften der wet aan: *Oog om oog . . .*, en: *Gij zult uwen naaste liefhebben als u-zelven*. Door de wet der wedervergelding, die alleen voor *de rechters* in Israël als regel gegeven was, op het gewone dagelijksche leven toe te passen, en door uit het woord *naaste* de gevolgtrekking te maken, dat men haten mag wie zijn naaste niet is, d. w. z. den vreemdeling of zijn vijand, had die uitlegging op deze beide punten den zin der wet geheel en al vervalscht. Tegenover deze verminkingen van de wet stelt Jezus bij Mattheus de onbeperktheid en de volkomene vrijwilligheid der liefde, zooals de mensch haar zien kan in het voorbeeld van zijn hemelschen Weldoener; daarna vereenzelvt Hij deze liefde bij den mensch met de goddelijke volmaaktheid zelf: „Weest volmaakt (nl. door de liefde), gelijk uw Vader, die in de hemelen is, volmaakt is.” Juist bij dit punt begint Lukas, zich het hoofdgedeelte der rede toe te eigenen. De twee laatste tegenstellingen, die bij Mattheus op deze hoogste gedachte uitloopen: dat de mensch door de liefde tot de goddelijke volmaaktheid wordt opgevoerd (5:48), verschaffen Lukas de grondgedachte der rede, zooals hij deze teruggeeft, nl. dat de liefde de wet van het nieuwe leven is. Zoo is het thema in den vorm gewijzigd, maar in den grond geenszins veranderd. Want indien *de liefde*, zooals Paulus zegt (Rom. 13:10), „de vervulling der *wet* is”, indien het volmaakt geestelijk leven, de volkomene gelijkenis op God, de liefde is, dan springt in het oog, dat de twee vormen der bergrede, wat de hoofdzaak betreft, met elkander overeenstemmen. Alleen heeft Lukas, die voor heidenen schreef, alles weggelaten wat bepaald op de oude wet en de Phariizeesche uitleggingen daarvan betrekking had, om enkel over

te nemen wat een algemeen menschelijke strekking heeft, de tegenstelling tusschen de liefde en de natuurlijke zelfzucht van het menschelijk hart.

Uit deze verhouding tusschen de twee berichten vloeit voort, dat, wat het oorspronkelijk organisme der rede betreft, voor zoover het door het historisch middelpunt, de tegenstelling van het Pharizeïsme, bepaald wordt, Mattheus het vollediger dan Lukas bewaard heeft. Maar dit neemt niet weg, dat de rede van Mattheus in de bijzonderheden vele bestanddeelen bevat, welke vreemd zijn aan dat oorspronkelijk organisme, en waaraan Lukas met het volste recht een geheel andere plaats in zijn Evangelie heeft gegeven. Wij vinden ook hier de twee schrijvers, zooals wij hen reeds hebben leeren kennen: Mattheus bewaart vollediger wat op het Joodsche volk betrekking heeft, en wel oorspronkelijk met een *didaktisch* doel, om nl. het onderwijs van Jezus omtrent *de gerechtigheid van het koninkrijk der hemelen* in zijn geheel uiteen te zetten, waartoe hij vele woorden van Jezus, die op andere tijden gesproken werden, maar op hetzelfde onderwerp betrekking hebben, in de lijst der rede invoegt; Lukas daarentegen, die meer als historicus schrijft, bepaalt zich, stipter dan Mattheus, tot den kring der door Jezus in den gegeven toestand uitgesproken woorden, maar laat, met het oog op zijn heidensche lezers, daarvan weg wat hem voorkomt, voor hen niet geschikt te zijn. Zoo heeft ieder iets boven den anderen voor, terwijl beiden zich voegen naar den bepaalden kring, waarvoor zij schrijven.

1° De *openbaringsvormen* der liefde, Vs. 27—30. De openbaringsvormen te beschrijven van dit nieuwe beginsel, dat voortaan de wereld moet beheerschen, is de populairste en de meest uitwerkende manier om dit nieuwe beginsel in het geweten der toehoorders te brengen. Eerst beschrijft Jezus de liefde in haar actieven vorm, als edelmoedige barmhartigheid (vs. 27 en 28), en daarna in haar passieven vorm, als verdragend geduld (vs. 29 en 30).

Vs. 27—28. „Maar ik zeg u, die mij hoort: Hebt

uwe vijanden lief; doet wel dengenen, die u haten; 28 zegent degenen, die u ¹⁾ vervloeken ²⁾; bidt voor ³⁾ degenen, die u mishandelen."

Jezus komt hier van de afwezige rijken, over wie Hij het *Wee U!* heeft uitgeroepen, tot zijn hoorders terug, die thans rondom Hem geschaard zijn. Wij moeten dus het woord *ἀκούουσιν*, die mij hoort, in den letterlijken zin opvatten, en niet, zooals *Weiss*, *Keil* e. a. meenen, in de zedelijke beteekenis van: gehoor geven. Dat woord herinnert aan vs. 17, „Zij, die gekomen waren *ἀκούσαι αὐτοῦ*, om Hem te hooren." Men gevoelt evenwel, dat de samenhang der rede hier verbroken is. Het gebod der liefde, dat volgt, komt een weinig plotseling. De vergelijking met Mattheus verklaart zonder moeite deze gaping, die reeds bij het bloote lezen in het oog springt. Het is hier, dat Jezus de zes groote tegenstellingen tusschen de heiligheid des koninkrijks en de Pharizeesche gerechtigheid, dit geheele gedeelte, dat door Lukas is weggelaten, uitgesproken heeft. Lukas heeft van deze fundamenteele plaats niets anders bewaard, dan de positieve zijde der laatste tegenstelling: de wet der onbeperkte liefde, die, zooals wij gezien hebben, bij Mattheus aan de Pharizeesche leer, dat men haten mag alwie den naam van „naaste" niet schijnt te verdienen, tegenovergesteld is. Er is zelfs in den vorm: *Maar ik zeg u, die mij hoort* als een nagalm van de tegenstellingen van Mattheus: „Gij hebt gehoord... maar ik zeg u." *De Wette* en *Meyer* duiden het verband met het voorgaande aldus aan: „Maar ondanks het *Wee U!*, dat ik uitspreek over de rijken, die u vervolgen, vraag ik van u, hen niet te haten, maar hen lief te hebben." Doch er bestaat geen enkele aanleiding, om de vijanden, die Jezus beveelt, lief te hebben, voor identisch te houden met de rijken, over wie Hij gesproken

1) T. R. leest *υμιν*, met E en 7 Mjj.; N A B en 9 Mjj.: *υμεις*.

2) T. R. voegt er *και* bij, met eenige Mnn.

3) T. R. leest *οτιερ*, met A D en 14 Mjj.; N B L E: *τιερ*.

heeft. Het gebod der liefde is gegeven met het oog op vijanden van elke categorie. Het is de nieuwe wet, die Jezus op de meest algemeene wijze bekend maakt, zoowel bij Lukas als bij Mattheus, die elkander hier weder ontmoeten.

Men moet zich voorstellen, dat de woorden van vs. 27 en 28 met een soort geestdrift uitgesproken zijn. Het is de hoogste graad der liefde, die hier door Jezus wordt uitgedrukt. „Bij elke openbaring van haat moet gij niets anders doen, dan een nieuwe openbaring van liefde daaraan tegenoverstellen. Hebt lief! Hebt lief! Gij zult nooit te veel kunnen liefhebben!” *Liefhebben* is het nieuwe beginsel naar zijn innerlijk wezen; het is het thema van dit geheele gedeelte. Dan volgen de uitingen van dit gevoel, eerst in daden (*doet wel*), daarna in woorden (*zegt*), en eindelijk de hoogste uiting, die daad en woord te gelijk is (*bidt voor hen*). Deze uitingen der liefde beantwoorden; aan die van den haat, die ze teweeg brengt: *ἔχθρα*, haat, de innerlijke gemoedsbeweging; *μισεῖν*, *verafschuwen*, de daden; *καταρᾶσθαι*, *vervloeken*, de woorden. *Ἐπηρεάζειν* (waarschijnlijk van *ἐπί* en *ἄρᾶσθαι*, *zich verheffen tegen*) is de tegenhanger der voorbidding. Jezus verlangt hier dus meer, dan hetgeen aan de natuurlijke zelfzucht de hoogste deugd toeschijnt: geen kwaad voor kwaad te vergelden. Hij eischt van zijn discipelen, volgens de uitdrukking van Paulus (Rom. 12 : 21), *het kwade door het goede te overwinnen*. De bron, waaruit zijn discipelen deze geheel nieuwe gemoedsbeweging moeten putten, nl. de goddelijke liefde, welke jegens een afgefallen en Gode vijandige wereld haar rijkdom van vergeving ontvouwt (Rom. 5 : 8—10), geeft Jezus hier nog niet te kennen. Op de parallelle plaats van Mattheus zijn de twee middelste zinnen waarschijnlijk uit Lukas ingevoegd.

Na de openbaringsvormen van de liefde, die handelt, komen die van de liefde, die duldt, het *μακροθυμεῖν*, de aanvulling van het *χρηστεύεσθαι* (1 Cor. 13 : 4).

Vs. 29 en 30. „Bied hem, die u op ¹⁾ de wang slaat, ook de andere aan; en verhinder hem, die u het bovenkleed ontneemt, niet, ook uw onderkleed te nemen. 30. Geef ²⁾ aan een iegelijk, die ³⁾ u vraagt, en eisch niet weder van hem, die u het uwe ontneemt.”

Het natuurlijke hart meent veel te hebben gedaan, als het het recht des naasten eerbiedigt; het verheft zich niet tot het denkbeeld van zijn eigen recht op te offeren. Jezus beschrijft hier een liefde, die haar eigen recht niet schijnt te kennen en geen grens ziet aan het geven van zichzelf. Hij houdt dit ideaal voor op de meest concrete wijze en in de meest wonderspreukige vormen. Om deze moeilijke woorden te verklaren, beweert *Olshausen*, dat zij enkel op de onderlinge verhouding der leden van het koninkrijk Gods, en niet op de verhouding der christenen tot de wereld betrekking hebben. Maar zou Jezus ondersteld hebben, dat er onder de zijnen menschen zouden zijn, die stelen en anderen slaan? Anderen meenen, dat deze voorschriften slechts een krachtige veroordeeling van de wraak uitdrukken (*Calvijn*), dat het hyperbolen zijn (*Zwingli*), een schildering van de algemeene gezindheid, die de christen in ieder bijzonder geval moet verwezenlijken, naar dat de eere Gods en het heil des naasten het vereischen (*Tholuck*), hetgeen overeenkomt met het gevoelen van Augustinus, dat deze voorschriften veeleer de *prae-paratio cordis*, dan het *opus quod in aperto fit* betreffen. Zonder te kort te doen aan hetgeen in deze verklaringen waar is, moeten wij daarvan zeggen, dat zij de gedachte niet geheel bereiken. Naar het mij voorkomt, wil Jezus dit zeggen: De liefde moet, *wat zichzelf betreft*, haar zelfver-

1) N D: εις την, in plaats van επι την.

2) T. R. leest παντι δε, met A D en 12 Mjj.; N B en 4 Mjj. laten δε weg.

3) N B laten τω na παντι weg; T. R. leest het met al de andere Mjj.

loochening als grenzenloos beschouwen. Wanneer zij dus aan haar inschikkelijkheid een grens stelt, dan geschiedt dit niet, omdat zij innerlijk uitgeput is; de ware liefde is oneindig, evenals God zelf, wiens wezen zij uitmaakt. Haar grens, als zij er een heeft, is gelijk aan die, welke het schoone zichzelf stelt; zij komt niet van buiten, van het denkbeeld van haar recht, maar van binnen. Als de discipel van Jezus wijkt, dan wijkt hij uit liefde, en als hij weêrstand biedt, dan doet hij dit evenzeer uit liefde. De liefde heeft geen andere grens, dan de liefde zelve. — Jezus stelt ons de verwezenlijking van deze volstreckte verloochening van het eigen ik voor, met betrekking tot den persoon, de kleeding en het eigendom. Σιαγών beteekent eigenlijk niet de *wang* (παρειά), maar de *kaak*. In dezen zin is de gegeven slag niet een klap, maar een vuistslag. Er is derhalve veeleer sprake van een daad van geweld, dan van verachting. — Bij de volkomene opoffering van zijn persoon zal de discipel natuurlijk die van zijn kleeding voegen. Daar ἱμάτιον het bovenkleed te kennen geeft, en χιτῶν het onderkleed, de tunica, die onmiddellijk op de huid lag, schijnt het wel, dat wij hier eveneens te denken hebben aan een daad van geweld, aan een roof; de dief rukt eerst het bovenkleed weg. Bij Mattheus vinden wij de omgekeerde orde: „Laat hem, die u het *onderkleed* ontnemen wil, ook het *bovenkleed*.” Dit komt dáár van daan, dat er bij hem sprake is van een rechtsgeding (*zoo iemand met u procedeeeren wil*). De schuld-eischer begint met zich meester te maken van het onderkleed, dat minder kostbaar is; en als hij nog niet genoeg betaald is, dan eischt hij daarna het bovenkleed. Deze gerechtelijke vorm bij Mattheus is in overeenstemming met het artikel van de Mozaïsche wet, dat Jezus zoo even aanhaalde: *Oog om oog, tand om tand*. Het is dus Mattheus, die deze plaats in haar oorspronkelijken vorm schijnt bewaard te hebben. Maar hoe kan men aannemen, dat Lukas, als hij het geschrift van Mattheus of de door dezen gebruikte oorkonde onder de oogen had gehad, de voorstelling van zijn voorganger door een geheel andere zou vervangen hebben?

Vs. 30. Een andere vorm van dezelfde gedachte. De christen, *wat hem persoonlijk betreft*, weigert niets en eischt niets terug. Als hij dus het eene of het andere doet, dan geschiedt dit uit liefde. Dit gevoel regelt zijn weigeringen, zoowel als zijn gaven, de handhaving van zijn rechten, evenzeer als de prijsgeving daarvan. Vgl. Joh. 18:22 en 23.

2° Nadat Jezus de toepassingen van het nieuwe beginsel beschreven heeft, gaat Hij over tot het *formuleeren* daarvan.

Vs. 31. „En gelijk gij wilt, dat de menschen u doen zullen, doet gij hun ook ¹⁾ desgelijks.”

Kai kan hier worden vertaald met: *in één woord*. Het natuurlijk hart zegt met de Rabbijnen: „Hetgeen u onaangenaam is, doe het niet aan uw naaste.” Maar alleen de liefde zegt, overeenkomstig het voorschrift van Jezus: „Al wat gij voor u zelf verlangt, doe het aan den naaste. Behandel in alle dingen uw naaste als uw tweede *ik*.” Het is duidelijk, dat Jezus slechts over zedelijke en waarlijk heilzame begeerten spreekt. Zijn discipelen worden geacht, voor zichzelf geen andere te koesteren. Bij Mattheus staat dit voorschrift in Hoofdst. 7, tegen het einde van de bergrede, tusschen een vermaning tot het gebed en een oproeping tot bekeering, bijgevolg zonder natuurlijk verband met hetgeen volgt en met hetgeen voorafgaat. In weerwil daarvan, geeft *Thobuck* de voorkeur aan de plaats, die het bij Mattheus inneemt. Hij beschouwt dit woord als een korte samenvatting van de geheele rede (bl. 498). Maar is het niet zonneklaar, dat het zich natuurlijker aan een reeks van voorschriften over de liefde, dan aan een vermaning tot het gebed vastknoopt?

3° Vs. 32—35^a. *Het eigenlijk karakter* der ware liefde, de onbaatzuchtigheid.

1) B laat *kai* weg.

„En indien gij liefhebt die u liefhebben, wat dank zult gij daarvoor hebben? Want ook de zondaars hebben lief degenen, die hen liefhebben. 33. En ¹⁾ indien gij goed doet degenen, die u goed doen, wat dank zult gij daarvoor hebben? Want ²⁾ ook de zondaars doen hetzelfde. 34. En indien gij leent ³⁾ aan degenen, van wie gij hoopt te ontvangen ⁴⁾, wat dank zult gij daarvoor hebben? Want ⁵⁾ ook de zondaars leenen den zondaars, opdat zij denzelfden dienst mogen ontvangen. 35^a. Maar hebt uwe vijanden lief, en doet goed, en leent zonder iets ⁶⁾ weder te hopen.”

De natuurlijke liefde zoekt een gelijksoortig voorwerp, waarvan zij, als het noodig is, een vergelding verkrijgen kan. Zij heeft altijd iets zelfzuchtigs. De nieuwe liefde, die Jezus invoert, zal geheel en al om niet en belangeloos zijn. Daarom zal zij zelfs het voorwerp, dat het meest tegenstrijdig is, met haar eigen wezen kunnen omvatten. *Χάρις*: de gunst, die men zich bij God verwerft; bij Mattheus: *τίνα μισθόν, wat loon?* *Ἀπολαμβάνειν τὰ ἴσα* kan beteekenen: *het geleende geld terugkrijgen*, of: *een gelijken dienst ontvangen*. De praep. *ἀπό* schijnt te pleiten voor de eerste beteekenis. Maar de Alexandrijnen lezen het eenvoudige *λαβεῖν*, en de zelfzucht, die in deze handelwijze verborgen is, komt bij de tweede beteekenis zeker beter uit: alleen aan diegenen te leenen, van wie men verwacht, dat zij op hun beurt ter

1) NB lezen *γάρ* tusschen *καὶ* en *εάν*.

2) NBA laten *γάρ* weg.

3) NB E lezen *δανισήτε*, in plaats van *δανειζήτε*.

4) NBL E: *λαβεῖν*, in plaats van *απολαβεῖν*.

5) NBL E laten *γάρ* weg.

6) NEΠ lezen *μηδενά*, in plaats van *μηδεν*.

leen zullen geven. Dit is een sluwe berekening; het is het egoïsme, dat instinktmatig met de wet der wedervergeving overeenstemt, het utilitarisme, dat zich aanbiedt, om de vruchten van de zedelijke orde der dingen te verzamelen. Welk een fijne ironie in deze schildering! Welk een critiek op de natuurlijke goedheid! Het nieuwe beginsel van een geheel belangelooze liefde vertoont zich in al zijn schoonheid op dezen donkeren bodem der gewone weldadigheid. Deze paradoxale vorm, dien Jezus aan zijn voorschriften geeft, zal nooit toelaten, dat een slappe zedeleer ze tracht te verzwakken. — *πλὴν* (vs. 35): „Is deze valsche liefde ter zijde gesteld, dan blijft er voor u, mijne discipelen, slechts dit over.” — *Ἀπελπίζειν* beteekent eigenlijk: *wanhopen*. Meyer wil hier deze beteekenis toepassen: „niet wanhopende aan de belooning in het toekomstige leven.” Maar hoe wil men het object *μηδέν*, *niets*, en de tegenstelling van vs. 34 met deze beteekenis vereenigen? Volgens de Syrische vertaling, die met den *Sinait.* *μηδένα*, *niemand*, leest, zou de zin zijn: „niemand door een weigerend antwoord tot wanhoop brengende”; maar dit is grammaticaal onaannemelijk. Er blijft niets anders over, dan aan het *ἀπό* van *ἀπελπίζειν* de beteekenis te geven, welke deze praepositie in *ἀπολαβῆν* heeft: „*niets terug verwachtende* van hem, die iets van u vraagt.”

4° Vs. 35^b en 36. *Het voorbeeld en de bron* van de liefde, welke Jezus beschreven heeft.

„En uw loon zal groot zijn, en gij zult kinderen des ¹⁾ Allerhoogsten zijn; want Hij is goedertieren jegens de ondankbaren en boozen. 36. Weest ²⁾ barmhartig, gelijk ³⁾ uw vader barmhartig is.”

Nadat Jezus gewezen heeft op de liefde, welke de zijnen

1) T. R. leest *του νόου υψιστου*, met eenige Mun.

2) *ⲚⲃⲔⲘⲚ* It. laten *con* weg, dat T. R. met A en 13 Mjj. Syr. leest.

3) *ⲚⲃⲔⲘⲚ* laten *κχι* weg, dat T. R. met A D en 14 Mjj. Syr. leest.

moeten overtreffen, toont Hij hun die, welke zij moeten evenaren, de goddelijke liefde, de bron van alle onverdiende en belangelooze liefde. De belofte van een belooning kan de volmaakte onbaatzuchtigheid, welke Jezus als het wezenlijk karakter der liefde heeft voorgesteld, niet weerspreken. De aangekondigde belooning is dan ook niet een loon, dat vreemd is aan de beloonde gezindheid, niet de prijs voor een verdienste, maar deze gezindheid zelf in haar volmaaktheid, de volle deelneming aan het leven en aan de heerlijkheid van God, die liefde is. — *Kal: en inderdaad.* Deze belangelooze liefde, waardoor wij aan God gelijk worden, verheft ons tot den heerlijken toestand van zijn kinderen en erfgenamen, en maakt ons tot hetzelfde, dat Jezus is. De zevende zaligspreking bij Mattheus: „*Zalig zijn de vreedzamen, want zij zullen kinderen van God worden genoemd*” is waarschijnlijk een algemeene spreuk, die aan onze plaats ontleend is. — Dat de ondankbaren en boozen het voorwerp zijn van de goddelijke liefde, is dáaraan te danken, dat deze liefde medelijdend (*οικτιρμων*, v. 36) is. God ziet in den booze den ongelukkige, terwijl onze natuurlijke hardheid altijd den booze in den ongelukkige zoekt. Mattheus (5 : 45) geeft dezelfde gedachte in een geheel anderen vorm terug: „*Want Hij doet zijne zon opgaan over de boozen en over de goeden, en laat het regenen over de rechtvaardigen en de onrechtvaardigen.*” Hoe zouden deze twee vormen uit dezelfde oorkonde zijn voortgekomen? Zou Lukas dit onvergelykelijke woord van Mattheus hebben weggelaten, als hij het gekend had? Mattheus eindigt eveneens deze ontwikkeling met een algemeene uitspraak, gelijk aan die van Lukas (vs. 36): „*Weest dan volmaakt, gelijk uw Vader in de hemelen volmaakt is.*” Deze twee vormen zijn geheel in overeenstemming met het organisme der rede bij de twee Evangelisten. Mattheus spreekt over de innerlijke gerechtigheid, d. w. z. over de *volmaaktheid* (die men door de liefde bereikt); Lukas, over de *liefde* (het wezenlijk bestanddeel der volmaaktheid; vgl. Col. 3 : 14). Hier eindigt het eerste gedeelte der rede, dat de uiteenzetting van de gezindheid,

welke heerschen moet in het hart van alle leden der nieuwe orde der dingen, behelst. Bij deze uiteenzetting heeft Jezus de geheele menigte, die Hem omringde, in het oog gehad. Van nu af aan schijnt Hij zich meer bepaald te richten tot hen, die zich reeds tot zijn aanhangers hebben verklaard, zijn talrijke discipelen en de pas gekozene apostelen. Want er wordt nu gehandeld over de wijze, waarop anderen op den weg van het goede geleid moeten worden. Gelijk Jezus in het eerste gedeelte het vertoonmakend karakter der Pharizeesche gerechtigheid gebrandmerkt heeft, zoo brandmerkt Hij hier het hoogmoedig karakter van het onderwijs der schriftgeleerden. Alleen komt ook hier de tegenstelling bij Lukas minder duidelijk uit, dan bij Mattheus.

5^o *De liefde, het beginsel van alle weldadige zedelijke werking op de wereld: Vs. 37—45.* — De discipelen van Jezus zijn niet alleen geroepen, om zelf het goede te doen, maar ook is het hun taak, het te doen triomfeeren op de aarde. Zij zijn, zooals Jezus bij Mattheus, onmiddellijk na de zaligsprekingen, zegt, *het licht der wereld, het zout der aarde.* En deze heilzame werking kunnen zij slechts uitoefenen door de liefde, die zich deels in den vorm der onthouding (vs. 37—42), deels in dien der handeling (vs. 43—45) openbaart. In de allereerste plaats onthoudt zich de liefde *van het oordeelen.*

Vs 37 en 38. „En oordeelt niet, en ¹⁾ gij zult niet geoordeeld worden ²⁾; veroordeelt niet, en gij zult niet veroordeeld worden; spreekt vrij, en gij zult vrijgesproken worden. 38. Geeft, en u zal gegeven worden; een goede, neêrgedrukte ³⁾, geschudde, overloopende maat zal men u in uw en schoot

1) A D Δ: *ὡς μὴ*, in plaats van *καὶ οὐ μὴ*.

2) B en 4 Mjj. lezen *καὶ*, dat T. R. met A C D en 10 Mjj. It. weglaat.

3) T. R. Leest tweemaal *καὶ*, met A C en andere Mjj.; weggelaten door B B L It.; het tweede door B B D L E It.

geven: want met de maat ¹⁾, waarmede gij meet, zal u weder gemeten worden ²⁾.”

Gewoonlijk beschouwt men dit voorschrift als een ontwikkeling van de wet der liefde, en laat het tweede gedeelte der rede eerst met vs. 39 beginnen. Dit is een dwaling, die voor het verstaan van al hetgeen volgt zeer nadeelig is. Er is hier geenszins sprake van de vergeving van persoonlijke *beledigingen* als openbaring van de liefde, maar van het barmhartig oordeel over de zonden van anderen in het algemeen. Jezus heeft het oog op het harde en hoogmoedige oordeel, dat de schriftgeleerden en de Pharizeën zich in Israël over anderen aanmatigden, en dat meer schadelijk dan nuttig was, zooals men zien kan uit de uitwerking, die het op de tollenaars en andere dergelijke personen had (5 : 30; 15 : 28—30). — *Kai* duidt den overgang tot een nieuw onderwerp van gelijken aard aan: *En ook*. *Krpsiv*, *oordeelen*, is niet hetzelfde als *veroordeelen*; het is, in het algemeen, zich op te werpen tot beoordeelaar van de zedelijke waarde van anderen. Maar dewijl het oordeel daar, waar deze geneigdheid heerscht, gewoonlijk in een weinig welwillenden geest geveld wordt, is dat woord hier zeker in een ongunstigen zin gebezigd. Het wordt versterkt door de daaropvolgende uitdrukking: *veroordeelen*, en wel op onbarmhartige wijze en zonder rekening te houden met verzachtende omstandigheden. *Ἀπολύειν*, *vrijspreken*, doelt niet op het vergeven van een persoonlijke belediging; het is het verlangen der liefde, om den naaste liever onschuldig, dan schuldig te vinden, om hem eerder te verontschuldigen, dan te veroordeelen. De Heer verbiedt geenszins alle zedelijke beoordeeling van het gedrag des naasten, hetgeen met vele andere uitspraken in tegenspraak zou zijn, b.v. met 1 Cor. 5 : 12: „*Oordeelt gijlieden niet hen, die binnen zijn?*” Er is een oordeel, dat

1) T. R. met A C en 13 Mjj. *τω γαρ αυτω μετροω ω*, S B D L E: *ω γαρ μετροω*.

2) B L lezen *μετριθησεται*, in plaats van *αυτιμετριθησεται*.

door de liefde wordt gegeven; dit oordeel is het ware (vs. 42^b). Hetgeen Jezus uit de maatschappij zijner discipelen verbannen wil, is de *zucht* tot oordeelen, het oordeelen om het boosaardig vermaak, dat men daarin scheidt. De beloofde belooning: *niet geoordeeld, niet veroordeeld, vrijgesproken worden*, kan òf op deze, òf op de andere wereld, op de handelwijze der menschen of op die van God, betrekking hebben. De tweede opvatting is natuurlijker; zij dringt zich van zelf op in het volgende voorschrift. — Het is waarschijnlijk aan deze plaats, dat de zaligspreking van Mattheus: „*Zalig de barmhartigen, want hun zal barmhartigheid geschieden*” ontleend is.

Aan de geneigheid om de aangeklaagden vrij te spreken knoopt zich op natuurlijke wijze vast de geneigheid om te *geven*, d. w. z. om allen menschen, zelfs den grootsten zondaren, van dienst te zijn. Deze gedachte is hier slechts als iets bijkomstigs opgenomen. Deze op elkander volgende imperativi verraden gemoedsbewegingen, en er is een merkwaardige overmaat van uitdrukking in de belofte. Iemand heeft gezegd: „Geef God een volle hand, en Hij zal u de zijne vol geven.” Het besef van deze oneindige milddadigheid van God spreekt zich met kracht uit in de oopenhooping van de epitheta. — De *maat*, waarop Jezus zinspeelt, is die voor droge waren (*gedrukt, geschud*); het epitheton: *overloopende* is met dit beeld niet in tegenspraak. — De uitdrukking: *in uw schoot* heeft betrekking op den vorm van de Oostersche kleeding, die toelaat, de voorwerpen in de ruime, als een zak gevormde plooi boven den gordel (Ruth 3 : 15) te bergen. Het subject van *δώσωσιν*, *zullen geven*, komt overeen met ons onbepalend voornaamwoord *men*; het duidt de werktuigen der goddelijke milddadigheid aan, wie zij ook zijn mogen (12 : 20, 48). — Wij vinden dit voorschrift, bijna met dezelfde woorden, in Matth. 7 : 1 en verv. terug, onmiddellijk na een vermaning tot vertrouwen op de Voorzienigheid, en vóór een aansporing tot het gebed, dus in een geheel verbroken samenhang, terwijl bij Lukas alles zoo natuurlijk mogelijk met elkander in verband staat.

Vs. 39 en 40. „En Hij zeide tot hen ook ¹⁾ eene gelijkenis: Kan een blinde eenen blinde leiden? zullen zij niet beiden in een gracht vallen? 40. De discipel is niet boven zijn meester ²⁾, maar ieder ³⁾ volmaakt discipel zal zijn gelijk zijn meester.”

Dit is volstrekt niet het begin van een nieuw gedeelte der rede (*Meyer*), noch van het tweede (*Weizsäcker*, *Weiss*, *Keil*), noch van het derde (*Hofmann*); evenmin wordt hier de samenhang met het voorafgaande verbroken (*Bleek*, *Holtzmann*, *Schanz*). De formule εἴπε δὲ of εἴπε δὲ καὶ duidt niet het begin van iets nieuws aan, maar verbindt hetgeen volgt ten nauwste met hetgeen voorafgaat, door een algemeene gedachte in te leiden, die dienen moet, om hetgeen pas gezegd is in het volle licht te stellen (zie bij 6:5). Het beeld van een *blinde*, die een anderen *blinde* leidt, heeft blijkbaar denzelfden zin als dat van een mensch, die, terwijl hij zelf een *balk* in het oog heeft, een *splinter* uit het oog van zijn broeder wil wegnemen (vs. 41). Hoe kan men nu het verband miskennen tusschen dit laatste beeld en de zucht om te oordeelen, die de Heer zooeven (vs. 37 en 38) veroordeeld heeft? Zich aan te matigen, den naaste te verbeteren, zonder zichzelf te verbeteren, is juist de in het oog loopende trek der oordeelzucht. Het geheele gedeelte vs. 37—42 vormt dus een doorlopende onderwijzing over het oordeelen. Jezus stelt het normale en heilzame oordeel, dat Hij van zijn discipelen verwacht, en de strenge beoordeeling van zichzelf onderstelt, tegenover het kwaadwillige oordeelen van de Pharisooën, die streng waren jegens anderen en zeer ingenomen met zichzelf. Daardoor vormden zij discipelen, die zich hetzelfde verderf op den hals haalden als zij-zelven. Jezus

1) *NBCD* en 4 *Mjj.* lezen καὶ na δὲ.

2) *NBD* en 3 *Mjj.* laten αὐτου weg.

3) *N* laat παρ weg.

vermaant zijn discipelen, zulke meesterstukken niet te vernieuwen in de orde der dingen, die Hij grondvesten zal. Daar in Matth. 15 : 14 en 23 : 15 en 16 dezelfde woorden uitdrukkelijk tot de Pharizeën gericht zijn, vergissen wij ons niet, als wij hier dit beeld op hen toepassen. — Ὁδηγεῖν, *den weg wijzen*, vereenigt in zich de twee begrippen: verbeteren en onderwijzen. De kweekeling van een Pharizeeschen meester moet met dezen noodwendig tot dezelfde huichelarij vervallen. Want (vs. 40) in het gunstigste geval zal hij hem slechts kunnen evenaren, en niet overtreffen. Ziedaar wat het gansche volk zal overkomen, als het onder de Pharizeesche leiding blijft. Hoe grooter vorderingen het in de school van zulke meesters maakt, des te nader komt het bij ... het verderf! De spreekwoordelijke uitspraak van vs. 40^a is in Matth. 10 : 24 en 25 en Joh. 15 : 20 in dezen zin gebruikt: De dienaren van Jezus moeten niet verwachten, dat zij *beter zullen behandeld worden*, dan hun Meester. In Luk. 22 : 27 en Joh. 13 : 16 wordt zij toegepast op de *nederigheid*, die een dienaar van zulk een meester voegt. Men ziet, dat Jezus van deze algemeene grondregels verschillende toepassingen maakte. — De samenhang van Lukas is dus volkomen onberispelijk, wat de nieuwere exegeten daarvan ook zeggen mogen.

Vs. 41 en 42. „En waarom beziet gij den splinter, die in het oog uws broeders is, en den balk, die in uw eigen oog is, merkt gij niet! 24. Of ¹⁾ hoe kunt gij tot uwen broeder zeggen: Broeder! laat toe, dat ik den splinter, die in uw oog is, wegneem? Gij huichelaar, neem eerst den balk uit uw oog weg, en dan zult gij helder zien, om den balk weg te nemen, die in het oog uws broeders is!”

1) B laat η weg; N: πως δε.

Zal men anderen met vrucht kunnen te recht wijzen, dan moet men beginnen met zichzelf te verbeteren. Zonder dat, is ieders oordeel het uitvloeiende van eigenwaan en verblindings, en niet van de liefde. — De *splinter* of *stroohalm*, die in het oog gekomen is, stelt een gebrek van ondergeschikte beteekenis voor. Een *balk* in het oog is een beeld, hetwelk, doordat het belachelijk is, dienen moet, om de bespottelijke handelingen voor te stellen van een mensch, die, terwijl hij doortrokken is van gierigheid, hoogmoed en afschuwelijke ondeugden, zich aanmatigt, de zedelijke opvoeding van zijn naaste, die veel minder slecht is dan hij, op zich te nemen. *Broeder*: de toon der zoetsappige bezorgdheid. *Antwoord*: *Huichelaar!* Indien haat tegen het kwade dien rechter bezielde, zou hij niet beginnen met dien te betoonen door zichzelve streng te beoordeelen? — Gewoonlijk vat men het *διαβλέψεις* op in den zin van: „Dan zult gij *er aan kunnen denken, er voor kunnen zorgen, . . .*” Maar mag men in dezen samenhang van de eigenlijke beteekenis van *βλέπειν* afwijken? Het verband tusschen *ἐκβαλλε*, *neem weg*, en *διαβλέψεις*, *gij zult zien*, bewijst het tegendeel: „Neem weg . . ., en dan zult gij helder genoeg zien, om . . .” Het werkw. *διαβλέπειν*, *door iets heen zien, duidelijk zien*, komt in het geheele N. T. nergens anders voor, dan hier en op de parallele plaats bij Mattheus. Men heeft daaruit willen bewijzen, dat de twee Evangelisten een zelfde Grieksche oorkonde gebruikt hebben. Maar karakteristieke uitdrukkingen als deze hebben zonder twijfel haar oorsprong te danken aan de eerste overbrenging van de mondelinge overlevering in het Grieksch; het voorschrift had toen een vasten vorm aangenomen, waarvan zekere trekken in de Evangelieprediking gebleven, en van daar in onze synoptici overgegaan zijn.

In vs. 43—45 vervangt het denkbeeld van *onderwijzen*, hetwelk reeds in vs. 40 vervat is, dat van *oordeelen*, waarwaarmede het in een nauw verband staat, geheel en al. Het kwade te berispen en het goede te onderwijzen zijn slechts de twee zijden van dezelfde taak.

Vs. 43—45. „Want een goede boom brengt geen kwade vrucht voort, en omgekeerd ¹⁾ brengt een kwade boom geen goede vrucht voort. 44. Want iedere boom wordt uit zijn eigene vrucht gekend; men verzamelt geen vijgen van doornen, en men oogst geen druiven van braamstruiken. 45. De goede mensch brengt goede dingen te voorschijn uit den goeden schat zijns ²⁾ harten, en de kwade mensch ³⁾ brengt kwade dingen te voorschijn uit den kwaden schat zijns harten ⁴⁾; want uit den overvloed zijns harten spreekt zijn mond.”

Ons woord kan dan alleen een goeden invloed op den naaste uitoefenen, wanneer wij zelf goed zijn. Anders zal het onboetvaardige, onbekeerde en ongeheiligde hart bij al de vermaningen tot berouw, tot bekeering en tot heiligmaking aan het licht komen. De vruchten van den boom zijn op deze plaats de vruchten van onzen arbeid bij anderen. De hoogmoedige mensch zal te vergeefs nederigheid, de zelfzuchtige te vergeefs liefde prediken; het zal dit onderwijs aan innerlijke kracht ontbreken. De *bedorven* (σαπρόν) boom is die, welke den kanker heeft, en welks sappen geen smakelijke vruchten kunnen voortbrengen. — Het verband tusschen vers 43 en 44 is dit: „Dit feit is zóó waar, dat ieder, zonder te aarzelen, uit de vruchten van een boom opmaakt, wat soort van boom hij is.” — In Palestina ziet men menigmaal achter *doorn-* en *braamhagen* vijf e boomen,

1) N B L E lezen: οὐδε πάλιν; T. R. laat met A C Mjj. It. Syr. πάλιν weg.

2) N B laten αὐτου weg.

3) N B D L lezen ο πονηρος; T. R. voegt, met A C. en 13 Mjj., ανθρωπος er bij.

4) T. R. leest θησαυρου της καρδιας αυτου, met A C en 12 Mjj. Syr.; N B D L E laten deze woorden weg.

die geheel met *wijnranken* omslingerd zijn ¹⁾. Het 45^{ste} vers spreekt het algemeen beginsel uit, waarop al het voorafgaande berust. Het woord is de onmiddellijkste mededeeling van het wezen. Als een mensch anderen door zijn woord wil vernieuwen, dan moet hij eerst zelf innerlijk vernieuwd zijn. Jezus heeft dáárom alleen het beginsel der herschepping van de wereld in zijn woord kunnen nederleggen, omdat Hij zelf de volmaakt goede mensch was. Aan zijn discipelen was het opgedragen, door deze methode, welke het tegendeel was van die der Pharizeën, zijn werk voort te zetten. Een dergelijke plaats komt bij Mattheus voor, aan het einde der bergrede (7 : 15—20). Daar vermaant Jezus zijn hoorders, zich te wachten voor de valsche profeten, die zich door hunne kwade vruchten als de zoodanigen verraden. Deze valsche profeten kunnen in dit voorschrift, evenals in dat van Lukas, wel de Pharizeën zijn (vgl. ons 26^{ste} vers). Maar bij Mattheus zijn hunne *vruchten* zeker hunne eigene zedelijke werken, hun hoogmoed, hunne gierigheid, hunne huichelarij, en niet de uitwerkingen van hun onderwijs, zooals bij Lukas. Daarentegen vinden wij in Matth. 12 : 33—35 een plaats, die, wat den zin betreft, aan de onze geheel gelijk is. Hier zijn de *vruchten* van den boom blijkbaar, evenals bij Lukas, de woorden zelf, goed of slecht door hun aard en hun werking. Vloeit daaruit niet voort, dat deze plaats de eigenlijke parallel van de onze is, en dat die welke Mattheus in de bergrede heeft opgenomen, een invoeging is, die waarschijnlijk dááran te danken is, dat hetzelfde beeld (van de boomen en de vruchten) in beide gevallen door Jezus gebruikt was?

Zoo is Jezus trapsgewijze van de hoofdvorwaarden van het christelijk leven tot dit leven zelf opgeklommen, en heeft Hij de openbaringsvormen (vs. 27—36), het beginsel, het eigenlijk karakter en het voorbeeld (vs. 31—36), en eindelijk de werking daarvan op de wereld (vs. 37—45) beschreven.

1) Konrad Furrer, *Die Bedeutung der biblischen Geographie für die bibl. Exegese*, bl. 34.

Van zijn door de liefde vernieuwde discipelen wil Hij de herscheppers van het menschelijk geslacht maken. Er blijft nu nog maar overig, deze openingsrede te besluiten.

3. Vs. 46—49: De Sanctie.

Deze verzen bevatten om zoo te zeggen de peroratio. De Heer beveelt den zijnen, in hun eigen belang, het door Hem vastgestelde nieuwe beginsel van handelen, dat zij met hun verstand geheel aanvaarden, getrouw in beoefening te brengen.

Vs. 46. „Maar waarom noemt gij mij: Heere, Heere! en doet niet hetgeen ik zeg?”

Dit woord bewijst, dat Jezus reeds door een aanzienlijk gedeelte van deze schare als Heer was erkend, maar dat Hij reeds toen zou gewenscht hebben, bij velen van hen, die Hem met dien titel begroetten, een nauwgezetter getrouwheid aan de wet der liefde te vinden; zoo bij Judas en zelfs bij de andere apostelen. Het knoopt zich vast aan hetgeen voorafgaat door deze gedachte: „Volgt in de be-deeling, die nu aanvangt, de geveinsdheid en de inconsequentie niet na, die in de oude, welke thans een einde neemt, de schriftgeleerden en de Pharizeën hebben gekenmerkt. Terwijl zij Jehova aanbidden, overtreden zij zijn wet; handelt niet aldus met mijn woord!” Dezelfde gedachte wordt bij Mattheus gevonden, op de parallele plaats der bergrede (7:21 en verv.), maar in den abstracten en spreukachtigen vorm, dien wij reeds in de zaligsprekingen hebben opgemerkt: „*Niet al degenen, die tot mij zeggen: Heere, Heere! zullen in het koninkrijk der hemelen ingaan.*” In deze woorden ligt de verklaring van Jezus opgesloten, dat Hij de Messias en de opperste rechter is. Hetzelfde bewustzijn spreekt zich uit in het *Heere, Heere!* van Lukas.

Vs. 47—49. „Een iegelijk, die tot mij komt, en

mijne woorden hoort, en ze in beoefening brengt, ik zal u toonen, wien hij gelijk is. 48. Hij is gelijk een mensch, die een huis bouwde, en groef, en diep groef, en het fundament op de steenrots legde. En toen een waterhoos zich ontlastte, sloeg de watervloed tegen dat huis aan, en kon het niet doen waggelen, omdat het goed gebouwd was ¹⁾. 49. Maar hij, die mijne woorden gehoord en niet in beoefening gebracht heeft, is gelijk een mensch, die een huis op de aarde bouwde, zonder fundament. De watervloed sloeg tegen dat huis aan, en het stortte terstond in ²⁾; en de verwoesting van dat huis was groot."

De twee Evangelisten ontmoeten elkander in deze slotvergelijking. Op de berghellingen rondom het meer Genneareth is de steenrots op vele plaatsen met een laag aarde (γῆ, Lukas) of zand (ἄμμος, Mattheus), die weinig dik is, bedekt. De voorzichtige man graaft door dezen lossen grond heen, en graaft zelfs diep (ἔσκαψε καὶ ἐβάθυνε) tot aan de steenrots, waarop en waarin (ἐπί met den accusativus) hij het fundament legt. De onvoorzichtige mensch bouwt op den uitwendigen grond zooals deze is. — Lukas vermeldt slechts ééne oorzaak van verwoesting, de waterhoos (πλήμυρα), die zich ontlast op den top van den berg en die waterstroommen vormt, welke de aard- en de zandlaag, en met haar de huizen, die niet op de steenrots gebouwd zijn, medeslepen. Mattheus voegt den orkaan (ἄνεμοι) er bij, die gewoonlijk deze groote beroeringen in de atmosfeer vergezelt,

1) \aleph B L Ξ lezen δια το καλως οικοδομησθαι αυτην; T. R. met A C D en 12 Mjj. τεθεμελιωτο γαρ επι την πετραν.

2) T. R. leest επεσεν met A C en 12 Mjj.; \aleph B D L R Ξ : συνεπεσεν.

en van boven het gebouw schudt, terwijl de watervloed van onderen zijn instorting bewerkt. Er zijn tusschen de schildering van Lukas en die van Mattheus veel te veel verschillpunten, al zijn deze meerendeels onbeduidend, dan dat zij aan dezelfde oorkonde kunnen ontleend zijn. — Op de aarde te bouwen beteekent: den wil des Heeren alleen in zijn verstand, het oppervlakkigste en meest onpersoonlijke gedeelte van ons *ik*, op te nemen, terwijl men zijn geweten daarvoor sluit, en hem de toestemming van den wil, van het waarlijk persoonlijke element van ons wezen, weigert. De beproeving van ons geestelijk huis geschiedt door de verzoeking, door de vervolging, en eindelijk in het goddelijk oordeel. Zijn val wordt hier beneden door het ongeloof teweeggebracht, en daarboven door de verdoemenis. — De Alexandrijnsche lezing: *omdat het goed gebouwd was* (vs. 48) verdient de voorkeur boven die van den T. R.: *want het was op de steenrots gebouwd*, welke aan Mattheus ontleend is. Een verloren ziel, een enkele, is in Gods oogen een *grootte verwoesting!* ziedaar de ernstige gedachte, onder wier indruk Jezus zijn toehoorders laat bij het eindigen van deze rede. Bij het vernemen van dit laatste woord, hoort een iegelijk hunner als het ware het gekraak van dit instortende huis, en moet hij tot zichzelf zeggen: Dit onheil zal mij overkomen als ik inconsequent en een huichelaar ben.

Zooals *Weizsäcker* zeer goed gezien heeft, is de bergrede *de plechtige afkondiging van de nieuwe wet*. De gang der rede is volgens de twee oorkonden als volgt: Jezus richt zich tot zijn toehoorders als behoorende tot die klasse van menschen, welke, reeds volgens het O. T., het meest behoefte heeft aan de hemelsche vergoedingen. Terwijl Hij hen als discipelen behandelt, hetzij omdat zij zich reeds openlijk bij Hem aangesloten hadden, hetzij omdat zij zijn vrijwillige toehoorders waren, maakt Hij hen tot de vertegenwoordigers van de nieuwe orde der dingen, en kondigt, ten aanhooren van dit nieuwe Israël, het beginsel der volmaakte wet af. Daarna stelt Hij zijn discipelen in de plaats van de schriftgeleerden der oude bedeeing, en maakt hun

de voorwaarde bekend, waaronder hun woord het werk van heilige vernieuwing, waartoe Hij hen roept, in de wereld volbrengen zal. Eindelijk spoort Hij, in den naam van het kostbaarste, dat zij bezitten, hen aan, bij de vervulling van die taak hun leven met hun belijdenis in overeenstemming te doen zijn, opdat de proef des gericht's niet op hun verderf uitloope. Wat ontbreekt er aan de eenheid en de opklimming van deze rede? Hoe kan *Weizsäcker* zeggen, dat de voorschriften in het verslag van Lukas voor een goed deel zonder onderling verband en uit hun natuurlijke samenhang gerukt naast elkander geplaatst zijn ¹⁾? Het is veeleer bij Mattheus, zooals overigens ook *Weizsäcker* erkent, dat wij vreemde, in het verband der rede ingevoegde bestanddeelen vinden. Men kan ze gemakkelijk onderscheiden; want zij verstoren haar gang, en de aaneenschakeling van denkbeelden, die tot de invoeging aanleiding hebben gegeven, springt in het oog. Zoo b.v. 5:23—26, de verzoening (bij gelegenheid van haat en doodslag); 5:29 en 30, een voorschrift, dat bij Mattheus zelf elders (18:8 en 9) voorkomt; 5:31 en 32, een plaats, die 19:3—9 weêr te vinden is; 6:7—15, het „Gebet des Heeren”, waardoor de behandeling van de drie Pharizaesche hoofddeugden (het geven van aalmoezen, vs. 2—4; het bidden, vs. 5 en 6; het vasten, vs. 16—18) blijkbaar afgebroken wordt; 6:24 (zoo niet reeds van vs. 19 af) tot 34, een gedeelte, dat over de Voorzienigheid handelt (naar aanleiding van de hebzucht der Pharizeën); 7:6—11, 13 en 14, voorschriften, die eenvoudig naast elkander geplaatst zijn; 7:15—20, een woord, dat vervangen moest worden door 12:33—35; eindelijk 7:22 en 23, waar gezinspeeld wordt op feiten (profetiën en wonderen der discipelen), welke buiten den horizon dier eerste tijden liggen. En het is opmerkelijk, dat juist dezelfde uitspraken, die reeds door het verband, waarin zij bij Mattheus voorkomen, bewezen worden, aan deze rede vreemd te zijn, op verschillende plaatsen van het Evangelie van Lukas zijn

1) *Untersuchungen*, bl. 154.

verspreid en zoo goed mogelijk passen in den samenhang, waarin zij voorkomen, gelijk gemakkelijk aan te wijzen is. Deze verbinding van ongelijksoortige bestanddeelen tot één geheel zou den schrijver van het eerste Evangelie eerst dan verweten kunnen worden, wanneer de redactie van de rede van den aanvang af met een historisch doel was geschied. Maar als wij aannemen, zooals het getuigenis van Papias ons recht geeft om te doen, dat deze rede oorspronkelijk behoord heeft tot een verzameling van het onderwijs van Jezus, die uitsluitend een didaktisch doel beoogde, en dat de auteur van het eerste Evangelie haar zooals zij was, zonder iets daarin te veranderen, opgenomen en aan het begin van zijn geschrift geplaatst heeft, om een volledig denkbeeld te geven van de nieuwe, door Jezus afgekondigde zedewet, dan is deze samenvoeging van verwante elementen natuurlijk en zelfs noodwendig. In ieder geval is het zonneklaar, dat de schrijver daardoor het middel gevonden heeft, om, meer dan een van de andere Evangelisten, zijn lezers den aangrijpenden indruk te doen gevoelen, dien het woord van Jezus op het hart zijner hoorders heeft teweeggebracht (Matth. 7 : 28 en 29). — Dat het onmogelijk is, deze twee verslagen van elkander of van een gemeenschappelijke oorkonde af te leiden, staat vast voor hem, die aan den eerbied der Evangelisten voor de woorden van Jezus gelooft.

Een zekere godsdienstige partij heeft zich van deze rede meester gemaakt, om ze tot haar banier te maken. Zij beschouwt ze als de eigenlijke leer van Jezus, wiens werk enkel bestaan zou hebben in het *vergeestelijken* van de Mozaïsche wet. Maar Jezus heeft in deze rede willen wijzen op het doel, dat bereikt, op de taak, die volbracht moest worden, alvorens het middel daartoe bekend te maken. De beschrijving van het nieuwe leven in al zijn schoonheid moest in de oprechte harten het verlangen opwekken naar de nieuwe kracht, die bij machte is om het te doen ontstaan. En heeft Hij dat middel nu niet aangewezen, Hij heeft er ten minste een voorgevoel van gegeven door een uitdrukking, waaruit de centrale plaats, die de gehechtheid *aan zijn persoon* in

het leven der zijnen moet innemen, kan worden opgemaakt: *om mijnentwil*, Matth. 5:11; *om den wille van den Zoon des menschen*, Luk. 6:22; vgl. ook Luk. 6:46: *Heere, Heere!* Het Evangelie is een postulaat van de wet, van de Mozaische wet, en dus zooveel te meer van de volmaakte wet, die door Jezus Christus bekend is gemaakt en door den mensch met allen ernst moet worden aanvaard.

2. 7:1—10: De dienstknecht van den hoofdman over honderd.

Het schoonste voorbeeld van geloof, dat Jezus tot hertoe nog ontmoet had; en het is merkwaardig, dat Hij deze verrassing aan een heiden te danken heeft. Jezus begrijpt terstond de diepe beteekenis van dit onverwachte feit, en duidt haar in vs. 9 met omzichtigheid aan, terwijl Mattheus 8:11 en 12 haar met minder terughouding doet uitkomen. Men zou veeleer het omgekeerde verwachten, volgens de dogmatische vooroordeelen, welke de critiek aan onze Evangelisten toedicht. Zij is genoodzaakt hier de toevlucht te nemen tot de hypothese van latere interpolaties.

Dit verhaal knoopt zich, zoowel bij Mattheus (8:5 en verv.) als bij Lukas, aan dat van de bergrede vast. Dit bewijst geenszins, dat beide Evangelisten uit dezelfde geschreven bron hebben geput. Want 1° worden die twee gedeelten bij Mattheus van elkander gescheiden door de genezing van den melaatsche, welke Lukas op een geheel anderen tijd stelt; 2° bieden de berichten der beide Evangelisten zeer aanzienlijke verschilpunten in de bijzonderheden aan; 3° kunnen zich in de mondelinge Evangelieverkondiging zeer goed zekere meer of minder vaste groepen van verhalen gevormd hebben, die in onze geschreven berichten zijn overgegaan. Markus laat dit wonder geheel en al weg, hetgeen moeilijk te verklaren is, als hij Mattheus en Lukas afgeschreven (*Bleek*), of met hen uit den *Ur-Markus* geput heeft (*Ewald* en *Holtzmann*). Holtzmann (bl. 78) meent met Ewald, „dat, daar hij de bergrede weggelaten heeft, hij ook

wel het gedeelte, dat er op volgt en een nieuwe afdeeling opent, kon weggelaten hebben." Maar bij andere gelegenheden verzekert men, dat Markus gaarne de redenen overslaat, om voor de feiten plaats te maken. En hier is toch sprake van een feit!

Vs. 1—6a. Eerste deputatie: „En nadat Hij ¹⁾ al deze woorden voleindigd had ten aanhooren van het volk, ging Hij Kapernaüm binnen. 2. En een dienstknecht van een zekeren hoofdman over honderd, die hem zeer dierbaar was, was krank en lag op sterven. En van Jezus gehoord hebbende, zond hij tot Hem ouderlingen der Joden, om Hem te vragen, te willen komen, om zijn dienstknecht te redden. 4. Deze nu, tot Jezus gekomen zijnde, baden ²⁾ Hem dringend, zeggende: Hij is het waard, dat gij hem dat bewilligt ³⁾. 5. Want hij heeft ons volk lief, en hij heeft ons eene Synagoge gebouwd. 6a. En Jezus ging met hen.”

Het ἐπειδή der Alexandr. lezing komt wel bij Homerus en andere schrijvers in temporeele beteekenis voor, maar niet in het N. T. Nochtans geven *Tischendorf*, *Meyer*, *Keil* e. a. aan deze lezing de voorkeur. — Er ligt iets plechtigs in de uitdrukkingen: ἐπλήρωσε, *voleindigd had*, en εἰς τὰς ἀκοάς, *ten aanhooren*. De bekendmaking, die zoo even heeft plaats gehad, wordt daardoor als iets volledig voorgesteld. — De omstandigheid, dat dit wonder juist na het uitspreken van deze rede verricht werd, had zich in de traditie gegrift en

1) T. R. leest ἐπει δὲ met Ν Ε en 11 Mjj.; Α Β C X Π: ἐπειδή.

2) Met Β C en 13 Mjj. leest T. R. παρεκαλουν; Ν D L E: ηρωτων.

3) T. R. leest παρεξει, met G en 7 Mjj.; Ν Α Β C D en 9 Mjj.: παρεξι.

is in onze Evangelische verhalen bewaard gebleven. — Deze hoofdman over honderd was waarschijnlijk een Romeinsche krijgsman in den dienst van Herodes; hij was proseliet, maar alleen „der poorte,” volgens den gebruikelijken term (zie beneden), en had een heel bijzonderen ijver voor zijn nieuw geloof aan den dag gelegd (vs. 5). — In plaats van δούλος, slaaf, heeft Mattheus παῖς, een woord, dat zoon of dienstknecht kan beteekenen, en dat Lukas in dezen tweeden zin in vs. 7 gebruikt. Bleek en Holtzmann geven bij Mattheus de voorkeur aan de beteekenis van: zoon, „omdat men anders zou moeten aannemen, dat de hoofdman over honderd slechts één slaaf had.” Alsof men niet zou kunnen zeggen: „Mijn knecht is ziek,” ook wanneer men er verscheidene heeft! De beteekenis van: dienstknecht is bij Mattheus waarschijnlijker, omdat zij beter verklaart, waarom de hoofdman over honderd er tegen opziet, den Heer lastig te vallen. Als de kranke zijn zoon was geweest, zou hij zonder twijfel stoutmoediger zijn geweest. — De ziekte moet, volgens de uitdrukkingen van Mattheus (vs. 6), een hevig rhumatismus zijn geweest. Als deze ziekte zekere organen, b.v. het hart, aantast, kan zij doodelijk worden. De woorden: *die hem zeer dierbaar was* dienen om zulk een gewichtigen stap als deze zending van ouderlingen te verklaren. — Deze zijn geen hoofden van synagogen (ἀρχισυναγωγοί), zooals ik vroeger gezegd heb, maar de stedelijke overheidspersonen. Zij konden Jezus de loffelijke daden, die ten gunste van den hoofdman spraken, veel vrijer blootleggen, dan deze het zelf had kunnen doen. Men lette op het ontbreken van het artikel voor πρεσβυτέρους. — Dergelijke milde geschenken als dat van dezen hoofdman schijnen geen zeldzaamheid te zijn geweest. Want Lightfoot (*Hor. Hebr.* bl. 775) haalt dit Rabbijnsche woord aan: „Als iemand een Synagoge gebouwd heeft, behoort hij van zelf tot de Synagoge.”

Vs. 6b—8. Tweede deputatie: „En toen Hij reeds niet ver meer van het huis was, zond de hoofd-

man over honderd tot Hem ¹⁾ zijn vrienden, om Hem te zeggen: Heer, neem de moeite niet; want ik ben niet waardig, dat gij onder mijn dak inkomt. 7. Daarom heb ik mijzelf ook niet waardig geacht, naar u toe te gaan; maar spreek een woord, en laat mijn knecht genezen worden ²⁾! 8. Want ik ben een mensch, die onder gezag is gesteld, en heb krijgsknechten onder mij; en ik zeg tot dezen: Ga! en hij gaat; en tot een anderen: Kom! en hij komt; en tot mijn dienstknecht: Doe dit! en hij doet het.”

De hoofdman ziet van zijn huis uit Jezus met den stoet naderen. De eerbied, dien deze geheimzinnige persoonlijkheid hem inboezemt, maakt, dat hij er zelfs tegen opziet, Hem onder zijn dak te ontvangen; daarom zendt Hij haastig de tweede deputatie tot Hem. *Strauss* vindt hierin een tegenspraak met zijn eersten stap. Maar wij hebben hier niets anders, dan een toeneming van het gevoel van ootmoed en van geloof, waardoor reeds die eerste handelwijze werd ingegeven. Misschien ging de hoofdman van het gewone Joodsche denkbeeld uit, dat een Jood niet in het huis van een heiden kon komen, zonder zich te verontreinigen. Hij was zeker geen proseliet *der gerechtigheid*, en daarom ook niet besneden. Anders zou hij niet op deze wijze hebben gesproken. Evenals 3: 16 en elders, geeft *ικανός* hier de *zedelijke waarde* te kennen. — Maar het geloof van dezen man evenaart zijn ootmoed. De uitdrukking *εἰπὲ λόγῳ*: „zeg met een woord” stelt dit middel tegenover dat der persoonlijke tegenwoordigheid. — In het bericht van Mattheus zijn

1) **SB** laten *πρὸς αὐτὸν* weg.

2) **BL** lezen *ἰαβήτω*, in plaats van *ἰαβήσεται*.

al deze stappen tot één enkele daad vereenigd: het komen van den hoofdman zelf, die Jezus met de krankheid in kennis stelt, en die, als Jezus hem aanbiedt, met hem naar zijn huis te gaan, het antwoord geeft, dat wij bij Lukas (vs. 8) vinden. *Bleek* ziet in de bijzonderheden van Lukas een uitbreiding van het oorspronkelijke bericht, terwijl anderen het verhaal van Mattheus als een verkorting van dat van Lukas beschouwen. Maar hoe zou Lukas op deze wijze het werk van Mattheus uitgebreid, of deze dat van Lukas besnoeid hebben? Onze Evangelisten zijn geloovige en ernstige mannen. De overlevering had slechts het karakteristieke woord des hoofdmans (vs. 8) en den bewonderenden uitroep des Heeren (vs. 9) letterlijk bewaard. En wat de historische lijst betreft, de mondelinge Evangelieprediking had haar met meer vrijheid behandeld. Dit verklaart het verschil tusschen beide berichten op de natuurlijkste wijze. Hoewel de hoofdman over honderd slechts een gewoon mensch (*ἄνθρωπος*) is, en wel een mensch in een afhankelijke positie, heeft hij toch ondergeschikten, door wie hij handelen kan, zonder zich telkens te verplaatsen. Zou dan Jezus, die den top van de rangladder der wezens heel wat meer nabij is, dan hij, en over de krachten der onzichtbare wereld beschikken kan, niet een dergelijke macht ten dienste staan, wanneer Hij het wil! Men kan hier het woord van Jezus over de engelen, die opklimmen en nederdalen (Joh. 1 : 52), vergelijken. — Hoe is zulk een geloof bij dezen man te verklaren? Men moet rekening houden met deze woorden van vs. 3: *van Jezus gehoord hebbende*. Het gerucht van de wonderen van Jezus had ook hem bereikt. Daaronder was er vooral een genezing, welke Jezus, van Kana uit, te Kapernaüm tot stand had gebracht, en die een merkwaardige overeenkomst had met die, welke de hoofdman van Hem verlangde, nl. de genezing van den zoon van den koninklijken hoveling (Joh. 4). De kennis, die hij had van dit in dezelfde stad verrichte wonder, is zeker het natuurlijkste middel ter verklaring van het geloof, waarvan zijn boodschap getuigt. — De uitdrukking: *zulk een geloof*

doelt op het vragen van een genezing, die bewerkt moest worden zonder de hulp van de lichamelijke tegenwoordigheid. Dit was de hoogste graad van geloof.

Vs. 9 en 10. De genezing: „En Jezus, dit gehoord hebbende, bewonderde hem; en zich wendende tot de schare, die Hem vergezelde, zeide Hij: Ik verklaar u, dat ik zelfs ¹⁾ in Israël zulk een geloof niet gevonden heb. 10. En toen degenen, die gezonden waren, in het huis wedergekeerd waren, vonden zij den zieken ²⁾ dienstknecht gezond.”

De strenge woorden aangaande de Joden, welke Jezus bij Mattheus toevoegt aan den lof, dien Hij het geloof van den hoofdman toezwaait, bewijzen, dat Mattheus een andere bron, dan die van Lukas gebruikt heeft. Die woorden komen bij Lukas in een geheel ander verband voor (13:28), waar zij meer op hun plaats zijn.

Vele oude en nieuwe critici houden deze genezing voor identisch met die van den zoon van den koninklijken hoveling (Joh. 4). De verschilpunten zijn echter aanzienlijk: bij Lukas een krijgsman van heidenschen oorsprong, bij Johannes een burgerlijk ambtenaar van Joodsche afkomst; daar Kapernaüm, hier Kana; daar een man, die uit nederigheid Jezus niet in zijn huis laat komen, hier een man, die Hem van een grooten afstand komt halen, om Hem mede te nemen naar zijn huis; daar, eindelijk, en dit is in onze oogen het meest afdoende punt van verschil, een heiden, die geheel Israël ten voorbeeld gesteld wordt, hier een Jood, die Jezus aanleiding geeft, op al zijn Galileesche landgenooten een soort van blaam te

1) T. R. leest *ou δε*, met \aleph A B C en 7 Mjj; E en 8 Mjj.: *outs*.

2) T. R. leest met A C en 15 Mjj. Syr. *ατθενουντα νόου δουλον*; \aleph B L It. laten het weg.

werpen. Indien deze beide berichten op hetzelfde feit betrekking hadden, zouden de bijzonderheden der Evangelische verhalen inderdaad zelfs niet het minste geloof verdienen. Volgens *Keim* zou het wonder eensdeels te verklaren zijn uit het geloof van den hoofdman en van den kranke, dat reeds een zekere geneeskraft bezat, en anderdeels uit de zedelijke kracht, die eigen is aan het woord van Jezus, dat het midden hield tusschen een *wensch* en een *bevel*. Maar deze ethisch-psychische werking zou in ieder geval de *tegenwoordigheid* hebben vereischt van hem, die op deze wijze geneest, terwijl deze tegenwoordigheid beslist uitgesloten wordt door de twee berichten en door dit woord van Jezus: *zulk een groot geloof!* En wat is dat middending tusschen een wensch en een bevel? Niets anders dan de uitdrukking van de verlegenheid, waarin de uitlegger door zijn systeem is geraakt.

3. 7:11—17: De zoon der weduwe van Naïn.

Het verhaal, dat nu volgt, is een van die, waarin het teeder medegevoel van het hart des Heeren en de macht, welke de menschelijke smarten op Hem uitoefenden, het meest aan het licht treden. Tegen de werkelijkheid van het daarin vermelde feit heeft men ingebracht, dat het alleen door Lukas bericht wordt. De critiek redeneert altijd, alsof de Evangelisten de historische vooroordeelen hebben gehad, waardoor zijzelve beheerscht wordt. Het leven van Jezus bood zulk een grooten rijkdom van wonderdaden aan, dat niemand er aan gedacht heeft, ze volledig mede te deelen. Jezus zinspeelt (10:13) op wonderen, die te Chorazin en te Bethsaïda verricht zijn, terwijl in onze Evangeliën slechts één daarvan, dat in de laatstgenoemde stad heeft plaats gehad, vermeld wordt. Het is zeer opmerkelijk, dat onder al de wonderen, waarvan in onze Evangeliën gewag wordt gemaakt (4:23, 40, 41; 6:18 en 19 en de parallele plaatsen; 7:21, enz.; Joh. 2:23; 4:45; 6:2; 20:30; 21:25), slechts een of twee *van iedere soort* in bijzonderheden verhaald zijn. Het schijnt, dat men uit iedere soort het treffendst voorbeeld uitgezocht, en van den aanvang af er van

afgezien heeft, het gedetailleerde verhaal van de anderen te bewaren. Voor de stichting, die het eenige doel der populaire Evangelie-prediking was, was dat voldoende. Tien gezelingen van melaatschen zeggen niet meer tot het geloof, dan één enkele. Maar het kon zeer goed gebeuren, dat eenige van de talrijke wonderen, welke de overlevering had laten rusten, door middel van bijzondere inlichtingen ter kennis van een onzer Evangelisten kwamen, en dat hij ze in zijn geschrift heeft opgenomen. Zoo was het, wat de categorie der opwekkingen van dooden betreft, die van de dochter van Jairus, welke in den eersten rang een plaats had gekregen in de overlevering — zij wordt door al de drie synoptici vermeld — terwijl andere feiten van deze soort, zooals dat, hetwelk nu volgen zal, op den achtergrond waren gelaten, zonder dat zij daarom geloochend werden.

Vs. 11 en 12. De ontmoeting: „En het geschiedde in den tijd ¹⁾, die volgde, dat Hij zich begaf ²⁾ naar een stad, genaamd ³⁾ Naïn ⁴⁾, en zijn zeer talrijke ⁵⁾ discipelen en een groote schare gingen met Hem ⁶⁾. 12. En toen Hij de poort der stad genaakte, ziet, daar werd een doode uitgedragen, de eenige zoon zijner moeder, die weduwe was ⁷⁾, en een zeer groote menigte menschen van de stad was ⁸⁾ met haar.”

1) T. R. leest *εν τη εξης*, met \aleph C D en 4 Mjj. Syr.; A B en 12 Mjj.: *εν τω εξης*.

2) \aleph B R lezen *επορευθη*, in plaats van *επορευετο*.

3) \aleph laat *καλουμενην* weg.

4) *Ναϊν* (\aleph A B C D en 13 Mjj.); *Ναιιν* (E en 3 Mjj.); *Ναιιμ* (Mun); *Naïm* (It).

5) \aleph B D en 3 Mjj. laten *ικανοι* weg.

6) A en 4 Mjj. laten *αυτω* weg.

7) T. R. laat met A en 13 Mjj. *ην* weg, dat \aleph B C en 4 Mjj. lezen.

8) A C en 14 Mjj. Syr. laten *ην* weg, dat T. R. met \aleph B L $\bar{\epsilon}$ leest.

De lezing ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνῳ), in den tijd, die volgde, knoopt dit verhaal minder nauw aan het voorgaande vast, dan de lezing ἐν τῇ ἑξῆς (ἡμέρᾳ), den volgenden dag. Dit maakt, dat men de voorkeur kan geven aan de eerste formule; men zal de nauwere verbinding voor de lossere in de plaats hebben gesteld. Als Lukas de uitdrukking τῇ ἑξῆς bezigt, doet hij dit met weglating van de praepositie (9:37¹) en driemaal in de Handelingen der apostelen). *Robinson* heeft, acht mijlen ten zuidwesten van Kapernaüm, aan den noordelijken voet van den kleinen Hermon, dicht bij de bronnen van de Kison, een gehucht gevonden, dat *Naïn* heette. In dezelfde buurt plaatsens *Eusebius* en *Hieronimus* de stad *Naïn*. Jezus had een dagreis noodig, om van Kapernaüm daar te komen. Bij *Josephus* (*Bell. Jud.*, IV, 9, 4) is sprake van een stad *Naïn*, die aan den anderen kant van de Jordaan, in het zuidelijk gedeelte van Perea, gelegen was; en op grond van de uitdrukkingen van vs. 17 meent *Köstlin*, dat op onze plaats aan deze zeer dicht bij *Judea* gelegen stad moet worden gedacht, en maakt daaruit de gevolgtrekking, dat het verhaal afkomstig is uit een *Judeesche bron*, waarvan Lukas zich bediend heeft. Maar vs. 17 kan zonder deze weinig natuurlijke onderstelling worden verklaard. — Van dit gehucht bestaat tegenwoordig niet anders dan een kleine groep armoedige huizen, van ruïnen en de overblijfselen van een wal omgeven. Dicht bij den weg, die van Kapernaüm over Endor komt, bevinden zich, op tien minuten afstands van het gehucht, de overblijfselen van een begraafplaats. — Het καὶ ἰδοὺ, en zie, dat dient om de apodosis aan te wijzen, is geheel Hebreeuwsch. Deze uitdrukking doet uitkomen, hoe onverwacht en treffend de ontmoeting was van den stoet, die het slachtoffer van den dood, met dien, welke den vorst des levens vergezelde. Hetzelfde ligt opgesloten in de betrekking tusschen het ἱκανοί van vs. 11 en het ἱκανός van vs. 12. De weglating van het eerstgenoemde woord bij de Alexandrijnen moet

1) Althans volgens de Alexandrijnen.

volgens *Weiss* dááruit worden verklaard, dat men het *κανοι* met het *και ο*, dat er op volgt, verward heeft; maar de reden is veeleer, dat men de uitdrukking *zijn discipelen* voor voldoende hield, daar men haar alleen op de apostelen toepaste. — De datief *τῆ μητρι* drukt al de teederheid van den pas verbroken band uit.

Vs. 13—15. Het wonder: „En de Heer, haar ziende, werd bewogen van medelijden met haar ¹⁾, en zeide tot haar: Ween niet! 14. En naderbij komende, raakte Hij de kist aan, en de dragers bleven stilstaan, en Hij zeide: Jongeling, ik zeg het u, sta op! 15. En de doode ging zitten, en begon te spreken; en Hij gaf hem aan zijn moeder terug.”

Aan het hoofd van den lijkstoet gingen de klaagvrouwen, de fluit- en de cymbaalspelers; daarna kwam de moeder, in stilte weenende; zij liep voor de doodkist, een kist zonder deksel, die door vier mannen op den schouder gedragen werd; daarin lag de doode, in een lijkkleed gewikkeld, maar met ongedekt gezicht; eindelijk kwam de menigte van vrienden en geburen (zie *Edersheim*). — De uitdrukking *Heer* komt in de Synoptische Evangeliën alleen bij Lukas voor (zevenmaal), en hoofdzakelijk in de gedeelten, die hem eigen zijn: 10: 1; 11: 39; 12: 42; 13: 15; 17: 5 en 6; 18: 6; 22: 31, 61 (*Bleek*). — Al de in vs. 12 opgesomde trekken: een eenige zoon, een weduwe, de algemeene deelneming, doen begrijpen, wat het hart van Jezus zoo diep geroerd heeft. Het schijnt, dat Hij geen weerstand kan bieden aan de stomme bede, die van deze vereenigde omstandigheden uitgaat, en het weenen der moeder breekt zijn hart

1) T. R. leest *επ' αυτη*, met A B C en 14 Mjj.; N en 6 Mjj.: *επ' αυτην*.

geheel en al. Vandaar dit zoowel teedere als gebiedende woord: *Ween niet!* De voorzichtigheid zou Hem wellicht aangeraden hebben, op dit oogenblik geen daad te verrichten, die opzien baart. Maar waar het medelijden zoo luid spreekt (*ἔσπλαγγισθη*), daar zwijgt de voorzichtigheid. Bovendien gevoelde Hij zich geroepen, om te troosten; want Hij zag in deze ontmoeting zelve een teeken van den wil zijns Vaders. — Jezus legt de hand op de kist, als om dezen uit het leven vluchtende tegen te houden. Deze beweging is niets anders, dan een uitnoodiging aan de dragers om stil te staan. Er is in den tekst hoegenaamd niets, dat het sarcasme van *Keim* rechtvaardigt: „Het geloof, dat een kracht heeft, die *door het hout van de doodkist* heendringt, is wel dat van den Evangelist, maar niet het onze.” De opwekking van den doode wordt volstrekt niet aan de aanraking van de kist, maar aan het bevel van Jezus toegeschreven. In het woord: *Ik zeg het u* spreekt zich, evenals in het: *Ween niet!* dat tot de moeder gericht werd, volstrekke zekerheid omtrent het resultaat uit. — De breuk van de betrekking tusschen de ziel en het lichaam is altijd slechts betrekkelijk, zoowel bij den dood als in den slaap; en gelijk de stem van een mensch voldoende is, om bij hem, die in slaap gedompeld is, den band tusschen beide weer te herstellen, zoo heeft ook het woord *des Heeren* de kracht, om zelfs bij de dooden de verbrokene betrekking te herstellen. De aanhangers der natuurlijke verklaring van het wonder hebben beweerd, dat de jongeling slechts in een toestand van flauwte verkeerd heeft. Maar in dit geval verdwijnt het wonder van macht, alleen om plaats te maken voor een niet minder onbegrijpelijk wonder, nl. dat van het weten. Hoe heeft Jezus geweten, dat deze vermeende doode nog leefde, en dat het oogenblik van zijn ontwaken nabij was ¹⁾).

1) *Zeller (Apostelgesch., bl. 177)* antwoordt op de volgende wijze op deze oude rationalistische verklaring: „Om haar te kunnen aannemen, moet men het geloofbaar vinden, dat in den korten tijd der Evangelische en apostolische geschiedenis dezelfde omstandigheid, hetzelfde *merkwaardige toeval*, zich

Zoodra de ziel weér in het lichaam is teruggekeerd, geven beweging en het woord haar tegenwoordigheid te kennen. Jezus heeft een eigendomsrecht op hem, dien Hij tot het leven heeft teruggebracht. Hij maakt van dit recht gebruik, maar alleen, om het geluk te smaken, aan de bedroefde moeder weder te geven wat Hij aan den dood heeft ontrukkt. De uitdrukking: Hij gaf hem aan *zijne moeder* beantwoordt aan deze: *Hij werd van medelijden bewogen*, vs. 13.

Vs. 16—17. De uitwerking: „En vrees beving hen allen ¹⁾, en zij verheerlijkten God, zeggende: Een groot profeet is onder ons opgestaan ²⁾, en: God heeft zijn volk bezocht. 17. En dit woord aangaande Hem verspreidde zich in geheel Judea en in het geheele omliggende land.”

Over dit gevoel van vrees zie men bij 5: 8. *Een groot profeet*: een grootere zelfs dan Johannes de Dooper, een profeet van den eersten rang, zooals Elia en Mozes. Anderen drukken dezelfde gedachte nog krachtiger uit: *God heeft bezocht*... Dit woord geeft meer te denken, dan het uitspreekt: een beslissend uur heeft voor Israël geslagen. — De uitdrukking: *dit woord* heeft zeker betrekking op de twee daaraan voorafgaande (vs. 16) uitroepen: „Deze manier om over Jezus te denken en te spreken verbreidde zich.” Het is een vooruitgang in de ontwikkeling van het werk van Jezus, die op deze wijze door Lukas wordt aangeduid.

vijfmaal (driemaal in de Evangelien, en tweemaal in de Handelingen) heeft herhaald, dat nl. een flauwte, welke door niemand van hen, die zich met den doode bezig hadden gehouden, opgemerkt was geworden, op het eerste woord van den goddelijken gezant wijkt, en aanleiding geeft tot geloof aan werkelijke opwekking.”

1) T. R. leest *απαντας* met *NA C* en 5 Mjj.; *BD* en 12 Mjj.: *παντας*.

2) *N A B C L E* lezen *ηγερον* in plaats van *εγηγεραται*.

Ter verklaring van de woorden: *in geheel Judea* zegt Keim (I, bl. 72): „Lukas maakt Nain eenvoudig tot een stad van Judea.” Maar de uitdrukking ἐξῆλθεν (letterlijk: *ging uit*) beteekent juist het tegendeel, en duidt aan, dat deze woorden, *na Galilea* (dit eerste gebied, wat van zelf sprak) *vervuld te hebben*, ditmaal dezen natuurlijken omtrek overschreden, en in de verte weérklonken, tot in Judea, waar zij uit alle monden werden vernomen. Het is dus niet noodig, met Meyer en Bleek hier aan het woord *Judea* de ongewone beteekenis te geven van: het Heilige Land in het algemeen. De reden, waarom deze bijzonderheid er bij gevoegd is, is geenszins die, welke Köstlin vermoed heeft, nl. de Judeesche oorsprong van dit bericht. Die woorden moeten dienen om den overgang tot het volgende gedeelte te vormen. Johannes was in de gevangenis in het zuiden van het Heilige Land, in de nabijheid van Judea (in Perea, in de vesting Machaeron, volgens Josephus). Het gerucht van de werken van Jezus heeft hem dus niet kunnen bereiken in zijn gevangenis, zonder over Judea te gaan. De woorden: *en in het geheele omliggende land* hebben in de allereerste plaats op Perea betrekking, en laten geen twijfel over omtrent het doel van deze opmerking van Lukas. Zij is de inleiding tot het volgende verhaal.

Een moeilijkheid, die eigen is aan dit wonder, is de afwezigheid van alle zedelijke ontvankelijkheid bij hem, die daarvan het voorwerp is. Lazarus was een geloovige, en bij de dochter van Jäirus werd het persoonlijk geloof tot op zekere hoogte door dat der ouders vervangen. Maar hier vinden wij niets dergelijks. Het eenige ontvankelijke element, dat men zou kunnen onderstellen, is de vurige begeerte om te blijven leven, waarmede deze jongeling, de eenige zoon van een moeder, die weduwe was, zonder twijfel den laatsten adem heeft uitgeblazen. Maar in de werkelijkheid is dit voldoende. Want daaruit vloeit voort, dat Jezus niet willekeurig over hem beschikt heeft. En wat het geloof betreft, vele voorbeelden bewijzen, dat het bij geen enkel wonder als een dynamische factor moet worden beschouwd, maar

dat het een bloote *zedelijke* voorwaarde is met het oog op het geestelijke doel, dat Jezus zich met het verrichten van het wonder voorstelt.

Keim, die de onmacht van alle psychologische verklaring tegenover zulk een wonder gevoeld heeft, nam ditmaal tot de *mythische* interpretatie van Strauss (*Leben Jesu*, eerste uitgave) de toevlucht. Wij zouden hier een navolging hebben van de Oud-Testamentische opwekkingen van dooden, inzonderheid van die, welke Elisa te Sunem, dat slechts een klein uur van Naïn verwijderd is, verricht heeft. — Deze aanhoudende afwisseling ten opzichte van de middelen, die men te baat neemt, om zich van de wonderen te ontdoen, is niet geschikt om de rationalistische critiek aan te bevelen. Ook mag hier herinnerd worden aan hetgeen *Baur* met zooveel kracht tegen Strauss heeft doen gelden met betrekking tot de opwekking van Lazarus: dat een mythe, de schepping van het christelijk bewustzijn, veel algemeener verbreid zou zijn geweest, en niet in slechts één onzer Evangelien te vinden zou zijn. Verdichting *van den auteur* (en dus bedrog) of geschiedenis; dit is het eenige alternatief.

Uit het feit, dat dit wonder bij Markus en Mattheus ontbreekt, trekken de voorstanders van het gevoelen, dat den *Ur-Markus* tot de gemeenschappelijke bron der synoptici maakt, het besluit, dat het verhaal in de oorspronkelijke oorkonde niet voorkwam, en dat Lukas het uit zijn bijzondere bronnen geput en er bijgevoegd heeft. Maar als dit werkelijk zoo was, dan zou het bericht van Lukas onmiddellijk daarna op nieuw met dat van Markus en van Mattheus overeen moeten komen. Doch dit is geenszins het geval. Na de genezing van den dienstknecht van den hoofdman over honderd verhaalt Mattheus die van de schoonmoeder van Petrus en een menigte gebeurtenissen, welke niets gemeen hebben met die, welke bij Lukas volgen. Markus, die reeds het voorgaande feit heeft weggelaten, ofschoon het, volgens deze hypothese, in den *Ur-Markus* te vinden was — want dááruit moet Mattheus het geput hebben — komt na deze gaping volstrekt niet weér terug tot de volgrees der feiten, die

door Lukas worden vermeld. Na den dag, waarop de bergrede gehouden werd, plaatst hij een reeks gebeurtenissen, welke niet overeenstemmen met die, welke bij Lukas volgen. En dan beroemt men er zich op, *zonneklaar te hebben aange-toond*, dat de drie synoptici van den *Ur-Markus* afhankelijk zijn!

4. 7:18—35: Het gezantschap van Johannes den Dooper.

Deze gebeurtenis wordt alleen door Lukas en Mattheus (Hoofdst. 6) vermeld. Maar zij wordt bij hen niet op dezelfde plaats gevonden: bij Mattheus komt zij voor aan het hoofd van een verzameling van woorden, die Jezus over verschillende onderwerpen gesproken heeft (Hoofdst. 11 en 12). Beiden motiveeren haar op dezelfde wijze. Het gerucht van de werken van Jezus was tot Johannes doorgedrongen in zijn gevangenis. De reden, waarom Lukas niet, evenals Mattheus, uitdrukkelijk zegt, dat de voorlooper in de gevangenis was, is, wat *Bleek* daarvan ook zeggen moge, dat deze toestand door de opmerking van 3:19 en 20 ondersteld wordt. — Maar hoe kan het gerucht van de wonderen van Jezus, van de *werken van Christus* (Mattheus), in den geest van Johannes den twijfel doen ontstaan, die in zijn vraag vervat schijnt te zijn? *Strauss* heeft spottend zijn verwondering er over te kennen gegeven, dat geen conjecturen-maker ooit voorgesteld heeft, bij Mattheus, in plaats van ἀκούσας, *gehoord hebbende*, οὐκ ἀκούσας, *niet gehoord hebbende*, te lezen. *Keim* en *Holtmann* trekken uit die uitdrukking het besluit, dat Johannes Jezus nog niet voor den Messias had aangezien, en dat hij dit toen eerst begon te doen. Maar deze opvatting is in strijd met al hetgeen de Evangelist in het voorgaande heeft medegedeeld. Ook is zij onvereinigbaar met het antwoord van Jezus, dat ongetwijfeld op Johannes betrekking heeft: „Zalig is hij, die zich aan mij niet zal ergeren!” welk woord blijkbaar niet doelt op een geloof, dat bezig was, bij Johannes te ontstaan, maar op de wankeling van het geloof, dat hij

reeds had. — De uitdrukking: *de werken van Christus* stelt de werken van Jezus, die men aan Johannes mededeelde, tegenover die, welke hij van Hem, als Messias, verwacht had. Hij had Hem aan het volk voorgesteld als den koning — rechter, die zijn wan in de hand heeft en het theocratisch gericht volbrengt, waardoor Israël gelouterd moet worden. Deze prediking had het geheele volk diep geroerd. En nu verrichtte deze op zoo plechtige wijze aangekondigde Christus niets anders, dan werken van liefde en genezingen zooals die, welke tot hiertoe beschreven werden! Moeten de werken van een Christus zich dan daartoe bepalen? Men begrijpt, hoe Johannes, door zich deze vraag te stellen in zijn gevangenis, er toe gekomen is, zichzelf óók af te vragen, of het Messiaansche werk soms ook onder twee verschillende personen verdeeld zou zijn, waarvan de een het koninkrijk Gods in de harten sticht door woorden van genade en daden van liefde, terwijl de ander belast is met de tenuitvoerbrenging van het theocratisch gericht en de oprichting van het nationale en maatschappelijke gebouw van het rijk Gods op aarde door daden van macht. De zin van de vraag van Johannes is dan dit: „Moeten wij (wel niet een *anderen*, maar) een *tweeden*, van den eersten *verschillenden* (ἑτερον, bij Mattheus, en misschien ook bij Lukas) Messias verwachten?” Zooals wij weten, verwachtte men verscheidene goddelijke gezanten, die moesten medewerken tot de groote Messiaansche omwenteling. Men sprak vooral over „*den profeet*”, dien sommigen van den Christus onderscheidden (9:19; Joh. 1:20, 21, 25), terwijl anderen hem met Dezen vereenzelvigden (Joh. 6:14, 15). Het is volstrekt niet onmogelijk, dat Johannes er toe gekomen was, zichzelf af te vragen, of Jezus soms bij dit werk een zuiver *geestelijke* taak te vervullen had, en of de groote uitwendige daden, welke volgen moesten, niet verricht zouden worden door een anderen persoon, die nog komen moest. Een dergelijke gedachte zou geenszins in strijd zijn met hetgeen hij bij den doop van Jezus gehoord en gezien had. Want ten eerste beschouwt hij Hem nog altijd als een goddelijken gezant, daar hij juist

tot Hem deze vraag richt; en ten tweede had hij in het visioen bij den doop in de werkelijkheid slechts één ding gezien: het nederdalen van den H. Geest op Jezus. Dit feit kondigde een geestelijke werkzaamheid aan, maar niets meer. En dit was in het getuigenis, dat hij aangaande Jezus aflegde, het waarlijk goddelijke element. Al wat hij bovendien gezegd had, terwijl hij Jezus als rechter voorstelde, was niets anders, dan de toepassing van de profetische beschrijvingen van het O. T. Het is dus bezijden de waarheid, als men met een menigte uitleggers beweert, dat de vraag, welke Johannes aan Jezus voorlegde, in strijd is met de openbaring bij den doop. Het is niet zonder reden, dat Johannes van zichzelf gezegd had: „Die uit de aarde is, spreekt als uit de aarde zijnde” (Joh. 3 : 31), en dat Jezus verklaard heeft, dat hij minder was, dan de minste der geloovigen. Deze afwisselingen van de verwonderlijke verheffingen en plotselinge en diepe inzinkingen zijn eigen aan al de mannen van het O. T. Een oogenblik boven zichzelf opgeheven, maar innerlijk nog niet vernieuwd, vallen zij spoedig weêr tot hun natuurlijk peil terug. — Om de vraag van Johannes met het visioen bij den doop in overeenstemming te brengen, behoeft men dus de toevlucht niet te nemen tot de hypothese van *Chrysostomus*, die door *Calvijn*, *Grotius* e. a. gehuldigd wordt, dat de Dooper aan zijn discipelen de gelegenheid heeft willen verschaffen, om zich te overtuigen van de waardigheid van Jezus, of tot de onderstelling van *Hase*, dat Johannes ten doel heeft gehad, Jezus aan te sporen, den gang van zijn werk te bespoedigen. Deze verklaringen beantwoorden noch aan de letter, noch aan den geest van den tekst.

Dit gedeelte bevat: *a.* de vraag van Johannes en het antwoord van Jezus: vs. 18—23; *b.* de rede van Jezus over den persoon en de werkzaamheid van Johannes: v. 24—35.

a. Vs. 18—23: De vraag en het antwoord.

Vs. 18 en 19. De vraag: „En de discipelen van Johannes deden hem verslag van al deze dingen.

19. En Johannes, twee uit zijn discipelen ontboden hebbende, zond hen tot Jezus ¹⁾, om Hem te zeggen: Zijt gij degene, die komen moet, of moeten wij een anderen ²⁾ verwachten?”

De uitdrukking *ὁ ἐρχόμενος*, *degene, die komt*, is aan Maleachi (3:1) ontleend: „Zie, Hij komt, spreekt de Heer.” De lezing *ἕτερον* is bij Mattheus zeker; zij is het minder bij Lukas, waar zij ingevoerd zou kunnen zijn. Het pronomen *ἕτερον*, *een tweeden*, kent indirect de waardigheid van Messias aan Jezus toe.

Vs. 20—23. Het antwoord: „En tot Hem gekomen zijnde, zeiden deze mannen tot Hem: Johannes de Dooper heeft ons tot U afgezonden, om U te zeggen: Zijt gij degene, die komen moet, of moeten wij een anderen verwachten? 21. In diezelfde ³⁾ ure genas hij vele personen van ziekten, en kwalen, en booze geesten, en aan vele blinden schonk Hij het gezicht ⁴⁾. 22. En antwoordende, zeide Hij ⁵⁾ tot hen: Gaat heen, en deelt Johannes

1) T. R. leest *τον Ιησουν*, met *NA* en 14 *Mjj.* *Syr.*; *BLRΞ*: *τον Κυριον*.

2) T. R. met *AD* en 13 *Mjj.*: *αλλον*; *NBLRXΞ*: *ετερον*.

3) *NBL* lezen *εκεινη*, in plaats van *αυτη*. — *NBLX* laten *δε* weg. — *NL* lezen *ημερα*, in plaats van *ωρα*.

4) *NAB* en 14 *Mjj.* laten *το νόον βλέπειν* weg; T. R. leest het, niet *F* en 3 *Mjj.*

5) T. R. leest, met *A* en 16 *Mjj.*, *ο Ιησους*, dat door *NBDΞ* wordt weggelaten.

mede, wat gij gezien en gehoord hebt ¹⁾): de blinden zien, de kreupelen wandelen, de melaatschen worden gereinigd, de dooven hooren, de dooden worden opgewekt, en aan de armen wordt de goede tijding verkondigd. 23. En welgelukzalig is hij, die zich aan mij niet zal ergeren.”

Mattheus spreekt niet over wonderen, die in de tegenwoordigheid van de door Johannes gezonden discipelen vericht zijn, en daarom heeft de critiek Lukas er van verdacht, het tooneel van vs. 21 te hebben verzonnen. Deze gevolgtrekking is logisch, wanneer men aanneemt, dat hij Mattheus of dezelfde oorkonde als Mattheus gebruikt heeft. Maar met welk recht brengt men zulk een beschuldiging in tegen een geschiedschrijver, wiens bericht allerwegen de juistheid zijner inlichtingen en de voortreffelijkheid zijner bronnen verraadt? Zien wij Mattheus niet onophoudelijk de historische lijst inkrimpen, om zich hoofdzakelijk aan de woorden van Jezus te houden? De woorden: „hetgeen gij hoort *en ziet*” komen ook bij Mattheus voor, en onderstellen, dat er iets gebeurd is in de tegenwoordigheid van de afgezonden. De bewijskracht van het antwoord van Jezus vloeit uit de wonderen zelf voort, maar vooral uit de betrekking tusschen deze feiten en de schildering van den Messias zooals zij in het O. T. te vinden is (Jes. 35: 4—6; 61: 1 en verv.). Jezus maakt geen gewag van de genezingen van bezetenen, misschien omdat in het O. T. daarvan niet gesproken was. *Keim*, *Reuss*, en voor een deel ook *Neander*, vatten de uitdrukkingen van vs. 22 in figuurlijken zin op; maar *Keim* erkent daarbij, dat de Evangelisten ze in den letterlijken zin hebben verstaan. *Reuss* beroept zich vooral op de laatste woorden: „Aan de armen wordt het Evangelie verkondigd.” Maar de uitdrukking: „hetgeen gij ziet en

1) N B L X E laten *en* weg, dat T, R, met A D en 14 Mjj. leest.

hoort" kan alleen op genezingen en lichamelijke opwekkingen betrekking hebben, daar de geestelijke vruchten van den arbeid van Jezus geen feiten zijn, die onder het bereik der zinnen vallen. De prediking van het Evangelie aan de armen is ook een uitwendig en zinnelijk waarneembaar feit, evenzeer als al de genoemde wonderen. Deze trek is aan het einde geplaatst, omdat hij de karakteristieke trek van het Messias-werk is, zooals Jezus het verrichtte, in tegenstelling met het denkbeeld, dat Johannes de Dooper zich daarvan vormde. Jezus herinnert daardoor uitdrukkelijk aan Jes. 61: 1, waar op dezen trek in het bijzonder de aandacht gevestigd wordt in de schildering van het werk van den Messias. De waarschuwing van vs. 23: „*Zalig degene, die zich aan mij niet zal ergeren, die in den nederigen, langzamen en medelijdenden gang van mijn werk de ware kenteekenen van den beloofden Christus niet miskent*”, herinnert Johannes, zijn discipelen en het volk, dat bij dit tooneel aanwezig was, aan een ander woord van Jesaja (8: 14): *Hij zal hun tot een steen des aanstoots zijn; en velen van hen zullen struikelen en vallen.*” Σκνδδαλιξεσθαι: zich stooten, zoodat men zijn evenwicht verliest en valt. Hoe hoog zweeft Jezus ook hier boven den grootsten vertegenwoordiger van het verledene! Maar ook, welk een oprechtheid bij de gewijde schrijvers, die niet schromen, de zwakheden van een hunner beroemdste helden bloot te leggen!

b. vs. 24—35: De rede van Jezus.

Jezus had een schuld af te doen. Johannes had een schitterend getuigenis aangaande Hem afgelegd, en Hij maakt van deze gelegenheid gebruik, om op zijn beurt in het openbaar hulde te doen aan zijn voorlooper. En Hij mocht deze gelegenheid, die zich hiertoe aanbood, zooveel te minder ongebruikt laten voorbijgaan, daar er een nauwe samenhang bestond tusschen de taak van Johannes en de zijne. Deze rede van Jezus over Johannes is als een lijkrede op dezen; want spoedig daarna werd hij ter dood gebracht. Jezus

begint met te wijzen op de voortreffelijke rol van Johannes in het rijk Gods, in weerwil van zijn minderheid in vergelijking met de leden van de nieuwe orde der dingen (vs. 24—28); daarna kenschetst Hij het *gedrag van het volk* tegenover de twee groote goddelijke oproepingen, die in dezen tijd tot hen gericht werden, de werkzaamheid van Johannes en de zijne (vs. 29—35). Over het algemeen dezelfde gang bij Mattheus, Hoofdst. 11: 1° vs. 7—11; 2° vs. 12—19. Terwijl Jezus het volk het gewicht der werkzaamheid van Johannes aantoont, wil Hij hen doen gevoelen, hoe kinderachtig zij zich gedragen hebben tegenover zulk een verschijning en tegenover de nog grootere, die zij voorbereidde, en die haar werkelijk op den voet heeft gevolgd.

1. Vs. 24—28. De rol van Johannes in het rijk Gods.

Vs. 24—28. „Toen nu de boden van Johannes weggegaan waren, begon Jezus tot de scharen ¹⁾ aangaande Johannes te zeggen: Wat zijt gij gaan ²⁾ zien in de woestijn? Een riet, dat van den wind heen en weder bewogen wordt? 25. Maar wat zijt gij gaan zien? Een mensch, met kostelijke kleederen bekleed? Maar zij, die prachtige kleederen dragen en in wellust leven, zijn in de paleizen. 26. Maar wat zijt gij gaan zien? Een profeet? Ja, zeg ik u, en veel meer dan een profeet: Deze is het, van wien geschreven is:

1) T. R. leest *προς τους οχλους*, met A B en 8 Mjj.; N D en 8 Mjj.: *τοις οχλοις*.

2) T. R. leest al de drie keeren (vs. 24, 25 en 26) *εξεληλυθατε*, met E en 41 Mjj.; N A B D L Ξ: *εξηλαθτε* (de drie keeren, behalv A in vs. 26).

Ziet, ik ¹⁾ zend mijn bode voor uw aangezicht, en hij zal uwen weg voor u heen bereiden. 28. Want ²⁾ ik zeg ulieden, dat er onder degenen, die van vrouwen geboren zijn, niemand ³⁾ is, die grooter is dan Johannes ⁴⁾. Maar de minste in het koninkrijk der hemelen is grooter dan hij."

"Ἡρξαστο, *Hij begon te*; deze uitdrukking doet het plechtige van de rede, die volgen zal, uitkomen (4: 21). — Het volk zelf heeft, door zich in menigte tot den doop van Johannes te begeven, getoond, dat het hem als een buitengewone persoonlijkheid beschouwde; en het heeft zich niet vergist! — Men heeft in het riet, dat door den wind heen en weêr bewogen wordt, het zinnebeeld gezien van de zedelijke onbestendigheid van Johannes (*Ewald*); in dit geval zou het antwoord op de vraag bevestigend zijn. Of men meent (*Meyer, Neander, Bleek*), dat het antwoord ontkennend is: „Neen, hetgeen zoo even gebeurd is moet voor u geen reden zijn, om een dergelijk oordeel over Johannes te vellen." Maar het is natuurlijk, in dat door den wind geteisterde riet het zinnebeeld van iets heel gewoons te zien. „Gij zijt toch niet naar de woestijn gegaan, om iets te zien, dat alle dagen te zien is." Het werkw. ἐξελθεῖν, *uitgaan* (uit bewoonde streken), herinnert aan de grootte van de door deze bedevaart veroorzaakte verwarring. Het perf. ἐξεληλύθατε doet denken aan den indruk, dien zij behouden hebben, terwijl de aor. (Alexandr.) de daad van het uitgaan zelf aanduidt. Zelfs *Tischendorf* erkent, dat het perf. de echte lezing is. De aor. is aan Mattheus ontleend. — Men moet niet, met

1) Ἔ B D L Ξ laten εγω na ιδου weg; T. R. leest het, met A E en 12 Mjj. Syr.

2) T. R. leest εγω γαρ met A en 12 Mjj.; B Ξ laten γαρ weg; Ἔ L X: αμην λεγω.

3) T. R. leest προφητης na γυναικων, met A en 9 Mjj.; Ἔ B K L M X Ξ Π It. laten het weg.

4) Ἔ B L Ξ laten του βαπτιστου weg, dat T. R. met A E en 12 Mjj. It. leest.

Hofmann, het vraagteeken achter ἔρημον zetten, en θεάσασθε met het volgende verbinden: „Waarom zijt gij naar de woestijn gegaan? Om te zien . . .? *Hofmann* gaat daarna met dezelfde constructie voort, terwijl hij van het eene volgende ἰδέν van ontkennend, en van het andere het bevestigend antwoord van Jezus maakt. Maar het volk werd geacht, uit te gaan, om iets te zien; het was maar alleen de vraag, *wat* (τι) dat „iets” was. — Deze uitdrukking van Jezus herinnert aan het woord (Joh. 5 : 35): „*Johannes was een brandende en schiltrende kaars; en gij hebt u voor een korten tijd in zijn licht willen verheugen.*” — Het gevoel van het volk bedroog zich niet: Johannes was inderdaad iets groots. Maar er zijn twee soorten van grootheid: de aardsche en de hemelsche. Van welken aard was die van Johannes? Indien zij, zoo vervolgt Jezus, een aardsch karakter had gehad, dan zou Johannes niet in een woestijn hebben gewoond, maar in een paleis. Zijn grootheid was dus van goddelijken aard. En volgens Joodsche zienswijze bestaat alle grootheid van deze soort in een profetische zending. Van daar het besluit, waartoe het volk ten opzichte van Johannes gekomen is: hij is een profeet! Jezus bevestigt deze zienswijze: *Ja, zeg ik u*; daarna gaat Hij nog veel verder: *en meer dan een profeet*. Johannes heeft inderdaad niet enkel geprofeteerd; hij was zelf een voorspelde persoonlijkheid. Het is veel grooter, op de schilderij der Messiaansche tijden als een voorziene en aangekondigde persoon te staan, dan zelf den profetischen telescoop in de hand te hebben. Dit is de reden, waarom Johannes meer dan een profeet is: zijn verschijning was een γεγραμμένον, dat van te voren *beschreven* was.

Het citaat uit Mal. 3 komt in al de drie synoptici voor; bij Mattheus staat het op de plaats, die met de onze overeenkomt (11 : 10); bij Markus (1 : 2), aan het begin van het Evangelie, met dit verschil, dat hij de woorden: *voor u heen* weglaat. Over het ἐγώ na ἰδέν laten de varianten niet toe, zich met beslistheid uit te spreken. Deze algemeene overeenkomst is merkwaardig; want het citaat is noch aan den Hebreewschē tekst, noch aan den tekst van de LXX

gelijk. Maleachi en de LXX hebben de woorden: *voor mijn aangezicht* in den eersten zin niet. Verder hebben al de drie synoptici ἀποστέλλω en κατασκευάσει, in plaats van ἐξαποστέλλω en ἐπιβλέψεται bij de LXX. Men zou dit kunnen gaan beschouwen als een argument ten gunste van het gevoelen, dat de synoptici uit dezelfde geschrevene bron hebben geput, of dat de een de anderen heeft gebruikt.

Maar: 1° Als deze gemeenschappelijke bron de *Ur*-Markus was, waarom zou dan Markus dit citaat in een geheel ander verband hebben geplaatst, dan de twee anderen? 2° Indien zij de *Logia* was, waarom heeft dan Markus, in plaats van eenvoudig af te schrijven, de woorden: *voor u heen* (Alexandr. It.) weggelaten? 3° Dezelfde moeilijkheid, als Markus een van de twee andere synoptici heeft afgeschreven. 4° Deze kunnen evenmin Markus hebben afgeschreven, daar hij deze geheele rede heeft weggelaten. De overeenstemming tusschen de synoptici moet dus op een andere wijze verklaard worden. Hebben Lukas en Mattheus *voor u heen*, in plaats van *voor mij heen* (bij Maleachi), dit is een natuurlijk gevolg van het feit, dat bij hen Jezus zelf de plaats aanhaalt. Voor den profeet zijn Jehova, die zendt, en de Messias, voor wien de weg moet worden bereid, één en dezelfde persoon; van daar bij Maleachi de vorm: „voor *mij* heen.” Maar voor Jezus, die, als Hij over zichzelf spreekt, zich nooit met den Vader vereenzelvigt, was een onderscheiding noodzakelijk; van daar de vorm: *voor u heen*. De andere gemeenschappelijke uitdrukkingen verklaart *Weizsäcker* met recht dááruit, dat „dit citaat gewoonlijk gebruikt werd bij de bewijsvoering, die op de Messiasverwachting betrekking had.” Het zal door het gebruik den vasten vorm hebben verkregen, waarin wij het bij de synoptici vinden.

Het *want* der Byzantijnsche Handschriften (vs. 28) heeft een duidelijken zin: Een persoon, wiens komst tegelijk met die van den Messias werd voorspeld, moet een buitengewone grootheid bezitten. — De T. R. leest met de Byz. Mjj.: „Ik zeg u, dat onder hen, die van eene vrouw geboren zijn,

geen grooter *profeet*, dan Johannes de Dooper is opgestaan. De Alexandr. laten het woord *profeet* weg, en met reden. Want daardoor zou een tautologie ontstaan. Ieder *profeet* is immers van eene vrouw geboren. Tevergeefs verdedigt *Hofmann* de lezing van den T. R. door daaraan deze beteekenis te geven: „Er is in de geheele wereld (ἐν γεννητοῖς γυν.) geen grooter *profeet*, dan...” Alsof Jezus onderstellen kon, dat er buiten Israël profeten waren! — De meerderheid van Johannes boven alle andere theocratische en menselijke verschijningen ligt niet in zijn persoonlijke waarde, maar in de taak, die hij krachtens zijn zending te vervullen had. Overtrof zijn innerlijk leven dat van een Abraham, van een Elia, enz.? Jezus spreekt zich hierover niet uit. Maar zijn positie is hooger, dan de hunne. Nochtans voegt Jezus, in den vorm van een tusschenzin, er onmiddellijk aan toe, dat de nieuwe orde der dingen, die Hij-zelf invoert, zoo hoog staat boven de oude, welke Johannes de Dooper besluit, dat zelfs de minste van de leden der eerste door zijn meer geestelijke beschouwing van de goddelijke dingen en door de innigheid van zijn betrekking tot God hooger staat, dan de voorlooper. Hij bezit in Jezus de kinderlijke waardigheid, terwijl Johannes slechts een dienaar is. Daaruit vloeit niet voort, dat die geloovige Johannes in geloofsgehoorzaamheid overtreft. Johannes kan het op *zijn standpunt* veel verder gebracht hebben, maar het standpunt van den geloovige is hooger, dan het zijne. Er is bij dezen een hooger levensbeginsel, dan bij Johannes. Deze overweging is door Jezus er bijgevoegd, om Johannes te verontschuldigen en de wankeling van zijn geloof, het *σκανδαλιζεσθαι* (vs. 23), te verklaren. Vele oude uitleggers hebben gemeend, dat met ὁ μικρότερος, *de kleinste*, Jezus bedoeld werd, omdat Hij jonger was dan Johannes, of op dat oogenblik nog minder beroemd, dan hij. Deze interpretatie kan dan alleen verdedigd worden, wanneer men de woorden: *in het koninkrijk Gods* in verband brengt met het daaropvolgende: *is grooter*, hetgeen gedwongen is. — Wij hebben aan den comparativus: *mindere* de beteekenis van den superlativus gegeven: *de minste*. Meyer,

die op den comparativus drukt, geeft deze verklaring: „hij, die in de nieuwe orde der dingen een betrekkelijk lagere plaats inneemt, dan die, welke Johannes in de oude innam.” Deze verklaring is zeer gekunsteld. Matth. 18:1 leert ons den overgang van de comparatieve tot de superlatieve betekenis verstaan: hij, die grooter is (dan de anderen); van daar: de grootste van allen. Vgl. ook Luk. 9:48. — Dit woord van Jezus, waarvan de echtheid boven alle verdenking verheven is, doet ons zien, hoezeer Jezus zich bewust was, dat Hij op de aarde een levensbeginsel bracht, dat hooger stond, dan het verhevenste, dat er in het Jodendom was.

2. Vs. 29—35. De eindelijke mislukking van de werkzaamheid van Johannes.

Vs. 29—30. „En al het volk, en zelfs de tollenaars, hem gehoord hebbende, hebben God gerechtvaardigd door zich met den doop van Johannes te laten doopen. 30. Maar de Pharizeën en de wetgeleerden hebben den raad Gods voor zichzelf ¹⁾ ijdel gemaakt, doordat zij zich niet door hem lieten doopen.”

Deze verzen vormen den overgang van het getuigenis, dat Jezus zooeven aangaande Johannes heeft afgelegd, tot de toepassing, die Hij op de aanwezigen wil maken. Hij constateert het tweevoudige resultaat der werkzaamheid van Johannes: een aanvankelijk gunstige beweging bij de lagere volksklassen (vs. 29), maar een besliste tegenstand bij de hoofden, wier houding ten laatste die van het volk bepaalt (vs. 30). Vele uitleggers (*Knapp*, *Neander*, *Stier*, *Bleek*) zijn door den historischen vorm dezer verzen ertoe gekomen, daarin een in de rede van Jezus ingeschovene opmerking

1) & D laten εις εαυτους weg.

van den Evangelist te zien. Maar zulk een invoeging van een historische opmerking in het midden van een rede zou zonder voorbeeld zijn. Het is zeer zeker een dergelijke interpretatie, welke aanleiding gegeven heeft tot de zonder twijfel onechte woorden: *En de Heer zeide* aan het begin van vs. 31. Als Johannes nog in vrijheid was, zou men des noods kunnen aannemen, dat ἀκούσας, *gehoord hebbende*, dienen moet, om een feit te motiveeren, dat op datzelfde oogenblik was voorgevallen, nl. het besluit, dat de hoorders zouden genomen hebben, onverwijld naar Johannes te gaan en zich door hem te laten doopen. Maar Johannes doopte niet meer (3:19, 20; Matth. 11:2). De woorden: *gehoord hebbende* zijn dus de voortzetting der rede. Jezus wil zeggen: Deze grootheid van Johannes (28^b is slechts parenthese) heeft het volk zeer goed begrepen; het heeft terstond hulde gedaan aan zijn zending. Het object, dat bij *gehoord hebbende* moet worden gedacht, is Johannes de Dooper en zijn prediking. *God rechtvaardigen* is de voortreffelijkheid zijner middelen tot bevordering van het heil der menschen te erkennen en met woord en daad te verkondigen. Door berouw te toonen, hebben zij getuigenis afgelegd aangaande het rechtmatige van de boetprediking van Johannes, vs. 30. Het *maar* (δέ) kondigt een ander feit aan, welks uitwerkingen die van het aanvankelijk gedrag van het volk hebben verlamd. De uitdrukking: *zij hebben den raad Gods voor zichzelf te niet gedaan* houdt de waarheid in, dat de mensch het plan Gods met de wereld niet kan doen mislukken, maar dat hij het wel *voor zichzelf* verijdelen kan. Μὴ βαπτισθέντες: doordat zij zich niet hebben laten doopen. Over dit gedrag der hoofden zie men bij 3:7. Het indirecte verwijt, dat Jezus den Pharizeër Nicodemus over de veronachtzaming van den *waterdoop* heeft gemaakt (Joh. 3:5), stemt op merkwaardige wijze met dit woord bij Lukas overeen. Hetgeen Jezus in Joh. 5:35 zegt: „Gij hebt u voor een oogenblik in zijn licht willen verheugen” doet zien, hoe de koelheid der hoofden de geestdrift van het volk voor den voorlooper spoedig heeft uitgedoofd.

In plaats van deze twee verzen, vinden wij bij Mattheus (11 : 12—15) een plaats, die geschikt is om het volk de beslissende beteekenis van het tegenwoordig oogenblik te doen gevoelen. De hoofdgedachten zijn de volgende: „De verschijning van Johannes heeft de bedeeling der wet en der profetie besloten; terstond na hem (ἄρτι) kan men het Messiaansche rijk binnendringen. Daarvoor moet men gebruik weten te maken van een heilig geweld (vs. 12 en 13). Johannes was dus werkelijk de verwachte Elias; zalig hij, die het verstaat (vs. 14 en 15)!” Deze twee verzen komen bij Mattheus nog eens voor, in 17 : 12, waar zij beter op hun plaats zijn; het is daarom waarschijnlijk, dat de Redactor ze door aaneenschakeling van denkbeelden hier gebracht heeft. Wat vs. 12 en 13 betreft, zij staan bij Lukas in een geheel anderen en vrij duisteren samenhang, 16 : 16. Volgens *Holtzmann* zou het Mattheus zijn, die hier de gemeenschappelijke bron, de *Logia*, getrouw teruggeeft, terwijl Lukas, omdat hij den samenhang niet bevredigend vond, deze plaats der *Logia* vervangen zou hebben door een andere uitspraak, aan den *Ur-Markus* ontleend en in Matth. 21 : 31 en 32 teruggegeven. Daar Lukas evenwel het hier weggelatene niet heeft willen verliezen, zou hij daaraan een andere plaats hebben gegeven (16 : 16) in een verband, dat ongetwijfeld vrij onbegrijpelijk is; maar hij heeft daar de orde der twee verzen omgekeerd, ten einde den samenhang, zoo mogelijk, verstaanbaarder te maken. En nu roept *Holtzmann* triomfeerend uit: „Alle moeilijkheden zijn opgelost... Dit voorbeeld is zeer leerrijk en toont ons, hoe dergelijke moeilijkheden behandeld moeten worden” (bl. 143—145). Hetgeen dat alles in onze oogen bewijst, is de doolhof van onwaarschijnlijkheid, waarin men verdwaalt, als men het beproeft, het ontstaan der synoptische Evangelien door dergelijke kunstgrepen te verklaren. Lukas zou de plaats van Mattheus, vs. 12—15, uit zijn verband hebben gerukt, omdat de samenhang hem niet bevredigend toescheen, en hij zou deze zelfde plaats in zijn Evangelie, 16 : 16, hebben overgebracht, en wel in een verband, waar de samenhang

nog veel onbegrijpelijker is! — Men zou kunnen aannemen, dat de rede bij Mattheus oorspronkelijk samengesteld was, om een deel uit te maken van de verzameling der *Logia*, waarin zij getiteld was: *Over Johannes den Dooper*. In ieder geval heeft de Redactor verscheidene hem bekende woorden, die Jezus bij verschillende gelegenheden over dit onderwerp had uitgesproken, hier met elkander verbonden. Lukas volgt zijn eigene bron, die de mondelinge overlevering eenvoudiger teruggeeft, en welker nauwkeurigheid telkens weder bewaarheid wordt.

Gess tracht weliswaar te bewijzen, dat de tekst van Mattheus de voorkeur verdient. De *geweldigen* (Matth. 11: 12) zouden de gezanten des Doopers zijn, aldus genoemd wegens de ruwe manier, waarop zij Jezus in de tegenwoordigheid van het geheele volk de vraag hadden gedaan. En Jezus zou dezen ijver prijzenswaardig verklaren, in vergelijking met de onverschilligheid, waarvan het volk de blijken gaf (vs. 31—35). Maar: 1° Hoe kon Jezus van de discipelen van Johannes zeggen, dat zij zich met geweld den toegang tot het koninkrijk der hemelen willen verschaffen, terwijl wij hen nog altijd in een vijandige betrekking zien staan (Matth. 9: 14; Joh. 3: 26)? 2° Het gewicht van dit woord van Jezus zou, als het op deze wijze werd opgevat, niet geëvenredigd zijn aan dat van de voorafgaande en volgende verklaringen over het einde van het profetische tijdperk en het begin van het Messiaansche.

Vs. 31—35: Beoordeeling van het gedrag des volks.

Vs. 31—35. „Bij ¹⁾ wien dan zal ik de menschen van dit geslacht vergelijken, en wien zijn zij gelijk?
32. Zij zijn gelijk de kinderen, die op de markt zitten, en elkander toeroepen en zeggen ²⁾: Wij

1) De T. R. leest met eenige Mm. νόός τινι de woorden ειπε δε ο Κυριος.

2) T. R. met A en 13 Mjj.: και λεγουσιν; N B: α λεγει; D L: λεγοντος.

hebben u op de fluit gespeeld, en gij hebt niet gedanst. — Wij hebben ¹⁾ klaagliederen gezongen, en gij hebt niet geweend. 33. Want Johannes de Dooper is gekomen, geen ²⁾ brood etende en geen ³⁾ wijn drinkende, en gij zegt: Hij is van een duivel bezeten. 34. De Zoon des menschen is gekomen, etende en drinkende, en gij zegt: Ziedaar een vraat en een wijnzuiper, een vriend van de tollenaars en van lieden van een slecht leven! 35. Doch de wijsheid is gerechtvaardigd geworden door al ⁴⁾ hare kinderen ⁵⁾.

Wij hebben reeds gezien, dat de woorden: *En de Heer zeide* een interpolatie zijn. — Jezus beoordeelt hier het gedrag van het toenmalige geslacht ten opzichte van de twee groote, nauw met elkander samenhangende goddelijke boodschappen, die hun werden overgebracht. De dubbele vraag van vs. 31 heeft iets scherp. Jezus zoekt iets, waarbij Hij zulk een onverstandig gedrag als dat, waarvan hij getuige is, zou kunnen vergelijken. Eerste vraag: „Welk beeld van vergelijking zal ik vinden?” Tweede vraag: „Is er werkelijk een?” Eindelijk staat zijn geest stil bij een beeld, dat aan zijn gedachte beantwoordt. Hij herinnert zich een spel, waarmee de kinderen van zijn tijd zich vermaakten, en waaraan Hij misschien zelf als kind des avonds deelgenomen had, op het marktplein van Nazareth. Dit spel had eenige overeenkomst met hetgeen wij het *charade*-spel noemen. De spelers verdeelen zich in twee groepen, waarvan ieder beurtelings de

1) T. R. leest *υμιν* met A en 13 Mjj. Syr.; *SB DL* $\bar{\bar{}}$ laten het weg.

2) T. R. met A D en 15 Mjj.: *μυτε . . . μυτε*; *S*: *μυ* en *μυδε*; *B* $\bar{\bar{}}$ *μυ* en *μυτε*.

3) Zie vorige noot.

4) *DL* en 13 Mjj. laten *παιτων* weg.

5) *S*: *εργους*, in plaats van *τεκνους*.

voorstelling van een tooneel uit het gewone leven beginnen moet, terwijl dan de andere, handelend optredende in de aangevangene voorstelling, zich met de eerste spelers moet vereenigen, om de uitvoering ten einde te brengen. Het is daarbij dus niet, zooals bij ons, enkel te doen om *het woord* te raden, maar om, overeenkomstig het meer dramatisch karakter van den Oosterschen geest, van een toeschouwer een acteur te worden, en het bedrijf te voltooien, dat door de spelers, die het tooneel hebben bedacht, was aangevangen. In dit geval wordt beurtelings van den kant van ieder der twee groepen een poging aangewend (*προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις*, *elkander toeroepende*, vs. 32); maar beide mislukken. De eerste spelers, die den stoot moeten geven, doen telkens wat zij doen moeten; maar het gelukt hun niet, het gebrek aan goeden wil, het slechte humeur hunner kameraden te overwinnen, die op het tooneel moesten komen, om mede te spelen, maar weigeren, dit te doen. De eerste groep verschijnt, een dansmelodie spelende; maar in plaats van op te staan en een bal voor te stellen, blijven de anderen achteloos zitten. Op hun beurt geven dezen het sein tot een treurtooneel; maar de anderen nemen een pruilende, gemelijke houding aan, in stede van een lijkstoet te vormen. Zoo mislukt het spel, en allen vervelen zich, en iedere groep geeft de andere de schuld van dit resultaat, zeggende: „Wij hebben ..., maar gij hebt niet ..” De natuurlijke toepassing is deze: De spelers, die de handeling aanvangen, stellen in beide gevallen de twee Godsgezanten voor, Johannes en Jezus, met hunne discipelen; Johannes, met zijn oproeping tot bekeering en zijn omgeving van boetvaardigen, Jezus, met zijn beloften van genade en zijn stoet van gelukkige geloovigen. Maar al is het ook, dat het gedrag van den een geheel verschillend en zelfs het tegenovergestelde van dat van den ander is, zoodat het den schijn heeft, alsof ieder, die weêrstand biedt aan den een, noodwendig den invloed van den ander moet ondergaan, zijn de zedelijke ongevoeligheid en de geest van tegenstand toch van dien aard in Israel, dat zij de werking daarvan verlammen. Dit

is de opvatting, die door *Neander* en vele anderen gehuldigd wordt; zij wordt door de meesten van de nieuwere uitleggers bestreden wegens de eerste woorden van vs. 32: „Dit geslacht is gelijk kinderen. De uitdrukking heeft inderdaad iets onnauwkeurigs, maar zooals ook bij andere inleidingen het geval is, b. v. Matth. 13 : 24. De zin is: „Hetgeen tusschen dit geslacht en God voorvalt, is gelijk aan hetgeen onder kinderen voorvalt, wanneer de kwade wil van een deel van hen de goedgemeende pogingen der anderen doet mislukken. Men zou zich ook kunnen voorstellen, dat de twee verwijtingen: „Wij hebben gespeeld...., wij hebben gezongen....” tot dezelfde onhandelbare kinderen gericht zijn, bij wie de anderen achtereenvolgens de twee tegenovergestelde pogingen doen. Dit is waarschijnlijk de zin bij Mattheus. Maar het ἀλλήλοις, *elkander*, laat bij Lukas slechts de eerste verklaring toe.

De *Wette*, *Meyer*, *Bleek* en *Keil* passen het beeld der kinderen, die zich er over beklagen, dat de anderen aan het spel geen deel nemen, op het volk toe, dat zich beklaagt over den hardnekkigen tegenstand, dien Johannes en Jezus aan zijn wispelturige en elkander tegensprekende neigingen bieden. De kinderen, die weigeren, aan het verlangen van de anderen te voldoen, zouden dus de twee Godsgezanten zijn, die ieder volharden in hun wijze van handelen, in weerwil van de klachten van het volk. Maar mij is geen plaats bekend, waar het volk voorgesteld wordt als er op uit om *zijn wil*, nu eens in deze, dan weder in de tegenovergestelde richting, aan de twee Godsgezanten *op te dringen*. Het komt mij voor, dat de gelijkenis de blaam laat vallen op de ontevredene en pruilende toeschouwers, en niet op hunne makkers, die hun best doen, om hen over te halen tot de uitvoering van een vroolijk of een droevig tooneel. Eindelijk zie ik niet, hoe men bij die opvatting het ἀλλήλοις (*elkander*) van Lukas verklaren moet.

De eerste opvatting komt mij veel eenvoudiger voor. Eerst heeft God door de werkzaamheid van Johannes beproefd, een heilige droefheid in het gemoed van het volk teweeg te brengen; daarna heeft Hij door die van Jezus getracht, het

met vertrouwen en heilige vreugde te vervullen. Maar telkens heeft het volk geweigerd, aan den goddelijken wil te voldoen, en de Godsgezanten moesten zeggen: „Wij hebben gewild . . . , maar gij hebt niet gewild;” vgl. 13:34; Joh. 5:40.

Vs. 33. Het strenge leven van Johannes heeft in Israël bedillers gevonden bij de menschen, die het leven willen genieten. — Men beschouwde het als een ziekelijke droefgeestigheid, die aan een duivelsche werking werd toegeschreven.

Vs. 34. Jezus zinspeelt op al de beschuldigingen, die tegen Hem werden ingebracht naar aanleiding van de roeping van den tollenaar Mattheus, van den maaltijd, waaraan Hij in diens huis deelnam, van zijn antwoord aangaande het vasten, enz.

Vs. 35. Maar ondanks dezen algemeenen tegenstand, heeft de goddelijke wijsheid harten gevonden, welke zich voor zijn menigvuldige aanzoeken hebben geopend, en door hun volzaamheid die twee door haar gevolgde, schijnbaar tegenstrijdige methoden hebben gerechtvaardigd. Het zijn degenen, die Jezus de *kinderen der wijsheid* noemt, volgens een uitdrukking, die gebruikelijk is in het boek der Spreuken. *Kwi: en toch*. De praep. ἀπό, *van*, duidt aan, dat de rechtvaardiging van de goddelijke methode van deze menschen uitgaat, d. w. z. van hun berouw op het hooren van de verwijtingen en de bedreigingen van Johannes, en van hun vreugdevol geloof aan de beloften van Jezus. πάντων, *al hare kinderen*: niet één van hen blijft achterwege; allen dringen met geweld het koninkrijk binnen. De uitdrukking *wijsheid* herinnert aan de uitdrukking *raad* (vs. 30), en de uitdrukking *is gerechtvaardigd geworden* aan het *hebben gerechtvaardigd* (vs. 29). Deze betrekking laat niet toe, vs. 35 op te vatten in den zin, dien men voorgesteld heeft: „De goddelijke wijsheid is gerechtvaardigd geworden van de beschuldigingen (ἀπό), die door haar eigen kinderen, de Joden, tegen haar werden ingebracht.” Bovendien wordt deze opvatting uitgesloten door het woord πάντων dat een onaannemelijke overdrijving zou bevatten (vs. 29)¹⁾. — In

1) Op het voetspoor van *Hitzig*, beschouwt *Holtzmann* het woord πάντων

plaats van τέκνων, *kinderen*, leest & ἔργων, *werken*: „De wijsheid heeft haar rechtvaardiging verkregen uit de bewonderenswaardige werken, die zij volbracht heeft bij hen, die zich gewillig aan haar onderworpen hebben.” Maar het bijgevoegde πάντων past niet bij deze opvatting. De lezing ἔργων is aan den tekst van Mattheus in eenige oorkonden (& B Syr. Cop.) ontleend. Zij zou eerder in dit Evangelie, waar het woord πάντων ontbreekt, toe te laten zijn. Maar ook daar is zij onwaarschijnlijk.

Deze rede is een van die, welke het meest aan den dag leggen, wat Jezus als volksredenaar geweest is. Het verstand wordt beziggehouden, de nieuwsgierigheid wordt geprikkeld door den vragenden vorm (vs. 24—26 en 31), de verbeelding wordt getroffen door levendige, bekoorlijke beelden (vs. 24, 25 en 32); terwijl de toepassing aangrijpend is voor het geweten: „Johannes heeft door zijn strengheid het doel niet bereikt, en ik zal door mijn zachtheid het doel niet bereiken; gij moet niets van God hebben, noch onder den eenen, noch onder een anderen vorm. Nochtans zijn er menschen, wier gedrag God rechtvaardigt, terwijl het u veroordeelt.”

5. 7: 36—50: De dankbare zondares.

Het volgende verhaal schijnt hier geplaatst te zijn als een voorbeeld van de rechtvaardiging, van de wijsheid door haar kinderen (vs. 35), en licht inzonderheid het laatste woord, πάντων, toe.

Vs. 36—38. De ergernis: „En iemand uit de Pharizeën noodigde Hem uit, bij hem te komen

als een *toevoegsel* van Lukas, die, evenals wij, maar ten onrechte, de uitdrukking *kinderen der wijsheid* op de geloovigen zou toepassen. Welk een bewonderenswaardige scherpzinnigheid bezitten toch onze critici! Niet alleen den zin van de woorden des Meesters kennen zij beter dan de Evangelisten, maar ook den juisten inhoud daarvan! De opvatting van Holtzmann zou overigens ὑπό, in plaats van ἀπό, vereischen.

eten; en in het huis ¹⁾ van den Pharizeër ingegaan zijnde, zat hij aan ²⁾. En ziet, eene vrouw uit de stad ³⁾, die een zondares was ⁴⁾, vernomen hebbende, dat Hij in het huis van den Pharizeër aan tafel was ⁵⁾, bracht een albasten flesch vol welriekende zalf; 38 en staande aan zijne voeten achter Hem, weenende, begon zij zijne voeten nat te maken met hare tranen, en zij veegde ze af ⁶⁾ met het haar van heur hoofd, en kuste zijne voeten, en zalfde ze met de zalf.”

Wij zijn nog in den tijd van overgang, toen de breuk tusschen den Heer en de Pharizeën, hoewel reeds ver gevorderd, nog niet voltooid was. Daarom kon een der leden van deze partij Hem zonder bezwaar uitnoodigen. Men heeft aan deze uitnoodiging van den Pharizeër een vijandige bedoeling toegeschreven. Maar zijn eigene overlegging (vs. 39) verraadt zijn zedelijken toestand. Hij weifelde tusschen den heiligen indruk, dien Jezus op hem maakte, en de antipathie, die zijn kaste tegen Hem gevoelde. Jezus spreekt hem (vs. 40) op zulk een vriendschappelijken en vertrouwelijken toon toe, dat men bezwaarlijk een kwaadwillige gezindheid bij hem kan onderstellen. Bovendien bewijst vs. 42 op onwedersprekelijke wijze, dat hij de eene of andere geestelijke weldaad van Jezus had ontvangen, en dat hij een zekere dankbaarheid jegens Hem gevoelde; terwijl vs. 47 uitdrukkelijk zegt, dat hij Jezus liefhad, al was het ook

1) T. R. leest *την οικίαν*, met A en 14 Mjj.; N B L E: *τον οικον*.

2) T. R. met A en 15 Mjj.: *ανεκλιθη*; B D L X E: *κατεκλιθη*; N: *κατεκειτο*.

3) T. R. plaatst, met A en 14 Mjj., *εν τη πολει νούρ ητις ην*; N B L X E plaatsen die woorden na *ητις ην*.

4) T. R. laat met D en 18 Mjj. It. *και νούρ επιγνοουσα* weg, dat N A B en 8 Mjj. erbij voegen.

5) T. R. leest *ανακειται*, met E en 11 Mjj.; N A B D en 4 Mjj.: *κατακειται*.

6) T. R. met B en 14 Mjj.: *εξεμασθεν*; N A B L X: *εξεμαζεν*.

maar weinig. Het komen van de zondares in zulk een gezelschap was een daad van grooten moed, daar zij verwachten kon, op smadelijke wijze weggestuurd te worden. Alleen het levendig gevoel van een grenzenlooze dankbaarheid voor een onschatbare weldaad, die zij van den Zaligmaker ontvangen had, kan haar waagstuk verklaren. Uit vs. 42 zien wij, hoedanig deze weldaad was. Het was de vergiffenis van haar talrijke en afschuwelijke zonden. Was het bij het hooren van een predicatie, of bij een persoonlijk onderhoud, of door een van die blikken van Jezus, welke voor de gebrokene harten als een lichtstraal uit den hemel was...? Zij had van Hem de goede boodschap van de goddelijke vergeving ontvangen, en de geurige zalf, die zij medebracht, was het symbool van haar vurige dankbaarheid voor deze onuitsprekelijke gave. De Alexandr. lezing: „eene vrouw, die eene zondares was in deze stad” geeft te kennen, dat zij in deze zelfde stad haar schandelijk beroep uitoefende. De lezing van den T. R.: „eene vrouw in de stad, die een zondares was” is minder hard. — *Ἀμαρτωλός*: *zondares*, in denzelfden superlatieven zin, waarin de Joden meenden, dit epitheton tot den naam der heidenen te mogen maken (Gal. 2 : 15). — *Μύρον* duidt ieder welriekend plantensap aan, eigenlijk dat van een boom in Arabië. Daar de gasten in halfliggende houding op een divan waren, met de voeten naar achteren uitgestrekt en zonder schoeisel, kon deze vrouw zonder belemmering de voeten van Jezus bereiken en ze zalven. Maar op het oogenblik, dat zij zich gereed maakte, hem deze hulde te bewijzen, barst zij in tranen los bij de herinnering van haar vele zonden. Haar tranen vloeien op de voeten des Zaligmakers, en daar zij geen doek bij zich heeft, om ze mede af te veegen, maakt zij er een van haar haastig losgemaakt hoofd haar. Om deze daad te kunnen waardeeren, moet men zich herinneren, dat het bij de Joden een der grootste vernederingen voor eene vrouw was, met losgemaakte haren in het openbaar te verschijnen ¹⁾.

1) Zie mijn *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, op 12 : 3.

Vs. 39—43. De gelijkenis: „Dit ziende, zeide de Pharizeër, die Hem genoodigd had, bij zichzelf: Indien deze een profeet was ¹⁾, zou Hij weten, wie en hoedanig deze vrouw is, die Hem aanraakt, en dat zij eene zondares is. 40. En Jezus, antwoordende, zeide tot hem: Simon, ik heb u iets te zeggen. En hij zeide: Heer, zeg het! — 41. Een zekere schuldeischer had twee schuldenaars; de eene was hem vijfhonderd penningen schuldig, en de andere vijftig. 42. En daar zij niet hadden om te betalen, schold hij beiden hun schuld kwijt. Zeg mij dan ²⁾, wie van beiden zal hem het meest liefhebben? 43. En Simon, antwoordende, zeide: Ik vermoed, dat het diegene is, wien hij meer heeft kwijt gescholden. Jezus zeide tot hem: Gij hebt goed geoordeeld!”

Volgens de lezing van B Ξ zou Simon gedacht hebben aan den bepaalden profeet, die vóór den Messias verwacht werd, hetgeen blijkbaar onjuist is. — Het *τις*, *wie* (vs. 39), heeft betrekking op den naam en de familie, en het *ποταμῆ*, *hoedanig*, op het karakter en het gedrag. — De Pharizeër ontvangt op hetzelfde oogenblik het bewijs van de profetische gave van Jezus, nl. in de volgende gelijkenis, die zoo nauwkeurig aan zijn gedachten en aan zijn geheime vragen beantwoordt. In het volgende gesprek is alles uit het leven gegrepen. De vorm daarvan is vriendelijk, ongedwongen, en zelfs eenigszins schertsend. Het is de toon der Socratische ironie.

1) B Ξ lezen ο νόρ προφητης.

2) T. R. leest *ειπε*, met A en 16 Mjj.; \aleph B en 4 Mjj. It. Syr. laten het weg.

Vs. 41. De penning had de waarde van ongeveer 40 cents; de grootste van de twee sommen bedraagt dus omstreeks *f* 200, en de kleinste *f* 20. De eerste stelt de ontzaglijke menigte zonden voor, waarvan de zondares zichzelf beschuldigde, en die Jezus haar vergeven had; de tweede, de weinige overtredingen van de wet, die de Pharizeër zich verweet, en van wier last Jezus hem bevrijd had. — Ὁρθῶς ἔκρινας: „gij hebt juist geoordeeld; en door zoo goed te oordeelen, hebt u zelf veroordeeld.” Het is het πᾶν ὀρθῶς van Socrates, als hij den persoon, met wien hij sprak, in zijn netten gevangen had. Maar hetgeen tusschen Jezus en den Griekschen wijze een onmetelijken afstand doet ontstaan, is de wijze, waarop Jezus, zoowel hier als in hetgeen volgt, zich vereenzelvigt met den beleedigen God, die vergeeft, en die in den persoon van Jezus het voorwerp van de liefde van den dankbaren zondaar wordt.

Vs. 44—47. De toepassing van de gelijkenis: „En Hij, zich omkeerende naar de vrouw, zeide tot Simon: Gij ziet deze vrouw. Ik ben in uw huis gekomen; gij hebt mij geen water gegeven, om mijne voeten te wasschen, maar zij heeft mijne voeten met tranen nat gemaakt en met het haar van heur hoofd ¹⁾ afgedroogd. 45. Gij hebt mij geen kus gegeven; maar zij, sedert ik binnen gekomen ben ²⁾, heeft zij niet opgehouden ³⁾, mijne voeten te kussen. 46. Gij hebt mijn hoofd niet met olie gezalfd; maar zij, zij heeft mijne voeten

1) **N A B D** en 7 **Mjj.** It. laten της κεφαλῆς weg, dat **T. R.** met **E** en 10 **Mjj.** Syrcu leest.

2) **L**, verscheidene **Mun.** Italiq. **Cop.** Aug.: εισηλθεν; **T. R.** met al de anderen: εισηλθον.

3) **T. R.** met **B D** en 6 **Mjj.**: διελεψε; **N A** en 11 **Mjj.**: διελεπειν.

met welriekende zalf gezalfd. 47. Daarom zeg ik u: Haar vele zonden zijn haar vergeven, want zij heeft veel liefgehad; maar hij, wien weinig vergeven wordt, heeft weinig liet.”

De gang, dien Jezus volgt bij de toepassing van de gelijkenis, is juist het tegenovergestelde van dien, welken Hij gevolgd heeft in de gelijkenis zelf. In deze was Hij afgedaald van de oorzaak, de kwijtschelding van de schuld, tot de uitwerking, de ondervonden dankbaarheid. Hier daarentegen klimt hij van de uitwerking tot de oorzaak op. Dit is natuurlijk: de uitwerking is datgene, wat onder het bereik der zintuigen valt — βλέπεις, *gij ziet*, vs. 44—46 — terwijl de oorzaak het gevoel is, dat men dan alleen kan leeren kennen, wanneer men van het waarneembare feit tot de verborgene oorzaak opklimt. Gedurende het eerste gedeelte van het onderhoud was Jezus naar Simon toegekeerd. Thans keert Hij zich naar de vrouw toe, die het onderwerp moet worden van het volgend betoog, al blijft Hij ook tot Simon spreken. Jezus had zich niet beklaagd over het gebrek aan oplettendheid en over de onbeleefdheid van zijn gastheer. Maar Hij had ze zeer goed opgemerkt en gevoeld. En nu, welk een tegenstelling doet Hij uitkomen (tusschen de koele en afgemetene ontvangst van den Pharizeër, die scheen te meenen, dat het eer genoeg voor Hem was, tot zijn tafel te worden toegelaten, en de liefdebetoonigen van de zondares! De een laat het gewone voetbad achterwege, de ander stort overvloedige tranen op zijn voeten; de een verzuimt den gewonen kus, dien een gastheer aan zijn gasten geeft, de ander bedekt zijn voeten met kussen; de een onthoudt Hem de welriekende zalfolie, waarmede het hoofd van een geëerden gast werd gezalfd (Ps. 23 : 5), terwijl de ander haar rijkelijk vergoedt. Waarlijk, het is niet Simon, maar de vrouw, die bij Jezus de eer van het huis heeft opgehouden! — De weglating van τῆς κεφαλῆς (vs. 44) bij de Alexandrijnen is waarschijnlijk aan onachtzaamheid toe te schrijven. Die woorden

passen geheel in het verband; het *hoofd*, als het edelste gedeelte des lichaams, wordt aan de *voeten* van Jezus tegenovergesteld. — De lezing *εἰσῆλθεν* „(sedert zij) *binnengekomen is*” van het Ms. L en de Koptische overzetting heeft ongetwijfeld de innerlijke waarschijnlijkheid vóór zich. Want die van den T. R. en de andere autoriteiten: „sedert *ik binnengekomen ben*” schijnt te onderstellen, dat de vrouw zich in de zaal bevond, toen Jezus binnenkwam, hetgeen onmogelijk is. Geeft men nochtans aan deze de voorkeur, op grond van de uitwendige getuigenissen, dan moet men twee dingen aannemen: 1° dat Jezus Simon wil herinneren aan het oogenblik, waarop Hij onder zijn dak was gekomen en het recht zou gehad hebben, de blijken van eerbied en liefde, die Hij nagelaten had, van hem te verwachten; 2° dat de vrouw Jezus zoozeer op den voet had gevolgd, dat zij bijna tegelijk met Hem binnen was gekomen; zoodat zij zich ‘daar bevond, om Hem de door Simon verzuimde hulde te bewijzen, op het oogenblik, dat Hij aan tafel plaats had genomen.

Van dit zichtbare feit, het contrast tusschen de vurige liefde der zondares en de koele ontvangst van Simon, klimt Jezus (vs. 47) tot de verborgene oorzaak daarvan op: het contrast tusschen de vergeving, welke aan den een, en die, welke aan de andere geschonken werd. — *Ὁ ἄριστον*, *daarom*; eigenlijk: *uit hoofde waarvan*, d. w. z. van dit contrast tusschen de betooning van uw dankbaarheid en die van de hare. Deze conjunctie beantwoordt aan het *οὖν* van vs. 42, dat van de oorzaak tot de uitwerking afgedaalde. — Men zou het *daarom* in betrekking kunnen brengen met de volgende gedachte: „Hare zonden zijn haar vergeven.” Maar dan moet men van de woorden *λέγω σοι*, *ik zeg u*, een korten tusschenzin maken, en van de woorden: „omdat zij veel liefgehad heeft” een exexegetische verklaring van het *daarom*: „Dáárom, ik zeg het u, zijn haar vele zonden vergeven, nl. omdat...” Maar men kan het *daarom* ook enkel met de woorden *λέγω σοι*, *ik zeg u*, in betrekking brengen, en het geheele overige gedeelte van het vers beschouwen als de nadere bepaling van *λέγω*: „Uit hoofde waarvan ik u zeg,

dat haar zonden haar vergeven zijn, (en ik zeg het u) omdat zij veel liefgehad heeft." Volgens de eerste constructie zou de groote liefde der zondares *de reden* zijn, waarom haar vele zonden haar vergeven zijn. Op deze wijze vatten de Katholieke en zelfs vele Protestantsche uitleggers dit woord op: „Hem, die veel liefheeft, vergeeft God veel; hem, die weinig liefheeft, weinig." In dit geval is het niet meer het geloof, maar de liefde, de vrucht des geloofs, die de oorzaak en de voorwaarde der vergeving is. Maar deze opvatting voert tot een volkomene tegenspraak tusschen de voorafgaande gelijkenis en deze toepassing, die daarvan gemaakt wordt; volgens deze verklaring had Jezus nl. in vs. 42 niet moeten vragen: „Wie van beiden *zal* hem dan het meest liefhebben?" alsof de liefde uit de vergeving moest voortvloeien, maar: „Wie van beiden *heeft* Hem het meest liefgehad?" en daardoor het meest de kwijtschelding van zijn schuld verdiend? Jezus doet het tegendeel. Bovendien zou er, zoo mogelijk, een nog grooter gebrek aan overeenstemming bestaan tusschen het eerste gedeelte der toepassing (vs. 47^a) en het tweede (vs. 47^b): „Hij, wien weinig vergeven is, heeft weinig lief." Volgens deze verklaring, die wij bestrijden, had Jezus juist het tegendeel moeten zeggen: „Hem, die weinig liefheeft, is weinig vergeven." Eindelijk doen de woorden: *Uw geloof heeft u behouden* (v. 50) duidelijk zien, wat in de gedachte van Jezus de oorzaak is geweest van de vergiffenis, die aan deze vrouw werd geschonken: het geloof, en niet de liefde, die de uitwerking is geweest. Men moet niet vergeten, dat *ὅτι, omdat*, dikwijls, evenals ons *want*, niet de betrekking tusschen oorzaak en uitwerking, maar de (zuiver logische) betrekking van het bewijs tot de bewezene zaak uitdrukt. Men kan zeggen: Het is dag, *want* de zon is opgegaan; maar men kan ook zeggen: De zon is opgegaan, *want* het is dag. In het eerste geval *verklaart* men de uitwerking uit de oorzaak; in het tweede, *bewijst* men de oorzaak door middel van haar uitwerking. Zoo kan het *ὅτι, omdat*, en *moet* het, volgens hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt, op onze plaats beteekenen: „Ik

zeg u, dat haar vele zonden haar vergeven zijn, *hetgeen gij daáruit moet afleiden. dat zij veel heeft liefgehad.*" Op deze wijze is er in alles overeenstemming: tusschen de gelijkenis en haar toepassing, tusschen deze beide en de volgende woorden, tusschen Jezus en zichzelf, tusschen Paulus en Jezus. — Vs. 47^b bevat de andere zijde der toepassing van hetzelfde beginsel: hoe minder vergeving, hoe minder liefde. Uit kieschheid geeft Jezus aan deze strenge waarheid, die op Simon gemunt was, den vorm van een algemeenen zin: „*Hij, wien . . .*”; precies zooals Hij tegenover Nicodemus gedaan heeft: „*Zoo iemand niet geboren wordt. . .*” (Joh. 3 : 3).

De in vs. 47 uitgedrukte gedachte doet twee moeilijkheden ontstaan: 1° Kan de vergeving slechts gedeeltelijk zijn? Er zouden dus menschen zijn, die half behouden en half verloren waren! 2° Moet men noodwendig zwaar hebben gezondigd, om veel te kunnen liefhebben? De werkelijke vergeving van de geringste zonde behelst zeker in kiem het volkomene heil; maar alleen in kiem. Als het geloof in stand blijft en toeneemt, dan zal deze aanvankelijke vergiffenis zich van lieverlede over al de zonden des levens uitbreiden, naarmate zij steeds volkomener worden gekend en beleden. De eerste vergeving is derhalve het onderpand voor al de andere. In het tegenovergestelde geval zal de reeds geschonken vergeving teruggenomen worden, zooals dit voorgesteld wordt in de gelijkenis van den hardvochtigen schuldeischer (Matth. 18) en in die van het koninklijk bruiloftsmaal (Matth. 12 : 11—13), en het werk der genade zal, in plaats van voltooid te worden, mislukken. Alles is hier beneden overgang, vrije overgang; om òf tot het volmaakte heil, òf tot de volkomene verdoemenis te geraken. Wat den overvloed van zonden betreft, die onmisbaar is om veel te kunnen liefhebben, niemand behoeft vrijwillig te vermeerderen die hij reeds heeft; het is reeds voldoende, dit treurige bezit nauwkeurig te berekenen. Hetgeen den beste ontbreekt, om veel te kunnen liefhebben, het is niet de zonde, maar de kennis der zonde.

Vs. 48—50. Slot. „En Hij zeide tot haar: Uwe zonden zijn u vergeven. 49. En zij, die met Hem aan tafel waren, begonnen bij zichzelf te zeggen: Wie is deze, die ook de zonden vergeeft? 50. Maar Hij zeide tot de vrouw: Uw geloof heeft u behouden; ga heen in vrede!”

Bleek heeft uit vs. 48: *Uwe zonden zijn u vergeven* het besluit getrokken, dat deze vrouw tot op dit oogenblik de vergiffenis nog niet bezeten had. Maar deze opvatting wordt door al het voorafgaande uitgesloten. *Bleek* ziet voorbij, dat het perfectum ἀφέωνται een toestand aanduidt, die het resultaat is van een sedert een onbepaalden tijd volbrachte handeling. Met het oog op de Pharizeesche ontkenningen der aanwezigen en op de twijfelingen, die in het hart der zondares zelf konden opkomen, herhaalt Jezus haar de verzekering van het goddelijk feit, waarvoor zij zulk een levendige dankbaarheid gevoelt. Deze rechtstreeksche, persoonlijke verklaring komt overeen met hetgeen in ons leven het innerlijk getuigenis des H. Geestes is, nadat wij de belofte des heils hebben vastgegrepen (Efez. 1: 13). — Over de bedenking, die in vs. 49 wordt gemaakt, zie men bij 5: 21. *Και, zelfs, ook*, behalve al het buitengewone, dat Hij doet. — Jezus gaat voort, alsof Hij niets gehoord had, maar houdt toch rekening met hetgeen om Hem heen gezegd wordt (εἰπε δέ, „maar Hij zeide”). Terwijl Hij tot de vrouw spreekt, openbaart Hij den murmureerenden het onwankelbaar fundament, waarop de door haar ontvangene vergiffenis rust. Zij is in het genot van het voorrecht, dat door dit goddelijk besluit wordt verleend: „Die gelooft, is behouden.” Dat zij dan haar schat medeneme, den vrede, in weerwil van al de murmureeringen der Pharizeën! Εἰς εἰρήνην: in den vrede en om hem te genieten.

Dit heerlijke, door Lukas alleen bewaarde verhaal bevat de twee essentiële trekken van hetgeen men het Paulinisme

noemt: dat het heil om niet wordt geschonken en dat het algemeen is. Zou dan daaruit voortvloeien, dat het na Paulus verduidelicht is geworden, om deze groote beginselen op het tooneel te brengen? Daaruit kan enkel worden opgemaakt, dat Lukas werkelijk, zooals hij in het begin heeft gezegd (1:4), ten doel heeft gehad, door zijn Evangelie te doen zien, dat de door Paulus zoo juist geformuleerde en zoo nadrukkelijk gepredikte leer in kiem reeds opgesloten lag in de daden en in het onderwijs van Jezus, zoodat *het Evangelie van Paulus* eigenlijk niets anders is, dan de toepassing van de door den Heer zelf vastgestelde beginselen.

Een verhaal, dat nog al op dit gelijkt, vinden wij in de drie andere Evangelien; maar het is daar in een later tijdperk geplaatst, in de lijdensweek. Maria, een zuster van Lazarus, zalft Jezus bij een gastmaal, dat Hem bereid werd door de inwoners van Bethanië (Matth. 26:6 en verv.; Mark. 14:3 en verv.; Joh. 12:1 en verv.). Vele uitleggers nemen aan, dat dit feit hetzelfde is als het door Lukas vermelde. Zij beroepen zich op de gelijkheid van de handeling, op de omstandigheid, dat Lukas geen gewag maakt van de zalving te Bethanië, en dat daarentegen de drie andere Evangelisten die in Galilea niet berichten, en eindelijk dáárop, dat de eigenaar van het huis, waar het gastmaal gehouden werd, in beide gevallen Simon heet (Luk. 5:40; Matth. 26:6; Mark. 14:3). Zonder twijfel hebben deze gronden bewijskracht; maar zij zijn niet afdoende. De zalving knoopt zich vast aan een gebruik, dat zoo gewoon was bij feestmalen (Luk. 7:46; Ps. 23:5), dat men gemakkelijk de herhaling daarvan begrijpen kan. De oorzaken van de weglating van een verhaal bij een of twee van de Evangelisten zijn zóó toevallig, dat wij daarop geen zekere gevolgtrekking kunnen gronden. Men denke aan de weglating van de genezing van den bezetene van Kapernaüm, bij Mattheus, en aan die van de genezing van den dienstknecht des hoofdmans, bij Markus, waarvan men onmogelijk rekenschap kan geven. Wat den naam „Simon” betreft, hij kwam zoo dikwijls voor, dat onder het kleine aantal

personen, die in het N. T. met name worden genoemd, niet minder dan 15 Simons te vinden zijn! De redenen, die ons dringen, de twee feiten van elkander te onderscheiden, zijn de volgende: 1°. Het verschil van plaats: bij Lukas Galilea, bij de drie anderen Judea. Deze reden heeft echter een ondergeschikte waarde, daar Lukas in Hoofdst. 10 het bezoek van Jezus bij Martha en Maria in den tijd der Galileesche werkzaamheid schijnt te plaatsen. 2°. Het verschil van tijd. 3°. Het verschil van personen: bij Lukas is de zondares een persoon, die vreemd is aan het huis van den gastheer (vs. 37: „eene vrouw uit de stad”), en Simon zelf beschouwt haar als zoodanig en als Jezus geheel onbekend (vs. 39); Maria daarentegen behoorde tot een bevriende familie, die gewoon was, Jezus onder haar dak te ontvangen. Bovendien zal het ons altijd tegen de borst stuiten, de zuster van Lazarus, zooals wij haar uit Joh. 11 en Luk. 10:38—42 kennen, voor identisch te houden met eene vrouw van een onzedelijken levenswandel. 4°. Het belangrijkste verschil betreft het onderhoud zelf. Te Bethanië, een protest van Judas ten gunste van de armen en een antwoord van Jezus, dat de aankondiging van zijn nabijzjnden dood bevat. In Galilea, de groote Evangelische waarheid, dat de liefde de vrucht der vergeving is, die geen andere voorwaarde heeft, dan het geloof. Welke overeenkomst kan men ontdekken tusschen het eene onderhoud en het andere? Men kan begrijpen, dat door de overlevering vrij gewichtige veranderingen kunnen zijn aangebracht in de historische lijst van een verhaal. Maar door welk wonder kon het eene onderhoud in het andere veranderd zijn? — In ieder geval bestaat er geen enkele reden om deze vrouw als identisch te beschouwen met Maria van Bethanië, en deze met Maria Magdalena (8:2), zooals de Katholieke overlevering gedaan heeft, en op nieuw *Hengstenberg*.

6. 8:1—3: De vrouwen, die Jezus van
het noodige voorzagen.

Naast de groote godsdienstige problemen, die zich in het leven van Jezus voordoen, ligt een vraag van minder beteekenis, die echter ook niet van belang ontbloomt is: Hoe heeft Jezus in zijn lichamelijke behoeften kunnen voorzien gedurende de twee à drie jaren zijner werkzaamheid? Hij had zijn aardisch beroep opgegeven. Vrijwillig had Hij er van afgezien, zich op wonderbare wijze het noodige te verschaffen. Bovendien was Hij niet alleen: Hij werd aanhoudend vergezeld van twaalf mannen, die op zijn roepstem ook vaarwel hadden gezegd aan hun beroep, en wier onderhoud Hij op zich genomen had, toen Hij hen uitnoodigde, om Hem te volgen. Een gemeenschappelijke beurs voorzæg in de behoeften van het rondtrekkend gezelschap (Joh. 13:29), en daaruit werden ook gaven voor de armen genomen (Joh. 12:6). Maar hoe werd deze beurs gevuld? De gastvrijheid verklaart het raadsel voor een deel, maar niet volkomen. Er zullen toch verschillende behoeften geweest zijn, zooals b.v. kleederen. Het ware antwoord op de vraag vloeit voort uit het gedeelte, dat wij thans gaan behandelen, en dat daardoor een hoog belang heeft. Jezus heeft gezegd: *Zoekt eerst het koninkrijk Gods, en de andere dingen zullen u bovendien worden gegeven.* Hij heeft ook gezegd: *„Er is niemand, die vader, moeder..., huis, akkers verlaat om den wille van het koninkrijk Gods, zonder honderdmaal zooveel terug te ontvangen.”* Deze voorschriften ontleende Hij aan zijn dagelijksche ondervinding. De dankbare liefde van hen, die Hij met zijn geestelijke rijkdommen overlaadde, voorzæg in zijn tijdelijke behoeften, zoowel als in die zijner discipelen. Eenige godvruchtige vrouwen vervulden uit eigen beweging jegens Hem de taak van moeder en van zusters.

Dit gedeelte zou reeds genoeg zijn, om de voortreffelijkheid der bronnen van Lukas in het licht te stellen: haar oorspronkelijkheid — de andere Evangelisten verschaffen een dergelijke inlichting niet; haar nauwkeurigheid — wie zou zulke

eenvoudige en positieve bijzonderheden, zooals de namen en de stand dezer vrouwen, hebben verzonnen? haar reinheid — wat is verder verwijderd van wonderzucht en legendarische ver dichtingen, dan deze geheel natuurlijke en prozaïsche beschrijving van des Heeren middelen van bestaan gedurende den tijd van zijn aardsche werkzaamheid?

Vs. 1—3 „En het geschiedde daarna, dat Jezus van stad tot stad en van dorp tot dorp ging ¹⁾, predikende en verkondigende de goede tijding van het koninkrijk Gods; en de Twaalven waren met Hem, 2. en eveneens eenige vrouwen, die van booze geesten en van krankheden genezen waren, Maria, Magdalena genaamd, uit wie zeven duivelen uitgegaan waren, 3 en Johanna, de huisvrouw van Chusa, den rentmeester van Herodes, en Suzanna en vele anderen, die hen ²⁾ dienden van ³⁾ hare goederen.”

Lukas stelt den tijd, waarvan hier sprake is, voor als een scherp geteekend tijdperk in de werkzaamheid des Heeren. Hij houdt op, Kapernaüm, zijn *ἰδία πολις* (Matth. 9: 1), tot het middelpunt zijner werkzaamheid te maken; Hij neemt een levenswijze aan, die volkomen zwervend is, en Hij heeft letterlijk geen vaste plaats meer, waar Hij het hoofd kan nederleggen. Deze verandering van levenswijze, welke thans plaats vindt, geeft Lukas aanleiding, hier een blik te werpen op de middelen, waardoor Hij in zijn stoffelijke behoefte voorzag. De aor. *ἐγένετο*, *het geschiedde* (vs. 1), duidt een zeer bepaald tijdstip aan. Het *καὶ νόοι ἀπότος*, het teeken

1) N: *διώδυσεν*, in plaats van *διώδευεν*.

2) T. R. leest *αὐτω*, met N A en 4 Mjj.; B D en 11 Mjj. Syr.: *αὐτοῖς*.

3) T. R. leest *απο* met 11 Mjj.; N A B D en 3 Mjj.: *εκ*.

van de apodosis, verraadt een Arameesche bron. Het imperf. *διώδευε*, *Hij ging het land door*, geeft een langzame en aanhoudende manier van reizen te kennen. De praep. *κατά* doet de bijzondere zorg uitkomen, die Hij aan *elke* plaats wijdde, hetzij groot (*stad*), hetzij klein (*gehucht*). Hij nam den tijd om overal stil te houden. Bij het algemeene begrip van bekendmaking, door het werkw. *κηρύσσειν*, *prediken*, uitgedrukt, voegt het tweede werkw. *εὐαγγελιζέσθαι*, *evangeliseeren*, de goede tijding van het koninkrijk verkondigen, het begrip van een bekendmaking van *genade*, als het heerschend karakter van zijn prediking. — De Twaalven vergezelden Hem. Welk een zonderlinge verschijning, deze troep mannen, die stad en land doortrekt als een koor van burgers van een hemelsch koninkrijk, en zich met niets anders bezig houdt, dan met het aanbieden en aanprijzen van het heil! Heeft de aarde ooit een dergelijk schouwspel gezien? — Onder de vrouwen, die deze troep vergezelden en op nederige wijze dienden, vermeldt Lukas in de eerste plaats *Maria*, bijgenaamd *Magdalena*. Deze bijnaam werd haar waarschijnlijk gegeven, omdat zij afkomstig was van *Magdala*, een stad aan de westkust van het meer van Galilea (Matth. 15:39), waarvan de waarschijnlijke plek tegenwoordig aangewezen wordt door het gehucht *El-Megdil* (*de toren*), anderhalve mijl ten noorden van Tiberias. De zeven duivelen (Mark. 16:9) geven zonder twijfel den hoogsten graad te kennen van een toestand van bezetenheid, die het gevolg was van een reeks weder-instortingen, waarvan ieder de ziekte erger gemaakt had (Luk. 11:24—26). De toenaam *Magdalena* moet dienen, om deze Maria van alle andere Maria's te onderscheiden, inzonderheid van die van Bethanië. — *Chuza* had waarschijnlijk een ambt van administratie in het huis van Herodes Antipas. Zou hij niet die *βασιλικός*, *heer van het hof*, zijn, wiens zoon door Jezus genezen was (Joh. 4), en die *met geheel zijn huis* had geloofd? — Van *Suzanna* en de andere vrouwen is ons niets bekend. — *Αἴτινες* duidt aan, dat zij *in de hoedanigheid* van dienende vrouwen Hem vergezelden. — *Διακονεῖν*, *dienen*, geeft hier een geldelijken bijstand te kennen, evenals

in Rom. 15:25, en bovendien de persoonlijke diensten, welke dit geheele rondtrekkende gezelschap noodig had. De lezing $\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$, die *Hem* dienden, van den T. R., zou wel een correctie kunnen zijn naar Matth. 27:55 en Mark. 15:41. Ook kan men gedacht hebben, dat het $\alpha\upsilon\tau\tilde{\alpha}$ veel te veel gewicht aan de Twaalven toekende.

Welk een Messias voor het vleeschelijk oog is deze Jezus, die van de liefdadigheid der menschen leeft! Maar welk een Messias voor het oog des geestes is deze Zoon van God, die leeft van de liefde van hen, wien zijn liefde het leven bracht! Welk een ruil van goede diensten, die rondom den persoon van dit verheven wezen tusschen hemel en aarde plaats vindt.

7. 8:4—18: De gelijkenis van den zaaier.

Het vorige gedeelte maakte ons bekend met een verandering in de uitwendige levenswijze des Heeren; het gedeelte, dat nu volgt, wijst ons op een verandering in zijn manier van onderwijzen. Er is dus een crisis gekomen. De natuur daarvan zal ons uit het volgende blijken. Jezus had tot hiertoe wel eenige gelijkenissen uitgesproken (5:36—39; 6:39, 47 en verv.); maar van dit oogenblik af maakt Hij gedurende een vrij langen tijd geregeld van dezen vorm gebruik. De gelijkenis heeft de tweeledige eigenschap, dat zij de waarheid onuitwischbaar graveert in den geest van hem, die haar weet te vatten onder het beeld, dat haar voorstelt, en haar omsluiert voor den blik van den onoplettenden of tragen hoorder, wiens geest er niet naar tracht, om door den sluier heen te dringen. Zij is dus zeer geschikt, om een schifting onder de toehoorders teweeg te brengen (zie bij vs. 9 en 10). De uitdrukking $\pi\alpha\rho\alpha\beta\omicron\lambda\lambda\eta$ (van $\pi\alpha\rho\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$, *naast plaatsen*), duidt een onderwijs aan, waarin naast de waarheid het beeld, dat haar voorstelt, geplaatst wordt. Dit is ook de betekenis van $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\iota\alpha$, een pad naast den grooten weg. De gelijkenis gelijkt heel veel op de fabel, maar verschilt daarvan in twee opzichten, waarvan het eene den inhoud en het andere den vorm betreft. Terwijl de fabel betrekking heeft

op de verhoudingen tusschen de menschen onder elkander en op de zedelijke of utilitarische wetten, die deze verhoudingen regelen, heeft de gelijkenis de verhoudingen van den mensch tot God en de verhevene beginselen, die ze besturen, tot voorwerp. De meerderheid van het gebied, waarop de gelijkenis zich beweegt, bepaalt het verschil in vorm, dat haar van de fabel onderscheidt. De fabel gelijkt op een spel; daarom is het geoorloofd, planten en dieren daarin te laten spreken. De gelijkenis behandelt een veel te ernstig onderwerp, om dergelijke ficties te kunnen toelaten. Hier mag de schildering niets bevatten, dat met de waarschijnlijkheid in botsing komt. Dieren, stoffelijke voorwerpen, kunnen in de gelijkenis een rol spelen (schaap, zuurdeeg), maar deze rol moet met hun werkelijke natuur in overeenstemming zijn. — De gelijkenis moet voor Jezus een natuurlijke manier van onderwijs zijn geweest. Daar Hij onophoudelijk in de beschouwing van de goddelijke wereld, die zich voor zijn innerlijk zintuig opende, leefde, en tevens met de uitwendige wereld, die Hij met een verstandigen en kalmen blik gadesloeg, in onafgebrokene betrekking stond, werd Hij er toe geleid, ieder oogenblik deze twee sferen met elkander te vergelijken en gebruik te maken van de tallooze punten van overeenkomst, die er tusschen beide bestaan.

De eerste ontwikkelde gelijkenis, welke Hij voorgedragen heeft, schijnt die van den zaaier te zijn geweest. Mattheus opent daarmede zijn groote verzameling van gelijkenissen (Hoofdst. 13). Markus wijst haar een gelijke plaats aan, aan het hoofd van een meer beperkte verzameling (Hoofdst. 4). Zij is, (met die van de wijngaardeniers, welke tot den laatsten tijd behoort, de eenige, die door al de drie synoptici bewaard is gebleven. Ook knoopt zich bij alle drie aan deze gelijkenis de algemeene verklaring vast, die Jezus eens voor altijd aan de discipelen gaf, omtrent het gebruik, dat Hij goed vond, van dit oogenblik af van dezen vorm van onderwijs te maken. Het schijnt dus, dat deze wel de eerste volledige gelijkenis was, die Hij hun voorlegde. Ook is zij die, welke op de discipelen den diepsten indruk schijnt ge-

maakt te hebben, en in de mondelinge overlevering het menigvuldigst verhaald werd; daaruit laat zich verklaren, dat zij door alle drie Evangelisten teruggegeven is.

Het volgende gedeelte bevat: 1° de gelijkenis (vs. 4—8); 2° de ophelderingen, die Jezus omtrent deze leeuwijze gaf (vs. 9 en 10); de verklaring van de gelijkenis (vs. 11—15); 3° een aan de apostelen gegeven waarschuwing aangaande de gedragslijn, die zij moeten volgen ten opzichte van de waarheden, welke Jezus op deze wijze voordraagt (vs. 16—18).

Vs. 4—8. De gelijkenis: „En toen een groote schare zich verzamelde ¹⁾, en uit iedere stad menschen tot Hem kwamen, zeide Hij door gelijkenis: 5. De zaaier ging uit, om zijn zaad te zaaien; en terwijl hij zaaide, viel een gedeelte bij den weg en werd vertreden; en de vogelen des hemels aten het op. 6. En een ander gedeelte viel ²⁾ op de steenrots, en uitgesproten zijnde, verdorde het, omdat het geen vochtigheid had. 7. En een ander gedeelte viel in het midden van de doornen, en de doornen, ook uitgesproten zijnde, verstikten het. 8. En een ander gedeelte viel ³⁾ in ⁴⁾ de goede aarde, en uitgesproten zijnde, bracht het honderdvoudige vrucht voort. En dit zeggende, riep Hij uit: Wie ooren heeft om te hooren, die hoore!”

Mattheus en Markus plaatsen deze gelijkenis na het be-

1) N: συνωντος.

2) B L R X: κατεπεσεν, in plaats van επεσεν.

2) N: εφεν, in plaats van επεσεν.

4) T. R. leest επι, met D; N A B en 16 Mjj.: εις.

zoek van de moeder en de broeders van Jezus (Matth. 13 : 1 ; Mark. 4 : 1). Bij Lukas gaat het dit verhaal onmiddellijk vooraf (vs. 19 en verv.). Deze verbinding kan het gevolg van een werkelijken chronologischen samenhang zijn, of ook dat van een zedelijken; vgl. vs. 15: „die het woord bewaren en vruchten voortbrengen” met vs. 21: „die het woord hooren en het in beoefening brengen.” Men zou τῶν ἐπιπορευομένων, *die naar Hem toe liepen*, kunnen opvatten als de nadere bepaling van ὄχλου, *een schare*, en aan καὶ de beteekenis van: *zelfs* geven. Maar deze constructie is gedwongen. De twee genitivi loopen parallel: „Toen een groote schare zich vormde en iedere stad daartoe haar bijdrage leverde...” Deze inleiding is veelbeteekenend. Wij zijn klaarblijkelijk aan een hoogtepunt gekomen. De gelijkenis van den zaaier staat reeds door haar beteekenis met dezen toestand in rechtstreeksch verband. Volgens Matthëus en Markus schijnt het, dat Jezus op een schip aan den oever van het meer was gezeten, en dat Hij van daar uit, als van een kansel, het volk onderwees, dat op den oever stond. Hij kon dus gemakkelijk de uitdrukkingen onderscheiden van de gezichten der menschen, waaruit die schare bestond, en daaruit hunne verschillende karakters opmaken. Het art. ὁ νότος σπειρών duidt dezen persoon aan als dengene onder de dienaren van het huis, die met deze gewichtige taak belast is. *Gess* wijst op het contrast tusschen dezen Jezus, die den arbeid der vestiging van het rijk Gods door middel van het woord alleen begint, en den Messias zooals Johannes de Dooper dezen beschreven had: *de wan in zijne hand hebbende*. De omliggende velden verschaffen Jezus het beeld van de vier klassen van menschen, die Hij voor oogen heeft. Van den oever van het meer af rijst het terrein met een meer of minder steile helling. En nu gebeurt het menigmaal op plaatsen van dien aard, dat het bovenste gedeelte van een veld slechts een dunne laag teelaarde heeft, terwijl de aardlaag dieper wordt naarmate men dichterbij de vlakte komt. Vandaar de aangeduide verschillen. De eerste grond (*bij den weg*) is dat gedeelte, hetwelk het dichtst bij den

weg, die langs het veld loopt, gelegen is; de voorbijgangers maken er gaarne gebruik van. De tweede (*op de steenrots*, volgens Lukas; *op de steenachtige plaats* of *plaatsen*, bij Mattheus en Markus) is niet, zooals men dikwijls meent, een met kiezel vermengde aarde, maar zooals de uitdrukking van Lukas zegt, en de verklaring: *omdat de aarde niet diep was* (Mattheus en Markus) bevestigt, dat gedeelte van het veld, waar de rotssteen slechts met een dunne laag aarde bedekt was. De derde grond is een vruchtbare bodem, maar reeds vol zaden van doornstruiken. Hetgeen nu overblijft is de *goede aarde* (Mark. en Matth.: καλή). Deze grond is niet *hard*, zooals de eerste, noch *ondiep* zooals de tweede, noch *onzuiver*, gelijk de derde; maar hij is te gelijk zacht, diep en vrij van vreemde zaden. De vier door Lukas gebruikte voorzetsels doen deze verschillende verhoudingen van het zaad tot den bodem zeer goed uitkomen: παρά, naast; ἐπι, op; ἐν μέσῳ, in het midden; εἰς, in (ἐπί in den T. R., vs. 8, heeft slechts onvoldoende autoriteiten voor zich).

Uit den aard van den grond vloeit het lot van het zaad voort. In den eersten grond ontkiemt het niet eens. Het Φυσίν, *uitgesproten zijnde* (vs. 6, 7 en 8), is in vs. 5 met opzet weggelaten. Daar er geen ontkieming plaats heeft gehad, zijn de uitwendige oorzaken van vernietiging terstond werkzaam; het zijn ten eerste de voorbijgangers, en ten tweede de vogels. Mattheus en Markus vermelden slechts de laatstgenoemde oorzaak. — In den tweeden grond ontkiemt het zaad; maar als de wortel zich ontwikkelt, ontmoet hij terstond de rots, zoodat hij niet kan uitschieten naar evenredigheid van den stengel; zoodra de zon de dunne laag aarde uitgedroogd heeft, sterft ook de plant. Het zaad in den derden grond brengt het een stap verder; het ontwikkelt zich tot aren. Maar de doornen, welke zich tegelijk met de tarwe ontwikkelen (σύν in συμφύεῖσαι), verstikken ze, voordat de korrels zich vormen. In het eerste geval zien wij dus twee uitwendige oorzaken van verwoesting, waarvan de eene het werk van de andere voltooit; in het tweede, één uit-

wendige en één inwendige oorzaak; en in het derde, één oorzaak van mislukking, die een zuiver innerlijke is. In den vierden grond volbrengt de plant met goed gevolg den ganschen loop harer ontwikkeling. Het artikel *vóór γῆν ἀγαθὴν*, *goede aarde*, drukt de gedachte uit, dat dit de soort grond is, die verwacht wordt, daar men anders op deze plaats geen akker zou hebben aangelegd. Lukas spreekt alleen over den hoogsten graad van vruchtbaarheid: het honderdvoud. Mattheus en Markus vermelden de lagere graden; Markus in opklimmende, en Mattheus in afdalende orde. Hoe kinderachtig zouden zulke onbeduidende veranderingen zijn, als wij aannemen, dat de Evangelisten hetzelfde document tot grondslag hebben gelegd!

De Heer vestigt met allen ernst de aandacht der schare op dit weinig bevredigende resultaat. *Ἐφώνει: Hij verhief de stem*; Hij legde nadruk op deze woorden, die ten doel hadden, bij zijn hoorders den zin voor de goddelijke dingen op te wekken, zonder welken zelfs het onderwijs van Jezus voor hen niets anders zou zijn, dan een ledige klank. De gelijkenis heeft inderdaad dit eigenaardige: dat men haar gemakkelijk kan hooren, zonder te verstaan, dat men het tafereel, hetwelk zij der verbeelding aanbiedt, genieten kan, zonder de gedachte te bespeuren, welke de ziel daarvan is. Daartoe heeft men een ander oor noodig, dan het lichamelijke.

Vs. 9 en 10. Algemeene inlichting omtrent het doel van het onderwijs door gelijkenissen: „En zijn discipelen ondervraagden Hem ¹⁾, wat deze gelijkenis beteekende. 10. Hij zeide tot hen: u is het gegeven, de verborgenheden van het koninkrijk Gods te kennen, maar aan de anderen wordt dat in gelijkenissen bekend gemaakt, opdat zij ziende niet zien, en hoorende niet verstaan.”

1) T. R. leest, met A en 13 Mjj. *ἀεγροντες*, dat N B D L R E weglaten.

De vraag der discipelen had enkel betrekking op de beteekenis van de voorgaande gelijkenis. Maar Jezus maakt daarvan gebruik, om hun een algemeene inlichting te geven omtrent deze leerwijze. Hetzelfde is ook het geval bij Markus, die alleen deze bijzonderheden er bijvoegt: „zij, die Hem met de Twaalven vergezelden”, en: „toen zij met Hem alleen waren”. Bij Mattheus is de vraag der discipelen geheel algemeen: „Waarom spreekt gij tot hen in gelijkenissen?” Deze vorm der vraag is minder natuurlijk. Het antwoord van Jezus is uitvoeriger bij Mattheus, die de profetie van Jesaja (Hoofdst. 6), waarop Lukas enkel zinspeelt, *in extenso* aanhaalt. Markus neemt haar op in de rede van Jezus zelf.

Bijna al de uitleggers vinden een verschil van beteekenis tusschen den vorm van Mattheus en dien van Markus en Lukas. Deze twee zouden Jezus laten zeggen, dat Hij in gelijkenissen spreekt, *ten einde* het volk te verharderen, terwijl Mattheus daarentegen Hem zou laten zeggen, dat Hij dezen vorm van onderwijs gebruikt, omdat het onverstandige en vleeschelijke volk een anderen niet zou kunnen begrijpen; vgl. het *ὅτι*, *opdat* van Lukas (vs. 10) en Markus (4 : 12) met het *ὅτι*, *omdat*, van Mattheus (13 : 13), en zie vooral *Bleek*, *Reuss*, enz., die daaruit het besluit trekken, dat Jezus zich niet zoo heeft uitgedrukt als Markus en Lukas Hem laten spreken. Maar ik betwijfel, of dit verschil werkelijk bestaat. Want de zin van vs. 13 bij Mattheus is: „Het is het volk niet gegeven, te verstaan... (vs. 11), aangezien het in de natuur der dingen ligt, dat de arme zelfs datgene verliest, wat hij heeft (vs. 12). *Daarom* spreek ik tot hen in gelijkenissen, omdat zij op deze wijze ziende niet zien...; en daardoor wordt de profetie van Jesaja vervuld: „Gij zult met uwe ooren hooren en niet verstaan...” (vs. 14). Uit dezen samenhang blijkt volkomen duidelijk, dat het *omdat* van Mattheus denzelfden zin heeft als het *opdat* der twee anderen. Jezus maakt bij zijn onderwijs van gelijkenissen gebruik, *omdat* Jesaja de verharding der Joden heeft voorgezegd, en deze profetie vervuld moet worden (Mattheus). Hij maakt dus van de gelijkenis gebruik, *ten einde* de ver-

stoktheid van het volk te voltooien. Dit is precies wat Markus en Lukas zeggen.

Maar *Bleek*, *Keim*, *Reuss* e. a. verklaren, dat Jezus onmogelijk zoo iets heeft kunnen zeggen. Zijn gedachte kon slechts dit zijn geweest: Het volk is geestelijk veel te ongevoelig, om de waarheid te verstaan, als zij in een abstracten vorm wordt voorgesteld; om haar voor hen toegankelijk te maken, moet men haar dus in een zinnebeeldigen vorm inkleeden, ten einde „de langzame geesten niet geheel te verliezen,” zooals Reuss zich uitdrukt. Maar klaarblijkelijk is deze verklaring in strijd met den zin van Markus en Lukas (men geeft dit toe), en ook zooals wij zooveen gezien hebben, met dien van Mattheus, welke in geen enkel opzicht van dien der twee anderen verschilt. En hoe wil men in dit geval de handelwijze van Jezus verklaren? Aan de discipelen, wier verstand meer geopend is, en die nochtans niet verstaan, geeft Hij de verklaring van de gelijkenis, en het volk, dat stomp van geest is, en ten behoeve van hetwelk Hij dezen vorm van onderwijs zal hebben aangenomen, dat volk, hetwelk nog veel minder dan de discipelen verstaat, verklaart Hij niets! Welk een tegenspraak! Maar zou het, aan den anderen kant, aannemelijk zijn, dat Jezus, zooals de drie Evangelisten blijkbaar zeggen, deze leerwijze gekozen heeft, ten einde door het volk niet te worden verstaan en zijn verstoktheid te voltooien? En zou Jezus, als Hij dit doel werkelijk voor oogen heeft gehad, het niet nog veel zekerder bereikt hebben door het volk op duidelijke en eenvoudige wijze de waarheid te openbaren, waarvan het niets wilde weten? Om deze moeilijkheid te kunnen oplossen, moet men vóór alle dingen in het oog houden, dat Jezus hier niet spreekt over de godsdienstige waarheden in het algemeen, maar over *de verborgenheden van het koninkrijk*, d. w. z. over *het historische werk* van de stichting, de ontwikkeling en de voleindiging van het koninkrijk Gods. Vgl. Luk. 5 : 10; Matth. 13 : 11; Mark. 4 : 11. Deze met opzet door Jezus gekozen uitdrukking is in al de drie verhalen bewaard gebleven. Het zijn de *ἐπουράνια*, *de hemelsche dingen*, waarvan

Jezus tot Nicodemus sprak (Joh. 3:12), d. w. z. het goddelijk heilsplan (*μυστήριον*, Markus), met de verschillende elementen, die het bevat (*μυστήρια*, Lukas en Mattheus), die voor een deel nog toekomstige feiten, welke het menschelijk verstand niet had kunnen ontdekken, en Jezus hier beneden is komen verwezenlijken. Deze goddelijke geschiedenis kon Jezus niet zonder beeldspraak aan het volk mededeelen; zelfs zijn discipelen, die veel verder gevorderd waren, konden slechts van lieverlede daarin worden ingewijd. En toch naderde het einde van den arbeid van Jezus. Het oogenblik was gekomen, waarin Hij de onvermijdelijke schifting moest voorbereiden tusschen de ontvankelijke zielen, die in de nieuwe orde van zaken moesten ingaan, om tot deze goddelijke stichting mede te werken, en de tot hertoe onontvankelijk gebleven massa, die niet het heil, maar het oordeel tegemoet ging. Deze schifting was het doel der gelijkenis; en dit doel was in overeenstemming met den geheelen staat van zaken op dat oogenblik. Er begon hoe langer hoe meer een scheiding onder het volk te ontstaan. De gelijkenis moest deze scheiding tusschen de goedgezinde en de vijandige elementen bevorderen. De eersten, door de parabolische voorstellingen aangetrokken en aangespoord, kwamen tot Jezus, om Hem te vragen naar de beteekenis daarvan, en voegden zich daardoor bij *de discipelen (de Wette)*; de laatsten, wien het ontbrak aan alle ernstige belangstelling in het goddelijk werk, dat een aanvang nam, gingen weg, na geluisterd te hebben, en vergaten alles. Op deze wijze werd de schare der discipelen aangevuld en sloten zij zich nauwer aan elkander aan, terwijl ongemerkt de onboetvaardige massa zich van hen afscheidde. Dit resultaat was, zooals *Riggenbach* zegt, „noch de eerste, noch de laatste wil van God”. Het was een tusschenkomend besluit, een kastijding. Als het hart zich niet ontsloten heeft voor het eerste schijnsel der waarheid, dan wordt het door het volgende verblind, in plaats van verlicht; en deze uitwerking is door God gewild. Zij is een oordeel. Toen Pharao na de eerste waarschuwingen, die hij ontvangen had, weigerde, zich te onderwerpen,

werd hij door de volgende verhard; want als hij zich niet wil bekeeren, dan moet hij ten minste dienen tot bekeering van anderen door het in het oog loopend karakter van zijn tuchtiging. Zoodanig was de toestand van het volk in den tijd van Jesaja. En deze zelfde toestand herhaalde zich in het critische tijdperk van de werkzaamheid van Jezus, waaraan wij thans gekomen zijn. Israël als volk verwierp hoe langer hoe meer het licht, dat in Jezus scheen. Ziedaar de reden, waarom dit licht zich bedekt met den sluier der gelijkenis, die, terwijl hij het goddelijk werk, dat verricht werd, voor de blikken der onverschilligen en onboetvaardigen verborg, hoe langer hoe doorschijnender en helderder werd voor hen, die de voorafgaande openbaringen hadden aangenomen.

Wij voegen er bij, dat het elken toehoorder van Jezus ieder oogenblik vrij stond, van de onaandoenlijke of vijandige massa tot de kleine schare der discipelen over te gaan. Over deze geheele plaats vergelijkte men de voortreffelijke bladzijden van *B. Weiss, Das Leben Jesu*, II, bl. 25—30.

Bij τοῖς λοιποῖς, *den anderen*, kan niets anders worden gedacht, dan δεδοται γινῶναι. Er is verschil tusschen kennen en kennen. De uitdrukkingen *zien* en *hooren* hebben betrekking op de parabolische schildering als zoodanig, die natuurlijk door allen begrepen wordt; het *niet zien* en *niet hooren*, op de gedachte, die daarin opgesloten ligt.

Vs. 11—15. De verklaring van de gelijkenis: „Ziehier de gelijkenis: Het zaad is het woord Gods. 12. Die bij den weg bezaaid zijn, zijn zij, die hooren ¹⁾); daarna komt de duivel, en neemt het woord uit hun hart weg, opdat zij niet zouden gelooven en zalig worden. 13. Die op de steen-

1) T. R. leest ακουοντες, met A en 13 Mjj.; N B L U E ακουσαντες.

rots¹⁾ bezaaid zijn, zijn zij, die, na gehoord te hebben, het woord met vreugde ontvangen, maar geen wortel schieten; zij gelooven dan ook slechts voor een tijd, en op het oogenblik der verzoeking vallen zij af. 14. Hetgeen onder de doornen gevallen is, dat zijn zij, die gehoord hebben, maar bij wie, terwijl zij komen en gaan, het zaad verstikt wordt door de zorgen, en den rijkdom, en de genoegens des levens, en zij komen niet tot rijpheid. 15. Maar hetgeen gezaaid is in de goede aarde, dat zijn zij, die het woord gehoord hebbende, het in een eerlijk en goed hart bewaren, en met volharding vruchten voortbrengen.”

De uitdrukking: *Dit is de gelijkenis* (vs. 11) geeft te kennen, dat het wezen van de parabolische voorstelling niet deze voorstelling zelve is, maar de gedachte, die daarin ligt opgesloten. Het punt van overeenkomst tusschen het woord en het zaad is de levenskracht, die vervat is in een omkleedsel zonder uiterlijken schijn. Onder *het woord* verstaat Jezus zonder twijfel in de allereerste plaats zijn onderwijs, maar met inbegrip van elke prediking, die het getrouw zal teruggeven. — Jezus onderscheidde onder de schare vier soorten van aangezichten: onverstandige en verstrooide, geestdriftvolle en opgetogene, ernstige, maar vooringenomene, en eindelijk aangezichten met vreugdevolle helderheid, waarop een volkomene overgave aan de verkondigde waarheid te lezen stond. — In de gegeven verklaring wordt het woord meestal vereenzelvigd met het nieuwe leven, dat daaruit moet voortkomen, en dit leven met de personen, in wie het

1) N D X lezen τὴν πέτραν, in plaats van τῆς πέτρας, dat T. R. met al de andere Mjj. leest.

ontstaan is; op deze wijze laten zich de vreemde uitdrukkingen verklaren: *die bij den weg bezaaid zijn* (vs. 12; vgl. 13, 14, 15); *zij schieten geen wortel* (vs. 13); *zij worden verstikt* (vs. 14). — De eerste klasse omvat die menschen, die bevangen zijn van een volslagen godsdienstige ongevoeligheid: geen werking van het geweten; geen smart over de zonde; geen vrees voor de verdoemenis; geen verlangen naar de zaligheid; bijgevolg geen verwantschap met het Evangelie van Christus. Daar er in hun hart niets is, waaraan het woord zich kan vasthechten, bezwijkt het natuurlijk voor de uitwendige verwoestende machten. Slechts één van deze wordt bij de verklaring uitdrukkelijk genoemd: *de duivel* (Lukas), *Satan* (Markus), *de booze* (Mattheus), die verscheidene middelen van verstrooiing gebruikt, om ieder van hen te doen vergeten wat hij gehoord heeft. Als Jezus niet geloofd had aan het werkelijk bestaan van den duivel, zou Hij hem niet hebben voorgesteld als een werkelijkheid, die met het beeld van de gelijkenis overeenkomt. *Oi ἀκούετε: die hooren*, d. w. z. „die hooren, en niets meer.” Dit sluit in zich het *niet verstaan* van Mattheus.

De tweeden zijn oppervlakkige, maar ontvlambare harten, bij wie de verbeelding en gevoeligheid voor een oogenblik de afwezigheid van zedelijken zin vergoeden. De nieuweid van het Evangelie en de strijd, dien het aanbindt tegen de gevestigde denkwijze, bekoren hen; maar het is een nieuw middel van genot, dat zij zoeken, en niet de kracht om het offer van zichzelf te brengen. Dergelijke menschen vormen bij iedere opwekking van godsdienstig leven een aanzienlijk gedeelte van de pas bekeerden. Maar bij hen stoot zich het woord spoedig tegen een uitwendigen hinderpaal: het steenen hart, dat de vernedering des berouws en het ernstig verlangen naar heiligheid niet gebroken hebben. Het is dus prijsgegeven aan de ongunstige omstandigheden, die ontstaan: *verzoeking* (Lukas), *rampspoed* en *vervolging* (Mattheus en Markus). De vijandschap der oversten, de woede der Pharizeën, de schande van den kerkelijken ban, in één woord: de noodzakelijkheid van het lijden, om getrouw te blijven,

dat alles doet hen, die in het Evangelie slechts een middel van geestelijk genot hebben gezocht, spoedig weêr afwijken. In vs. 13 moet men *εἰς* er bij denken, en *ὁ ἔτι* tot het praedicaat maken: *zijn zij, die wanneer...* Het *ὅτι* aan het einde van het vers is een ontwikkeling van *οὗτοι*, en beteekent: *die, als zoodanig.*

De derden zijn ernstige, maar verdeelde harten. Zij zoeken het heil en erkennen de waarde van het Evangelie, maar zij willen ook het aardsche welzijn genieten en zich een gemakkelijk leven verschaffen. Zij hebben niet besloten, het koninkrijk Gods boven alles te stellen. Zulke menschen bevinden zich tegenwoordig menigmaal onder hen, die men als de ware christenen der gemeente beschouwt. Het hart blijft aardschgezind, in weerwil van de belangstelling in de dingen van het koninkrijk Gods, en verhindert tot het einde toe de volkomene bekeering. De mislukking van het zaad is hier het gevolg van een innerlijke oorzaak, die drievoudig, en toch één is: de *zorgen* (bij hen, die in een behoeftigen toestand verkeerden), de *rijkdom* (voor hen, die op weg zijn om rijk te worden), en de *genietingen des levens* (voor hen, die reeds rijk zijn). Deze menschen hebben, evenals Ananias en Saffira, de vrees voor vervolging overwonnen, maar zij bezwijken, evenals zij, voor den innerlijken hinderpaal van een verdeeld hart. — *Πορευόμενοι*, letterlijk: *heengaande*, schildert den loop van het bedrijvige leven: men gaat, men komt, en doet zijn zaken (2 Sam. 3:1). Vooral in dit vers wordt het zaad met het nieuwe leven in den geloovige vereenzelvigd. De vorm verschilt al te zeer bij de drie synoptici, dan dat een gemeenschappelijke geschreven bron waarschijnlijk zou zijn.

Bij de vierden heerschen de geestelijke behoeften met volstrektheid. Het zedelijk bewustzijn slaapt niet, zooals bij de eersten; en niet de verbeelding of de gevoeligheid bestuurt, zooals bij de tweeden, den wil, maar het geweten; ook heerscht het geweten over de bekommering om de aardsche dingen, waardoor de derden schipbreuk lijden. Het zijn de zielen, welke Paulus in Rom. 7 beschrijft. *Ἐν καρδίᾳ* en *τὸν*

λόγῳ hangen af van de twee verbonden werkwoorden ἀκούσαντες κατέχουσιν, die slechts één en dezelfde zaak te kennen geven; *hooren* en *bewaren* zijn voor zulke menschen één zelfde handeling. De uitdrukking *volharding* herinnert aan de vele hinderpalen, welke het zaad te overwinnen heeft, om tot zijn volkomene ontwikkeling te kunnen geraken; vgl. het καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ van Rom. 2 : 7. Jezus dacht hier zeker aan zijn discipelen en aan de dienende vrouwen, die Hem vergezelden (vs. 1—3). Evenmin als in de gelijkenis zelf, vermeldt Lukas in de verklaring daarvan de verschillende graden van vruchtbaarheid, waarvan Mattheus en Markus gewag maken; en deze twee geven ze, evenals in de gelijkenis zelf, in een tegenovergestelde orde op.

Wij gelooven niet, dat in deze verklaring van de gelijkenis zelfs een enkel vers wordt gevonden, hetwelk verenigbaar is met de onderstelling, dat de Evangelisten een gemeenschappelijken tekst hebben gebruikt, of dat de een den ander afgeschreven heeft. Weiss meent, dat Jezus bij deze gelijkenis slechts ééne grondgedachte in het oog heeft gehad, nl. het contrast tusschen de plotselinge en magische wijze, waarop de Joden zich de grondvesting van het rijk Gods door den Messias voorstelden, en den langzamen, zuiver zedelijken, moeitevollen, en daarom ook geleidelijk voortgaanden weg, waarlangs deze stichting door middel van de innerlijke werking van het woord des Evangelies tot stand moet worden gebracht. Men moet zich volgens den genoemden geleerde tot deze algemeene gedachte beperken. Al wat betrekking heeft op het verschil van grond is van Markus afkomstig, dien de andere Evangelisten gevolgd hebben. Tegen de juistheid der voorstelling van Markus voert Weiss aan hetgeen over de verschillende graden van vruchtbaarheid zelfs in de goede aarde gezegd wordt. Hij meent nl., dat deze trek enkel voor een bijzonder geval zou kunnen passen, terwijl de geheele gelijkenis een beschrijving bevat, die volstrekt algemeen is. Maar waarom zouden er geen verschillende graden van vruchtbaarheid kunnen zijn zelfs op een stuk goed land, waarvan de verschillende gedeelten meer of minder

goed liggen? Het komt mij onmogelijk voor, dat de Evangelisten op deze wijze den vrijen loop aan hun verbeelding zouden hebben gegeven, en het onderwijs van Jezus, hetzij de parabolische voorstellingen, hetzij de toepassingen daarvan, willekeurig hebben uitgebreid. Zonder twijfel moeten de discipelen uit de gelijkenis van den zaaier in de allereerste plaats verstaan, dat het rijk van den Messias op een geheel andere wijze zou worden opgericht, dan zij tot hiertoe gedacht hadden. Maar vloeyde daaruit niet voort, dat zijn verwezenlijking in de harten zou afhangen van den zedelijken toestand en van de vrijheid van ieder, dat dus ieder toehoorder zich in acht moest nemen tegen de uit- of inwendige oorzaken, die de werking der prediking konden verlammen, en dat de apostelen niet moedeloos moesten worden, wanneer in het grootste aantal gevallen de uitslag niet aan hun arbeid beantwoordde?

Vs. 16—18. Praktisch slot: „En niemand, die een lamp opgestoken heeft, bedekt haar met een vat, of zet haar onder een bed; maar hij zet ¹⁾ haar op een ²⁾ kandelaar, opdat degenen, die binnenkomen, het licht ³⁾ zien. 17. Want er is niets verborgen, dat niet openbaar moet worden, en niets geheims, dat niet bekend moet worden ⁴⁾ en aan het licht komen. 18. Ziet dan toe, hoe gij hoort; want al wie heeft, dien zal gegeven worden; en alwie niet heeft, ook hetgeen hij meent te hebben zal van hem weggenomen worden.”

1) T. R. met A en 13 Mjj.: επιθήσειν; N B en 4 Mjj.: τθήσειν.

2) N D en 5 Mjj. lezen επι την λυχνίαν, in plaats van επι λυχνίας, dat al de anderen lezen (volgens Mattheus en Markus).

3) B laat να-φως weg. (evenals Markus).

4) T. R. leest met A en 14 Mjj., ο ου γνωσθήσεται; N B L Σ: ο ου μη γνωσθή.

Dit slot is een aan de discipelen gegeven waarschuwing. Volgens *Bleek* bestaat er geen verband tusschen deze woorden en hetgeen daaraan voorafgaat. Maar kan de lamp, die iemand opsteekt, hier iets anders voorstellen, dan de waarheid aangaande het koninkrijk Gods, die Jezus laat schijnen in het hart zijner toehoorders door de gelijkenis en de verklaring, welke Hij daarvan gegeven heeft? Dit licht ontsteekt Hij niet in hen, opdat zij het voor zichzelf zouden houden, maar opdat zij het in de wereld zouden verspreiden; vgl. Mark. 4:21—25. Met *λύχνος* wordt bedoeld een met olie gevuld en van een pit voorzien schaaltje, dat in het Oosten het gewone middel van verlichting is. Men kan dit licht onder een van de keukengereedschappen plaatsen, b. v. onder het schepel, dat bij de armen tot maat, tot tafel en tot schotel tegelijk dient, of onder den divan (*κλίση*), een met kussens belegde bank van 1—3 voet hoog, waarop men plaats neemt bij het gezellig onderhoud of bij den maaltijd. Eigenlijk gezegde bedden zijn in het Oosten niet in gebruik; men slaapt gewoonlijk op den grond, op dekens en tapijten ¹⁾. Met *λυχνία*, *kandelaar*, wordt het hooge voorwerp bedoeld, waarop het licht wordt geplaatst, opdat het de geheele kamer verlichte. Onder dit beeld stelt Jezus het aan de apostelen toevertrouwde predikambt voor. De leer van Jezus is inderdaad (vs. 17) niet bestemd om verborgen en onbekend te blijven; vgl. 12:3: Hetgeen Jezus thans tusschen de wanden van een kamer zegt, dat zal eenmaal van de daken verkondigd moeten worden. En door wien anders, dan door de discipelen? Het gevoel van Jezus verheft zich bij deze gedachte, en zijn woord neemt den rhythmus van het dichtersparallelisme aan. De eerste zin behoudt nog het karakter van de beeldspraak; de tweede gaat tot de eigenlijke spreekwijze over. — Het fut. *γνωσθήσεται* (*zal bekend worden*) stelt de handeling der bekendmaking uitdrukkelijk in de toekomst, terwijl de aor. *γνωσθή* der Alexandr. de verwezenlijking van de hier uitgesprokene wet te kennen geeft, zonder dat daarbij

1) F. Bovet, *Voyage en Ferre-Sainte*, bl. 348 en 349.

aan den tijd wordt gedacht (niets, dat op den een of anderen tijd niet bekend *moet worden*.)

Vs. 18. Daaruit vloeit voort het hooge gewicht van de taak der discipelen en de zorg, waarmede zij zich daartoe moeten voorbereiden, terwijl zij nog op de school van Jezus zijn. Om een leer zooals die van Jezus goed te kunnen teruggeven, moet men haar goed gehoord, d. w. z. zich toegeëigend hebben, niet alleen door het verstand, maar ook door het hart en het geweten. Op deze rechte manier van hooren doelt het $\pi\acute{\omega}\varsigma$, *hoe*, van Lukas. Markus zegt $\tau\acute{\iota} \acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\epsilon\tau\epsilon$, „wat gij hoort.” Het komt mij voor, dat de vorm van Lukas te verkiezen is. Er is veeleer sprake van de wijze, dan van het voorwerp van het hooren. Doordat de geheele mensch, zoowel de zedelijke als de intellectuëele, het woord in zich opneemt, is hij in staat, steeds meer te ontvangen en steeds beter te bezitten; men verkrijgt slechts door middel van hetgeen men reeds heeft. Waar zulk een innerlijke opneming van het woord geen plaats vindt, daar gaat men niet alleen niet vooruit, maar daar verliest men ook hoe langer hoe meer hetgeen men had. Jezus zinspeelt hier op deze ervaring van het gewone leven: „De rijke wordt nog rijker, de arme nog armer.” Markus zegt: „Hetgeen hij *heeft*”; Lukas: „Hetgeen hij *meent* te hebben.” Dit komt op hetzelfde neder. Van datgene wat iemand heeft, zonder het zich toegeëigend te hebben, kan men even goed zeggen, dat hij het heeft, als dat hij het meent te hebben. Luk. 19: 26 vindt men den vorm van Markus. Jezus heeft meermalen (Matth. 3: 12; 25: 29) dezen grondregel herhaald, waarin een van de diepste wetten van het menschelijk leven vervat is.

In het verhaal van Markus volgt nu de gelijkenis van de aar, die hij alleen mededeelt. Bij Mattheus sluiten zich zes gelijkenissen over het rijk Gods aan die van den zaaier aan. Zij vormen een bewonderenswaardig geheel: de *stichting* van het koninkrijk, in de gelijkenis van den zaaier; de *abnormale wijze*, waarop dit koninkrijk zich ontwikkelt, in die van het onkruid onder de tarwe; zijn *kracht*, uit twee verschillende oogpunten (uitbreiding en herschepping) voorgesteld, in die

van het mosterdzaad en in die van den zuurdeesem; zijn onvergelykelijke *waarde*, in die van den schat en in die van de paarl; en eindelijk zijn *voleindiging*, in die van het vischnet. Is dit systematische plan van Jezus afkomstig? Ik geloof het niet. Hij was een veel te goed paedagoog, dan dat Hij zeven gelijkenissen in één adem zou hebben voorgedragen. ¹⁾ Maar zou Hij, aan den anderen kant, alleen de gelijkenis van den zaaier bij deze gelegenheid hebben voorgedragen? Zeker niet; want Mattheus (13: 3) zegt van dit oogenblik: „En Hij zeide vele dingen tot hen in gelijkenissen”, en Markus (4: 2): „Hij leerde hen vele dingen in gelijkenissen.” Jezus zal dus op dien dag, behalve de gelijkenis van den zaaier, die van het onkruid onder de tarwe (Mattheus) en die van de aar (Markus) hebben voorgedragen, wier beelden aan hetzelfde gebied zijn ontleend, en die onmiddellijk op de eerste volgen, de eene in het eene, de andere in het andere Evangelie. Wat de andere gelijkenissen betreft, Mattheus heeft ze hier met de voorgaande verbonden, volgens zijn vaste gewoonte om de woorden des Heeren rondom een gegeven onderwerp te groepeeren. Zulk een verschil in de rangschikking schijnt onvereinigbaar te zijn met de hypothese, dat deze geschriften van de drie Evangelisten van hetzelfde document afhankelijk zouden zijn.

8. Vs. 19—21: Het bezoek van de moeder en de broeders van Jezus.

Vs. 19—21. „En zijne ²⁾ moeder en zijne broeders kwamen Hem bezoeken ³⁾, en zij konden Hem niet bereiken van wege de schare. 20. En eenigen boodschapten het Hem, zeggende ⁴⁾: Uwe ⁵⁾ moeder

1) Ik houd deze bewering vol, ondanks de tegenspraak van *Gess.*

2) *N D Syr.* lezen *αυτου*, dat de anderen weglaten.

3) *T. R.* met *NA* en 15 *Mjj.*: *παρευγενοντο*; *BDX*: *παρευγενετο*.

4) *T. R.* leest *λεγοντων* na *αυτω*, met *A* en 13 *Mjj.*; *N B D L Δ E* laten het weg.

5) *N* laat *σου* weg.

en uwe broeders staan daar buiten, en begeeren U te zien. 21. Maar Hij antwoordde, en zeide tot hen: Mijne moeder en mijne broeders zijn deze, die Gods woord hooren, en het ¹⁾ in beoefening brengen."

Vgl. Matth. 12:46 en Mark. 3:21, 22, 30 en 31. Wij zouden het eigenlijk doel van dit bezoek niet weten, indien het bericht van Markus, zooals in verscheidene andere gevallen, dat van de twee andere synoptici niet aanvulde. Volgens Markus was tot de broeders van Jezus het gerucht doorgedrongen, dat Hij zich bevond in een toestand van opgewondenheid, die aan waanzin grensde; het was de echo van deze beschuldiging der Pharizeën: „Hij drijft de duivelen door Beëlzebub uit." Zijn broeders kwamen daarom met het doel om *Hem te grijpen* (κρατῆσαι αὐτόν, vs. 21) en naar huis te brengen. Mattheus laat dit bezoek op dezelfde beschuldiging volgen (12:24 en 46), maar zonder, evenals Markus, deze twee feiten met elkander in verband te brengen. Bij Johannes zien wij, evenals bij Markus, de broeders van Jezus, in ongeveer denzelfden tijd, een twijfelende, bijna vijandige houding tegenover Hem aannemen. Wat Maria betreft, de Evangelisten zeggen niet, dat zij het ongeloof harer zonen deelde. Maar daar zij een pijnlijke en openbare botsing voorzag, kon zij gewenscht hebben, deze te temperen. Misschien ook wist zij, evenals Johannes de Dooper, niet meer, wat zij denken moest van den gang van het werk van Jezus, en werd haar hart door tegenstrijdige indrukken in beweging gebracht.

Vs. 20. Het woord *buiten* zou hier zeer goed kunnen beteekenen: „buiten den kring, die Jezus omgaf." Maar Markus spreekt bij deze gelegenheid uitdrukkelijk over het huis, waar Hij gastvrijheid genoot (vs. 20 en 21), en over een

1) T. R. leest αὐτον να ποιουντες, met E en 11 Mjj.; N A B D en 4 Mjj. laten het weg.

grootte schare, „die daar rondom Hem zat” (vs. 32 en 34). Moet men onder de *broeders van Jezus* oudere broeders van Jezus verstaan, uit een eerste huwelijk van Jozef geboren, zooals een zeer oude traditie zegt? Of neven van Jezus, zonen van Klopas, den broeder van Jozef, die in het huis van hun oom en hunne tante, Jozef en Maria, werden opgevoed, zooals men sedert Hieronymus heeft aangenomen? Of eenvoudig zonen van Jozef en Maria, die jonger waren dan Jezus? Wij kunnen deze kwestie hier niet bespreken.¹⁾ Zeker is, dat de letterlijke beteekenis van het woord *broeder*, zooals het hier naast het woord *moeder* staat, de eenig waarschijnlijke is. — Het antwoord van Jezus bevat geenszins, zooals *Renan* meent, een verloochening van de bijzondere liefde, die men voor zijn familie gevoelt. Maar voor een christelijk hart zijn er nauwere banden, dan die des bloeds, nl. de banden der geestelijke gemeenschap. Vooral voor Jezus, wien een taak was opgedragen, die de geheele menscheid omvatte, kon het familieleven sedert zijn doop slechts een ondergeschikte waarde hebben. Over het algemeen zijn de banden des bloeds, als zij geen betrekkingen worden van een geestelijke en hoogere natuur, slechts als een bloem, die verwelkt. Vgl. Joh. 2 : 4 en 19 : 26. In die vrouwen, die Hem vergezelden, en op moederlijke wijze voor Hem zorgden (vs. 2 en 3), en in de discipelen, die met toewijding deelnamen aan zijn werk, heeft Hij reeds lang een familie gevonden, waardoor vervangen werd die, welke Hij heeft moeten verlaten. En is deze nieuwe, geestelijke, eeuwige betrekking niet de ware band, terwijl die des bloeds slechts uitwendig, voorbijgaande en toevallig is? In dat woord spreekt zich een diepe genegenheid en dankbaarheid uit voor deze aan Hem gehechte zielen, wier liefde Hem dag op dag de teederste genegenheden van den familiekring vergoedt. Over een vader spreekt Hij in dezen geestelijken zin niet; deze plaats behoort God alleen toe. De schildering van den historischen toestand, zooals wij die bij Markus vinden, doet

1) Zie mijn *Commentaire sur l'évangile de Saint-Jean*, bij 2 : 12.

ons de gepastheid van dat woord verstaan. Lukas heeft dus noch het verhaal van dezen Evangelist, noch dat van een gewaanden *Ur*-Markus gekend. Hoe zou hij de bijzonderheid, die over dit geheele tooneel het noodige licht verspreidt, moedwillig veronachtzaamd hebben?

9. Vs. 22—25: De stilling van den storm.

Wij komen hier aan een reeks verhalen, die ook bij de andere synoptici (Matth. 8:18 en verv.; Mark. 4:35 en verv.) met elkander verbonden zijn: den storm, de genezing van den bezetene, de opwekking van de dochter van Jairus, en de genezing van de vrouw, die aan bloedvloeijing leed. De verbinding van deze verhalen in onze drie Evangelische geschriften is een der feiten, die men met volkomen vertrouwen bijbrengt, om te bewijzen, dat alle drie of twee daarvan uit dezelfde schriftelijke bron zijn geput. Maar hoe wil men in dit geval het verschijnsel verklaren, dat deze groote reeks van verhalen bij Mattheus een geheel andere plaats inneemt (onmiddelijk na de bergrede), dan bij de twee anderen? En hoe zou het gekomen zijn, dat Mattheus tusschen den terugkeer van Jezus en de geschiedenis van het dochtertje van Jairus twee stukken van het hoogste gewicht invoegt: de genezing van den verlamde (9:2 en verv.) en de roeping van Mattheus met den maaltijd en het onderhoud, die daarop gevolgd zijn (vs. 9 en verv.), welke gedeelten bij Markus en Lukas een geheel andere plaats innemen? Het gebruik van eene geschrevene bron zou zulke vrijheden niet veroorloven. Ik geloof daarom veeleer, dat men in het traditioneele onderwijs de drie boven vermelde feiten achter elkander mededeelde, omdat zij chronologisch bij elkander behoorden en de schildering bevatten van een bijzonder gewichtig uitstapje, waarvan de herinnering zich diep in het geheugen der getuigen gegrift had. Dat verhinderde echter niet, dat men nu en dan, zooals het eerste Evangelie doet, nog andere verhalen er bijvoegde, die historisch niet tot datzelfde tijdstip behoorden. — Hetgeen dit gedeelte zoo bijzonder merkwaardig maakt, is: dat wij

daarin de wondermacht van Jezus haar toppunt zien bereiken, daar Hij macht uitoefent over de krachten der natuur (storm), over de machten der duisternis (bezetene) en over den dood (dochtertje van Jairus).

Vs. 22 en 23. „En het geschiedde in ¹⁾ een van die dagen, dat Hij ²⁾ in een schip ging met zijn discipelen; en Hij zeide tot hen: Laat ons overvaren naar de andere zijde van het meer; en zij kozen het ruime sop. 23. En terwijl zij voeren, viel Hij in slaap. En een wervelwind stormde los op het meer, en het schip werd vol water, en zij waren in gevaar.”

Men lette op den volkomen Hebreuwschen stempel der eerste woorden: ויהי, יהיו, וירד . . . ויאמר . . . En Lukas zou een van de twee anderen, die niets dergelijks aanbieden, tot bron hebben gehad! Volgens het verhaal van Mattheus (8 : 18) zou dit uitstapje op den avond van den dag, waarop de bergrede werd uitgesproken, plaats hebben gehad. Maar was er niet, volgens Mattheus zelf, veel te veel voorgevallen voor een enkelen dag? Vgl. Matth. 7. Markus (4 : 35) stelt deze reis op den avond van den dag, waarop Jezus de gelijkenis van den zaaier voordroeg; dit is veel waarschijnlijker. De meer onbepaalde opgave van Lukas: *in een van die dagen* weërspreekt het niet. Overeenkomstig het 8 : 1 beschreven plan, wilde Jezus ook in het aan de andere zijde van het meer gelegene gedeelte van Galilea, Dekapolis of het land der tien steden, het Evangelie verkondigen. Hij was zoo vermoeid, dat Hij, volgens het zeer gedetailleerde bericht van Markus, niet eens uit het schip was gegaan, van waar Hij de schare onderwezen had, en dat zijn discipelen, na zelf

1) \aleph laat *ev* weg.

2) \aleph laat *και αυτος* weg.

het volk te hebben weggezonden, Hem medenamen *zoals Hij daar was*, d. w. z. in het schip zittende. Er gingen ook andere schepen met hen weg, zoodat het een kleine vloot was, die het ruime sop koos. Het was kalm weer; aan de vermoeidheid toegevend, viel Jezus spoedig in slaap. Het getrouwe penseel van Markus stelt ons Hem voor in het achterschip slapende, met het hoofd op een oorkussen, dat misschien door een vriendelijke hand daar voor Hem gelegd was. Het werkw. ἀφουπνῶν beteekent hier niet: uit den slaap opstaan, maar: in een diepen slaap vallen. Het behoort tot het latere Grieksch. — Op de van bergen omgeven meren gebeurt het menigmaal, vooral tegen den avond op heel warme dagen, dat hevige en plotselinge stormen van de naburige hoogten nederdalen. Het is dit bekende verschijnsel, dat aangeduid wordt door het woord κατέβη, *daalde neder*¹⁾. — In de uitdrukking συνεπληροῦντο, letterlijk: *zij werden vol*, is het schip verwisseld met de personen, die het droeg.

1) Over deze orkanen, waaraan vooral het meer Gennesareth blootgesteld is, vergelijk men W. Thompson, *The Land and the Book*, Londen 1868, bl. 375: „De windvlagen barsten los door de diepe bergengten, die van het noorden en het noord-westen afdalen, en niet alleen hevig, maar ook plotseling zijn; zij ontstaan menigmaal, wanneer het weder volkomen helder is.” Mac-Gregor, aangehaald door Morison in zijn Commentaar op Markus, drukt zich aldus uit (*Rob-Roy on the Jordan*, bl. 736—739): „Over het meer van Galilea bezit de wind een buitengewone macht, die zich ongemeen plotseling openbaart. Dit is dááaraan toe te schrijven, dat dit meer zoo diep beneden de oppervlakte van den grond (600 voet beneden den waterspiegel der Middellandsche zee) gelegen is, dat de lucht daar uitermate verdund wordt door de zon. Wanneer de wind, na snel over het uitgestrekte plateau, waarvan het omgeven is, gewaaid te hebben, een buitengewone kracht heeft verkregen op het oogenblik, dat hij deze ontzaglijke diepte bereikt, stort hij zich daarop neder met een ongeloofelijke hevigheid. Men ziet dan, om zoo te zeggen, de wervelwinden op het meer losstormen, evenals de haastige golven van een waterval.” Ziehier de beschrijving van een orkaan, waarvan Mac-Gregor getuige is geweest bij de monding van den Jordaan in het meer van Galilea: „Een sterke wind uit Basan (in het noord-oosten) verfrischte de lucht . . . Het meer zwol hoe langer hoe meer; de golven schuimden, terwijl zij snel over de wateren heengleden, welke een groenachtige kleur als die van den Oceaan hadden aangenomen. De andere oever was in duisternis gehuld . . . De orkaan duurde op deze wijze den geheelen volgenden dag voort.”

Vs. 24 en 25. „En bij Hem komende, wekten zij Hem, zeggende: Meester, Meester, wij vergaan! En Hij, wakker geworden zijnde ¹⁾, bestrafte den wind en de bruising van het water; en zij bedaalden ²⁾, en er ontstond een groote stilte. 25. En Hij zeide tot hen: Waar is ³⁾ uw geloof? En van vrees bevangen, verwonderden zij zich, zeggende tot elkander ⁴⁾: Wie is toch deze, dat Hij de winden en het water gebiedt, en zij gehoorzamen Hem ⁵⁾?”

Het 24^{ste} vers beschrijft een van de verhevenste schouwspelen, welke de aarde ooit heeft gezien: de mensch, in God gerust, breidelt door de volkomen eenheid van zijn wil met dien van den Almachtige, de woede der blinde natuurkrachten. Lukas zegt, als naar gewoonte, *ἐπιστάτα*; Markus: *διδάσκων*; Mattheus: *κύριε*. — De uitdrukking *ἐπιτίμησε*, *bestrafte*, zinspeelt op het vijandig karakter dezer natuurkracht zooals het zich nu geopenbaard heeft. Jezus spreekt niet alleen den wind, maar ook het water toe; want de bruising der golven (*κλύδων*) blijft voortduren ook nadat de orkaan bedaald is.

Bij Markus en Lukas begint Jezus met zijn discipelen te redden, en eerst daarna berispt Hij hen. Bij Mattheus vinden wij het omgekeerde. Deze laatste methode schijnt minder in overeenstemming te zijn met de wijsheid des Heeren. Men luistert dan eerst goed, wanneer men gerust gesteld is. — Maar in welk opzicht hadden de apostelen het verwijt

1) T. R. leest *εγερθεῖς*, met A D en 14 Mjj.; N B L: *διεγερθεῖς*.

2) N en 4 Mjj.: *επαύσατο* (onpersoonlijk); alle anderen: *επαύσαντο*.

3) N A B L X laten *εστίν* weg.

4) N laat *προς ἀλλήλους* weg.

5) B laat *καὶ υπακούουσιν αὐτῷ* weg.

verdiend van te kort te schieten in geloof? Hadden zij den storm maar zijn gang moeten laten gaan, in de vaste verzekerdheid, dat zij met Jezus bij zich geen enkel gevaar liepen, of dat Hij ter rechter tijd wakker zou worden? Het is eenvoudiger, aan te nemen, dat Hij hen berispt wegens den toestand van verwarring en opgewondenheid, waarin Hij hen bij zijn ontwaken vond. Als er geloof in het hart is, dan kan het gebed wel bewogen en dringend zijn, maar het is vrij van gejaagdheid.

Vs. 25. Den uitroep, die aan de ooggetuigen wordt toegeschreven, heeft men vreemd gevonden in den mond der apostelen. Zij hadden immers reeds vele dergelijke daden van Hem gezien! Maar ten eerste waren daar ook andere menschen (Mark. 4:36); ten tweede schijnen zulke daden altijd nieuw te zijn, al heeft men reeds vele dergelijke gezien, en telkens schijnt Hij, die ze verricht, grooter te zijn; en ten derde was het de eerste maal, dat de apostelen hun Meester zagen optreden tegen de blinde natuurkrachten.

Strauss neemt hier een zuivere mythe aan. *Keim* wijst hem op de klaarblijkelijke oudheid van het verhaal (de verheven majesteit der schildering van Jezus, de afwezigheid van alle vertoonmakerij in zijn woorden en daden, de eenvoudige uitdrukking van de verwondering der getuigen). Het verhaal moet dus volgens Keim gegrond zijn op het een of ander feit, op een heel natuurlijk zee-avontuur, dat men geïdealiseerd zal hebben naar woorden als Ps. 107:25 en verv. en hetgeen Jona gezegd werd (1:4—6): „Ontwaak, gij slaper.” Het rationalisme heeft gemeend, dat Jezus, na goed op het weêr te hebben gelet, gunstige teekenen ontdekte, en op grond daarvan het einde van den storm aankondigde. Maar zouden Petrus en de andere visschers ook niet bekend zijn geweest met de teekenen van het weêr? De tekst, die eenvoudig den inhoud der apostolische overlevering teruggeeft, gedooft een dergelijke verklaring niet. De wereld met haar wetten is het werk van den schependen Wil; die Wil blijft de Heer der wereld.

10. Vs. 26—39: De genezing van den bezetene.

Dit gedeelte plaatst ons tegenover een nog aangrijpender overwinning, dan de voorafgaande. Want het tooneel van den strijd is hier de menschelijke ziel, en hetgeen haar teistert is een macht van een hoogere orde, dan die van de natuur en zelfs van de menschheid. Dit verhaal komt bij al de drie synoptici voor, maar met karakteristieke punten van verschil (Mark. 5:1 en verv.; Matth. 8:28 en verv.).

Vs. 26—27: De ontmoeting.

Vs. 26 en 27. „En zij voeren naar het land der Gerasenen ¹⁾, hetwelk tegenover Galilea is. 27. En toen Hij aan land gegaan was, kwam Hem ²⁾ een man uit de stad tegen, die sedert langen tijd ³⁾ duivelen had ⁴⁾; hij droeg geen kleederen, en woonde niet in een huis, maar in de graven.”

De drie lezingen betrekkelijk den naam der inwoners, worden ook bij de twee andere synoptici gevonden, hoewel met een eenigszins verschillende verdeling van de autoriteiten. ⁵⁾ Reeds Epiphanius vermeldt de volgende vormen: Γερρεσηνῶν, bij Markus en Lukas (maar het is waarschijnlijk, dat bij dezen kerkvader, wat Lukas betreft, Γερασηνῶν moet worden gelezen); Γαδαρηνῶν, bij Mattheus (Γερρεσιων, in

1) T. R. leest γαδαρηνων, met A en 14 Mjj. Syr.; B D It.: γερασηνων; N L X E cop.: γερρεσηνων.

2) T. R. leest αυτω, met A en 16 Mjj.; N B E E laten het weg.

3) T. R. leest εκ χρονων ικανων, met A en 15 Mjj. It.; N B L E cop.: και χρονω ικανω.

4) N B: εχων, in plaats van ος ειχε.

5) Bij Mattheus, ten gunste van γαδαρηνων: N B C M Δ; van γερασηνων, It. Vg., van γερρεσηνων: E en 7 Mjj. — A heeft een gaping. — Bij Markus: ten gunste van γαδαρηνων: A en 10 Mjj.; van γερασηνων: N B D It.; van γερρεσηνων: L U Δ.

eenige Handschriften). Uit een plaats van Origenes (*ad Joh.* T. VI, c. 24) schijnt voort te vloeien, dat de meest verspreide lezing van zijn tijd Γερασηνῶν was, dat de lezing Γαδαρηνῶν slechts in een klein aantal Mss. gevonden werd, en dat Γεργεσηνῶν een bloote conjectuur van hem is. Hij wijst er op, dat *Gerasa* een stad van Arabië is, in wier nabijheid noch zee, noch meer te vinden is; dat *Gadara*, een stad van Judea, door haar warme baden bekend, noch een waterbekken met steile oevers, noch zee in haar buurt heeft; terwijl men dicht bij de zee van Tiberias de overblijfsels ziet van de stad *Gergesa*, in wier nabijheid een steilte gevonden wordt, die in de zee afdaalt, en waar men nog de plek toont, waar de kudde zwijnen zich in de diepte stortte. Onze Mjj. verdeelen zich ook op de grilligste wijze. *Tischendorf* leest Γαδαρηνῶν bij Mattheus, Γερασηνῶν bij Markus, Γεργεσηνῶν bij Lukas. *Bleek* meent, dat het *Ur-Evangelie*, waarop, volgens hem, onze drie synoptici berustten, Γερασηνῶν las, maar dat deze lezing wegens het onwaarschijnlijke daarvan door eenige afschrijvers in Γαδαρηνῶν, en door Origenes in Γεργεσηνῶν werd veranderd. Daar *Gerasa* in Arabië lag, 20 mijlen ten Z. O. van het meer, schijnt men van de lezing *Gerasenen* te moeten afzien. Want het gebied van deze stad kon zich niet tot aan het meer uitstrekken. De stad *Gadara*, tegenwoordig *Om-Keis*, waarvan zeer schoone ruïnen zijn overgebleven, was slechts 2½ mijl van den oever van het meer verwijderd, in zuid-oostelijke richting. Zij was wegens haar baden zeer bekend. *Josephus* noemt haar dan ook de hoofdstad van *Perea*. Haar rechtsgebied kon zich wel tot aan het meer uitstrekken. Maar reeds haar beroemdheid veroorlooft niet, te denken, dat haar naam door een anderen vervangen is geworden; men moet veeleer aannemen, dat haar naam in de plaats van een anderen minder bekenden gesteld werd. Wat den naam *Gergesenen* betreft, daarvoor pleit het getuigenis van Origenes, die beweert, dat hij op deze plaats de ruïnen van een stad *Gergesa* gezien heeft, welk getuigenis door *Eusebius* en *Hieronymus* bevestigd wordt, en eveneens door de berichten van verscheidene

nieuwere reizigers. *Porter*,¹⁾ *Thomson*²⁾ en *Mac-Gregor*³⁾ hebben aan den oostelijken oever van het meer, een weinig ten zuiden van de monding van de Wadi Semach, den nog herkenbaren omtrek van de muren eener stad gevonden (*Thomson*, bl. 375). Deze ruïnen dragen den naam van Khersa of Gersa. Het is waarschijnlijk, dat Origenes dezen naam heeft verward met dien van den ouden Kanaänitischen volksstam der Girgasenen of Gergesenen, waarvan sprake is in Gen. 10:16; Joz. 3:10 e. a. pl. Als de ware naam Gersa was, dan is gemakkelijk te begrijpen, dat hij verzacht is geworden door de invoeging van een vocaal tusschen de *r* en de *s*, hetzij omdat men hem verward heeft met dien van de stad Gerasa of eenvoudig om de welluidendheid. De oorspronkelijke lezing in de drie Evangeliën zou dus *Gerasenen* zijn, eigenlijk *Gersenen* of *Khersenen*⁴⁾; daaruit zouden de beide andere het gemakkelijkst te verklaren zijn.

Over de bezetenen zie men bij 4:33. — Het 27ste vers geeft een beschrijving van den bezetene, welke niets anders bevat, dan hetgeen zich *onmiddellijk* aan de blikken van een ooggetuige aanbod. Daarna wordt de beschrijving afgebroken; in vs. 29 wordt zij aangevuld, naar aanleiding van het bevel van Jezus, dat zonder een uitvoeriger blootlegging van den toestand des zieken niet goed begrepen kon worden. Deze afbreking heeft bij Markus geen plaats; zij bewijst, dat het eene bericht van het andere onafhankelijk is. Bij Mattheus ontbreken al deze bijzonderheden volkomen. Maar het meest bevreemdend verschil is, dat hij over twee bezetenen spreekt, in plaats van over één. *Ebrard* en *Holtzmann* meenen, dat de Evangelist, daar hij geen melding heeft gemaakt van de genezing van den bezetene in de synagoge van Kapernaüm, dit verzuim heeft willen vergoeden

1) *Syria and Palestine.*

2) *The Land and the Book.*

3) *Rob-Roy on the Jordan.*

4) Vgl. *Heer*, in den *Bazelschen Kirchenfreund* van 13 Mei 1870. *Morison*, in zijn Commentaar op Markus, bij 5:1: „Het *Gergesa* van Origenes is niets anders, dan het *Gerasa* van den Evangelist en het *Kersa* der nieuweren.”

door te gewagen van twee bezetenen te Gadara. Dit zou zoowel te veel als te weinig nauwgezetheid zijn! Het zou beter geweest zijn, dezen bezetene aan de vergetelheid prijs te geven, dan hem op deze wijze van den eenen oever naar den anderen over te brengen. Bovendien spreekt Mattheus, zooals *Weiss* opmerkt, over vele andere genezingen van bezetenen, die hij in het algemeen vermeldt, zonder bij ieder afzonderlijk stil te staan (4 : 24; 8 : 16). *Weiss* zelf is van gevoelen, dat het 12^{de} vers van Markus, waarin de bezetene zegt: „Zend ons”, aanleiding heeft gegeven tot het misverstand van Mattheus. Maar in dit geval moest de Redactor van het eerste Evangelie het geschrift van zijn voorganger zeer oppervlakkig gelezen hebben. Het is beter, aan te nemen, dat er werkelijk twee krankten op deze plaats samen woonden, maar dat de genezing van slechts één van beiden de hier vermelde merkwaardige trekken aanbod, terwijl de andere in het geheele tooneel slechts een onbeduidende rol heeft gespeeld. Het meervoud *δαίμονια* (*duivelen*) wordt later (vs. 30) door den kranke zelf verklaard; het drukt zonder twijfel het ernstig karakter en de veelheid uit van de verschijnselen (droefgeestigheid, woede, geweld), die veroorzaakt werden door een lange reeks van wederinstortingen (zie bij 8 : 3 en 11 : 24—26). Het versmiden van kleederen en woning hangt samen met den afkeer van het gezellige leven, die zulke toestanden kenmerkt. Volgens de Alexandr. lezing zou aan de woorden: *sedert langen tijd και, en*, voorafgaan, zoodat zij tot den volgenden zin zouden behooren. Maar deze opgave van den duur kan niet op zulk een ondergeschikte omstandigheid als het verwerpen van de kleederen betrekking hebben. — De Levitische onreinheid der graven was voor dezen man een waarborg voor zijn eenzaamheid. De graven bevonden zich in de spelonken der rotsen, die het meer omzoomen. Heel dicht bij de ruïnen van Khersa ligt een tamelijk hooge berg, die volgens Thomson vol grotten is, welke tot graven dienden.

Vs. 28 en 29. „En Jezus ziende ¹⁾, deed hij een luiden kreet hooren, en viel voor Hem neder, en zeide met een groote stem: Wat is er tusschen U en mij, Jezus, Zoon van den allerhoogsten God ²⁾? Ik bid U, pijnig mij niet! 29. Want Jezus beval ³⁾ den onreinen geest, van dezen mensch uit te varen; want verscheidene malen had de geest hem aangegrepen; en hij werd bewaard, met ketenen en met boeien gebonden ⁴⁾; en ⁵⁾ hij verbrak al de banden, en werd door ⁶⁾ den geest ⁷⁾ naar de woeste plaatsen gedreven.”

Wij hebben hier zonder twijfel een van de grootste gevaren, waarin Jezus gedurende zijn leven verkeerd heeft; Hij bevindt zich tegenover een wilde kracht als die van een redeloos dier. Maar het gezicht van zijn volmaakte kalmte, van zijn heilige majesteit en van het diepe medelijken, dat op zijn gelaat te lezen staat, maken indruk op dezen razende; het besef van het contrast tusschen hem en Jezus brengt hem tot het bewustzijn van zijn zedelijk verval. Hij gevoelt zich tegelijk aangetrokken en afgestooten door dezen Man, die hem houdt onder de macht van zijn souverainen blik. Er ontstaat een crisis; zij openbaart zich door een kreet; daarna handelt hij als een wild dier, dat voor zijn temmer buigt: hij loopt naar Jezus toe, en valt voor Hem op de

1) T. R. leest hier *και*, met A en 14 Mjj.; N B L X E It. Syr. laten het weg.

2) D E laten *του θεου* weg.

3) Derde uitg. van *Stephanus*, met B F M A E: *παρηγγειλε*; T. R. (Elz.) met N A C en 13 Mjj. Syr.: *παρηγγελλεν*.

4) T. R. leest *εδερμειτο*, met A C en 14 Mjj.; N B en 3 Mjj.: *εδερμευετο*.

5) N laat *και υβρις διαρρησων* weg.

6) D E lezen *απο*, in plaats van *υπο*.

7) T. R. leest *του δαιμονιου*, met A en 14 Mjj.; N B C D en 3 Mjj. *του δαιμονιου*.

knieën, maar doet dit, terwijl hij in den naam van den geest, waarvan hij bezeten is, protesteert tegen de macht, die op hem wordt uitgeoefend. Welk een schouwspel voor de omstanders! Lukas zegt: προσπίπτειν, en niet: προσκυνεῖν, zooals Markus. De eerste uitdrukking sluit geen godsdienstig gevoel in zich. — Over de uitdrukking: *Wat is er tusschen . . . ?* zie men bij 4:34. In de aanspraak ontbreekt het woord *Jesus* bij Mattheus. Het bevreemdt ons, dezen naam uit den mond van den kranke te hooren. Hoe kon hij dien kennen? Zou men moeten denken aan een bovennatuurlijke verlichting? Het is eenvoudiger, aan te nemen, dat men met den bezetene in zijn heldere oogenblikken spreken kon, dat hij eenige van de wonderen van Jezus had hooren verhalen, en dat hij Hem herkende aan den onvergelykelijken indruk, dien Hij op hem maakte. Of heeft Jezus wellicht zijn naam uitgesproken, toen Hij het bevel gaf aan den daemon, en gezegd: „Ik Jezus, beveel u”? — Gadara was een Grieksche stad (Josephus); was de bezetene een heiden? Men zou dit kunnen opmaken uit de uitdrukking ὕψιστος θεός (Hand. 16:17). Maar uit vs. 39 schijnt veeleer te blijken, dat hij een Jood was.

Vs. 29. De bezetene vereenzelvigd zich in zijn bedde met den geest, die hem beheerscht. De pijniging, waarvoor hij bang is, is: *naar den afgrond* te worden teruggezonden (vs. 31). Mattheus voegt er bij: „vóór den tijd.” Het vermogen om in deze wereld te kunnen wonen en handelen is voor deze van God gescheiden wezens het eenige middel, om den toestand van ellende en ledigheid, waardoor zij gekweld worden, een weinig te verzachten. Beroofd te worden van dit genot, is voor hen wat voor den gevangene, die een korte poos in de opene lucht is geweest, het terugkeeren naar zijn cel is. Als men παράγγειλε las, dan zou men wegens het *want* dezen aor. in den zin van het plusquamperf.: „*Hij had hem bevolen*” moeten opvatten. Maar dit *want* spreekt veeleer ten gunste van het imperf. παράγγελλεν: „*Want Hij beval hem.*” Dit tempus geeft een voortgezette handeling te kennen, die niet terstond haar uitwer-

king teweegbrengt en daarom blijft voortduren. De angstkreet van den daemon: *Pijnig mij niet* werd gemotiveerd door den krachtigen en aanhoudenden drang, dien het bevel van Jezus op hem uitoefende. Vandaar het *want*. Deze uitdrukking van Lukas beantwoordt aan het ἔλεγε γὰρ van Markus. In deze twee met elkander overeenkomende vormen vindt men het gewone type van het traditioneele verhaal terug. De uitdrukking: *den onreinen geest* vormt een tegenstelling met het subject van het vorige vers, den bezetene, die zich met den daemon vereenzelvigde. Jezus stelt deze twee wezens (πνεῦμα en ἄνθρωπος) tegenover elkander; want Hij zal ze nu van elkander scheiden. — Gelijk het: *Hij beval* de bede van den daemon motiveert, zoo motiveert ook de volgende beschrijving het bevel des Heeren (*want* na πολλοῖς). — Πολλοῖς χρόνοις kan beteekenen: *sedert lang* of: *verscheidene malen*. Met *Erasmus*, *Grotius* e. a. geven wij aan deze laatste beteekenis de voorkeur. Want, ten eerste, waartoe de herhaling van dezelfde gedachte als in vs. 27 vervat is? Ten tweede, past het plusquamperf.: *hij had hem aangegrepen* zeer goed bij het denkbeeld van een herhaling van aanvallen. En als er geen tusschenpoozen van kalnte waren geweest, hoe had men hem dan kunnen ketenen en boeien?

Vs. 30—33: De genezing.

Vs. 30 en 31. „En Jezus vraagde hem, zeggende¹⁾: Hoe is uw naam? En hij zeide: Legioen; want vele duivelen waren in hem gevaren. 31. En zij smeekten Hem²⁾, hun niet te bevelen, weg te gaan naar den afgrond.”

In deze bede maakt zich het slachtoffer tegen wil en dank tot den advocaat van zijn beul. Jezus wil deze af-

1) N B It. laten λεγων weg.

2) T. R. met A en 15 Mjj. παρεκαλει; N B C D F L S: παρεκαλου.

schuwelijke solidariteit verbreken: Hij vraagt den kranke naar zijn naam. Niets is geschikter om een razende tot zichzelf terug te brengen, dan een volkomen kalme vraag. Maar vooral is er geen krachtiger middel om bij een mensch, die het bewustzijn van zichzelf heeft verloren, het besef van zijn persoonlijkheid weêr op te wekken, dan hem aan zijn naam te herinneren en hem dezen te laten noemen. Onze naam is immers de uitdrukking van ons karakter en het kort begrip van onze geschiedenis. Al de herinneringen van ons verleden worden weêr levendig, als wij hem hooren, vooral wanneer wij hemzelf uitspreken. En de eerste voorwaarde van de genezing van den kranke was de terugkeer tot [het duidelijk besef van zijn persoonlijkheid. — Er was in dien tijd een macht, die onweêrstaanbaar scheen, nl. die der 4000 krijgslieden, waaruit een Romeinsch legioen bestond. Het is dan ook met deze uitdrukking, dat de kranke de macht aanduidt, die hem verdrukt, en waarmede hij zich nog altijd vereenzelvigt. De uitdrukking: *vele daemonen* laat zich verklaren uit de veelheid der wederinstortingen en de verscheidenheid der verschijnselen. Vs. 31. Het bevel van Jezus bleef intusschen van kracht. De daemon begrijpt, dat hij zijn prooi moet loslaten. Leest men *παρεκάλει*, *hij smeekte*, dan kan dit woord in het Grieksch *de daemonen* tot subject hebben, daar dit laatste woord als neutr. plur. met het werkw. in den singularis geconstrueerd wordt. Maar het subject kan ook de bezetene zijn, die smeekt voor de in hem inwonende geesten, waarmede hij zich vereenzelvigt. De daemon ging tegen wil en dank gehoorzamen, toen een uitweg zich aanbood.

Vs. 32 en 33. „En aldaar was een talrijke kudde zwijnen, die op den berg weidden ¹⁾, en zij smeekten ²⁾ Hem, hun toe te staan, in deze

1) T. R. leest *βοσκαμενων*, met A C en 15 Mjj.; N B D en 3 Mjj.: *βοσκαμενη* (uit Mattheus en Markus).

2) T. R. leest *παρεκαλουν*, met N A D en 15 Mjj. Cop.; B C L E It.: *παρεκαλεσαν*.

zwijnen te varen; en Hij stond het hun toe. 33. En de duivelen, uit dezen mensch uitgegaan zijnde, voeren in de zwijnen; en de kudde wierp zich van de steilte af in het meer en verdronk."

Markus zegt: „hen niet *buiten de streek* weg te zenden." Dit kan beteekenen: naar de *woestijn*, waar men meende, dat de onreine geesten, die niet gevangen werden gehouden, woonden; of: *in den afgrond*, van waar zij uitgegaan waren, om een korte poos op de aarde te wonen. Het vervolg zal ons doen zien, dat de tweede opvatting te verkiezen is. — Jezus antwoordt niet op deze bede. Gewoonlijk beschouwt men dit stilzwijgen als een bevestigend antwoord. Maar het stilzwijgen van Jezus beteekent heel eenvoudig, dat Hij blijft bij het bevel, dat Hij zoo even gaf. Als Hij een bevestigend antwoord wil geven, zooals aan het einde van vs. 32, dan doet Hij het onomwonden. Deze verklaring wordt door Mattheus bevestigd: „*Indien gij ons uitdrijft . . .*” Hun bede om in de zwijnen te mogen varen betreft dus slechts den weg, waarlangs zij in den afgrond zouden kunnen terugkeeren. Hoe is zoowel deze bede als de vergunning van Jezus te verklaren? Wat deze booze geesten betreft, men begrijpt, dat het hun aangenaam is, alvorens alle macht om werkzaam te zijn te verliezen, nog het middel te vinden, om te schaden en wellicht het werk van Jezus in deze streek in een kwaden naam te brengen. Jezus heeft, van zijn kant, een tweeledig doel in het oog. De Joodsche geestenbezweerders plaatsten gewoonlijk om aan de kranken de zekerheid van hunne genezing te geven, in het vertrek, waar de uitdrijving plaats had gehad, een kruik met water of een ander voorwerp, dat de booze geest bij het uitvaren omverwierp. Hetgeen zij als kwakzalvers deden, dat vindt Jezus goed, als geneesheer te doen. Dat de kranke zich met zijn daemon vereenzelvigde, is een feit, dat zeer lang had geduurd (vs. 27 en 29). Om den bezetene tot de volle zekerheid aangaande zijn verlossing te brengen, daartoe was een be-

slissend teeken noodig, waarin de werkelijkheid van het vertrek van de booze macht op duidelijke wijze openbaar werd. Bij deze reden voegde zich waarschijnlijk nog een andere. Het theocratisch gevoel van Jezus was gekrenkt door het gezicht van deze groote kudde van dieren, die de wet onrein verklaarde. Zulk een middel van bestaan toonde aan, hoezeer in deze streek de grenslijn tusschen het Joden- en het Heidendom was uitgewischt. Door een zichtbare en gevoelige tuchtiging wilde Jezus deze bevolking, die hoe langer hoe meer van het Joodsche geloof was afgeweken, tot zichzelf doen inkeeren.

De invloed, dien de daemonen op de zwijnen uitoefenden, is geenszins een bezetenheid. Alleen een zedelijk wezen kan zedelijk bezeten worden. Maar vele soorten van dieren zijn, zooals men weet, voor collectieve invloeden toegankelijk, en inzonderheid de zwijnen worden dikwijls van een panischen schrik bevangen. Het nog door *Weiss* gehuldigde gevoelen, dat het de bezetene zelf was, die de kudde verschrikte, door op haar los te stormen, is onvereinigbaar met den tekst. Markus, wiens bericht zich altijd door de nauwkeurigheid der bijzonderheden onderscheidt, deelt mede, dat het aantal zwijnen 2000 bedroeg. Dit is iets van zijn eigene vinding, zegt *de Wette*, en volgens *Bleek* is het een aanhangsel van de latere overlevering. Ziedaar inderdaad de noodzakelijke consequentie van de critische stelsels, volgens welke Markus de tekst der twee andere synoptici of een gemeenschappelijke oorkonde tot grondslag zou hebben gelegd bij het samenstellen van zijn Evangelie. Dit getal kan niet dienen tot bewijs, dat de zwijnen *individueel* door de daemonen bezeten werden, daar een legioen (vs. 30) 4000 man bevatte. *MacGregor* beschrijft de plaats aldus: „De oever is hier steil, zoodat ik, toen ik met mijn schip er langs voer, er niet overheen kon zien, al stond ik ook op. Daarbij is het water zoo diep, dat mijn zeven voet lange roeiriem geheel verdween, toen ik hem loodrecht daarin stak, en dat nog wel op slechts enkele voeten afstands van den oever.” Zoo vinden wij zeer dicht bij de ruïnen van Khersa al de voor-

waarden, welke vereischt worden, om den val en het verdrinken van zulk een aanzienlijke kudde te verklaren. Dezelfde reiziger voegt er bij: „Aan den westelijken oever heb ik geen enkele plaats gevonden, waar de verhaalde gebeurtenis niet volkomen onwaarschijnlijk zou zijn.”

Men heeft gevraagd, of Jezus het recht had, om op deze wijze over het eigendom van anderen te beschikken. Men zou even goed kunnen vragen, of Petrus het recht had, om over het leven van Ananias en Saffira te beschikken. Er zijn gevallen, waarin de macht om ten uitvoer te brengen de waarborg is van het recht om als rechter op te treden.

Vs. 34—39. De uitwerking.

Vs. 34—37. En toen degenen, die de kudde weidden, zagen, wat er gebeurd was ¹⁾, namen zij de vlucht, en heengaande, boodschapten zij het in de stad en op het land. 35. En de menschen gingen uit, om te zien, wat er gebeurd was; en zij kwamen tot Jezus, en vonden den mensch, uit wien de duivelen uitgevaren waren ²⁾, zittende aan de voeten van Jezus, gekleed en wel bij zijn verstand, en zij werden van vrees bevangen. 36. En zij, die het feit gezien hadden ³⁾, verhaalden hun, hoe de bezetene genezen was geworden. 37. En al de inwoners van het land der Gerasenen ⁴⁾ baden

1) T. R. leest *γεγεννημενον*, met E en 9 Mjj.; \aleph A B C D en 7 Mjj.: *γεγονος*. — T. R. leest hier, met eenige Mnn., *απηλθοντες νόορ απηγγειλαν*; al de Mjj. laten het weg; het is aan Mattheus ontleend.

2) \aleph B: *εξηλθεν*, in plaats van *εξεληλυθει*, dat al de anderen lezen.

3) T. R. leest *και νόορ οι ιδουτες*, met A en 13 Mjj.; \aleph B C D en 3 Mjj. laten het weg.

4) \aleph L P X Cop.: *γεργεσηνων*; T. R., met A en 13 Mjj. Syr.: *γαδερηνων*; B C D It.: *γερασηνων*.

Hem, van hen weg te gaan; want zij waren met groote vrees bevangen; en Hij, in het schip gegaan zijnde, vertrok van daar.”

Eerst de uitwerking op de menschen van de streek (vs. 34—37), en daarna op den kranke (vs. 38—39). — De eigenaars van de kudde woonden in de stad en op het omliggende platte land. Zij kwamen zich met eigen oogen overtuigen van het onheil, dat de veehoeders hun bericht hadden. Toen zij de plek bereikten, waar het voorgevallen was, zagen zij een schouwspel, dat hen ten diepste trof. De bezetene was in de geheele streek bekend, en hij was voor ieder, die daar woonde, een voorwerp van vrees. Zij vinden hem kalm en aan zichzelf teruggegeven. Zulk een wonder openbaart hun de macht van God en maakt hun geweten wakker. Deze indruk van vrees wordt versterkt door het verhaal van het geheele tooneel, dat zij vernemen uit den mond van hen, die Jezus omringen en getuigen daarvan geweest zijn (*οἱ ἰδόντες*, vs. 36). Deze personen zijn niet de veehoeders; want de genezing was tot stand gebracht op een zekeren afstand van de plaats, waar de kudde graasde (Matth. 8:30); het zijn de apostelen en de menschen, die met hen overgevaren waren (Mark. 4:36). Het *οὐκ*, ook, is zeker echt; dit bericht vulde dat der veehoeders aan, hetwelk alleen op het verlies van de kudde betrekking had. Deze vrees der inwoners was zonder twijfel van bijgeloovigen aard. Jezus wilde zich evenwel niet opdringen; want het was nog de tijd der genade, en de genade doet niets anders, dan zich aanbieden. Het willigt het verzoek der inwoners in, die, daar zij Hem als een rechter beschouwden, nog andere veel vreeselijker tuchtigingen van Hem vreesden. Hij stemt er in toe, van hen weg te gaan, maar laat hun een getuige van zijn genade in den persoon van hem, die daarvan het levend gedenkteeken geworden was.

Vs. 38 en 39. „En de man, uit wien de duivelen uitgevaren waren, bad Hem, bij Hem te mogen blijven. Maar Jezus liet hem van zich gaan, zeggende: 39. Keer weder naar uw huis, en vertel, wat groote dingen u God gedaan heeft! En hij ging heen, in de geheele stad verkondigende, wat groote dingen Jezus hem gedaan had.”

De genezen kranke gevoelde zijn zedelijk bestaan als gebonden aan den persoon van Jezus. Hij heeft bij de gedachte, dat hij van Hem scheiden moet, daar hij bang is voor een wederinstorting. Jezus, die reeds in het schip was (Markus), willigt zijn verzoek niet in. In Galilea, waar Hij zich er voor wachten moest, de opgewondenheid van het volk te doen toenemen, verbood Hij de zieken, hunne genezing bekend te maken. Maar in deze afgelegene streek, die zoo zelden door Hem bezocht werd, en die Hij zoo plotseling weér verlaten moest, had Hij een zendeling noodig, die getuigde van de grootheid van het Messiaansche werk, dat God op dat oogenblik voor zijn volk verrichtte. Er bestaat een schoone tegenstelling tusschen de uitdrukking van Jezus: „de dingen, die *God* u gedaan heeft,” en die van den genezene: „de dingen, die *Jezus* hem gedaan had.” Jezus schrijft alles aan God toe; maar de kranke kan het werktuig niet vergeten. Het geheele laatste gedeelte van het verhaal is door Mattheus weggelaten. Markus vermeldt als arbeidsveld van dezen nieuwen apostel niet alleen zijn stad, maar ook geheel Dekapolis.

Volkmar past hier zijn allegorische methode van verklaring toe. Deze geschiedenis zou het werk van Paulus onder de heidenen voorstellen: de bezetenen, de heidenwereld; de ketenen, waarmede men getracht heeft, haar vast te binden, de wetgevingen, zooals die van Lycurgus en Solon; de zwijnen, de schandelijke dingen der afgoderij; het tot Jezus gerichte verzoek om weg te gaan, de verbittering, die in

heidensche landen door het succes van Paulus werd gaande gemaakt (b.v. het oproer te Efeze); de weigering van Jezus om gehoor te geven aan het verlangen van den herstelden kranke, de hinderpalen, waarmede de christenen uit de Joden het inkomen van bekeerde heidenen in de kerk zochten te verhinderen. *Keim* verwerpt dit teugellooze allegoriseeren. Hij maakt met recht de bedenking: dat de bezetene niet eens als een heiden wordt voorgesteld (zooals in het geval van de Kananeesche vrouw geschiedt); dat de nauwkeurige, weinig bekende localiteit, waaraan het feit is vastgeknoopt, een bewijs is van zijn historische werkelijkheid; dat de tot Jezus gerichte uitnoodiging om de streek te verlaten een trek zonder voorbeeld is, die geenszins het kenmerk draagt van iets, dat uitgedacht is, maar het karakter der waarheid vertoont. Hij heeft ten slotte slechts bezwaar tegen de episode van de zwijnen, die hem voorkomt, een legendarische uitbreiding te zijn. Maar hoe zou zulk een in het oog loopend feit, dat door de bevolking van een geheele, duidelijk genoemde streek gelogenstraf had kunnen worden, in de mondelinge overlevering gekomen zijn, en dat nog wel onder de oogen der apostelen, als het niet historisch was? Het verhaal vormt een geheel, waarin iedere trek al de andere onderstelt. De tot Jezus gerichte uitnoodiging om de streek te verlaten, die *Keim* als een bewijs voor de echtheid beschouwt, laat zich enkel verklaren uit het verlies van de zwijnen. *Keim* geeft te veel of te weinig toe. Of Volkmar en zijn buitensporigheden, of de onomwondene aanneming van het verhaal -- ziedaar het eenige alternatief. Kan men het verschijnsel der bezetenheid, dat in dien tijd zoo dikwijls voorkwam in het Joodsche land en in het onmiddellijk daaraan grenzende gedeelte van het heidensche gebied, niet beschouwen als het begin van een oordeel, dat zich hoe langer hoe meer zou hebben uitgebreid, en door de toenemende heerschappij van de duivelsche macht de menschheid tot een volkomene zedelijke en maatschappelijke ontbinding zou hebben gevoerd, indien de Vernietiger van de werken des duivels niet verschenen was, om haar te

redden, terwijl het daarvoor nog de tijd was (*κατὰ καιρόν*, Rom. 5:6)?

11. Vs. 40—56: De opwekking van het dochtertje van Jairus.

Bij Markus en Lukas knoopt de nu volgende gebeurtenis zich onmiddellijk aan den terugkeer uit Dekapolis vast. Volgens Lukas was de schare, die Jezus bij zijn vertrek achterliet, niet uiteengegaan, maar bleef zij op Hem wachten en ontving zij Hem, toen Hij uit het schip aan land kwam. Volgens Markus verzamelde zij zich weder, zoodra het bekend werd, dat Hij terug was. Bij Mattheus (9:1 en verv.) zijn twee feiten tusschen de aankomst van Jezus en de opwekking van het dochtertje van Jairus ingevoegd: de genezing van den geraakte van Kapernaüm en de roeping van den tollenaar Mattheus. Daar het tollhuis waarschijnlijk dicht bij de haven stond, kan dit laatste feit onmiddellijk na de landing hebben plaats gevonden; alleen zou in dit geval het gastmaal, dat de gewezen tollenaar aanrichtte, eerst na hetgeen bij Jaïrus voorviel plaats hebben gehad. Maar deze onderstelling is niet toepasselijk op de genezing van den geraakte, die, zooals bij Markus en Lukas, op een geheel ander oogenblik moet worden gesteld (Luk. 5:17 en verv.; Mark. 2:1 en verv.).

Vs. 40—42. De bede: „En het geschiedde ¹⁾, toen Jezus terugkwam ²⁾, dat Hem de schare ontving; want zij verwachtten Hem allen. 41. En zie, er kwam een man, wiens naam Jairus was — hij ³⁾ was het hoofd van de Synagoge — en aan de voeten van Jezus vallende, bad hij Hem, in

1) T. R. leest *εγενετο δε εν τω*, met N A C D en 4 Mjj.; B L R: *εν δε τω*.

2) N B R lezen *υποστρεφειν*, in plaats van *υποστρεψαι*.

3) B D R lezen *αυτος*, in plaats van *αυτος*.

zijn huis te willen komen. 42. Want hij had een eenige dochter van omtrent twaalf jaren, en zij lag op sterven. En toen Hij heenging¹⁾, verdrongen Hem de scharen²⁾.”

De uitdrukking ἀποδέχεσθαι duidt een warme ontvangst aan. Markus en Lukas (vs. 42) vermelden den leeftijd van het meisje, terwijl Mattheus daarover niet spreekt. De bijzonderheid: *eenige* dochter, welke Lukas er bijvoegt, doet den nood van den vader te beter verstaan. De critiek laat niet na, gevolgtrekkingen te maken uit het feit, dat dezelfde trek reeds in 7:12 voorkomt. Alsof er in Israël niet te gelijkertijd een eenige zoon en een eenige dochter konden zijn! Volgens Markus en Lukas lag het meisje op sterven; bij Mattheus is zij reeds dood. Deze Evangelist verhaalt hier, evenals altijd, summarisch; hij vereenigt de aankomst van den vader en die van den bode, die later den dood van het kind komt bekend maken, tot één enkele komst. Het is dezelfde manier van doen, die wij reeds hebben opgemerkt in het verhaal van de genezing van den knecht van den hoofdman over honderd. Het eenige, waarop het, volgens hem, aankomt, is het wonder zelf en de woorden, die Jezus daarbij gesproken heeft.

Vs. 43—48: Het oponthoud.

Vs. 43 en 44. „En eene vrouw, die reeds twaalf jaren bloedvloeijing had, en die, hoewel zij al haar vermogen aan³⁾ geneesheeren ten koste gelegd had, door⁴⁾ geen van hen had kunnen genezen

1) C D P lezen και εγενετο εν τω παρευθειναι, in plaats van εν τω υπαγειν.

2) C L U lezen συνεβλιβον, in plaats van συνεπνιγον.

3) T. R. leest εις ιατρους, met eenige Mnn., in plaats van ιατροις.

4) T. R. leest, met N en 15 Mjj., ὑπο; A B R E: απο.

worden, 44. naderde Hem van achteren, en raakte de franje van zijn kleed aan; en terstond hield haar bloedvloeijing op.

De praep. *πρός* in *προσαναλώσασα* geeft te kennen, dat zij, behalve haar langdurig lijden, nu ook zonder middel van bestaan was. Markus doet met wat meer kracht uitkomen, wat zij van de geneesheeren heeft moeten lijden. *Hitzig* en *Holtzmann* beweren, dat Lukas, die zelf geneesheer was, met opzet deze bijzonderheden van den *Ur*-Markus verzwakt heeft! Wij vinden hier eenvoudig de gewone beeldsprakigheid van Markus terug. De ziekte, waaraan deze vrouw leed, maakte haar Levitisch onrein; van daar haar verlangen, de genezing steelswijze te verkrijgen, zonder haar ziekte openlijk te moeten bekend maken. Het geloof, dat haar naar Jezus heendreef, was niet vrij van bijgeloof; zij stelde zich voor, dat de wonderkracht, die in Jezus was, op een zuiver physische wijze werkte. — Het woord *κράσπεδον* duidt hier de kwasten aan, die de Israëlieten volgens de wet aan de vier hoeken van het bovenkleed, dat als een sjaal werd omgehangen, dragen moesten. Deze kwasten waren met een hyacinth-kleurig snoer aan het kleed bevestigd, en moesten aan de wet herinneren (Num. 15 : 38; Deut. 22 : 12). Er is dus geen sprake van den ondersten zoom van het kleed. Het woord *κράσπεδον* komt, volgens *Passow*, van *κέρα*: en *πέδον*: het uiterste gedeelte eener vlakke; of nog beter, volgens *Schleusner*, van *κεκραμμένον εἰς πέδον*, *hetgeen naar den grond afhangt*. Markus en Lukas laten de genezing op het eigen oogenblik van de aanraking plaats vinden. Mattheus brengt haar in betrekking met het woord, dat Jezus tot de vrouw sprak, nadat zij zich bekend gemaakt had. *Reuss* acht dit een ander standpunt, dan dat van Lukas en Markus, en geeft aan de zienswijze van Mattheus de voorkeur. Maar dit verschil zou slechts schijnbaar kunnen zijn, daar het waarschijnlijk dááaraan toe te schrijven is, dat in het bericht van Mattheus het geheele volgende tooneel, hetwelk bij de

twee anderen de genezing van de woorden van Jezus scheidt, weggelaten is. De moeilijkheid bij de verklaring van dit wonder, zooals het door Lukas en Markus verhaald wordt, is: dat het tot stand schijnt te komen buiten het bewustzijn en den wil van Jezus om, en op deze wijze een eenigszins magisch karakter aanneemt. Zeker deelt Markus mede (3 : 10 en 6 : 56), dat de kranken op Hem aandrongen, om Hem aan te raken, en dat zij Hem baden, hun toe te staan, zijn kleed te mogen aanraken, en genezen werden. Maar dat alles geschiedde niet buiten zijn weten en zonder zijn toestemming, terwijl Hij in dit geval de genezing dezer vrouw eerst te weten komt, nadat zij reeds plaats gegrepen had. Dit is een geval, dat in het leven van Jezus geheel op zichzelf staat, en wij moeten daarvan een verklaring trachten te geven, na de bijzonderheden te hebben beschouwd.

Vs. 45—48. „En Jezus zeide: Wie is het, die mij aangeraakt heeft? En toen allen het ontkenden, zeiden Petrus en degenen, die met hem ¹⁾ waren: Meester! de scharen drukken u, zoodat zij u bijna ver-smoren, en zegt gij: Wie is het, die mij aangeraakt heeft ²⁾? 46. Maar Jezus zeide: Iemand heeft mij aangeraakt; want ik heb bespeurd, dat er kracht van mij uitgegaan is ³⁾. 47. En de vrouw, ziende, dat zij niet verborgen was gebleven, kwam geheel bevende, en voor Hem nedervallende, verklaarde zij ⁴⁾ voor het geheele volk, om welke reden zij Hem aangeraakt had, en hoe

1) B Π laten de woorden *οι μετα αυτου* of, volgens \aleph A C D enz., *συν αυτω* weg.

2) \aleph B L laten na *αποθλιβουσιν* de woorden *και λεγεις-μου* weg.

3) \aleph B lezen *εξεληλυθειαν*, in plaats van *εξελθουσαν*.

4) T. R. leest hier *αυτω* met C en 12 Mjj.

zij terstond genezen was. 48. En Hij zeide tot haar¹⁾: Heb goeden moed²⁾, mijne dochter! Uw geloof heeft u gered; ga heen in vrede!"

Jezus heeft zeer goed bespeurd, dat er kracht van Hem uitgegaan is. Men moet er op letten, dat Hij niet zegt: „Wie heeft mij aangeraakt?” maar: „Wie is *degene*, die mij aangeraakt heeft?” Want uit hetgeen in Hem voorgevallen is, is het Hem duidelijk, dat deze aanraking een persoonlijke daad is geweest, die met overleg werd verricht; overigens ligt dit reeds opgesloten in het woord *ἅπτεσθαι*, dat eigenlijk *betasten* beteekent. — De reden, waarom Jezus dit onderzoek instelde, is, zooals *Riggenbach* zeer goed in het licht heeft gesteld (*Leben Jesu*, bl. 442), dat Hij begrepen had, dat met het geloof van de onbekende kranke een bijmengsel van bijgeloof verbonden was, waarvan Hij het zuiveren moest; en daartoe moest Hij weten, wie de daad had gedaan. Als men Jezus niet een soort veinzerij ten laste wil leggen, dan moet men aannemen, dat Hij het nog niet wist. — Petrus waagt het Jezus de les te lezen; maar het is onjuist, deze bijzonderheid te beschouwen als een kwaadwillig verzinsel van Lukas, daar hij, in overeenstemming met Markus, denzelfden misslag aan al de discipelen toeschrijft. — Jezus blijft niet stilstaan bij deze aanmatigende in-de-rede-valling, maar zet eenvoudig zijn onderzoek voort. Alleen verzekert Hij thans, als indirect antwoord op de opmerking van Petrus, de werkelijkheid van de *daad*, zonder nadruk te leggen op den persoon, die haar verricht heeft.

Een ander gewichtiger verschil tusschen Lukas en Markus is dit: Markus vermeldt slechts, dat Jezus gevoeld heeft, dat er kracht van Hem uitgegaan is; Lukas daarentegen laat Jezus dit feit zelf uitspreken, en wel nu eerst, hetgeen de gisping van zijn gedrag, die de discipelen zich veroor-

1) N laat *αυτη* weg.

2) N B D L E laten *θαρσει* weg.

loofd hebben, nog beslister ter zijde stelt. Daarna werpt Jezus volgens Markus een vorschenden blik rondom zich, in de zekerheid, dat Hij weldra den persoon zou ontdekken, dien Hij zocht. De lezing ἐξελοῦσαν van den T. R. zou betrekking hebben op het oogenblik, waarop het uitstroomen van kracht plaats had; zij is waarschijnlijk aan Markus ontleend. De lezing ἐξεληλυθοῦσαν beschouwt de kracht uit het oogpunt van haar werking, nadat de uitstrooming geschied was. Alleen de tweede lezing past in het verband van Lukas.

Vs. 47. De vrouw wil veel liever alles bekennen, dan ontdekt te worden. De woorden: *voor het geheele volk* doen begrijpen, hoe moeilijk haar de openlijke bekentenis van zulk een ziekte viel. Lukas en Markus zeggen, dat zij *geheel bevende* was, en Markus voegt er „*verschrikt*” bij. Zij vreest, dat zij tegen den Heer heeft gezondigd, en dat Hij haar straffen zal met de terugneming van de genezing, die zij om zoo te zeggen geroofd heeft. De woorden van Markus: „wetende wat aan haar geschied was” zijn in overeenstemming met die van Lukas: *hoe zij terstond genezen was*, waardoor te kennen gegeven wordt, dat de genezing reeds een voldongen feit was.

Vs. 48. Het θάρσει, *heb goeden moed*, bij Lukas, is misschien uit Mattheus overgenomen. Met de woorden: *Uw geloof heeft u genezen* geeft Jezus haar te verstaan, dat de genezing niet bewerkt is geworden door de aanraking met haar hand, maar door haar geloof. Zoo doet Jezus het wonder tot het zedelijk gebied terugkeeren, zoowel bij Lukas en Markus, als bij Mattheus. — Σέσωκε: „heeft u genezen” (8 : 26). — De woorden: *van die ure af*, bij Mattheus doelen, zooals de uitdrukking zelf aanduidt, niet op het bepaalde oogenblik, toen Jezus *dat woord* sprak, maar op dat, waarop het geheele tooneel voorviel. Bij Lukas en Markus bevestigt Jezus eenvoudig de genezing, door aan de vrouw de verzekering te geven, dat zij haar niet weér ontnomen zal worden, zooals zij vreesde (vs. 47). Zie bij 4 : 40.

Men ziet, dat er in de werkelijkheid geen verschil bestaat tusschen de drie berichten; alleen zijn dat van Lukas en

dat van Markus uitvoeriger en vollediger. Maar dit is dan ook de reden, waarom wij juist bij hen de voornaamste moeilijkheid vinden, die met dit wonder verbonden is, en voortvloeit uit deze woorden van Jezus bij Lukas: „Ik heb bespeurd, dat er kracht van mij uitgegaan is”, en uit de daarmede overeenkomende in het bericht van Markus. Men zou kunnen aannemen, dat door de onafgebroken gemeenschap van Jezus met God en de machtige werking des H. Geestes het lichaam van Jezus in een zeer bijzonderen toestand verkeerde (men denke aan het wandelen op de zee, aan de verheerlijking op den berg, en aan de opstanding), en dat het dientengevolge in het bezit was van krachten, welke veel hooger stonden, dan de eigenschappen der lichamen van andere mensen. Maar deze verklaring zou in het geheel niet passen bij sommige wonderen, zooals de genezingen, die uit de verte werden bewerkt (Joh. 4 : 46—53; Luk. 7 : 2—10; Matth. 15 : 22—28), en evenmin bij de opwekking van dooden zooals de zoon der weduwe van Naïn, met wien Jezus slechts door tusschenkomst van het hout der kist in aanraking komt, of Lazarus, dien Hij noch rechtstreeks, noch indirect aanraakt. Jezus-zelf geeft een geheel andere verklaring van het laatstgenoemde wonder (Joh. 11 : 41 en 42). Ik geloof daarom, dat op het oogenblik, toen door de aanraking van zijn kleed van den kant der kranke de bede om genezing tot Hem gericht werd, de wil om te helpen en te troosten, die Hem onophoudelijk bezielde, plotseling door een goddelijke aanwijzing een bepaalde richting nam en daarin op bijzondere wijze werkzaam werd, terwijl Hij van deze richting van den wil wel een duidelijk bewustzijn had, maar onbekend bleef met het object, waarop zij betrekking had, totdat dit geheim Hem onthuld werd.

In ieder geval hebben wij hier het geheimzinnige gebied, dat overal gevonden wordt, waar sprake is van de betrekking tusschen den geest en het lichaam. — Laat ons er acht op geven, dat er in ieder wonder van Jezus om zoo te zeggen twee polen zijn: de ontvankelijkheid van den kranke en de werkzaamheid des Heilands. Aan het maximum der

werking van den eenen factor beantwoordt gewoonlijk het minimum van die des anderen. In het geval van den verlamde van Bethesda (Joh. 5), bij wien zelfs het verlangen naar genezing weêr opgewekt moest worden, en bij de opwekkingen van dooden was de menschelijke ontvankelijkheid tot het minimum teruggebracht, terwijl de werkzaamheid van Jezus zich tot den hoogsten graad van initiatief verhief. In het onderhavige geval is het omgekeerd. Jezus is als het ware passief, en het initiatief van de vrouw ontrukkt Hem om zoo te zeggen de genezing. Tusschen deze twee uitersten in staan trapsgewijze de vele gewone gevallen. — *Eusebius* (*Hist. eccl.*, VII, 18, ed. Lämmer) verhaalt, dat deze vrouw eene heidin uit Paneas was. In zijn tijd toonde men nog haar huis, dat hij zegt, zelf te hebben bezocht. Voor de deur waren twee metalen standbeelden, waarvan het eene een knielende vrouw voorstelde, met de handen naar voren uitgestrekt, als een smeekende, en het andere een man, die stond, met den mantel over de schouders teruggeworpen en de vrouw de hand toereikend. Het tweede gaf, naar men zeide, de gelaatstrekken van Jezus terug. Men verhaalt, voegt Eusebius er bij, dat aan de voeten daarvan, op hetzelfde voetstuk, een onbekende plant groeit, die van alle ziekten geneest.

Vs. 49—56: De verhooring.

Vs. 49 en 50. Terwijl Hij nog sprak, komt er iemand van het huis van het hoofd der Synagoge, zeggende ¹⁾: Uwe dochter is gestorven! Val den Meester niet meer ²⁾ lastig. 50. Maar Jezus, dat gehoord hebbende, antwoordde hem ³⁾: Vrees niet, geloof ⁴⁾ alleenlijk; en zij zal gered worden."

1) T. R. leest *αὐτῶ*, met A C en 16 Mjj.; N B L X Z laten het weg.

2) N B D lezen *μηκέτι*; de anderen *μη*.

3) T. R. voegt hier *λέγων* bij met A C D en 13 Mjj.

4) B L Z lezen *πιστεύσον*, in plaats van *πίστευε*.

Men zal zich kunnen voorstellen, hoe pijnlijk dit opont-
houd voor den vader van het kind is geweest. De boodschap,
die hij op dit oogenblik ontvangt, brengt hem geheel tot
wanhoop. Mattheus laat in zijn zeer beknopt bericht al deze
overgangen weg, en de uitleggers, die, zooals de *Wette* en
Keim, dit Evangelie tot de bron van de beide andere
willen maken, zijn genoodzaakt, de door Lukas en Markus
vermelde nadere bijzonderheden als versieringen van hun
eigen vinding te beschouwen! Het praesens *πίστευς* van den
T. R. beteekent: „volhard in het geloof, dat gij aan den
dag hebt gelegd, en verzwak niet!” De Alexandr. lezen
πίστεύσον: „Laat geloof blijken! Een laatste inspanning
tegenover den hinderpaal!” Deze tweede lezing is meer in
overeenstemming met de plaats van het *μόνον*, *alleenlijk*,
vóór het werkwoord. De andere is misschien uit Markus
overgenomen.

Vs. 51—53. „En toen Hij in het huis aange-
komen was ¹⁾, liet Hij niemand ²⁾ toe, met Hem
binnen te gaan, dan Petrus en Jakobus en
Johannes ³⁾, en den vader en de moeder van het
kind. 52 En zij weenden allen over haar en
weeklaagden. En Hij zeide tot hen: Weent niet;
zij is niet ⁴⁾ dood, maar zij slaapt. 53. En zij
lachten Hem uit, wetende, dat zij gestorven was.”

Men moet zonder twijfel *ἔλθων*, *aangekomen zijnde*, lezen,
en niet, zooals de T. R., *εἰσελθών*, *binnenkomende*; daarvoor
pleiten zoowel de oorkonden als het verband. Dit woord

1) \aleph A B C en 13 Mjj. It. Syr. lezen *ελθων*; T. R. met D V: *εἰσελθων*.

2) T. R. leest *ουδενα*, met A en 12 Mjj.; B C D L X: *ουκ . . . τινα*.

3) B C D en 11 Mjj. It. lezen *Ιωαννην και Ιακωβον*; T. R. met \aleph A en
4 Mjj.: *Ιακωβον και Ιωαννην*.

4) T. R. leest *ουκ* met A en Mjj.; \aleph B C D en 4 Mjj.: *ου γαρ*

kan inderdaad geen betrekking hebben op de intrede *in het huis*, daar dit onderstellen zou, dat de moeder zich op straat bevond, hetgeen onmogelijk is. Deze lezing is afkomstig uit Mark. 5 : 37, waar de wegzending van de andere discipelen en van de schare onmiddellijk vóór den ingang in het huis verhaald is. Het εἰσελθεῖν, *binnengaan*, dat daarna volgt, doelt op het binnentreden van de sterfkamer. Op het oogenblik, dat Jezus deze zelf binnengaat, verbiedt Hij de menschen, die zich in de vestibule bevinden (dienstboden, klaagvrouwen, enz.), en nieuwsgierig waren naar hetgeen er geschieden zou, Hem te volgen. Deze bijzonderheid wordt ook door Markus vermeld (in vs. 40), en wel uitvoeriger, dan door de twee anderen. Hij alleen onderscheidt de twee wegzendingen (vs. 37 en 40), die vóór het huis en die in het huis.

Vs. 52. Volgens *Olshausen*, *Neander* e. a. heeft Jezus willen zeggen, dat het kind in een diepe flauwte gevallen was. Maar in dit geval zou Lukas niet de uitdrukking εἰδότες, *wetende* (vs. 53), maar δοκοῦντες, *meenende*, gebruikt hebben. Jezus wil te kennen geven, dat in de orde der dingen, welke Hij invoert, de dood niet meer de dood is, maar het karakter verkrijgt van een voorbijgaande insluiting (Joh. 11 : 11, door vs. 14 verklaard). Wegens het πάντες, *allen* (vs. 52), heeft *Baur* (*Evang.*, bl. 458) beweerd, dat Lukas ook de apostelen gerekend heeft tot degenen, die Jezus uitlachten. Maar dan ook den vader en de moeder, om dezelfde reden!

Vs. 54—56. Maar Hij ¹⁾, haar hand grijpende, zeide tot haar met een luide stem: 55. Kind, sta op! En haar geest kwam terug en zij stond oogenblikkelijk op. En Hij beval, dat men haar

1) T. R. leest hier εκβαλων εξω παντας και, met A en 13 Mjj., deze woorden komen in N B D L X niet voor.

te eten zou geven. 56. En hare ouders waren geheel buiten zichzelf. Maar Hij gelastte hun, het gebeurde aan niemand te zeggen."

De woorden: *hen allen naar buiten gedreven hebbende, en van den T. R. zijn een glos uit Markus en Mattheus*. De afschrijvers hadden ten onrechte het woord *εἰσελθεῖν*, *binnen-gaan* (Lukas, vs. 51), met het ingaan van Jezus in het huis in betrekking gebracht. Daarom heeft men gemeend, hier te moeten aanvullen wat Lukas scheen te hebben weggelaten, nl. de mededeeling van hetgeen bij den ingang van de sterfkamer was voorgevallen. Waarschijnlijk heeft men haar eerst aan den rand aangeteekend, en is zij vervolgens van daar in den tekst gekomen. — Het bevel, het kind te eten te geven (vs. 55), wordt alleen door Lukas bericht. Het doet de volmaakte kalmte des Heeren uitkomen bij het verrichten van de verbazendste wonderdaad. Even eenvoudig als een geneesheer, die den pols van zijn patient heeft gevoeld, regelt Hij het diët voor dien dag. — Markus, die veel van de locale kleur houdt, heeft den Arameeschen vorm van het woord van Jezus bewaard, en eveneens deze schilderachtige bijzonderheid: en terstond begon het kind te loopen. Aan zulke trekken herkent men het bericht van een ooggetuige, in wiens oor de stem van Jezus nog weêrklinkt, en die het tot het leven teruggekeerde kind heen en weêr ziet loopen. Mattheus laat alle nadere bijzonderheden weg. Het feit op zichzelf is alleen van gewicht voor het Messiaansche bewijs, dat hij in het oog heeft. Zoo gaat ieder zijn eigen weg, terwijl hij den gemeenschappelijken hoofdinhoud teruggeeft, zooals de overlevering hem bewaard had. Over het in vs. 56 vervatte verbod van Jezus zie men bij 5 : 4 en 8 : 39.

Volgens *Volkmar* zou de kranke vrouw de personificatie zijn van het *geloovige* Judea, dat de Rabbijnen (de *geneesheeren* van vs. 43) zedelijk niet hadden kunnen genezen, maar dat Jezus redden zal, na de heidenen (de bezetene

van Gadara) te hebben genezen. De dochter van Jairus stelt het volkomen doode Jodendom der Synagoge voor, dat alleen door het Evangelie weêr levend kan worden gemaakt. *Keim* erkent, dat zulke verhalen onmogelijk op symbolische wijze verklaard kunnen worden. Hij beschouwt de genezing van de vrouw als een feit, dat werkelijk heeft plaats gehad, maar uitsluitend het werk van haar geloof is. Wat de opwekking van de dochter van Jairus betreft, hij ziet daarin òf een mythe, die gevormd is naar het verhaal van de opwekking van den zoon der weduwe van Sunem door Elisa (terugkeer tot Strauss), òf een natuurlijke ontwaking uit een diepen slaap (terugkeer tot Paulus). Maar komt de locale kleur niet even duidelijk uit in dit verhaal als in dat van den bezetene van Gadara, waarvan *Keim* op dien grond de historische waarheid vasthoudt? En wat het ontwaken uit een diepen slaap betreft, wat zal men kunnen antwoorden op de bedenking van *Zeller* (zie de noot op bl. 414)? Jezus heeft niet eerst den pols van het meisje gevoeld, voordat Hij het woord uitsprak: „Zij is niet dood”. Hier moest dus wederom gekozen worden tusschen een wonder van macht en een wonder, dat op het weten betrekking heeft.

IV.

VAN DE UITZENDING DER TWAALVEN TOT AAN HET
 VERTREK UIT GALILEA.
 (9: 1—50).

Deze afdeeling beschrijft het laatste tijdperk der Galileesche werkzaamheid. Zij bevat zeven verhalen: 1° De uitzending der Twaalven en de indruk, dien de openlijke werkzaamheid van Jezus op Herodes maakte (9: 1—9). 2° De vermenigvuldiging der brooden (vs. 10—17). 3° De eerste mededeeling van Jezus aan de apostelen aangaande zijn aanstaand lijden (vs. 18—27). 4° De verheerlijking op den berg (vs. 28—36). 5° De genezing van het maanzieke kind (vs. 37—43^a). 6° De tweede aankondiging van het lijden

(vs. 43^b—45). 7^o Het laatste onderhoud vóór het vertrek uit Galilea (vs. 46—50).

1. Vs. 1—9: De uitzending der Twaalven en de vrees van Herodes.

Jezus heeft het toppunt van zijn persoonlijke arbeid in Galilea bereikt; maar Hij heeft dien slechts binnen vrij beperkte grenzen kunnen verrichten. Hij wenscht nu een meer algemeene en nog veel krachtiger roepstem te richten tot het volk, dat Hij weldra verlaten moet. En daartoe vermenigvuldigt Hij zich om zoo te zeggen door de zending, die Hij aan de Twaalven opdraagt. Deze zending is tevens de aanduiding van een vooruitgang in de ontwikkeling der apostelen. Deze geloovigen, die Jezus eerst tot discipelen en daarna tot apostelen gemaakt had, gebruikt Hij nu als de zoodanigen. Hun titel van „zendelingen” begint van nu af aan een werkelijkheid te worden. Zij verrichten om zoo te zeggen onder de oogen van Jezus-zelf het eerste proefstuk van hun toekomstig beroep. Markus (6:7 en verv.) verbindt, evenals Lukas, dit verhaal aan den voorgaanden cyclus, maar plaatst het bezoek aan Nazareth er tusschen (6:1—6), dat, als laatste roepstem tot deze plaats, die Hem dierbaar is, geheel in overeenstemming is met dezen stand van zaken. Ook Mattheus (Hoofdst. 10) maakt van deze uitzending van de Twaalven gewag, en knoopt daaraan de apostelenlijst en een uitvoerige onderrichting aangaande het apostelambt vast. Daar hij dit feit veel vroeger dan Lukas stelt, meent *Keim* (II, bl. 308), dat Lukas het hier heeft overgebracht, opdat het dichter bij de uitzending van de 70 discipelen, die hij in Hoofdst. 10 verhaalt, zou zijn, en wel met het doel om zooveel te zekerder de eerste uitzending door deze tweede in de schaduw te stellen! Terwijl deze criticus Lukas zulke oneerlijke kunstgrepen toedicht, vergeet hij, dat hij het geheele verhaal van de verkiezing der Twaalven bij Lukas (Hoofdst. 6) een verziensel had genoemd, hetwelk dienen moest, om een plechtige wijding aan hun ambt te geven!

De zaak is heel eenvoudig deze: Daar Mattheus den voorafgaanden cyclus (storm op zee, bezetene, Jairus) veel vroeger dan Lukas heeft gesteld, en het verhaal, dat ons thans moet bezig houden, zich bij al de drie Evangelisten aan dien cyclus vastknoopt, vloeit daaruit noodwendig voort, dat bij Mattheus ook de uitzending van de Twaalven veel vroeger voorkomt.

Vs. 1 en 2. De uitzending: „En de Twaalven ¹⁾ te zamen geroepen hebbende, gaf Hij hun kracht en macht over al de daemonen en (de gave) om ziekten te genezen; 2 en Hij zond hen uit, om het Koninkrijk Gods te verkondigen en om te genezen ²⁾.”

Jesus is er op uit, de apostelen tot zijn eigen hoogte op te heffen. De uitdrukking: *συγκαλεσάμενος*, *bijeen geroepen hebbende*, duidt een plechtige vergadering aan; zij zegt meer, dan de uitdrukking *προσκαλείσθαι*, *tot zich roepen*, van Markus en Mattheus. Indien de eerste uitdrukking bij Mattheus, en de tweede bij Lukas voorkwam, zou *Baur*, die overal in het verhaal van den laatstgenoemden den toeleeg ziet om de Twaalven zwart te maken, niet verzuimd hebben, van dit verschil partij te trekken.

Op Joodsch standpunt is de macht bij uitnemendheid die van wonderen te kunnen doen. Daarom begint Jesus daarmee. *Δύναμις* is het vermogen om ten uitvoer te kunnen brengen; *ἐξουσία*, de macht of bevoegdheid, die daaraan ten grondslag ligt. De daemonen zullen den apostelen gehoorzaamheid *verschuldigd zijn* wegens de hun gegevene macht,

1) **A B D** en 8 **Mjj.** lezen *τους δωδεκα* zonder meer. **T. R.** voegt, met **E** en 4 **Mjj.**, *μαθητας αυτου* er bij; **NC** en 5 **Mjj.** It. voegen bij *δωδεκα* het woord *αποστολους*.

2) **T. R.** leest hier *τους ασθενουντας*, met **C** en 13 **Mjj.**; **N A D L Ξ** *τους ασθενεις*; **B Syrcur** laten deze woorden weg.

en zullen haar *werkelijk betoonen* wegens de hun geschonkene krachten. Die twee uitdrukkingen vormen een tegenstelling met de angstige en inspannende praktijken der geestenbezoekers. — *πάντα*: al de soorten van ziekte, die tot deze categorie behooren, droefgeestigheid, woede, waanzin, enz. — *Θεραπεύειν*, te genezen, hangt of van *δύναμις*; en *ἔξουσια* af, of van *ἔδωκεν*, *Hij gaf hun*, hetgeen beter is; want de uitdrukking *ἔξουσια* laat zich niet goed op ziekten toepassen. — Maar de genezingen zijn niet anders, dan een middel tot ondersteuning van hunne boodschap. Het eigenlijk doel hunner zending wordt in vs. 2 te kennen gegeven. Zij moeten het geheele Galileesche volk de ernstige beteekenis van het tegenwoordig oogenblik doen gevoelen, „door hun de komst van het reeds zoo lang verwachte Koninkrijk Gods bekend te maken. Deze boodschap, welke reeds voorbereid was door die van Johannes den Dooper, was eenvoudig. Het was voldoende, de feiten van het leven van Jezus te verhalen, het een en ander uit zijn onderwijs mede te deelen, de beslissende beteekenis daarvan duidelijk te maken, en op grond van dat alles het gansche volk tot boete en tot geloof op te wekken. Welk een indruk moet zulk een zending niet hebben gemaakt, vooral omdat zij gesteund werd door wonderbare genezingen! — Volgens Markus zond de Heer hen uit *twee aan twee*, hetgeen aan de rangschikking bij paren herinnert, Hand. 1: 13b (gedeeltelijk), Matth. 10: 3—4.

Vs. 3—5. Het voorschrift: „En Hij zeide tot hen: Neemt niets mede voor den weg, noch staf ¹⁾, noch zak, noch brood, noch geld; en hebt ²⁾ niet ieder ³⁾ twee hemden. 4. En in wat huis

1) T. R. leest *ραβδους*, met A en 9 Mjj.; N B C D en 5 Mjj. It. Syr.: *ραβδον*.

2) N laat *εχειν* weg.

3) N B C F L Ξ laten *αυα* weg.

gij ook zult ingaan, blijft daar, en gaat van dáár uit ¹⁾. 5. En wat diegenen betreft, die u niet zullen ontvangen, schudt, als gij uit ²⁾ die stad weggaat, zelfs ³⁾ het stof van uwe voeten af, tot een getuigenis tegen hen ⁴⁾”

Vs. 3: Voorschrift voor het vertrek. De gedachte is: „Maakt geen toebereidselen, zooals men ze gewoonlijk voor een reis maakt. Gaat eenvoudig zooals gij zijt! Er zal in alle behoeften voorzien worden.” Deze leering konden de apostelen dagelijks uit het voorbeeld van Jezus zelf putten. Het antwoord, dat zij 22:35 gaven, bewijst, dat die belofte niet onvervuld is gebleven. — De algemeene ontkenning *μηδέν*, *niets*, wordt in het herhaalde *μήτε*, *noch... noch*, gespecificeerd. — Lukas zegt: *noch staf* (*ῥάβδον*, den staf van ieder afzonderlijk). De lezing *ῥάβδους*, *staven*, van den T. R. is misschien aan Mattheus (Bijz. lezing) ontleend; zij geeft de staven van allen te kennen. Er bestaat een gewichtiger verschil tusschen Mattheus en Lukas aan de eene, en Markus aan de andere zijde, daar deze nl. zegt: „Niets, dan alleen een staf.” De tegenspraak in de uitdrukkingen is zoo duidelijk mogelijk; maar de gedachte is toch dezelfde. Volgens Markus wil Jezus dit zeggen: „Vertrekt zonder de geringste voorbereiding, niets anders medenemende dan den staf, dien gij in de hand hebt.” Volgens Mattheus en Lukas: „Schaft u niets aan voor de reis (*μὴ κτήσησθε*, Mattheus), zelfs niet een staf.” In beide gevallen is dus de zin: „Vertrekt zooals gij daar zijt (zonder u zelfs een staf voor de reis aan te schaffen, Mattheus en Lukas; met den staf, dien gij in de hand hebt, Markus). Het is daarom niet

1) Vg. leest hier *ne* (*μη*) met 1 Mn.

2) N D: *εκ*, in plaats van *απο*.

3) T. R. leest *καὶ νόον τον κοινοτρον*, met A. en 13 Mj. Syr.: N B D L X E laten het weg.

4) N: *αυτοις*, in plaats van *επ' αυτους*.

noodig, de toevlucht te nemen tot de vernuftige verklaring, door *Ebrard* voorgesteld, volgens welke Jezus gezegd zou hebben: *Ki im matthé* (כִּי אִם מַתְּתָה): „want als gij een staf...”, een in het Hebreeuwsch zeer gebruikelijke elliptische vorm, die òf door: *zoo is het voldoende*, (Markus), òf door: *zoo is het reeds te veel* (Mattheus en Lukas) aangevuld kan worden. — In ieder geval is het moeilijk te begrijpen, hoe men den eenen vorm uit den anderen zou kunnen afleiden, of hoe beide uit een gemeenschappelijke Grieksche bron afkomstig kunnen zijn. — *Twee hemden*, d. w. z. door er een in voorraad mede te nemen, zooals men doet, wanneer men op reis gaat. Daar zij geen reiszak mochten medenemen, hadden zij dit tweede hemd (tunica) op hun lichaam moeten dragen. Dit verklaart den vreemden vorm van Markus: „*En trekt geen twee hemden aan.*” — De infin. ἔχειν kan van εἶπε afhangen, of, zooals dikwijls gebeurt, in de beteekenis van een imperativus worden opgevat. De bedoeling van Jezus is, dat deze zending een karakter zal dragen, hetwelk zoo eenvoudig en zoo natuurlijk mogelijk is.

Bij Mattheus begint het voorschrift met de aanbeveling, „zich niet tot de heidenen te begeven, noch in een stad der Samaritanen te gaan,” maar zich veeleer te wenden „tot de verlorene schapen van het huis Israëls.” *Baur* en zijn school beschouwen het ontbreken van deze woorden bij Lukas als een opzettelijke weglating ten behoeve van zijn Paulinische richting. Doch zelfs wanneer men bewijzen kon, dat Lukas deze woorden gekend heeft, en dat zij in zijn bijzondere bron niet ontbraken, zou niets verhinderen, aan te nemen, dat hij ze weggelaten heeft, omdat deze aanbeveling, die aan een zuiver tijdelijke beweegreden te danken was, thans niet meer van toepassing was en geen praktische beteekenis had voor de omgeving, waarvoor hij schreef. Jezus stelde den apostelen hier een grens, die Hij-zelf over het algemeen in acht heeft genomen gedurende zijn aardsche werkzaamheid, en die samenhang met zijn karakter als *dienaar der besnidenis*, waarop Paulus de aandacht vestigt (Rom. 15:8). Maar spoedig na zijn opstanding nam Hij dezen slagboom

weg (dien Hij overigens niet in absoluten zin had bedoeld; vgl. het *μᾶλλον*, *liever* van Matth., vs. 5), en beval Hij, *aan alle volken* het Evangelie te prediken (Matth. 28 : 19). Het beste bewijs voor de juistheid van deze zienswijze is, dat Markus, die ten naastenbij onder dezelfde omstandigheden als Lukas schreef, evenals deze, die woorden heeft wegge laten, ofschoon er over het algemeen een veel nauwere betrekking tusschen de twee eerste Evangeliën, dan tusschen Mattheus en Lukas bestaat.

Vs. 4: Voorschrift voor hun gedrag, als zij goed ontvangen worden. Zij moeten zich vestigen in het huis, waarin zij het eerst toegang gevonden hebben (*εἰς τὸ οἶκος*), hetgeen zekere voorafgaande informaties niet uitsluit (Matth., vs. 11). En als zij eenmaal in dit huis ontvangen zijn, dan moeten zij er blijven, en het zoeken te maken tot het brandpunt van het werk Gods op die plaats. Als zij van woning gingen veranderen, zouden zij daardoor den schijn op zich laden, alsof zij meer gemakken en aangenaamheden zochten en in de ontstaande nieuwe maatschappij de kiemen van treurigen naijver leggen. Bij gevolg moeten zij ook van dit huis uit vertrekken, als zij de plaats weér verlaten. Vgl. het *ἐκείθεν*, *vandaar*, bij Markus, dat denzelfden zin heeft. De lezing der Vulg.: „Gaat *niet* uit” is een correctie, die dááaraan te danken is, dat men dit verbod niet met het oogenblik van het vertrek, maar met het gedrag der apostelen gedurende het verblijf in betrekking heeft gebracht. Maar bij deze opvatting zouden die woorden een bloote herhaling van het voorafgaande zijn. In den boezem der oorspronkelijke gemeenten concentreerde zich het werk der Evangelisatie op gelijke wijze in zekere huizen, die het middelpunt daarvan bleven (vgl. in de brieven van Paulus de uitdrukking: „*De gemeente, die in zijn huis is*”).

Vs. 5: Voorschrift voor hun gedrag, als zij afgewezen worden. Het Evangelie dringt zich niet op; als een elastische kracht dringt het binnen, waar het toegang vindt, en trekt het zich terug, waar het afgewezen wordt. Zoo heeft Jezus zelf gehandeld gedurende den tijd van zijn werkzaamheid

(8 : 37; Joh. 3 : 22). De Joden waren gewoon, als zij uit heidensche landen in het Heilige Land terugkeerden, aan de grensscheiding het stof van hunne voeten af te schudden. Dit was het symbool van het afbreken van alle gemeenschap met het leven der afgodische wereld. Op dezelfde wijze moeten de apostelen handelen tegenover hunne eigene landgenooten in de steden, die de prediking van de komst van het koninkrijk Gods zullen verwerpen. *Kal*: *zels* het stof, het geringste, dat er is. Door deze handeling moeten zij verklaren, dat zij niets te maken hebben met het lot, dat die menschen wacht. Het *καί* is door de Alexandr. weggelaten, maar door *Tischendorf* opgenomen. Het kon gemakkelijk weggelaten zijn, vooral omdat het bij de twee andere synoptici ontbreekt. Volgens *Weiss* zou het uit 10 : 11 overgenomen zijn. De uitdrukking *getuigenis* met het geregeerd woord in den accus., *ἐπ' αὐτοῦς*, *legen hen*, bevat het denkbeeld van een bedreiging met het oog op den dag des oordeels. *Reuss*: „Het is een klacht, die aan de voeten des Rechters is neêrgelegd.” De dat. *αὐτοῖς*, *hun*, van Markus (zie de lezing van *κ*) zou die handeling tot een rechtstreeksch beroep op het geweten der schuldigen maken.

Vs. 6. Het resultaat. „En vertrekkende, gingen zij van vlek tot vlek, het Evangelie verkondigende, en overal genezende.”

Het *διὰ* in *διήρχοντο* (*zij doorreisden*) heeft betrekking op de streek in het algemeen. *κατά*, dat distributief is, doet de uitvoering van de zending in bijzonderheden uitkomen; zij hielden zich in *ieder* vlek op. — Markus is de eenige, die melding maakt van het gebruik van olie bij de genezing der zieken. Dit is een merkwaardige omstandigheid, waaruit waarschijnlijk het voorschrift van Jak. 5 : 14 is voortgevloeid. Bovendien verschilt Markus van de twee anderen in deze drie bijzonderheden: *twee aan twee*, vs. 8; *niets dan een staf*, vs. 8; *twee hemden aantrekken*, vs. 13. Bij Mattheus wordt

de aandacht van den geschiedschrijver zóózeer in beslag genomen door de toespraak, die op de uitzending betrekking heeft, dat de vermelding van het resultaat geheel achterwege gelaten wordt aan het einde van het Hoofdstuk. Deze karakteristieke verschilpunten bewijzen duidelijk, dat de drie berichten van elkander onafhankelijk zijn.

Deze zoo korte toespraak, waarmede Jezus aan de Twaalven voorschrijft, hoe zij handelen moeten, steekt af bij de groote rede in Matth. 10, en *Baur*, die getrouw blijft aan zijn *idée fixe*, beweert, dat Lukas haar met opzet zoo kort heeft gemaakt, ten einde daardoor het gewicht der apostelen te verminderen, en wel zooveel te meer, omdat hij er behagen in geschept heeft, de toespraak, welke Jezus tot de 70 discipelen gericht heeft (Hoofdst. 10), uitvoeriger te behandelen. „Men ziet”, zegt hij aangaande de toespraak, die op de Twaalven betrekking heeft, „dat ieder woord om zoo te zeggen voor Lukas te veel is” (*Evang.*, bl. 435). Hiertegen moet het volgende worden ingebracht. 1° Zooals wij gezien hebben, heeft Lukas de verkiezing van de Twaalven in zijn verhaal op den voorgrond gesteld op eene wijze, zooals noch door Markus, noch door Mattheus, die deze handeling niet eens vermeldt, geschied is. 2° Markus geeft (6:8—10) de toespraak, die ons thans bezig houdt, in denzelfden vorm terug als Lukas, en geheel anders, dan Mattheus. Daaruit blijkt, dat zij haar eenvoudig teruggeven in den vorm, waarin zij haar in hunne eigene bronnen hebben gevonden. 3° De door Mattheus hier gegevene rede vertoont dezelfde karaktertrekken, welke al de andere groote redenen in dit Evangelie hebben. Zij bevat fragmenten van (chronologisch gesproken) zeer verschillende redenen, die echter alle betrekking hebben op hetzelfde onderwerp: het apostelambt. Daarop vestigt *Holtzmann* (bl. 183) de aandacht: „Deze rede overschrijdt verre den feitelijken toestand, en onderstelt meer gevorderde omstandigheden”. In denzelfden geest spreken *Bleek*, *Ewald* en *Hilgenfeld*. Dat de rede van Mattheus zulk een samenstelling is, blijkt duidelijk uit het feit, dat wij de verschillende bestanddeelen, die bij hem tot een *algemeene instructie*

over het apostelambt zijn vereenigd, bij Lukas op hunne natuurlijke plaats vinden.

Gess heeft vermoed, dat de reis van Jezus tot viering van het Purimfeest (Joh. 5) in den tijd van deze zending der Twaalven viel. Maar wij meenen reeds lang in Galilea (bl. 296, 299, 333, 350) den weêrstuit van deze groote botsing, die te Jeruzalem had plaats gegrepen, te hebben aangewezen. Het tusschentreden van de schriftgeleerden en Pharizeën der hoofdstad, van Hoofdst. 5 af, laat zich moeilijk anders verklaren.

Vs. 7—9. De vrees van Herodes: „En Herodes, de viervorst, vernam al de dingen, die door Hem ¹⁾ geschiedden, en hij was in verlegenheid, omdat sommigen zeiden: Johannes de Dooper is opgestaan ²⁾ van de dooden. 8. En sommigen zeiden: Elia is verschenen; en anderen: Een ³⁾ van de oude profeten is opgestaan. 9. En ⁴⁾ Herodes zeide: Johannes den Dooper heb ik onthoofd; maar wie is deze, van wien ik ⁵⁾ zulke dingen hoor zeggen? En hij zocht Hem te zien.”

Zoowel bij Markus (6: 14 en verv.) als bij Lukas is dit verhaal met het vorige verbonden; bij Mattheus is het daarvan geheel afgescheiden (Hoofdst. 14). Het schijnt, dat in de oogen van Markus en Lukas het door de uitzending van de Twaalven gebaarde opzien aanleiding heeft gegeven, dat

1) T. R. leest *ὀπ' αὐτοῦ*, met A en 13 Mjj.; \aleph B C D L Ξ laten het weg.

2) \aleph B C L Ξ : *ἠγέρθη*, in plaats van *εγηνεργεῖται* (aan Markus ontleend).

3) T. R. leest *εἰς*, met A en 12 Mjj.; \aleph B C en 4 Mjj.: *τις*.

4) \aleph B C L X Ξ It.: *εἶπεν δὲ*, in plaats van *καὶ εἶπεν*.

5) T. R. leest *εἰω νόθρ ἀκουῶ*, met A D en 13 Mjj.; \aleph B C L Ξ laten het weg

de vermaardheid van Jezus tot Herodes doordrong. Vgl. Mark. 6: 14: „Zijn naam werd beroemd.” Men vindt de verklaring van het feit, dat deze koning nog niet van Jezus had hooren spreken, als men rekening houdt met de door *Keil* vermelde omstandigheid, dat hij toen in den ongelukigen oorlog met Aretas, koning van Arabië, gewikkeld was. — Indien deze geheel toevallige vermelding van de vermoording van Johannes den Dooper hier bij Lukas ontbrak, zou de critiek, overeenkomstig haar gewone manier van doen, niet hebben nagelaten, te zeggen, dat Lukas dit feit, waarover hij op geen enkele andere plaats spreekt, niet heeft gekend, en zelfs loochent. — *Elia . . . , een der profeten . . .*: dit alles beteekende niets minder dan: de Messias is nabij (Matth. 16: 14; Joh. 1: 20 en verv.) — Volgens Markus, en vooral volgens Mattheus, spreekt Herodes zich onomwonden uit ten gunste van het eerste der drie gevoelens: dat Jezus niemand anders is, dan de van de dooden opgestane Johannes. De psychologische waarheid is zeer zeker aan de zijde van Lukas, die dit gevoelen slechts in een twijfelenden vorm den koning in den mond legt: „Wat Johannes aangaat, wij weten wel, hoe het met hem gesteld is; maar wie is toch deze, die in zijn plaats gekomen is?” En hij was verlegen (*διηπόρει*) tegenover deze vraag, die zijn geweten verontrustte. — Hoe natuurlijk is dit bericht! *Weiss* meent, dat Lukas het verhaal der twee anderen gewijzigd heeft, ten einde iemand als Herodes, die zoo ontwikkeld was, niet zulk een grof bijgeloof toe te schrijven. Dit is een zeer gezochte en zeer onwaarschijnlijke verklaring, daar bij de Joden het geloof aan de opstanding zoo algemeen verbreid was. — De bijzonderheid: „Herodes begeerde Jezus te zien” herinnert aan een andere, die Markus (6: 20) voor ons bewaard heeft: „Herodes hoorde Johannes gaarne, en deed zeer vele dingen volgens zijn raad.” Daar de trek, waarvan Lukas gewag maakt, van zoo intiemen aard is, onderstelt hij niet alleen, dat Lukas een bijzondere bron heeft gehad, maar ook, dat deze uit de eigen omgeving des konings afkomstig was. Het kan Chuza, de rentmeester van Herodes, of Manahem, die

met hem opgevoed was (twee christenen, die in Luk. 8:3 en Hand. 13:1 worden vermeld), geweest zijn.

2. Vs. 10—17: De vermenigvuldiging van de brooden.

Dit feit is het eenige uit de Galileesche werkzaamheid, dat in al de vier Evangeliën voorkomt (Matth. 14:13 en verv.; Mark. 6:30 en verv.; Joh. 6). Het vormt daarom een gewichtig ontmoetingspunt tusschen het synoptische verhaal en dat van Johannes. In al de vier Evangeliën behoort dit wonder tot den tijd, waarin de Galileesche werkzaamheid haar toppunt bereikt had. Heel spoedig daarna begint Jezus bij de synoptici zijn apostelen zijn aanstaand lijden te openbaren (Luk. 9:18—27; Matth. 16:13—28; Mark. 7:27—38). Bij Johannes brengt dit feit een belangrijke crisis teweeg in het werk van Jezus in Galilea, en zinspeelt de rede, die daarop volgt, op den op handen zijnden gewelddadigen dood des Heeren (6:53—56).

Vs. 10 en 11. De gelegenheid. „En de apostelen, wedergekeerd zijnde, verhaalden Hem al wat zij gedaan hadden; en hen medenemende, trok Hij zich terug in een woeste plaats, genaamd Bethesda¹⁾. 11. Maar de scharen, het vernomen hebbende, volgden Hem; en Hij ontving²⁾ haar, en sprak tot haar over het koninkrijk Gods; en die genezing van noode hadden, maakte Hij gezond.”

Volgens Lukas is hetgeen Jezus aanspoort, om zich terug te trekken, de behoefte om zich op vertrouwelijke wijze met

1) T. R. met A C en 13 Mjj.: *εις τοπον ερημον πολεως καλουμενης βηθσαιδα*
B L X ̄: *εις πολιν καλουμενην Βηθσαιδα*; S^uren: *εις τοπον ερημον*; Sy^resch
It. Vg.: *in locum desertum, qui est (of vocabatur) Bethesda*.

2) S B D L X ̄: *αποδεξαμενος*, in plaats van *δεξαμενος*

zich niet vergist heeft, toen hij het tooneel van de vermenigvuldiging der brooden dicht bij een stad, genaamd Bethsaïda, plaatste, dan moet hier sprake zijn van een andere stad van dien naam, dan die, welke aan den westelijken oever lag. En dit vloeit ook noodwendig voort uit het door Jezus geuite voornemen om zich terug te trekken in een eenzame plaats, waar Hij met zijn discipelen alleen kon zijn. Want het bekende Bethsaïda lag vlak in het middelpunt van de werkzaamheid van Jezus, en was voor dat doel in het geheel niet geschikt. Nu weet men, dat er nog een ander Bethsaïda was, in Perea, een weinig ten westen van de monding der Jordaan. Josephus (*Antiq.* XVIII, 2, 1; *Bell. Jud.*, III, 10, 7) en Plinius (V, 15) maken uitdrukkelijk gewag van deze stad, die de viervorst Philippus in deze streek had laten bouwen. Daar Bethsaïda *visschersplaats* beteekent, bestonden er ongetwijfeld verscheidene gehuchten van dien naam aan de oevers van het meer; en het was op de plek van een dezer gehuchten, dat de stad was gebouwd, welke Philippus, ter eere van de dochter van Augustus, Julius noemde, en wier ruïnen, tegenwoordig *Telui* (heuvel van Julia) genaamd, Pococke (*Morgenl.*, II, 106) heeft ontdekt¹⁾. Lukas zou dus met de andere Evangelieën overeenstemmen. Alleen werpen *Weiss* e. a. tegen: 1° dat Lukas in het geheel niet spreekt over de overvaart van Jezus en de discipelen naar den oostelijken oever, en 2° dat hijzelf den naam Bethsaïda gebruikt (10:13) in den zin, dien de andere Evangelisten bestendig daaraan geven; en daaruit trekt *Weiss* het besluit, dat Lukas bij vergissing het tooneel van de vermenigvuldiging der brooden aan de westzijde van het meer heeft geplaatst. Maar hoe zou het in dit geval mogelijk zijn, dat hij, zooals *Weiss* meent, zijn bericht aan Mattheus en Markus ontleend heeft? Is het niet natuurlijker, aan te nemen, dat het bijzondere feit van de overvaart niet vermeld werd in de bron van Lukas? En wat den naam Bethsaïda betreft,

1) *Wiener*, Realwörterbuch.

niets verhindert, hem in de 10 : 13 en verv. vermelde toespraak van Jezus met een andere plaats in betrekking te brengen, dan hier in het verhaal van Lukas, daar het bestaan van twee plaatsen van dien naam onbetwistbaar is.

De uitdrukking ὑπεχώρησε, *Hij trok zich terug*, zegt niets aangaande de wijze, waarop Jezus de reis heeft gemaakt. Lukas wist het misschien niet. De andere berichten deelen ons mede, dat Hij overgevaren is. Zoodra de scharen merkten, dat Hij vertrokken was, begonnen zij Hem πεζῶν, *te voet* (Mattheus en Markus), te volgen, terwijl zij langs den noordelijken oever van het meer gingen. De vlugsten kwamen tegelijk met Jezus aan, of zelfs nog vóór Hem, volgens de meest waarschijnlijke lezing van Markus. Daar de bocht van den oever aan het noordelijk gedeelte van het meer de rechte lijn zeer nabij komt, kon men de reis van Kapernaüm naar Julias even snel over land als over zee maken. ¹⁾

Door de onverwachte aankomst van het volk wordt het plan van Jezus verijdeld. Maar Hij wordt diep geroerd door de liefde, welke Hem betoond wordt door deze menigte, die op een kudde zonder herder gelijkt (Markus); Hij ontvangt haar met teedere welwillendheid (δεξιμενος, Lukas); en terwijl de scharen, de eene na de andere, aankomen in den loop van den voormiddag, kwam een gedachte in zijn hart tot rijpheid. Johannes deelt ons die mede (6 : 4). Het was de tijd van het Pascha. Jezus had zich met de zijnen niet naar Jeruzalem kunnen begeven; zoo hevig was de haat, waarvan Hij het voorwerp was geworden. Welnu, in deze onver-

1) *Konrad Furrer* (a. w., bl. 24) beweert, dat Johannes (voor hem de pseudo-Johannes der 2de eeuw) de vermenigvuldiging der brooden veel te zuidelijk plaatst, *tegenover Tiberias*. En welk bewijs heeft hij daarvoor? Joh. 6 : 23 : „Maar er waren andere schepen aangekomen, uit Tiberias, dicht bij de plaats, waar zij het brood hadden gegeten.” Alsof men een meer niet anders kon overvaren, dan middendoor! Waarom zou het niet mogelijk zijn, dat den volgenden dag, zeer vroeg in den morgen, schepen van Tiberias naar Bethsaida-Julias gevaren zijn, waarheen men vernomen had, dat een groote menigte zich te voet had begeven?

zijn apostelen te onderhouden over hunne ervaringen gedurende hunne zendingsreis. Markus verschilt hierin een weinig van hem, en deelt mede, dat zijn doel is geweest, hen te laten uitrusten na dezen tocht, daar de menigte van hen, die kwamen en gingen, hun geen rust liet. Volgens Mattheus zou het de tijding aangaande de onthoofding van zijn voorlooper zijn, die Hem aangespoord heeft, met zijn discipelen de eenzaamheid op te zoeken; hetgeen echter volstrekt niet beteekenen zou, zooals *Renan* meent, dat Hij zich daardoor in veiligheid zocht te stellen tegen een overrompeling van den kant van Herodes. Want hoe zou Hij in dit geval reeds den volgenden dag naar het gebied van dezen vorst zijn teruggekeerd (Matth. 14:34, vgl. met Markus en Johannes)? Al deze tamelijk verschillende gegevens bewijzen, dat de synoptische verhalen van elkander onafhankelijk zijn; maar zij laten zich zonder moeite met elkander in overeenstemming brengen, als men aanneemt, dat het bericht aangaande de onthoofding van Johannes Jezus ongeveer op het oogenblik van den terugkeer der apostelen heeft bereikt, dat het Hem de nabijheid van zijn eigen levenseinde levendig deed gevoelen (over de betrekking tusschen zijn dood en dien van Johannes zie men Matth. 17:12), en dat Hij onder deze indrukken zijn jongeren een tijd van rust wilde verschaffen, om met hen eenige vertrouwelijke gesprekken te houden, en hen voor te bereiden op de droevige gebeurtenis, die op handen was.

De tekst der laatste woorden van dit vers schijnt reeds zeer vroeg veranderd te zijn geworden. De lezing van den T. R.: „in een woeste plaats van de stad, genaamd Bethsaïda” is de volledigste en duidelijkste. Maar juist dit maakt haar verdacht. De kortste lezing, die van den *Sinaiticus* en van de Syrische vertaling van Cureton: „in een woeste plaats” wordt door haar soberheid aanbevolen; maar hoe zou de naam *Bethsaïda* in al de andere teksten gekomen zijn? De andere Alexandr. lezen: „in een stad, genaamd Bethsaïda.” Maar als men een stille rustplaats zoekt, om afgezonderd te zijn (*κατ' ἰδίαν*), dan gaat men toch niet in

een stad, en vooral niet in een stad, waar men zoo bekend is als Jezus en zijn apostelen het te Bethsaïda waren (als er namelijk sprake is van de stad van dien naam, die het menigvuldigst in onze Evangeliën vermeld wordt). In ieder geval is niet te begrijpen, van waar de uitdrukking ἔρημος τόπος, *woeste plaats*, in al de andere lezingen gekomen zou zijn. Het komt mij daarom voor, dat men slechts weifelen kan tusschen de lezing van de *Itala* en de Syrische overzetting van Schaaf: „in een woeste plaats, die Bethsaïda is” en die van den T. R.: „in een woeste plaats van de stad, genaamd Bethsaïda.” Nu herkent men reeds bij den eersten blik in deze laatste een bloote verklarende omschrijving van de eerste. De ietwat harde uitdrukking: „een woeste plaats, die Bethsaïda is” is in den T. R. verzacht geworden in: „een woeste plaats in het gebied of in de nabijheid van een stad genaamd...” De lezing van de *Itala* verdient dus de voorkeur. Zij verklaart ook de twee voorafgaande. De *Sinait.* heeft *Bethsaïda* weggelaten, omdat het de uitdrukking *woeste plaats* scheen tegen te spreken, en de andere Alexandrijnen hebben het omgekeerde gedaan. Men ziet, dat de critiek zich niet blindelings moet onderwerpen aan het juk der *uitwendige* regels, dat men haar zou willen opleggen.

De echte lezing bij Lukas duidt dus als het doel van het vertrek van Jezus een streek aan, die 1° afgelegen en onbewoond was, en 2° in de nabijheid van een plaats, genaamd Bethsaïda, lag. De stad, die in onze Evangeliën gewoonlijk met dien naam wordt vermeld, lag in de nabijheid van Kapernaüm, aan de westzijde van het meer (10: 13; Matth. 11: 21; Mark. 6: 45; Joh. 1: 25). Maar volgens Markus, Mattheus en Johannes heeft de vermenigvuldiging der brooden zeer zeker niet aan de westzijde van het meer plaats gehad. Want vóór het wonder varen Jezus en de discipelen naar den tegenovergestelden oever, en daarna zendt Jezus hen naar den westelijken oever terug (in de streek van Gennesareth, Matth. 5: 34; naar Bethsaïda, Mark 5: 45; naar Kapernaüm, Joh. 5: 49). Als dus Lukas

zich niet vergist heeft, toen hij het tooneel van de vermenigvuldiging der brooden dicht bij een stad, genaamd Bethsaïda, plaatste, dan moet hier sprake zijn van een andere stad van dien naam, dan die, welke aan den westelijken oever lag. En dit vloeit ook noodwendig voort uit het door Jezus geuite voornemen om zich terug te trekken in een eenzame plaats, waar Hij met zijn discipelen alleen kon zijn. Want het bekende Bethsaïda lag vlak in het middelpunt van de werkzaamheid van Jezus, en was voor dat doel in het geheel niet geschikt. Nu weet men, dat er nog een ander Bethsaïda was, in Perea, een weinig ten westen van de monding der Jordaan. Josephus (*Antiq.* XVIII, 2, 1; *Bell. Jud.*, III, 10, 7) en Plinius (V, 15) maken uitdrukkelijk gewag van deze stad, die de viervorst Philippus in deze streek had laten bouwen. Daar Bethsaïda *visschersplaats* beteekent, bestonden er ongetwijfeld verscheidene gehuchten van dien naam aan de oevers van het meer; en het was op de plek van een dezer gehuchten, dat de stad was gebouwd, welke Philippus, ter eere van de dochter van Augustus, Julias noemde, en wier ruïnen, tegenwoordig *Telui* (heuvel van Julia) genaamd, Pococke (*Morgenl.*, II, 106) heeft ontdekt¹⁾. Lukas zou dus met de andere Evangelieën overeenstemmen. Alleen werpen *Weiss* e. a. tegen: 1° dat Lukas in het geheel niet spreekt over de overvaart van Jezus en de discipelen naar den oostelijken oever, en 2° dat hijzelf den naam Bethsaïda gebruikt (10:13) in den zin, dien de andere Evangelisten bestendig daaraan geven; en daaruit trekt *Weiss* het besluit, dat Lukas bij vergissing het tooneel van de vermenigvuldiging der brooden aan de westzijde van het meer heeft geplaatst. Maar hoe zou het in dit geval mogelijk zijn, dat hij, zooals *Weiss* meent, zijn bericht aan Mattheus en Markus ontleend heeft? Is het niet natuurlijker, aan te nemen, dat het bijzondere feit van de overvaart niet vermeld werd in de bron van Lukas? En wat den naam Bethsaïda betreft,

1) *Winer*, Realwörterbuch.

niets verhindert, hem in de 10:13 en verv. vermelde toespraak van Jezus met een andere plaats in betrekking te brengen, dan hier in het verhaal van Lukas, daar het bestaan van twee plaatsen van dien naam onbetwistbaar is.

De uitdrukking *ὑπεχώρησε*, *Hij trok zich terug*, zegt niets aangaande de wijze, waarop Jezus de reis heeft gemaakt. Lukas wist het misschien niet. De andere berichten deelen ons mede, dat Hij overgevaren is. Zoodra de scharen merkten, dat Hij vertrokken was, begonnen zij Hem *περὶ*, *te voet* (Mattheus en Markus), te volgen, terwijl zij langs den noordelijken oever van het meer gingen. De vlugsten kwamen tegelijk met Jezus aan, of zelfs nog *vóór* Hem, volgens de meest waarschijnlijke lezing van Markus. Daar de bocht van den oever aan het noordelijk gedeelte van het meer de rechte lijn zeer nabij komt, kon men de reis van Kapernaüm naar Julias even snel over land als over zee maken. ¹⁾

Door de onverwachte aankomst van het volk wordt het plan van Jezus verijdeld. Maar Hij wordt diep geroerd door de liefde, welke Hem betoond wordt door deze menigte, die op een kudde zonder herder gelijkt (Markus); Hij ontvangt haar met teedere welwillendheid (*δεξιμειος*, Lukas); en terwijl de scharen, de eene na de andere, aankomen in den loop van den voormiddag, kwam een gedachte in zijn hart tot rijpheid. Johannes deelt ons die mede (6:4). Het was de tijd van het Pascha. Jezus had zich met de zijnen niet naar Jeruzalem kunnen begeven; zoo hevig was de haat, waarvan Hij het voorwerp was geworden. Welnu, in deze onver-

1) *Konrad Furrer* (a. w., bl. 24) beweert, dat Johannes (voor hem de pseudo-Johannes der 2de eeuw) de vermenigvuldiging der brooden veel te zuidelijk plaatst, *tegenover Tiberias*. En welk bewijs heeft hij daarvoor? Joh. 6:23: „Maar er waren andere schepen aangekomen, uit Tiberias, dicht bij de plaats, waar zij het brood hadden gegeten.” Alsof men een meer niet anders kon overvaren, dan middendoor! Waarom zou het niet mogelijk zijn, dat den volgenden dag, zeer vroeg in den morgen, schepen van Tiberias naar Bethsaida-Julias gevaren zijn, waarheen men vernomen had, dat een groote meigte zich te voet had begeven?

wachte verzameling van menschen, gelijk aan die van het volk te Jeruzalem, onderscheidt Hij een teeken van boven, en Hij neemt het besluit, in de woestijn een feest te vieren, ter vergoeding van het Paaschfeest voor degenen, die Hem omringen.

Vs. 12—15. De toebereidselen: „En de dag begon te dalen; en de Twaalven tot Hem komende, zeiden tot Hem: Ontsla de schare, opdat zij, heengaande ¹⁾ in de omliggende gehuchten en velden, gehuisvest mogen zijn en levensmiddelen mogen vinden: want wij zijn hier in een woeste plaats. 13. En Hij zeide tot hen: Geeft gij hun te eten! Maar zij zeiden: Wij hebben niet meer dan vijf brooden en twee visschen, tenzij wij heengaan en levensmiddelen koopen voor al dit volk. 14. Want ²⁾ er waren omtrent vijfduizend mannen. Doch Hij zeide tot zijne discipelen: Laat hen nederzitten bij rijen, ieder van vijftig ³⁾. 15. En zij deden alzoo, en lieten hen allen nederzitten.”

Het was volstrekt onmogelijk, op deze plaats spijs genoeg te vinden voor zulk een groote menigte menschen, en Jezus gevoelt zich om zoo te zeggen voor dezen toestand verantwoordelijk. Dit wonder is dus niet, zooals *Keim* beweert, een wonder, dat enkel dienen moet, om vertoon te maken. Maar om het volkomen te begrijpen, moet men zich houden

1) T. R. leest *απελθοντες*, met E en 11 Mjj.; N A B C en 4 Mjj.: *πορευθεντες*.

2) N L Italiq Vg: *δε*, in plaats van *γαρ*.

3) N B C D L R E voegen *ωσει νόοι αυε* er bij.

aan de voorstelling van Johannes. Bij de synoptici zijn het de discipelen, die, bij het naderen van den avond, Jezus op den toestand opmerkzaam maken, en Hij antwoordt hun met de uitnoodiging, zelf in de behoeften der schare te voorzien. Bij Johannes is het Jezus, die het initiatief neemt, terwijl Hij zich bepaaldelijk tot Philippus wendt; daarna spreekt Hij met Andreas, die een knaap met eenige mond-behoeften ontdekt had. Het is niet moeilijk, deze twee berichten met elkander in overeenstemming te brengen. De discipelen maken Jezus met hun bezorgdheid bekend. Daarop geeft Jezus hun het antwoord, dat in vs. 13 vervat is, maar wendt zich daarbij speciaal tot Philippus (zooals Johannes mededeelt); zonder twijfel was hij degene, die het woord gevoerd had. In den vorm der synoptici herkent men de ietwat uitgewischte omtrekken van de overlevering, terwijl Johannes ons den juiste vorm van het feit heeft bewaard. Zoowel Johannes als Markus maakt gewag van de *twee honderd penningen brood*. En toch is Johannes niet van Markus afhankelijk, daar zijn bericht zich door vele oorspronkelijke trekken onderscheidt. Evenmin heeft Markus Johannes afgeschreven, daar hij de trekken, die in het bericht van dezen zoo duidelijk op den voorgrond treden, niet zou hebben uitgewischt. Markus hangt af van de overlevering en van Petrus; Johannes alleen van zichzelf. Deze overeenkomst tusschen Markus en Johannes, waarvan nog verscheidene voorbeelden zijn aan te voeren, bewijst, welk een onrecht *de Wette*, *Bleek*, *Keim* e. a. Markus aandoen, door de kleine penseelstreken van dezen Evangelist als uitbreidingen van zijn eigen maaksel te beschouwen.

Nauwelijks heeft Jezus de vondst van Andreas, de ontdekking van de vijf brooden en twee visschen (Johannes) vernomen, of Hij beveelt, de schare te laten nederzitten. Het is, alsof Hij wilde zeggen: Ik heb wat wij noodig hebben; de maaltijd is gereed; neemt plaats! Maar Hij stelt er prijs op, dat bij dit gastmaal een orde heersche, den God, die het schenkt, waardig. Alles moet daarbij kalm en plechtig toegaan; want het is een soort Paaschmaal.

Bovendien mag niemand vergeten worden. Door de zorg der apostelen laat Hij zijn gasten nederzitten (Mattheus), in rijen van vijftig (Lukas) of in dubbele rijen van vijftig. (Markus). Deze inrichting maakte, dat men de gasten gemakkelijk kon tellen. Het 14^{de} vers (*want*) rechtvaardigt de zeer sterke uitdrukking van vs. 13: *al dit volk*. Ten onrechte heeft de *Sinaït.* het γάρ door δέ vervangen. Het ὡσεὶ, *ongeveer*, dat de Alexandr. νόορ ἀνά hebben, wordt zelfs door *Tischendorf* verworpen.

Op een dramatische wijze beschrijft Markus het verrukkelijk schouwspel, dat deze groepen, die ieder uit twee gelijke lijnen bestonden, en op geregelde afstanden van elkander aan de helling van den heuvel geposteerd waren (συμπόσια συμπόσια, πρασιαὶ πρασιαί, v. 39, 40), aanboden. De uitdrukking κλισία, welke Lukas alleen gebruikt, duidt eigenlijk het nachtleger aan, vervolgens de tent van den herder of den soldaat, en van daar den divan, en eindelijk de rij der daarop zittende personen. De steppe was toen in al haar lentepracht, en Johannes en Markus ontmoeten elkander hier opnieuw, om de schoonheid te doen uitkomen van het tapijt der natuur (χόρτος πολύς, Johannes; χλωρὸς χόρτος, Markus; Mattheus zegt: οἱ χόρτοι). In overeenstemming met het Oostersch gebruik, hetwelk voorschrijft, dat de vrouwen en kinderen op een afzonderlijke plaats moeten blijven, schijnen de mannen alleen (οἱ ἄνδρες, Joh. vs. 10) zich in de aangegevene orde te hebben neêrgezeten. Dit verklaart, waarom zij, volgens de synoptici, *alleen* geteld werden, zooals men zien kan uit Lukas (vs. 14), Markus (v. 44), en nog uitdrukkelijker uit Mattheus (v. 21: „zonder de vrouwen en de kinderen”).

Vs. 16 en 17. De maaltijd: „En de vijf brooden en de twee visschen genomen hebbende, zag Hij op naar den hemel, en zegende ze ¹⁾, en brak ze,

1) & D Syrsch laten αὐτους weg.

en gaf ze aan de discipelen, om ze aan de schare voor te leggen. 17. En zij aten, en allen werden verzadigd; en men verzamelde wat er te veel was geweest, twaalf korven.”

De bijzonderheid van het door Jezus uitgesproken dankgebed is in al de vier berichten bewaard gebleven. Zij moet op al de aanwezigen een bijzonderen indruk hebben gemaakt. Ieder gevoelde, dat in die handeling het geheim lag van de wondermacht, welke zich in deze ure openbaarde. Te danken voor het weinige, dat men heeft, is het middel om veel te verkrijgen. Bij Mattheus en Markus staat *εὐλογησας*, *zegende*, absoluut; het object, dat daarbij verzwegen is, is *God*. Maar Lukas voegt *αὐτοῦς*, *ze* (de spijzen), er bij; ten onrechte schraapt de *Sinait.*, onder den invloed der twee andere synoptici, dit woord door. Het is een soort sacramenteele inzegening. Johannes gebruikt het woord *εὐχαριστεῖν*, dat wellicht gekozen is, om te zinspelen op den naam van het latere Paaschmaal (*eucharistia*). — Het imperf. *ἔδιδου* bij Lukas en Markus is schilderachtig: „Hij *gaf*, gaf voortdurend.” — Het verzamelde overschot is het bewijs van de volkomene verzadiging. Bij Johannes is het Jezus zelf, die beveelt, ze te verzamelen, uit kinderlijken eerbied voor de gave des Vaders. — De *twaalf korven* worden in al de vier berichten vermeld. Zij behoorden tot de benodigdheden van een karavaan. Waarschijnlijk waren het die, welke de apostelen bij hun vertrek hadden medegenomen. — Het aantal der verzadigde personen wordt door Mattheus en Markus hier opgegeven. Lukas noemde het reeds in vs. 14; wij hebben gezien, om welke reden. Johannes geeft het iets later dan Lukas op (in vs. 10), op het oogenblik, toen de scharen gingen zitten. Ieder Evangelist gaat zoo zijn eigen gang.

Die critiek, welke uitgaat van de loochening van het bovennatuurlijke, is veroordeeld, dit feit uit de geschiedenis uit te wisschen. Want dit wonder laat zich niet verklaren

uit de „verborgene krachten der spontaneïteit”, noch uit „de tooverkracht, die een uitnemende persoonlijkheid op kranke zenuwen uitoefent”, noch door een psychologisch hulpmiddel. Ook is het niet mogelijk, met eenige uitleggers hier aan wonderbare bespoediging van het proces der natuurlijke voortbrenging aan te nemen. Want hier is sprake van gebakken brood, en niet van tarwe, van gebraden visschen, en niet van levende. Daarom komt *Renan* hier terug tot de interpretatie van *Paulus*: op het voorbeeld van de apostelen, haalde ieder zijn kleinen voorraad te voorschijn; maar voegde alles bij elkander, en daar men matig was, had men genoeg. *Keim* tracht deze verklaring te combineeren met de mythische, die hij hier in haar beide vormen toepast: 1° navolging van het O. T. (het manna en de maaltijd van *Elisa*, 2 Kon. 4:42 en verv.) en 2° het christelijk denkbeeld van het goddelijk Woord, dat zich vermenigvuldigt, om het voedsel der zielen te worden. — Bij de verklaring van *Paulus* en *Renan* vraagt men zich af, wat er in zulk een eenvoudig feit was, dat het volk zoozeer met geestdrift kon vervullen, dat het *Jezus* terstond tot koning wilde uitroepen. En wat de mythische verklaring aangaat, zij heeft in dit geval geheel bijzondere moeilijkheden tegen zich: een tooneel, dat met zulk een groote openbaarheid moet zijn voorgevallen; een zoo groot aantal positieve historische bijzonderheden (zooals: de duidelijk aangewezen plaats in de Evangelische overlevering, onmiddellijk na de vermelding van de verlegenheid van *Herodes* en den terugkeer der discipelen; de nauwkeurige opgave van de plaats; de vijf brooden en twee visschen; de 5000 mannen; de rijen van 100 en van 50 personen; de groene graszode in haar lentepracht; de 12 korven met hetgeen overgeschoten was); zoovele trekken, die ons in de volle aardsche werkelijkheid en buiten de nevelachtige sferen der mythe verplaatsen; het feit, dat in den tekst geen enkel spoor is te vinden van het denkbeeld, dat aanleiding zou hebben gegeven tot het ontstaan van de mythe; en eindelijk vier parallele, nuchtere, volkomen prozaïsche berichten, die in hunne bijzonderheden zelfstandig

zijn en elkander tot een zeer natuurlijk geheel aanvullen... Ik geloof niet, dat er onder de wonderen van Jezus, wier historische werkelijkheid door de critiek wordt aangenomen, één is, dat meer bevestigd wordt, dan dit.

Weiss erkent dit; en toch doet de moeilijkheid om zich de werkelijkheid van zulk een wonder voor te stellen hem ten deele tot de verklaring van Renan en Paulus terugkeeren. Maar als men de berichten als zoodanig aanneemt, dan is de wijze, waarop Johannes (vs. 13) zich uitdrukt: „Twaalf korven met brokken *van de vijf gerstebrooden*, welke overgeschoten waren” ... voldoende, om het denkbeeld van een ander voedsel, dan hetgeen Jezus had uitgedeeld, uit te sluiten. — Wij begrijpen de wijze niet, waarop het wonder verricht werd, doch wij constateeren nochtans, dat er geen eigenlijk gezegde schepping heeft plaats gehad, maar, zooals altijd, het gebruik van een door de natuur verschaft stof. Daardoor onderscheidt zich het wonderbare van het magische.

Indien de vermenigvuldiging der brooden, zooals uit het bericht van Johannes en uit den geheelen uitwendigen toestand voortvloeit, in den tijd van het Paaschfeest, en dus in de lente heeft plaats gehad, dan vraagt men zich af, of er een geheel jaar verloop is sedert den *tweeden eersten Sabbat* van 6:1, die noodwendig in hetzelfde jaargetijde moet worden gesteld, dan wel, of alles wat sedert dat oogenblik verhaald is geworden in slechts enkele dagen is voorgevallen. Daar geen van deze twee onderstellingen mogelijk is, moet men aannemen, dat het Sabbatstooneel van 6:1 daar geplaatst is geworden wegens een overeenkomst van denkbeeld met het andere tooneel van denzelfden aard, dat onmiddellijk daarop volgt (6:6 en verv.). Alleen voor zoover zijn bronnen het hem mogelijk maakten, kon Lukas naar volgorde schrijven (1:3).

3. Vs. 18—27: Eerste aankondiging van het lijden.

(Het gesprek te Cesarea-Philippi.)

Tot aan het verhaal van de vermenigvuldiging der brooden

is het onmogelijk, een doorlopend parallelisme tusschen de drie synoptische berichten, vooral tusschen dat van Mattheus en de twee andere, aan te wijzen. Zonder twijfel komen dezelfde verhalen bij tusschenpoozen voor, maar zij zijn meestal verschillend geplaatst. De eenige gelijkvormige reeks is die, welke ik den Gadara (Gersa)-Jairus-cyclus zou willen noemen, ofschoon ook hier verschil bestaat tusschen Mattheus aan de eene en Markus en Lukas aan de andere zijde, doordat bij den eerstgenoemde twee belangrijke berichten, de roeping van Mattheus en de genezing van den geraakte, ingelascht zijn. Een blik op een synopsis is voldoende, om het doorgaande verschil in de orde der verhalen te doen kennen. Naarmate men echter het verhaal van de vermenigvuldiging der brooden naderbij komt, begint men een doorlopend parallelisme tusschen Mattheus en Markus te ontdekken (bezoek aan Nazareth, vrees van Herodes, onthoofding van Johannes den Dooper, vermenigvuldiging der brooden). Van daar af duurt het synchronisme tusschen deze twee Evangelien voort, en wordt het hoe langer hoe volkomener tot aan het gesprek te Cesarea Philippi (storm op zee en het wandelen van Jezus op het water; reiniging; Kananeesche vrouw; genezing; tweede vermenigvuldiging van brooden; het eischen van een teeken uit den hemel; zuurdeesem der Pharizeën). Bij Lukas ontbreekt dit geheele laatste gedeelte, dat bij Markus en Mattheus bijna identisch is, geheel en al.

Na dit gewichtige onderhoud, dat een van de belangrijke keerpunten in het Evangelisch verhaal uitmaakt, ontstaat er een bijna volkomen synchronisme tusschen de drie berichten tot aan den terugkeer van Jezus naar Kapernaüm, waarmede deze tocht naar het noorden van Palestina eindigt, en het vertrek van Jezus naar Jeruzalem (Luk. 9:51; vgl. Mark. 10:1 en Matth. 19:1). De feiten, die de drie berichten na het gesprek te Cesarea met elkander gemeen hebben, zijn: de verheerlijking op den berg, de genezing van het maanzieke kind, de tweede aankondiging van het lijden, de aankomst te Kapernaüm, en het kind, dat den discipelen ten

voorbeeld gesteld werd, toen zij met elkander twistten („wie is de meeste?”). Over de trekken, die aan ieder der synoptici of aan twee van hen eigen zijn, spreken wij hier niet.

Hoe zullen wij deze twee feiten verklaren: aan den eenen kant, de aanzienlijke gaping in het bericht van Lukas, van de eerste vermenigvuldiging der brooden tot aan hetgeen te Cesarea-Philippi is voorgevallen, even groot als twee geheele Hoofdstukken van Mattheus (14 : 22—16 : 12) en Markus (6 : 45—8 : 26); en aan den anderen kant, het onafgebroken en bijna volkomen parallelisme, dat terstond na dit tooneel tusschen de drie berichten ontstaat?

Wat het eerste betreft, het brengt hen, die Lukas tot den naschrijver van Mattheus, of van Markus, of van beiden maken, zeer in verlegenheid. *Meyer* ziet er van af, een verklaring voor die gaping te zoeken. *Reuss* meent, dat het exemplaar van Markus, waarvan Lukas zich bediende, hier toevallig een gaping heeft gehad. *Beyschlag* neemt aan, dat Lukas zonder het te merken, van de eerste vermenigvuldiging der brooden tot de tweede is overgegaan. *Weizsäcker* en *Weiss* achten geen van deze verklaringen waarschijnlijk. De eerste ontdekt op een vernuftige wijze de verschillende redenen, die Lukas aangespoord konden hebben, ieder van de verhalen, waaruit dit gedeelte bestaat, weg te laten ¹⁾: de reiniging, het eischen van een teeken, de waarschuwing tegen den zuurdeesem der Pharizeën komen ook elders voor (vgl. Luk. 11 : 29 en verv. en 38 en verv.; 12 : 2); het verhaal van de tweede vermenigvuldiging der brooden scheen overbodig na dat van de eerste; eveneens het verhaal van het wandelen op het water na dat van de stilling van den storm; en wat, eindelijk, het verhaal van de Kananeesche vrouw betreft, dat de zegeningen van het Evangelie tot het volk Israëls beperkte, het kon Lukas niet bevallen. Bijna op dezelfde wijze verklaart *Weiss* die groote gaping. Dit is inderdaad de eenige verklaring, die de aan-

1) *Untersuchungen*, bl. 65—67.

dacht verdient. Maar ook zij is niet houdbaar, reeds dáárom niet, omdat de aangevoerde redenen voor de weglating van de verschillende verhalen, zooals men ziet, van geheel verschillende aard zijn, zoodat het al heel vreemd zou zijn, indien zij alle bij de stukken van een en hetzelfde gedeelte konden gelden. Bovendien zijn verscheidene daarvan gezocht en onwaarschijnlijk. Hoe zou het verhaal van de stilling van den storm dat van het wandelen op het water overbodig kunnen maken? De zin van de waarschuwing aangaande den zuurdeesem der Pharizeën in 12 : 1 heeft niets gemeen met dien der uitspraak van Jezus bij Mattheus en Markus, welke zij vervangen moet. Als het woord: „Ik ben slechts gezonden tot de verlorene schapen van het huis Israëls”, in het verhaal van de Kananeesche vrouw, Lukas hinderde, dan behoefde hij niets anders te doen, dan het weg te laten, terwijl hij het overige gedeelte van het verhaal, dat geheel en al voor het geloof en het heil der heidenen pleitte, behield. De zaak is, dat, indien Lukas Markus of zelfs Mattheus en Markus in handen heeft gehad, de weglating van dezen zoo duidelijk begrensden cyclus, die bij beiden voorkomt, volkomen onbegrijpelijk is. Ik geloof, dat, als men zich op bevredigende wijze van dit feit rekenschap wil geven, men de toevlucht zal moeten nemen tot de volgende verklaring. In de mondelinge Evangelieverkondiging hadden zich de afzonderlijke verhalen tot zekere meer of minder vaste reeksen gegroepeerd, deels naar den natuurlijken chronologischen samenhang (de roeping van Mattheus, de maaltijd, en de gesprekken, die daarop volgden, de storm, Gadara en Jairus), deels naar de overeenkomst der onderwerpen (de Sabbatstooneelen, 6 : 1—11)¹⁾ Deze reeksen van verhalen waren op vrije en tamelijk verschillende wijzen op schrift gebracht, hetzij door de verhalende Evangelisten tot hun eigen gebruik, hetzij door hunne toehoorders, die de herinnering daarvan nauwkeurig wenschten te bewaren. De oudste geschriften,

1) Vgl. ook 9 : 57—62. — Zie de ontwikkeling van een gelijke gedachte in het schoone stuk van *Lachmann: Stud. und Kritiken*, 1835.

waarvan Lukas spreekt (1:1) waren waarschijnlijk niets anders, dan meer of minder volledige verzamelingen van deze groepen van verhalen (*ἀνατάξασθαι διήγησιν*). In dit geval laat zich gemakkelijk begrijpen, dat de eene of de andere van deze reeksen van verhalen in eenige van die verzamelingen toevallig werd weggelaten. Door een toeval van dezen aard wordt de gaping, die wij hier bij Lukas aantreffen, op natuurlijke wijze verklaard. — Maar hoe komt het, dat van dit oogenblik af de volgorde der feiten in al de drie berichten precies dezelfde is, tot aan het einde van de Galileesche werkzaamheid toe (Luk. 9:50)? Dit verschijnsel laat zich verklaren uit de zoowel chronologische als zedelijke betrekking, die hier de feiten aan elkander verbond, en die men zich gemakkelijker kon herinneren, dan vergeten. Zij knoopten zich alle, evenals die van den cyclus van Gadara (Gersa), aan de ééne reis in het Noorden vast. Deze reis, die gewichtiger was dan eenige andere, had de Galileesche werkzaamheid besloten; bovendien was zij onuitwischbaar in het geheugen der apostelen gegrift, omdat Jezus hun toen voor de eerste maal zijn nabijzijnd lijden had bekend gemaakt. Van dit oogenblik af groepeerde zich alles rondom deze nieuwe gedachte: de lijdende Christus. Zij is het onderwerp van het gesprek te Cesarea en de beweegreden van het tooneel der verheerlijking op den berg, waaraan de genezing van het maanzieke kind, die aan den voet van den berg heeft plaats gehad, zich vasthecht. De tweede aankondiging van het lijden volgde spoedig daarop, op de terugreis van Noord-Galilea naar Kapernaüm; en het was de verwachting van een zeer nabijzijnde beslissende gebeurtenis, waarvan die aankondiging den apostelen een voorgevoel gaf, die aanleiding gaf tot den twist onder elkander en de les over de nederigheid, welke Jezus hun gaf bij de aankomst te Kapernaüm. Aan dezen twist, die de vrucht was van hoogmoed, verbindt zich op natuurlijke wijze het verhaal van eenige uitingen van onverdraagzaamheid van den kant der apostelen, waarmede dit gedeelte bij Markus en Lukas eindigt.

Zoo had zich in de mondelinge overlevering deze zoo nauw

aan elkander verbonden verhalen-reeks gevormd, welke bij de drie Synoptici de Galileesche werkzaamheid afsluit. Indien dit nauwkeurige parallelisme der feiten in de drie berichten het gevolg was van de onderlinge afhankelijkheid der Evangelien, dan zou het niet nu eerst een aanvang hebben genomen, daar dezelfde oorzaak van het begin af hetzelfde gevolg zou hebben gehad.

Het volgende gesprek (vgl. Matth. 16:13 en verv. en Mark. 8:27 en verv.) bevat drie punten: 1°. *De Christus* (vs. 18—20); 2°. *De lijdende Christus* (vs. 21 en 22); 3°. *De discipelen* van den lijdenden Christus (vs. 23—27).

Jezus vatte spoedig het voornemen om zich voor een tijd terug te trekken weder op, nadat het tweemaal vrijdeld was geworden, te Bethsaïda-Julias, doordat het volk zich haastte, Hem te volgen, en in de streek van Tyrus en Sidon, waar zijn tegenwoordigheid, ondanks zijn wensch om *verborgen te blijven* (Mark. 7:24), bekend geworden was door het wonder, dat Hij ten behoeve van de Kananeesche vrouw had verricht. Daarna was Hij weër naar het Zuiden gegaan, en had Hij voor de tweede maal dat Dekapolis bezocht, hetwelk Hij de vorige maal zoo spoedig weër had moeten verlaten. Nu keert Hij naar het Noorden terug, maar richt zich ditmaal meer oostwaarts, naar de afgelegen dalen, waar de Jordaan uit den voet van den Hermon ontspringt. Daar bevond zich de stad Caesarea Philippi, grotendeels door heidenen bewoond (Josephus, *Vita* § 13). In deze afgelegene streek hoopt Jezus de eenzaamheid te vinden, die Hij in andere gedeelten van het Heilige Land tevergeefs heeft gezocht. Hij begeeft zich niet in de stad zelf, maar *in die streken*, zooals Mattheus zegt, of nauwkeuriger: *in de gehuchten*, die dicht bij de stad lagen (Markus); en daar vindt Hij eindelijk de plaats en den tijd, om vertrouwelijk met zijn apostelen te spreken.

Vs. 18—20. De Christus: „En het geschiedde, toen Hij in het gebed was in de eenzaamheid, dat de

discipelen met Hem waren ¹⁾); en Hij vraagde hen, zeggende: Wie zeggen de scharen, dat ik ben? 19. En zij, antwoordende, zeiden tot Hem: Johannes de Dooper; anderen: Elia; anderen: dat een profeet van de ouden verschenen is. 20. En Hij zeide tot hen: En gij, wie zegt gij, dat ik ben? En Petrus, antwoordende, zeide: De Christus Gods.”

Volgens Markus heeft dit gesprek gedurende de reis plaats gehad (ἐν τῇ ὁδοῦ). De reis en de naam van Caesarea-Philippi worden door Lukas niet vermeld. Zal de criticus er in slagen, een dogmatische reden voor deze weglating te vinden? Bij een geschiedschrijver als Lukas, die er van houdt, de plaatsen (vs. 10) en de tijdstippen (vs. 28) nauwkeurig op te geven, kan de weglating van al deze bijzonderheden niet anders, dan uit onwetendheid worden verklaard; hij had dus noch Markus, noch Mattheus voor zich, noch de documenten, waaruit deze die bijzonderheden hebben geput. Daarentegen beschrijft Lukas den zedelijken toestand: Jezus had in de eenzaamheid gebeden. „Een willekeurige en onhandige bijvoeging”, zegt *Holtzmann* (bl. 224). Men zou willen weten, op welke gronden dit oordeel rust. Kon Jezus, toen Hij gereed stond, zijn discipelen voor de eerste maal het vreeselijk vooruitzicht op zijn nabijzijnden dood te openen, met het oog op den indruk, dien deze mededeeling op hen zou teweeg brengen, niet hen en zichzelf door het gebed daarvoor hebben voorbereid? Bovendien is het waarschijnlijk, dat de discipelen aan dit gebed van Jezus deel hebben genomen. Het imperf. *συνῆσαν*, *zij waren met Hem*, schijnt het aan te duiden. En de uitdrukking *καταμόνας* (sc. *ἰδούς*), *in de eenzaamheid*, sluit niet de tegenwoordigheid der discipelen,

1) B: *συνῆτησαν*, in plaats van *συνῆσαν*.

maar die van het volk uit; vgl. de tegenstelling vs. 23: „en Hij zeide *tot allen*”, en vooral Markus, vs. 34: „En *de schare* geroepen hebbende.” — De uitdrukking: *zij waren met Hem* kondigt iets gewichtigs aan. Eerst laat Jezus de discipelen de verschillende gevoelens uitspreken, die zij gedurende hunne zendingsreis uit den mond van het volk hadden opgevangen. Het doel van deze eerste vraag is klaarblijkelijk, de volgende (vs. 20) voor te bereiden. — Over de hier opgenoemde gevoelens zie men vs. 8 en Joh. 1 : 21. Zij komen hierop neder: „Men beschouwt u algemeen als een der voorloopers van den Messias.” De tot de discipelen gerichte vraag met betrekking tot hunne eigene zienswijze moet ten eerste dienen, om hun het verschil tusschen de meening van het volk en de overtuiging, waartoe zij-zelfen gekomen waren, duidelijk tot bewustzijn te brengen, en ten tweede, om de door hen uitgesprokene belijdenis tot het uitgangspunt te maken van de nieuwe mededeeling, die Jezus hun doen wil aangaande de wijze, waarop Hij de Christus-taak volbrengen zal. — De belijdenis van Petrus is verschillend geformuleerd in de drie berichten: *de Christus, de Zoon des levenden Gods* (Mattheus); *de Christus* (Markus); *de Christus Gods* (Lukas). De vorm van Lukas houdt het midden tusschen de twee andere. De genit. *Gods* beteekent, evenals in de uitdrukking *Lam Gods*; de Christus, die Gode toebehoort, en dien Hij zendt. Maar indien dit gesprek, dat mij voorkomt, boven allen twijfel verheven te zijn, hetzelfde is als dat, hetwelk door Johannes aan het einde van Hoofdst. 6 wordt medegedeeld, en eenigen tijd na de vermenigvuldiging der brooden (*ἐκ τούτου*, vs. 66, *van toen af*, duidt een langere tijdruimte aan) heeft plaats gehad, dan zal de ware inhoud van het antwoord van Petrus geweest zijn, „Gij zijt de Heilige Gods” (volgens de juiste lezing bij Johannes). Daar deze uitdrukking minder gebruikelijk was, zal zij in het traditioneele verhaal vervangen zijn geworden door de meer gewone formules, die wij bij de synoptici vinden.

De critiek (*Strauss, Keim* e. a.) heeft uit deze vraag de gevolgtrekking gemaakt, dat Jezus zich tot hiertoe nog niet

als den Messias bekend had gemaakt bij zijn discipelen, en zelfs, dat Hij eerst op dit oogenblik het besluit nam, deze rol te aanvaarden, deels omdat Hij zich wilde schikken naar de meening van het volk, die scheen te eischen, dat zijn werk dezen gebruikelijken vorm aannam, deels om toe te geven aan de verwachting der discipelen, die zich zooveen door den mond van den invloedrijkste onder hen, Petrus, geopenbaard had. Maar de vraag: „En gij, wie zegt gij...?” maakt geenszins den indruk van een accomodatie. Zij schijnt, integendeel, ten doel te hebben, de belijdenis uit te lokken van een geloof, dat reeds in het hart der discipelen aanwezig is. En wat Jezus zelf betreft, zou Hij zich den Bruidgom hebben genoemd (5:34), zou Hij zoo hebben gesproken, als Hij gedaan heeft (5:36), over het nieuwe kleeid, dat Hij in de plaats van het oude Israëlitische is komen stellen, zou Hij door de verkiezing van de Twaalven begonnen zijn, een nieuw Israël te grondvesten, en op den berg een positie hebben aangenomen gelijk aan die van den wetgever van Sinaï, indien Hij zichzelf nog niet beschouwd had als den in het O. T. beloofden Messias? Het is even onmogelijk, de gelijkenissen over het koninkrijk Gods (Matth. 13) te verklaren, indien Jezus in dit opzicht niet een vaste overtuiging had. De strekking van zijn vraag is dus een geheel andere, dan die, welke de bovengenoemde critici aannamen. Het oogenblik was voor Hem gekomen, om tot een geheel nieuw onderwerp van zijn onderwijs over te gaan. Tot hiertoe had Hij de aandacht zijner discipelen op de nabijzijnde komst van het koninkrijk Gods en op zichzelf als den Stichter en het Hoofd van dit koninkrijk gevestigd; zij hadden begrepen, dat Hij de Christus was. Er bleef nog overig, hen te leeren, *hoe* Hij het zijn zou. Maar voordat Hij zich begeeft op dit nieuwe gebied, waar hen de pijnlijkste en de bitterste teleurstelling wachtte, stelt Hij er prijs op, hen in een duidelijke verklaring het resultaat hunner ervaringen te laten uitspreken. Als een goed paedagoog, laat Hij hen de oude les kortelijk samenvatten, voordat Hij met de nieuwe begint. Tegenover de weifelingen in het oordeel des volks

en de openlijke ontkenningen van de hoofden, heeft Hij er behoefte aan, uit hun mond de uitdrukking van hunne overtuiging te vernemen. Zoo zal het resultaat van den arbeid, dien Hij tot hertoe verricht heeft, opgemaakt en het fundament gelegd worden van den nieuwen arbeid, dien de toestand van het oogenblik Hem noodzaakt, te ondernemen. De onthoofding van Johannes den Dooper heeft Hem doen beseffen, dat zijn eigen levenseinde niet meer verre was. Daarom is het tijd, in den geest der discipelen de schitterende Christusgestalte, zooals zij zich die nog voorstellen, te vervangen door de droevige beeltenis van den Man van Smarten, en hen deze te doen aannemen. Zoo loopen op dit gesprek, dat Jezus met zijn discipelen verlangde te houden, toen Hij zich naar Bethsaïda-Julias en in het Noorden begaf, al de gegevens uit, die wij toen gevonden hebben, en die dit verlangen motiveerden (zie bl. 513 en 514).

Wij hebben dit gesprek als identisch beschouwd met dat, hetwelk in Joh. 6:67 en verv. is medegedeeld. Het schijnt mij inderdaad ondenkbaar toe, dat in hetzelfde tijdperk twee zoo gelijke ondervragingen en belijdenissen zouden hebben plaats gehad. De beweegreden van het eene gesprek schijnt weliswaar verschillend te zijn van die van het andere. Bij Johannes waren eenigen van de discipelen van Jezus van Hem afgevallen, en nu legt Jezus zijn apostelen de vraag voor, of ook zij niet wilden heengaan. Maar de vragen welke Jezus bij de synoptici tot hen richt, kunnen gemakkelijk plaats hebben gevonden in dit gesprek, waarvan Johannes ons slechts een eenvoudige schets geeft.

Keim zegt uitnemend: „Men weet niet, wat men het grootst moet achten, deze hooge vlucht der discipelen, die den Joodschen maatstaf aangaande den Messias verbreken, het oordeel der geestelijkheid te niet doen, zich boven de verschillende trappen van het oordeel des volks verheffen, en hoog en goddelijk verklaren wat laag is en met voeten getreden wordt, omdat dit groot en goddelijk is in de oogen des geestes, — of de persoonlijkheid van Jezus, die, in weerwil van de verpletterendste ervaringen dezer zwakke

discipelen, van hen de openhartige en zuivere uitdrukking verkrijgt van den indruk, dien zijn geheele werkzaamheid op hen had gemaakt." *Gess* zegt even goed: „De wijzen van Kapernaüm waren onontvankelijk gebleven; de geestdrift van het volk was afgekoeld; Jezus begaf zich van den eenen kant naar den anderen, door het lot van den Dooper bedreigd. . .; en toen openbaarde zich het geloof der discipelen als echt geloof, en kwam het uit de beproeving te voorschijn als een krachtige inbezitneming van de waarheid.”

Vs. 21 en 22. De lijdende Christus: „Maar Hij, op een strengen toon sprekende, beval hun, dit aan niemand te zeggen, zeggende: 22. De Zoon des menschen moet veel lijden, en verworpen worden door de ouderlingen en de hooge priesters en de Schriftgeleerden, en ter dood gebracht worden, en ten derde dage weder opstaan ¹⁾).

Letterlijk: *Hij beval hun, terwijl Hij hen bedreigde.* De reden van dit op zoo strenge wijze uitgesproken verbod blijkt uit den samenhang. Zij moesten er zich voor wachten, Hem als den Christus bekend te maken wegens de tegenspraak, die er bestond tusschen de schitterende verwachtingen, welke deze titel opwekte, en de daarvan geheel verschillende wijze, waarop Hij, Jezus, dit ambt verwezenlijken zou. Om dit dreigend verbod goed te begrijpen, is het voldoende, zich de poging te herinneren, die het volk kort te voren gedaan heeft, om Hem tot koning uit te roepen na de vermenigvuldiging der brooden, en hetgeen Jezus in het werk heeft moeten stellen, om zelfs zijn discipelen voor deze geheel menschelijke opgewondenheid, die zijn werk op zoo ernstige wijze had kunnen benadeelen, te behoeden. Eerst nadat Jezus aan het kruis genageld was, kon de apostolische ver-

1) T. R. met \aleph B en 14 Mjj.: *εγερθησει*; Λ C D en 2 Mjj. *αναστησει*.

kondiging den titel van Christus zonder gevaar met zijn naam verbinden. „Daarom was Jezus”, zegt *Riggenbach* (*Leben Jesu*, bl. 318), genoodzaakt, op hetzelfde oogenblik zich te openbaren en met een sluier te bedekken, het vuur aan te steken en te trachten, het te verbergen.” — Δέ (vs. 21) is adversatief: „Gij zegt naar waarheid, dat ik de Christus ben, maar..:” — *Moet*: wegens de profetieën en het goddelijk raadsbesluit, waarvan zij de uitdrukking zijn.

Het Sanhedrin bestond uit 71 leden, die tot drie categorieën behoorden: 1° de *hoogepriesters*, d. w. z. de hoogepriester, die toen in functie was; zij, die eenmaal dit ambt hadden bekleed; en de leden van de weinige familiën, die beschouwd werden, waardig te zijn, het hoogepriesterlijk ambt te bekleeden; 2° de *ouderlingen*, die genomen werden uit de Israëlitische familiën, die door geslachtsregisters de zuiverheid harer Israëlitische afkomst met zekerheid konden aanwijzen, en wier dochters het recht hadden, met priesters te trouwen; 3° de *schriftgeleerden*, eigenlijk zij, aan wie het opgedragen was, den tekst der wet af te schrijven, maar die spoedig werden beschouwd als degenen, die alleen de noodige kennis hadden om haar uit te leggen, de deskundigen of rechtgeleerden van beroep.¹⁾ De drie synoptici omschrijven hier den naam Sanhedrin, door deze drie officiële categorieën op te noemen. Welk een verijdeling van de verwachtingen des volks, welke in menig opzicht ook nog die der discipelen waren! De Christus verworpen door de mannen, die door hun ambt, hun positie en hun wetenschap de hoogste autoriteit bezaten, en van wie men juist de erkenning en de openlijke huldiging van deze persoonlijkheid verwachtte! Ἀποδοκιμασθῆναι duidt een gemotiveerde verwerping aan, met voorafgaande *waardeering*. — Maar deze verpletterende tegenspraak tusschen de naaste toekomst en de verwachtingen der discipelen wordt, zooals *Klostermann* zegt, door de laatste woorden opgelost: „en Hij zal

1) Zie E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, bl. 99—100 en 290 en verv.; Schürer, *Neutest. Zeitgesch.*, bl. 410.

ten *derden dage weder opstaan*". Want al konden de discipelen de rechte beteekenis daarvan niet verstaan, zij gunden hun toch het uitzicht op triomf aan het einde van den voor hen liggenden lijdensweg.

Volgens *Strauss* en *Baur* zijn de *bijzonderheden* van deze voorspelling onecht en *post eventum* er bijgevoegd. *Volkmar* en *Holsten* gaan verder; zij beweren, dat Jezus hoegenaamd niets van zijn lijden geweten heeft vóór den tijd, die onmiddellijk daaraan voorafgegaan is. Volgens *Holsten* zou Hij nog vol goede hoop naar Jeruzalem zijn gegaan, vertrouwende op de tusschenkomst van God en op het zwaard zijner aanhangers... Zelfs het heilige Avondmaal zou Hem slechts door een voorbijgaand voor gevoel zijn ingegeven. Eerst op het allerlaatste oogenblik zou Jezus door de vreeselijke werkelijkheid verrast zijn geworden. *Keim* daarentegen geeft toe (II, 556), dat het onmogelijk is, de echtheid van het tooneel en van het gesprek te Cesarea-Philippi te loochenen; Jezus moet zijn gewelddadigen dood vrij lang te voren hebben voorzien. En dit vloeit inderdaad voort uit woorden zooals die aangaande *den bruidegom, die moet worden weggenomen*, en *den dood als den weg ten leven* (Luk. 9:23 en 24); uit de boodschap, die aan Herodes gezonden werd, en het toespreken van Jeruzalem als de profeten doodende (13:32—34); uit het antwoord op het verzoek van de zonen van Zebedeus (Matth. 20:22); en uit de volgende plaatsen: Luk. 9:31; 12:50; Matth. 20:28 (Mark. 10:45); Joh. 2:19; 3:14; 6:53; 12:7, 24 — louter karakteristieke en onnavolgbare woorden. — Wat de *bijzonderheden* der voorspelling betreft, hebben wij niet een aantal feiten, die het bovennatuurlijk weten van Jezus boven allen twijfel verheffen (22:10, 34; Joh. 1:49; 4:18; 6:64, enz.)?

Hetgeen de critici tegenwoordig meer algemeen bestrijden, is de aankondiging van de opstanding. Maar als Jezus zijn dood heeft voorzien, dan moet Hij ook zijn opstanding voorzien hebben, even zeker als een profeet, die aan de zendingstaak van Israël geloofde, de ballingschap niet kon aankondigen, zonder ook den terugkeer te voorzegen. Hoe had

Jezus zijn werk kunnen voortzetten, indien Hij de overwinning niet had verwacht na de uitwendige nederlaag, waaraan Hij niet twijfelde? Hij geloofde het O. T.; Hij begreep, over wien Jesaja in Hoofdst. 53 sprak; en nu is de opstanding even duidelijk als het lijden in de Messiaansche schildering voorzgd. De bijzonderheid van de *drie dagen en drie nachten* (Matth. 12 : 40) zou niet verzonnen zijn geworden, nadat de tijd, die in het graf werd doorgebracht, in de werkelijkheid slechts één dag en twee nachten geduurd had. — Men maakt de bedenking, dat, indien Jezus zijn opstanding voorzgd had, deze gebeurtenis de apostelen niet zoo buitengewoon verrast zou hebben. Dit is een psychologisch probleem, waarvan de discipelen zelf moeite gehad hebben, zich reenschap te geven; vgl. de opmerkingen der Evangelisten in vs. 45, 18 : 34 en de parallelle plaatsen, die alleen van de apostelen afkomstig kunnen zijn. Misschien hadden zij de uitdrukkingen *dood* en *opstanding*, waarvan Jezus zich bediende, niet letterlijk opgevat. De feiten zelf moesten hun de oogen openen. Jezus sprak zoo dikwijls in beelden, dat zij zonder twijfel tot het einde toe die uitdrukkingen hebben opgevat in den zin van een gewelddadige en kortstondige scheiding, waarop een spoedige en luisterrijke hereeniging zou volgen (Joh. 14 : 5). Zelfs na den dood van Jezus dachten zij niet aan zijn lichamelijke opstanding; zij verwachtten zijn wederverschijning als hemelsche koning (zie bij 23 : 42). Zij verwarden om zoo te zeggen de opstanding met de Parousie, zooals Weizsäcker zegt: „De verwachting van de komst uit den hemel vervulde hun geest dermate, dat de verwachting van een opstanding daarnaast geen plaats kon vinden.”

Lukas laat hier zoowel het merkwaardige woord van goedkeuring, dat Jezus na het antwoord tot Petrus sprak, als het vermetele verzet, dat deze zich tegen het aangekondigde lijden veroorloofde, en de strenge betrefing, die Jezus tot hem richtte (vgl. Matth. 16 : 17—19), weg. Als men deze weglating beschouwt als iets opzettelijks, dat toegeschreven moet worden aan de kwaadwilligheid van Lukas jegens den apostel Petrus of de christenen uit de Joden in het algemeen

(*Keim*), dan vergeet men, dat Lukas evenzeer de bestraffing, die op de lofspraak volgde (vs. 22—23), als deze weglaat. En wat zal men dan moeten zeggen van Markus, die de berisping *in extenso* mededeelt, terwijl hij de lofspraak geheel weglaat! Hij is wel de persoon, wien men op dien grond een vijandige gezindheid tegen Petrus ten laste zou kunnen leggen!

De schare, die in de nabijheid verzameld was, kon niet worden ingewijd in het lijden van den Messias; maar indirect kon Jezus haar daarmede toch in betrekking brengen, door haar de *zedelijke gevolgen* te beschrijven, welke dit feit voor zijn ware discipelen zou hebben. De innerlijke kruisiging van zijn dienaren te beschrijven, zooals Jezus het hier doet (vs. 23—27), was het volk het geestelijk karakter van zijn koninkrijk te openbaren.

Vs. 23—26. De ware discipelen van den Messias:

„En Hij zeide tot allen: Zoo iemand achter mij wil komen¹⁾, hij verloochene zichzelf en neme zijn kruis dagelijks²⁾ op, en volge mij. 24. Want alwie zijn leven behouden wil, die zal het verliezen, en alwie zijn leven verliezen zal om mijnentwil, die zal het behouden. 25. Want wat baat het een mensch, de geheele wereld te winnen, en daarna te gronde te gaan of zichzelf schade te berokkenen? 26. Want wie zich mijns en mijner woorden³⁾ zal geschaamd hebben, diens zal de Zoon des menschen zich ook schamen, wanneer Hij komen zal in zijne heerlijkheid en in die des Vaders en der heilige engelen.”

1) T. R. leest *ελθην*, met 11 Mjj; \aleph A B C D en 4 Mjj.; *ερχεσθαι*.

2) T. R. leest *καθ' ημερων*, met \aleph A B en 6 Mjj.; C D en 10 Mjj. laten het weg (evenals Mattheus en Markus).

3) C D Itshq Syreuc laten *λογους* weg.

Het voorafgaande gesprek had in den vertrouwden apostelkring plaats gehad (vs. 18). De volgende woorden zijn *tot allen* gericht, d. w. z. tot de schare, die zich op een afstand gehouden had, terwijl Jezus met zijn discipelen bad. Volgens Markus liet Jezus haar roepen, om deze toespraak te hooren. *Holtzmann* beweert, dat dit *tot allen* van Lukas aan Markus ontleend is. Maar waarom zou hetzelfde feit niet in deze twee verschillende vormen teruggegeven zijn in twee van elkander onafhankelijke berichten? — Jezus stelt hier al degenen, die Hem aanhangen, onder het beeld van een stoet kruisdragers voor. De aor. ἐλθεῖν van den T. R. wil geheel in het algemeen zeggen: een deel uitmaken van mijn stoet; het praesens ἐρχεσθαι der Alexandr. beteekent: zich op dit oogenblik daarbij aansluiten. — Het beeld is aan een reis ontleend; waarschijnlijk is het door den uitwendigen toestand (Markus: ἐν τῇ ὁδῷ, *op den weg*) ingegeven. — Bij iedere reis moet er een scheiding plaats vinden, is er bagage mede te nemen, en heeft men een weg af te leggen. Ditzelfde geldt ook voor hem, die zich wijdt aan den dienst van Christus. *Zichzelven verloochenen*, dat is de scheiding, die plaats moet vinden: vaarwel zeggen aan zijn eigen ik, d. i. aan zijn eigen wil, aan zijn persoonlijke neigingen en wenschen. *Zijn kruis op zich nemen*, dat is de last, dien men dragen moet; men moet het innerlijk of uitwendig lijden, dat niet uitblijft, als men Christus getrouw aanhangt, gewillig aannemen. Jezus zinspeelt hier op het gebruik, dat de veroordeelden hun eigen kruis naar de gerechtsplaats moesten dragen. Deze kruisiging van zichzelf geschiedt langzamerhand, volgens de door God voor ieder in het bijzonder en voor elk tijdperk van het leven vastgestelde wijze. Deze ligt opgesloten in de uitdrukkingen „dagelijks” en „zijn kruis”. De echtheid van κατ’ ἡμέραν, *dagelijks*, is boven allen twijfel verheven. Als het een glos was, dan zou het niet zoowel bij Mattheus als bij Markus ontbreken. Eindelijk, *mij volgen*, dat is de weg, die moet worden afgelegd: van uur tot uur moet het door Christus aangewezen werk worden volbracht, en bij iederen stap moet om zoo te zeggen de voet worden

gezet op de plaats, waar de zijne zijn afdruksel heeft gelaten. Geen zelfkastijding tot dooding van het vleesch, geen uitwendige middelen tot heiligmaking, geen arbeid voor het rijk Gods naar eigen willekeur, daar de eigen wil, schijnbaar opgeofferd, daarin weër te voorschijn zou komen; maar de nederige vervulling van de dagelijksche plichten, zooals zij door den providentiëelen toestand en de leiding van den Geest van Christus zijn aangewezen!

De uitdrukking: *volge mij* zou precies dezelfde gedachte als het *achter mij komen* aan het begin van het vers kunnen uitdrukken. De zin zou dan zijn: „En op die voorwaarden (zich verloochen en zijn kruis opnemen) voere hij zijn voornemen uit, en „volge hij mij”, zoo *Hofmann*. Maar het komt mij natuurlijker voor, de uitdrukking *mij volge*, als een derde voorwaarde op te vatten: „En hij volge mij, door mij van oogenblik tot oogenblik te gehoorzamen!” Het gevolg daarvan zal zijn, dat hij zijn in de eerste woorden uitgesproken voornemen, om zich nl. onder mijn dienaren te scharen, zal kunnen verwezenlijken, zonder gevaar te loopen, aan deze vrijwillige verbintenis ontrouw te worden.

V. 24. Het *want* heeft op het geheele 23^{ste} vers betrekking: hij vreeze niet, zich onder de mijnen te scharen, zijn eigen ik verloochenende, zijn kruis opnemende en mij aanhoudend gehoorzamende; want als hij dit doet, dan zal hij zichzelf niet in het verderf storten, maar integendeel redden. Wij vinden hier den paradoxalen vorm terug, dien de Hebreuwsche *maschal* zoo gaarne aanneemt. Ieder der twee aangeduide wegen voert den mensch juist tot het tegendeel van datgene, waarop hij scheen uit te loopen. De spreuk, die in dit vers vervat is, zou reeds waar zijn ten opzichte van den nog niet gevallen mensch; zij is het in dubbele mate met het oog op den zondigen mensch. — Door $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, *de levensadem*, wordt de ziel met al haar ingeschapen neigingen en natuurlijke vermogens te kennen gegeven. Dit psychische leven is zonder twijfel iets goeds, maar alleen als uitgangspunt en als middel om een hooger leven deelachtig te worden. Het te willen *redden*, d. w. z. behouden

zooals het is, door het slechts te beschaven en zoo volkomen mogelijk al zijn natuurlijke neigingen te bevredigen, is het middel om het te verliezen. Want dit is niets anders, dan tot iets blijvends te willen maken, wat volgens zijn wezen slechts voor een tijd is; het is het middel tot doel te maken. Zelfs in het gunstigste geval is het natuurlijke leven slechts een vergankelijke bloem, die, nadat zij ontloken is, spoedig weder verwelken moet. Er is slechts één middel om het voor vernietiging te behoeden: er in toestemmen, het vrijwillig te *verliezen*, door het over te geven aan den doodenden en tegelijk levendmakenden en vernieuwendem adem des H. Geestes, die het met een hoogere kracht vervult, en daaraan een onverderfelijk bestaan en een onvergankelijke schoonheid mededeelt. Het voor zich zelf te behouden, is dus het te verliezen, en daarbij ook dat hoogere leven, waarin het had moeten overgaan, gelijk de bloesem in de vrucht. Geeft men het daarentegen over, dan behoudt men het eerst in den hoogerem vorm van het geestelijk leven, waarin het overgaat, bovendien ook als natuurlijk leven, daar onder deze nieuwe voorwaarden al zijn rechtmatige neigingen eenmaal op volkomen wijze bevredigd zullen worden, oneindig beter, dan hier beneden geschieden kon. — Maar Jezus zegt: „om *mijnentwil*”; bij Markus: „om *mijnent-* en om *des Evangelies wil*.” Alleen in den vorm van de overgave van zichzelf aan *Christus* kan de mensch aan deze wet van het menschelijk bestaan voldoen. Want niemand kan het grootste van alle offers brengen, zichzelf verliezen in den hier door Jezus bedoelden zin, als hij niet een wezen vindt, dat beter is dan hij zelf, aan hetwelk hij zich geven kan. Het eigen ik kan zich slechts verloochenen met het doel, om een hooger Ik te erkennen, voor wiens absolute voortreffelijkheid het zich buigt. — Jezus heeft geen waarheid zoo dikwijls herhaald als deze; zij is als het ware de grondslag van zijn zedleer. In Luk. 17 : 33 brengt Hij haar in verband met de Parousie, die de tijd harer volkomen verwezenlijking zal zijn. In Joh. 12 : 25 stelt Hij haar voor als de wet van zijn eigen

bestaan, en in Matth. 10:39 past Hij haar toe op het apostelambt.

De verzen 25—26 zijn de bevestiging (*want*) van deze *maschal*. Jezus onderstelt het geval, dat het *behouden van het eigen leven* met den schitterendsten uitslag, dien men zich denken kan, gekroond wordt, zoodat men zelfs de geheele wereld tot zijn eigendom had. En Hij toont aan, dat die wet zelfs in dit geval van kracht blijft: Op het oogenblik, dat de heer en meester van dit prachtige gebied zich gereed maakt om daarvan te genieten, wordt hij veroordeeld, te gronde te gaan! Welk een gewin! In de loterij een kostelijke verzameling van schilderijen te winnen. . . en tegelijkertijd blind te worden! De uitdrukking ἡ ζημιωθείς, of *beschadigd*, is moeilijk. Bij Mattheus en Markus komt dit woord in beteekenis overeen met het ἀπολέσας van Lukas. Weiss, Schanz e. a. nemen ook bij dezen ζημιωθείς in dezelfde beteekenis als ἀπολέσας. Met een καί, *en*, zou deze opvatting des noods mogelijk zijn, al werd het woord daardoor nutteloos; maar met ἢ, *of*, is zij onmogelijk. Dit *of* kan niets anders beteekenen, dan: *of zelfs*, en duidt een opklimming aan. De straf behoeft niet noodwendig het algeheele verderf te zijn; de geringste schade, die in een zeker opzicht of voor een zekeren tijd aan de menschelijke persoonlijkheid berokkend wordt, zal bevonden worden, zulk een groot onheil te zijn, dat al de voordeelen, die het bezit van de geheele wereld had kunnen verschaffen, daartegen niet kunnen opwegen.

Vs. 26. Het is het verlies van zichzelf, dat zulk een mensch zich op den hals haalt; *want* wie Jezus verloochent, behoudt wel zijn leven, maar hij berooft zich van zijn deelgenootschap aan zijn heerlijkheid. De uitdrukking: *zich Jezus schamen* zou betrekking kunnen hebben op de Joden, die zich door de vrees voor de hoofden lieten verhinderen, zich vóór Hem te verklaren; maar in den samenhang is het natuurlijker, haar in verband te brengen met de discipelen, wier getrouwheid voor spot of geweld bezwijkt. De *Cantabrigiensis* laat het woord λόγους weg, waardoor de zin wordt: „zich

over mij *en de mijnen* schaamt." Deze lezing zou aanne- melijk kunnen schijnen, als zij beter gesteund werd, en als het woord *λόγους* niet bevestigd werd door de parallelle uit- drukking van Markus (8:35): „om mijnent- en om *des Evan- gelies* wil. — De luister der koninklijke komst van Jezus zal ten eerste bestaan in de heerlijkheid van zijn eigen ver- schijning en daarna in die van God en de engelen; al deze verschillende soorten van heerlijkheid zullen zich op den dag der Parousie tot één onvergelykelijken luister vereenigen (2 Thess. 1:7—10). „Op deze wijze zich Jezus waardig te maken, zie daar", zegt *Gess*, „het nieuwe beginsel, dat alles beheerscht. Wij hebben hier niet een bloote vergeestelijking van de Mozaische wet, maar een omwenteling in de gods- dienstige en zedelijke denkwijze der menschheid." Dit is de eerste maal in ons Evangelie, dat Jezus op duidelijke wijze het denkbeeld van zijn wederkomst in heerlijkheid uitspreekt. Men heeft daarin niets anders willen vinden, dan de in een anderen vorm uitgedrukte belofte van zijn opstanding (vs. 22, aan het einde). Deze opvatting zou mogelijk zijn, indien wij niet zoovele andere woorden hadden, wier zin zich onmo- gelijk op deze wijze laat beperken; vgl. 12:36—38; 13:35; 17:24; 18:8; 19:15; 21:27.

Vs. 25 en 26 rechtvaardigen de bedreiging van vs. 24^a, en vs. 27 rechtvaardigt de belofte van vs. 24^b: zijn leven vinden door het te geven.

Vs. 27. „En ik zeg u in waarheid ¹⁾, dat er som- migen zijn van degenen, die hier ²⁾ staan, die den dood niet zullen smaken, totdat zij het koninkrijk Gods zullen gezien hebben."

Deze woorden vormen in al de drie synoptici het slot van deze toespraak en den overgang tot het verhaal van de ver-

1) K M R Π lezen *οτι* na *αληθως*; D plaatst *οτι* vóór *αληθως*.

2) N B L Ξ lezen *αυτου* in plaats van *ωδς* (naa Markus en Mtth. ontleend).

heerlijking. Daarom hebben eenige kerkvaders, waaronder zelfs *Chrysostomus*, gemeend, dat deze verheerlijking de vervulling daarvan was. Maar het is onmogelijk, de uitdrukkingen: *het komen van den Zoon des menschen in zijn koninkrijk* (Mattheus) of *de komst van het rijk Gods* (Lukus en Markus) *met macht* (Markus) op zulk een bijzondere en voorbijgaande gebeurtenis toe te passen. — *Meyer* meent, dat die uitspraak alleen op de Parousie betrekking kan hebben, waarop reeds het vorige vers doelde, en die men zich als zeer nabij voorstelde. Maar zou Jezus zelf onder de macht van dit vooroordeel zijn geweest? *Weiss* neemt dit werkelijk aan; wij hopen, dit gevoel in Hoofdst. 21 te weêrleggen. Velen leggen nadruk op het verschil tusschen de zoeven aangehaalde uitdrukkingen, en meenen, dat het denkbeeld van de Parousie, hetwelk in den tekst van Mattheus opgesloten ligt, met opzet door de twee anderen ter zijde gesteld is, omdat zij langeren of korteren tijd na de verwoesting van Jeruzalem schreven, toen men deze gebeurtenis niet meer met de Parousie kon vereenzelvigen. Maar deze vereenzelving is eveneens bij Markus (Hoofdst. 13) als bij Mattheus (Hoofdst. 26) te vinden. Waarom heeft Markus Mattheus niet ook in Hoofdst. 13 verbeterd, indien hij het om de opgenoemde reden op onze plaats heeft gedaan? De vorm der uitdrukking bij Markus is niet het gevolg van een opzettelijke verbetering, maar van een verschil in de mondelinge overlevering van deze uitspraak. En als dit bij Markus het geval is, waarom dan ook niet bij Lukas? Men moet er op letten, dat bij beide Evangelisten een zeer duidelijke opklimming tusschen deze uitspraak en de daaraan voorafgaande aanwezig is; bij Lukas door het partikel *ἔτι, en bovendien*: „En bovendien zeg ik u, dat sommige onder u deze belooning, die aan de getrouwe belijders is toegezegd, reeds gedurende hun leven zullen genieten”, en bij Markus op een nog meer in het oog loopende wijze, door het afbreken van de rede en het aanvangen van een nieuwen zin: „*En Hij zeide tot hen*” (9 : 1). Door deze opklimming of tegenstelling wordt het denkbeeld der Parousie ter zijde

gesteld. Men zou zelfs kunnen betwijfelen of het aanwezig is in de uitdrukking van Mattheus; vgl. Matth. 26 : 64 : „*Van nu aan* zult gij den Zoon des menschen zien, *wederkomende* op de wolken des hemels.” De uitdrukking *van nu aan* laat niet toe, hier aan de Parousie te denken, althans niet uitsluitend; en deze uitspraak heeft een groote overeenkomst met de onze. — Men heeft deze belofte ook op de verwoesting van Jeruzalem toegepast; maar dit is niet de natuurlijke beteekenis van de uitdrukking *koninkrijk Gods*. Anderen denken aan de grondvesting van het rijk Gods onder de heidenen, of aan de uitstorting van den H. Geest op het Pinksterfeest. Maar voor zoover het deze gebeurtenissen als uitwendige feiten geldt, wordt het *τινές*, *sommigen*, bij deze verklaring buiten rekening gelaten, daar het grootste gedeelte der toehoorders van Jezus daarvan getuige is geweest. Met *Hofmann* geloof ik, dat men deze plaats vergelijken moet met uitspraken als 17 : 20 : „Het koninkrijk Gods is *binnen in u*” (zie de verklaring van deze plaats), en Joh. 3 : 3 : „Tenzij iemand *op nieuw geboren worden*, hij kan het koninkrijk Gods niet *zien*.” Jezus wil zeggen: „En het zal niet eens zoolang meer duren, of de tijd zal gekomen zijn, waarop zij, die hun leven zullen gegeven hebben, het zullen wedervinden en zullen beginnen te genieten van de aanschouwing van het koninkrijk Gods.” Het woord *zien* is hier gebruikt in de volle beteekenis, die het heeft in de uitdrukking: „den dood zien” van Joh. 8 : 51, waar het gelijk staat met „den dood smaken” (v. 52), en in de uitdrukking: „het koninkrijk Gods zien” (Joh. 3 : 3), waar het dezelfde beteekenis heeft als: dit koninkrijk „ingaan” (v. 5). „Den dood zien” is in dezen zin niet hetzelfde als: zien sterven, maar het is: zelf te sterven; „het leven zien” is niet: levenden zien, maar: zelf te leven; „het koninkrijk Gods zien” is niet: het zien, zooals de Joden op het Pinksterfeest de kerk hebben gezien, maar het zelf binnengaan. De *τινές* zijn dus de discipelen en al degenen, die, den Heiligen Geest op het Pinksterfeest ontvangen hebbende, innerlijk *de groote daden Gods*, die Jezus het rijk Gods

noemt, zullen aanschouwen. Dezelfde gedachte vinden wij bij Markus. Om de door Mattheus gebezigde uitdrukking te kunnen verstaan, moet men, naar het mij voorkomt, Matth. 10 : 23 vergelijken: „Gij zult uwe reis door de steden van Israël niet geëindigd hebben, of de Zoon des menschen zal in zijn rijk gekomen zijn” (volkomen dezelfde uitdrukking als op onze plaats). Daar deze uitspraak van Hoofdst. 10 blijkbaar op den ondergang van het Joodsche volk, die als het eerste bedrijf van de wederkomst van Christus en van het wereldgericht gedacht is (vgl. Matth. 26 : 64), betrekking heeft, is het waarschijnlijk, dat ook de uitspraak, die ons thans bezighoudt, in de gedachte van Mattheus op deze gebeurtenis doelt. Misschien moet hetzelfde worden gezegd van Joh. 21 : 22: „Indien ik wil, dat hij blijve totdat ik kom....” Dit woord zou dan slechts een toepassing van de hier aan al de *τινές* gegevene belofte op Johannes zijn. — Indien het *ἀληθῶς* met *λέγω* verbonden was (*ik zeg u in waarheid*) in den zin van het *ἀμὲν λέγω* van de twee andere synoptici, zou het ongetwijfeld vóór het werkwoord gestaan hebben (12 : 44; 21 : 3). Het behoort daarom veeleer tot *σίτιν*: „*Er zijn er zeker onder u.*” — De Alexandr. lezing *αὐτοῦ*, *hier*, verdient de voorkeur boven het *ἔδε* van den T. R., dat van de andere synoptici afkomstig is. — De uitdrukking *den dood smaken*, die in het Arameesch dikwijls gebruikt wordt, is ontleend aan het beeld van een drinkbeker (Joh. 8 : 52).

4. Vs. 28—36: De verheerlijking.

In het geheele N. T. wordt slechts een enkelen keer (2 Petr. 1 : 16 en verv.) op deze geheimzinnige gebeurtenis gezinspeeld. Dit feit op zichzelf bewijst reeds, dat de verheerlijking slechts indirect tot het werk der verlossing behoort. Aan den anderen kant moet men, als zij werkelijk een historische gebeurtenis is, haar normale beteekenis in den loop van het leven van Jezus kunnen aanwijzen.¹⁾ Volgens de beschrijving van de

1) Het komt ons voor dat niemand de wezenlijke en diepe beteekenis der

verheerlijking, die in onze drie synoptici voorkomt (Matth. 17 : 1 en verv.; Mark. 9 : 2 en verv.), onderscheiden wij drie fasen in dit tooneel: 1° De persoonlijke verheerlijking van Jezus (vs. 28 en 29); 2° De verschijning van de twee vertegenwoordigers van het Oude Verbond (vs. 30—33); 3° De goddelijke verklaring (vs. 34—36).

Eerste fase. — Vs. 28 en 29: De verheerlijking van Jezus.

Vs. 28 en 29. „En het geschiedde omtrent acht dagen na deze woorden, dat Hij met zich medenam ¹⁾ Petrus en Johannes en Jakobus ²⁾, en op den berg klom, om te bidden. 29. En terwijl Hij bad, werd de gedaante van zijn aangezicht anders, en zijn kleeding werd wit, blinkend.”

De drie berichten vestigen op bijzondere wijze de aandacht op de week, die tusschen het gesprek te Cesarea en de verheerlijking verliep. Alleen zeggen Mattheus en Markus: „Zes dagen daarna”, terwijl Lukas zegt: *ongeveer acht dagen daarna*. Dit verschil laat zich gemakkelijk verklaren, als men rekening houdt met het *ongeveer* van Lukas, of als men aanneemt, dat hij den dag van het gesprek en dien der verheerlijking er bij rekent, terwijl de twee anderen slechts die tusschenliggende dagen tellen. Maar hoe kan men aannemen, dat Lukas, als hij de beide anderen naschreef, in ernst zulk een kinderachtige verandering zou hebben inge-

verheerlijking zoo goed begrepen heeft als *Lange*, in zijn voortreffelijk werk, *Das Leben Jesu*, op welks gebreken men ongelukkigerwijze veel meer gelet heeft, dan op zijn zeldzame schoonheden. Over het algemeen had de theologie, naar het mij toeschijnt, veel meer uit dit boek kunnen leeren, dan zij gedaan heeft.

1) NBH laten και νόοι παραλαβών weg.

2) D met 4 Mjj.: Ιακωβον και Ιωαννην.

voerd? *Holtzmann* vindt geen andere verklaring, dan deze: „Hij wil doorgaan voor een beteren tijdrekenkundige, dan de anderen”. Het ware beter geweest, niets te zeggen, zooals de andere aanhangers van dit critisch stelsel doen, dan *Lukas* zulk een dwaasheid toe te dichten. — De Arameesche constructies, die den stijl van *Lukas* in dit gedeelte kenmerken, en waarvan bij de andere synoptici geen spoor is te ontdekken (*ἐγένετο καὶ ἀνέβη*, vs. 28; *ἐγένετο εἶπεν*, vs. 33), zijn reeds genoeg, om te bewijzen, dat hij een bijzondere bron heeft, tenzij men wil aannemen dat hij de Arameïsmen heeft ingevoerd, om zijn Griekschen lezers genoeg te verschaffen! — De nominativus *ἡμέραι ὀκτώ*, acht dagen, is het subject van een elliptische parentese. — *Lukas* zegt: *na deze woorden*. Daardoor doet hij uitdrukkelijk het innerlijk verband tusschen deze gebeurtenis en het gesprek, dat daaraan voorafgegaan is, uitkomen. Dit vloeit eveneens voort uit de zoo nauwkeurige tijdsopgave in de drie berichten. Waarschijnlijk had zich, zooals *Lange* meent, na de aankondiging van het nabijzind lijden van Jezus een diepe neêrslachtigheid van de Twaalven meester gemaakt. Zij hadden deze zes dagen, over welker besteding de drie berichten het stilzwijgen bewaren, in droevige verslagenheid doorgebracht. Op het eigen oogenblik, dat zij meenden, hunne verwachtingen eindelijk verwezenlijkt te zullen zien, werden zij eensklaps als in een afgrond neêrgestort. Een gevoel van bittere teleurstelling had hen aangegrepen. Misschien waren eenigen hinner zelfs geschokt in hun geloof, dat Jezus de Messias was. De woorden van Jezus, in vs. 26 vervat, zijn bij deze onderstelling zeer van pas. Hij moest doen wat Hij vermocht, om dezen indruk weg te nemen, die niet minder gevaarlijk voor hen was, dan de vleeschelijke geestdrift, die op de vermenigvuldiging van de brooden gevolgd was. Daartoe neemt Jezus zijne toevlucht tot het gebed; en Hij zondert zich niet alleen daarvoor af, maar neemt met zich mede diegenen onder zijn apostelen, wier gemoedsgesteldheid den meesten invloed kon uitoefenen op die hunner medeapostelen. Men zou op grond van de berichten van *Markus* en

Mattheus kunnen meenen, dat Jezus zijn drie discipelen op den berg heeft medegenomen, met het doel om voor hunne oogen te worden verheerlijkt. Lukas doet ons de ware bedoeling des Heeren verstaan: προσεύξασθαι, om te bidden. Daar Hij niet allen kon medenemen, zonder de aandacht der schare te trekken en zijn verlangen om alleen te zijn verijdeld te zien, neemt Hij slechts zijn drie meest vertrouwde mede, en geleidt hen naar een afgelegene plek op den berg. Het art. τó duidt dezen berg aan als dien, welke het dichtst bij de plaats van de vlakte was, waar Hij zich op dat oogenblik bevond. Volgens een overlevering, waarvan wij eerst van de 4^{de} eeuw af (*Cyriillus van Jeruzalem, Hieronymus*) de sporen kunnen aanwijzen, zou de berg, waarvan hier sprake is, de Tabor zijn, een slanke, kegelvormige berg, twee mijlen ten zuid-oosten van Nazareth. Misschien biedt het Evangelie der Hebreëen (2^{de} eeuw) reeds een spoor van dit gevoelen aan in deze woorden, die het Jezus in den mond legt: „Toen nam mijne moeder, de H. Geest, mij bij een mijner haren en bracht mij op den grooten berg Tabor.” Maar er zijn twee omstandigheden, die tegen deze overlevering pleiten: 1° De Tabor is veel te ver van Cesarea Philippi verwijderd, waar het gesprek had plaats gehad. Zonder twijfel had Jezus in de tusschenliggende zes dagen tot in de streek van den Tabor kunnen komen. Maar de terugkeer in de streek van het meer Genesareth, uitdrukkelijk door Markus (9: 30, 33) vermeld, wordt na de verheerlijking gesteld of moet men aannemen, dat Jezus op nieuw naar het Noorden gegaan is? Maar dan rijst de vraag, waarom Markus en Mattheus hiervan geen gewag maken. 2° De top van den Tabor was, zooals *Robinson* aangetoond heeft, in dien tijd door een sterke stad ingenomen, hetgeen niet beantwoordt aan de stilte, die Jezus zocht. Wij achten het daarom waarschijnlijk, dat de hier bedoelde berg de *Hermon* of *Panius* is, welks toppen, die altijd meer of minder met sneeuw bedekt zijn, van alle punten van Noord-Palestina de blikken tot zich trekken. Tot bestijging van den berg, aan welks voet de Jordaan ontspringt, zijn zeven uren noodig.

Vs. 29. De verheerlijking van Jezus was dus niet het doel van dezen tocht, maar het middel, waarvan God zich bediend heeft, om het gebed te verhooren, dat Hij tot Hem opzond. Deze betrekking tusschen het gebed van Jezus en zijn verheerlijking wordt bij Lukas uitgedrukt door de praep. εἰς, die zoowel de gelijktijdigheid als de aanleiding te kennen geeft. Het is bekend, dat een verheven gevoel een bijzonderen glans mededeelt aan den blik des menschen. Een aandoening van ware godsvrucht en een verheffing der ziel in aanbidding verlichten zijn gelaat geheel en al. En wanneer deze stemming der ziel gepaard gaat met een positieve openbaring van den kant van God, zooals in het geval van Mozes of van den stervenden Stephanus, dan kan het gebeuren, dat de innerlijke glans door de ziel ook haar stoffelijk omhulsel doordringt en als een voorspel van de toekomstige verheerlijking des lichaams teweegbrengt. Het is een dergelijk verschijnsel, dat zich aan den persoon van Jezus openbaarde, terwijl Hij bad. Lukas beschrijft de uitwerking daarvan op de eenvoudigste wijze: „*De gedaante van zijn aangezicht werd anders.*” Hoe kan *Holtzmann* dan beweren, „dat hij het visioen aesthetisch uitbreidt”? Is de vorm, dien hij gebruikt heeft, niet eenvoudiger dan die van Markus: „*Hij werd van gedaante veranderd in hunne tegenwoordigheid*”, of die van Mattheus, die aan deze woorden van Markus nog toevoegt: „*en zijn aangezicht schitterde gelijk de zon*”? Maar als men Lukas eenmaal tot den naschrijver van Markus en Mattheus heeft gemaakt, dan moet men ook, tegen het getuigenis van de feiten in, aannemen, dat hij hen uitgebreid heeft. — De uit het binnenste van Jezus te voorschijn komende lichtglans doordrong dermate zijn lichaam, dat hij zelfs door zijn kleederen heen waarneembaar was. Ook hier drukt Lukas zich zeer eenvoudig uit: „*zijn kleeding werd wit, blinkend*”, hetgeen zeer afsteekt bij de meer hoogdravende beschrijvingen van Markus en Mattheus.

De grootheid der voorafgaande wonderen had bewezen, dat Jezus toen het toppunt van zijn levenwekkende macht had bereikt. En daar in zijn leven alles harmonisch was,

moest dit oogenblik ook dat zijn, waarop Hij het hoogtepunt van zijn eigene innerlijke ontwikkeling bereikte. En wat kon verder met Hem geschieden, toen Hij eenmaal zoo ver gekomen was? Hooger stijgen kon Hij niet, achteruitgaan mocht Hij niet. Het aardsche bestaan werd dus van dit oogenblik af een veel te enge lijst voor deze voltooide persoonlijkheid. Er bleef niets anders over, dan de dood; maar de dood is de uitgang van den zondaar, of, zooals Paulus zegt, de bezoldiging der zonde (Rom. 6 : 23). Voor den mensch zonder zonde is de uitgang van het leven niet de donkere doorgang van het graf, maar de koninklijke weg der heerlijke gedaanteverandering. Was het oogenblik van deze verheerlijking voor Jezus aangebroken, en was hetgeen op den berg met Hem geschiedde, het begin der hemelsche vernieuwing? Dit is het gevoelen van *Lange*; het maakt deze gebeurtenis om zoo te zeggen rationaal en normaal.¹⁾ *Gess* drukt dezelfde gedachte met deze woorden uit: „Dit feit toont aan, dat Jezus rijp was voor den onmiddellijken ingang in het eeuwige bestaan.” Indien Jezus zelf de gedaanteverandering, die in Hem begon plaats te grijpen, niet had tegengehouden, dan zou zij ongetwijfeld zijn hemelvaart geworden zijn.

Tweede phase. — Vs. 30—33: De verschijning van Mozes en Elia.

Vs. 30—33. „En ziet, twee mannen spraken met Hem, welke waren Mozes en Elia; 31. in heerlijkheid verschijnende, spraken zij over den uitgang, dien Hij te Jeruzalem zou volbrengen. 32. Maar Petrus, en die met hem waren, waren door den slaap bezwaard; en ontwaakt zijnde,

1) Deze zienswijze sluit een lateren vooruitgang in het leven van Jezus niet uit. Het is duidelijk, dat, als Hij hier beneden bleef voortleven, elke nieuwe ervaring Hem een geestelijk gewin moest aanbrengen.

zagen zij zijne heerlijkheid en de twee mannen, die bij Hem stonden. 33. En het geschiedde, toen zij van Hem scheidden, dat Petrus tot Jezus zeide: Meester! het is goed, dat wij hier zijn; laat ons drie tenten maken, één voor u, en één voor Mozes, en één voor Elia; niet wetende, wat hij zeide."

Niet alleen ziet men somtijds den blik des stervenden van een hemelschen glans schitteren, maar men hoort hem ook spreken met de dierbaren, die hem in de onzichtbare woningen zijn voorgegaan. Door de voor hem reeds half geopende deur gaan de hemel en de aarde met elkander om. Zoo daalt, op het gebed van Jezus, de hemel neder, of, hetgeen op hetzelfde neêrkomt, de aarde verheft zich. Die twee gebieden komen met elkander in aanraking. *Keim* zegt: „Een nederdalen van hemelsche geesten op de aarde wordt noch door den gewonen loop der dingen, noch door het O. en het N. T. gewaarborgd." „Zijn wij er zeker van", antwoordt *Edersheim*, „dat de van het lichaam gescheiden geesten van alle stoffelijk omhulsel beroofd zijn, of dat zij geen zichtbare gedaante kunnen aannemen?" — Mozes en Elia zijn daar, en *spreken met Hem*. In het eerst noemt Lukas hun naam niet. Hij zegt: *twee mannen*. In deze uitdrukking spiegelt zich de indruk af, dien het tooneel op de ooggetuigen heeft gemaakt. Eerst bemerkten zij slechts de tegenwoordigheid van twee onbekende personen; maar daarna zijn zij ook hun naam te weten gekomen. Het ἰδὲ, *zie*, doet het onverwachte der verschijning uitkomen. Het imperf. *zij spraken* toont aan, dat het onderhoud reeds eenigen tijd had geduurd, toen de discipelen de tegenwoordigheid dezer vreemdelingen gewaar werden. *Οἵτινες* is emphatisch: „welke niemand minder waren, dan" Mozes en Elia waren de ijverigste en krachtigste dienaren van God onder het O. V. Ook hebben beiden een bijzonder levens-

einde gehad. Elia werd door zijn hemelvaart voor de ontkleeding door den dood bewaard, en in den dood en de verdwijning van Mozes is eveneens iets geheimzinnigs geweest. Hunne verschijning op den berg staat misschien in verband met dit exceptioneele karakter van het einde van hun aardse leven. Maar hoe hebben de apostelen hen herkend? Misschien heeft Jezus hun naam genoemd in den loop van het gesprek, of hen op zoodanige wijze aangeduid, dat men zich niet vergissen kon. Het zou kunnen zijn, dat de verheerlijkten den stempel hunner persoonlijkheid, hun *nieuwen naam* (Openb. 3:12), op het aangezicht dragen. Of zouden wij een Johannes of een Paulus in hun hemelsche heerlijkheid kunnen aanschouwen zonder spoedig te weten, wie zij zijn? — Men geve er acht op, dat er staat: „Ontwaakt zijnde, zagen zij.” Die twee personen waren dus reeds daar en druk bezig, met Jezus te spreken, toen de discipelen ontwaakten.

Het onderwerp van het gesprek wordt ons bekend gemaakt door het bericht van Lukas: „Zij spraken *over den uitgang, dien Jezus te Jeruzalem vervullen zou.*” Hoe hebben sommige uitleggers kunnen denken, dat Mozes en Elia Jezus kwamen onderrichten omtrent zijn nabijzind lijden, terwijl Hij zes dagen te voren, zelf de Twaalven daarmede in kennis heeft gesteld? Er moet dus veeleer worden aangenomen, dat die twee gezanten uit den hemel thans in de school van Jezus zijn, zooals zes dagen te voren de apostelen, tenzij men aanneemt, dat zij met elkander daarover spraken. Tegenover het kruis, dat opgericht zal worden, leert Elia een hooger en roem kennen, dan dien van op een vurigen wagen ten hemel te varen, nl. den roem van uit liefde van de hemelvaart afstand te doen, en een smartelijken en schandelijken dood boven haar te verkiezen. Evenzoo leert Mozes, dat er een verhevener levenseinde is, dan „van den kus des Heeren” te sterven, zooals de schoone uitdrukking der Rabbijnen luidt, nl. er in toe te stemmen, zijn ziel prijs te geven aan de folteringen van het verlaten worden door God. Dit gesprek bekrachtigde tevens voor de discipelen de open-

baring, die hen sedert zes dagen met schrik vervulde. De uitdrukking *ἐξόδος*, *uitgang*, is merkwaardig. Lukas kiest met opzet een woord, die de twee begrippen van dood en hemelvaart in zich sluit. De hemelvaart was voor Jezus de natuurlijke uitgang uit dit leven, zooals de dood het is voor ons, zondaren. Dezen uitgang had Jezus op dit oogenblik kunnen kiezen, en met de twee mannen uit den hemel, die met Hem spraken, ten hemel varen. Maar als Hij thans opgevaren was, dan zou Hij het zonder ons hebben gedaan. Daar beneden, in de vlakte, zag Jezus een menschheid, die nog gebukt ging onder den last van zonde en dood. Zal Hij haar aan haar lot overlaten? Neen, Hij zal dan eerst opvaren, wanneer Hij haar met zich mede kan nemen. En daartoe is noodig, dat Hij den anderen uitgang kieze, n. dien, welke te Jeruzalem zal plaats vinden. De uitdrukking *πληρῶν*, *vervullen* of *vollbrengen*, duidt niet het einde van het leven aan, zonder iets meer (*Bleek*), maar is te verklaren uit de gedachte, dat in zulk een vreeselijk levens-einde een taak ligt opgesloten. De uitdrukking: *te Jeruzalem* is diep tragisch: Jeruzalem, de stad, die de profeten doodt (13 : 33)! — Dit woord van Lukas over het onderwerp van het gesprek tusschen Jezus en de twee mannen uit den hemel, werpt licht op het geheele tooneel. Het is, zooals *Reuss* erkent, „de sleutel tot het verhaal.” Het verklaart inderdaad het verband tusschen deze verschijning en het tooneel van Cesarea-Philippi. Het gesprek over dit onderwerp doet de discipelen verstaan, dat de lijdende Messias wel de goddelijke Messias is, dien de hemel erkent. Men kan hier nagaan, tot welke consequenties die critische stelsels voeren, volgens welke Lukas de twee andere synoptici tot grondslag van zijn verhaal zou hebben gelegd. *Meyer* zegt van dat woord: „Het is een onderstelling van de latere overlevering”; *Holtzmann*: „Het is een willekeurige bijvoeging van Lukas”; *Weiss*: „Lukas meent, dat zij daarover met elkander hebben gesproken.” Zou men niet veel beter handelen, als men erkende, dat Lukas een bijzondere, en daarbij zeer uitnemende bron heeft gebruikt, daar dit

woord, dat bij hem alleen voorkomt, over het geheele tooneel het noodige licht verspreidt?

Door het bericht van Lukas kunnen wij ons eveneens een denkbeeld vormen van den toestand der discipelen gedurende dit tooneel. Het imperf. *zij spraken* (vs. 30) heeft doen zien, dat het gesprek van Jezus met Mozes en Elia reeds eenigen tijd geduurd had, toen de discipelen de tegenwoordigheid van die twee personen uit den hemel bemerkten. Zij waren dus in slaap gevallen gedurende het gebed van Jezus. Dit vloeit bovendien voort uit het plusquamperf. ἦσαν βεβαρημένοι, *zij waren bezwaard*. De verschijning der twee Godsmannen gold dus niet de discipelen alleen; maar zij gold ook Jezus zelf, en beantwoordde op de eene of andere wijze aan hetgeen Hij voor zichzelf gebeden had. De uitdrukking διαγρηγορεῖν komt in het N. T. nergens anders voor. In het ongewijde Griesch, waarin zij zeer weinig gebruikt wordt, beteekent zij: *met waken volharden*, den nacht wakende doorbrengen. Meyer houdt zich ook hier aan deze beteekenis: „zij volhardden met wakende te blijven, en overwonnen de slaperigheid, die hen dreigde, te overweldigen.” Doch het δέ, *maar*, dat een tegenstelling met dezen toestand van slaperigheid aanduidt, doet veeleer denken, dat διαγρηγορεῖν den terugkeer tot het volle zelfbewustzijn, door (διὰ) dit oogenblik van slaap heen, te kennen geeft. Men zou zelfs kunnen aannemen, dat Lukas deze ongebruikelijke uitdrukking gekozen heeft, om een eigenaardigen toestand te kenmerken, waarvan zeer vele menschen de ervaring hebben gehad, dat de ziel, als zij, na onder het gebed te zijn ingesluimerd, weêr tot zelfbewustzijn terugkeert, zich niet meer in de aardsche omgeving gevoelt, maar opgeheven in een hoogere sfeer, waar zij ontvankelijk wordt voor indrukken van onuitsprekelijk genot.

Het 33^{ste} vers knoopt zich eigenlijk aan vs. 31 vast, daar vs. 32 een verklarende parenthese is. De discipelen hadden gedurende het gedeelte van het gesprek, waarvan zij getuigen waren geweest, het stilzwijgen bewaard. Maar op het oogenblik, dat het gesprek een einde ging nemen, en

de twee gezanten uit den hemel zich gereed maakten, van den Heer te scheiden, verstoutte zich Petrus, die deze onvergelykelijke oogenblikken wilde verlengen, het woord te nemen. Hij biedt zijn dienst aan, om hun een schuilplaats te bouwen, alsof de vrees, dat zij anders den nacht onder den blooten hemel zouden moeten doorbrengen, hen noodzaakte, weg te gaan! Het is dus dit op handen zijnde vertrek dier twee mannen, dat aanleiding geeft tot het woord van Petrus, dat zoowel bij Lukas als bij Markus vergezeld wordt door de opmerking: „niet wetende wat hij zeide.” Dit karakteristieke woord van Petrus had zich in de traditie gestereotypeerd, met dit kleine verschil, dat Petrus Jezus bij Mattheus *Heer* (Κύριε) noemt, bij Markus *Meester* (δασββι), bij Lukas *Aanvoerder* (επιστάτα); zie bij 8 : 24. Weiss beweert, dat Petrus niet, zooals men gewoonlijk aanneemt, heeft willen zeggen, dat het goed zou zijn, dit oogenblik van hemelsch geluk te verlengen, maar dat het goed was, dat Hij en zijn twee vrienden zich daar bevonden, om voor die twee mannen, die uit den hemel waren nedergedaald, en voor Jezus een verblijf te bereiden. Doch niet alleen voert het *και νόορ ποιήσωμεν*, *laat ons maken* (zie ook Markus en Mattheus), niet tot dezen zin, maar vooral pleit daartegen, dat men zich toch niet in ernst kan voorstellen, dat Petrus het woord neemt, om in dit oogenblik het nut van zijn tegenwoordigheid en van die zijner metgezellen te doen uitkomen.

Derde phase. — Vs. 34—36: De goddelijke stem.

Vs. 34 en 35. „En terwijl hij dit zeide, kwam een wolk, en overschaduwde ¹⁾ hen; en zij werden bevreesd, toen zij ²⁾ in de wolk ingingen. 35. En er kwam eene stem uit de wolk, zeggende: Deze is mijn Zoon, de Uitverkorene ³⁾; hoort Hem.”

1) N B L: επεσκιαζεν, in plaats van επεσκιασεν.

2) T. R. met A D en 16 Mjj. It. Syrsch: εκεινους; N B C L: αυτους

3) T. R. met A. C. D. en 15 Mjj.: ο αγαπητος μου; N B. L. E: ο εκλελεγμενος.

Dit is het toppunt van dit tooneel. — De wolk is niet een regenwolk, maar de sluier, waarmede God zich bedekt, als Hij hier beneden verschijnt. Zij werd gezien in de woestijn en bij de inwijding van den tempel van Salomo, en wij zullen haar wederzien bij de hemelvaart. Mattheus noemt haar een *lichtwolk*, en toch zegt hij, evenals de twee anderen, dat zij dit tooneel *overschaduwde*. Dit komt dáár van daan, dat de glans van het licht, dat daarvan het middelpunt uitmaakte, door het omhulsel heendrong en op het geheele tooneel een geheimzinnige schaduw wierp. Leest men met den T. R. *ἐκείνους*, dan waren alleen Jezus, Mozes en Elia in de wolk gehuld, en vloeide de vrees der discipelen niet alleen uit dit teeken van de tegenwoordigheid Gods voort, maar ook uit de gedachte, dat zij van hun Meester zouden gescheiden worden. Leest men met de Alexandr. *αὐτούς*, dan waren alle zes gedurende een oogenblik in de wolk gehuld, en werd de vrees der apostelen door de onmiddellijke nabijheid van God veroorzaakt. Het is moeilijk, te beslissen, aan welke van deze twee lezingen de voorkeur moet worden gegeven, althans wanneer men vrij is van alle vooringenomenheid ten gunste van de Alexandrijnsche lezingen. Het *αὐτούς* der Alexandr. kan veroorzaakt zijn door het voorafgaande *αὐτοῦ* (hij, Petrus). En men begrijpt het *ἐκ νεφέλης*, *uit de wolk*, ook niet goed, indien de discipelen, tot wie de stem gericht was, zelf in de wolk waren. Toch zou men ten gunste van de Alexandr. lezing kunnen zeggen, dat het *αὐτούς* in *ἐκείνους* veranderd is geworden, omdat men het voor de discipelen veel te eervol heeft gevonden, met den Heer en de hemelbewoners in deze wolk gehuld te worden. Maar het komt mij voor, dat de reeds aangevoerde gronden gewichtiger zijn en ten gunste van de Byzantijnsche lezing beslissen.

De vorm der goddelijke verklaring verschilt in onze Evangelien. Bij Lukas moet men ongetwijfeld met de Alexandr. lezen: *Deze is mijn Zoon, de Uitverkorene*. De lezing van den T. R.: *Deze is mijn geliefde Zoon* is òf aan de twee andere berichten, òf aan de bij den doop gesproken woorden

ontleend. De uitdrukking: *de Uitverkorene* is in absoluten zin gebruikt, in tegenstelling met de dienstknechten, die, zooals Mozes en Elia, tot een bepaalde taak waren uitverkoren. Vgl. 23 : 35. De vermaning: *hoort Hem* is de herhaling van die, waardoor Mozes (Deut. 18 : 15) Israëel aanspoorde, eenmaal de leer van den Messias, die de zijne zou aanvullen, aan te nemen. Dit slotwoord wijst duidelijk het doel van dit geheele tooneel aan: „Hoort Hem, wat Hij u ook zeggen moge; volgt Hem, waarheen Hij u ook leiden moge.” Men herinnere zich de woorden van Petrus: „*Dit verhoede God! Dat zal u geenszins overkomen*” (Matth. 16 : 22), en men zal de gansche beteekenis van deze goddelijke vermaning verstaan. — Wij vinden hier terug de verwezenlijking van een wet, die in het geheele leven van Jezus openbaar wordt: dat aan elke daad van vrijwillige“ vernedering van den kant van Jezus een daad van verheerlijking, waarvan Hij het voorwerp is, van den kant des Vaders beantwoordt. Hij daalt af in het water der Jordaan, om zich tot den dood te wijden, en God begroet Hem, Hem zijn geliefden Zoon noemende. Te midden van de ontroering zijner ziel (Joh. 12) vernieuwt Hij zijn belofte van trouw tot in den dood, en de stem uit den hemel antwoordt Hem met de heerlijke toezegging. En zoo is het ook hier.

Vs. 36. „En op het oogenblik, dat de stem zich liet hooren, bevond Jezus zich daar alleen; en zij zwegen stil, en deelden in die dagen niemand iets mede van hetgeen zij gezien hadden.”

Mattheus vermeldt hier het gevoel van vrees, waarvan de anderen vroeger gewag hebben gemaakt. — De woorden: *Jezus alleen* komen in al de drie berichten voor. Daarin spreekt zich met levendigheid de indruk der ooggetuigen uit na de verdwijning van de personen uit den hemel; zie bij 2 : 15. Bevatten zij een toespeling op de gedachte, die men tot de ziel van het verhaal heeft willen maken: De wet en

de profeten gaan voorbij; alleen Jezus en zijn Woord blijven? In den tekst wordt niets van dien aard aangeduid. — Het stilzwijgen, dat de apostelen in het eerst hebben bewaard, wordt bij Mattheus en Markus door een uitdrukkelijk bevel van Jezus gemotiveerd. De bedoeling des Heeren is zonder twijfel geweest, de vleeschelijke opgewondenheid te voorkomen, die de mededeeling van zulk een tooneel bij de andere apostelen en bij het volk had kunnen teweegbrengen. Na de opstanding en de hemelvaart had het verhaal van de verheerlijking niets gevaarlijks meer. De Opgestane kon geen koning van deze wereld zijn. Lukas spreekt niet over dit verbod van Jezus; hij had geen enkele reden om het weg te laten, als hij het gekend had. Daarentegen laat zich wel verklaren, dat hij het volgende gesprek over de komst van Elia met opzet achterwege gelaten heeft. Daar dit denkbeeld alleen bij de Joden in omloop was, is het mogelijk dat Lukas het niet noodig geacht heeft, het gesprek, waartoe het aanleiding had gegeven, voor de heidenen op te teekenen. Bovendien bevatte 1:17 reeds kortelijk hetgeen over dit onderwerp te zeggen was. — Dit geheele tooneel heeft dus, in ieder van zijn phasen, geleid tot het doel, dat Jezus zich voorstelde, nl. de bevestiging van het geloof der Zijnen. In de eerste, door de aanschouwing van zijn heerlijkheid; in de tweede, door de bevestiging van den lijdensweg, dien Hij betreden zou, en waarop Hij hen met zich mede zou voeren; in de derde, door het goddelijk zegel, dat op al zijn woorden gedrukt werd. Dat alles moet het geloof van de drie voornaamste apostelen op machtige wijze versterkt hebben; en aldus gesterkt, werd het, ook zonder woorden, de steun van dat hunner medediscipelen.

Over de verheerlijking.

Mythe, droom, visioen, werkelijk, maar zuiver natuurlijk feit, ware geschiedenis — ziedaar de vijf zienswijzen, die ten opzichte van dit verhaal worden voorgestaan.

1. Volgens sommigen zou dit een *mythisch* verhaal zijn,

dat door het christelijk bewustzijn, in navolging van de verheerlijking van het aangezicht van Mozes, waarvan sprake is in het O. T., geschapen werd, om òf de gedachte, dat de apostelen gedurende het aardse leven van Jezus zijn goddelijke heerlijkheid, die onder den sluier des vleesches verborgen was, ontdekt hadden — het ἰδεαρζμετα van Joh. 1 : 14 — òf de waarheid, dat in zijn persoon het O. T., wet en profetie (Mozes en Elia), vervuld is geworden, aanschouwelijk voor te stellen. Dit is, in den een of anderen vorm, het gevoelen van *Weisse, Strauss, Keim* e. a. — Maar in dit geval is het onbegrijpelijk, waarom in al de drie berichten zoo nauwkeurig de tijd wordt opgegeven, waarop het feit heeft plaats gehad (*zes of acht* dagen na het gesprek te Cesarea Philippi aan de eene, en den dag vóór de genezing van het maanzieke kind aan de andere zijde). Verder zou dan de kerk zeker nooit op de gedachte zijn gekomen, in deze mythe een woord van Petrus op te nemen, dat door het bericht zelf voor ongerijmd wordt verklaard. Eindelijk is het geheel onaannemelijk, dat men zelfs het door Jezus aan zijn discipelen gegeven bevel, om niet bekend te maken wat zij gezien hadden, zou hebben verzonnen, indien zij werkelijk niets hadden gezien.

2. Volgens *Kühnöl, Neander* e. a. zouden wij hier het verhaal van een *droom* der discipelen hebben. Nog geheel vervuld van de gesprekken, die zij met Jezus hadden gehad, waren zij gedurende zijn gebed in slaap gevallen, en toen hebben zich de gedachten, die hen bezig hielden, in den vorm van een droom in hen herhaald. — Wat! Bij alle drie op dezelfde wijze? Neen, zegt Neander; maar de droom van den een, waarschijnlijk van Petrus, zal aan alle drie zijn toegeschreven. Het is ongelukkig voor deze hypothese, dat het bericht van Lukas de waarneming van de personen uit den hemel en het vernemen van hun gesprek met Jezus, dus juist datgene, wat het voorwerp van hun vermeenden droom uitmaakte, precies op het oogenblik van hun *ontwaken* stelt. Ook is het niet aan te nemen, dat Jezus aan een droom zulk een gewicht zou hebben toegekend, dat Hij de

discipelen op plechtige wijze verbood, thans daarover te spreken, terwijl Hij hun uitdrukkelijk toestond, hem na zijn opstanding te vertellen!

3. Volgens anderen hebben wij hier het verhaal van een *visioen*, dat den discipelen ten deel viel, om hun geloof te versterken. Zoo *Tertullianus*, *Herder*, *Bleck*, *Reuss*, *Weiss*. Men moet in dit geval aannemen, dat de drie discipelen gelijktijdig hetzelfde visioen hebben gehad, hetgeen zeker niet onmogelijk is, als dit visioen het gevolg was van een goddelijke werking. — Maar, ten eerste, hoe is Jezus met dit visioen bekend geworden? Heeft Hij-zelf er deel aan gehad? Maar *Weiss* erkent, dat het visioen geen plaats kon vinden in het innerlijk leven van Jezus. Of hebben de discipelen Hem verteld wat zij gezien hadden? Maar wij kunnen ons niet voorstellen, dat de geest van Jezus afhankelijk zou zijn geweest van dien der discipelen. Bovendien had de verschijning van Mozes en Elia plaats gehad gedurende den slaap der discipelen, die eerst tegen het einde van het gesprek wakker werden, hetgeen bewijst, dat zijn kennis van het feit niet van hen afkomstig was. Daar nu Jezus het visioen niet zelf gehad en het van de apostelen ook niet vernomen heeft, kan de verheerlijking ook niet een feit van dezen aard zijn geweest. Dit wordt bovendien door het woord van Petrus bevestigd. Zou God in het visioen van Petrus een woord hebben ingevoerd, waarvan gezegd wordt, „dat hij niet wist wat hij zeide”? *Weiss* voelt wel, dat dit onmogelijk is, en meent, dat Petrus eerst nadat het visioen een einde genomen had dat woord sprak. Maar alleen de toestand van geestvervoering kan zulk een ongerijmd voorstel als dat van Petrus verklaren. En hoe had er nog sprake kunnen zijn van het bouwen van tenten voor Mozes en Elia, toen het visioen voorbij was, en de verschijning dier twee mannen een einde genomen had? Eindelijk is het aan de discipelen gegeven verbod dan alleen te verstaan, wanneer hier gedacht moet worden aan een werkelijke gebeurtenis. Wat de uitdrukking *ἄραμα* (Matth. 17 : 2) betreft, waarop *Reuss* zich beroept, zij bewijst hoegenaamd niets. Het woor-

denboek toont aan, dat zij gebruikt wordt ter aanduiding van al wat gezien wordt, hetzij door het uiterlijk, hetzij door het innerlijk zintuig; vgl. Gen. 3:3 en Hand. 7:31, waar blijkbaar sprake is van een uitwendig voorwerp, daar Mozes naderbij komt, om het beter te zien.¹⁾

4. Het oude rationalisme heeft een heel natuurlijke gebeurtenis bedacht, die tot dit verhaal aanleiding zou hebben gegeven: twee hemelijke vrienden van Jezus (Jozef van Arimathea en Nicodemus, of ook twee Esseërs, in witte kleederen), met wie Jezus afgesproken had, elkander op den berg te ontmoeten; een schitterende verlichting van den top des bergs door de stralen der opgaande of ondergaande zon; een plotseling onweder en een hevige donderslag, waardoor een einde gemaakt wordt aan het tooneel... Zelfs Hase verwerpt deze kunstgreep, waardoor Jezus tot een bedrieger wordt gemaakt, die met opzet een geheel verkeerd denkbeeld omtrent het karakter van dit tooneel in den geest der discipelen zou hebben doen voortbestaan. Hase eindigt met deze twee dingen als werkelijke feiten te erkennen: een buitengewonen glans, die over het gelaat en de kleederen van Jezus verspreid was, en twee mannen, die op geheimzinnige wijze met Hem gesproken hebben. Hij verklaart niet, van waar deze glans afkomstig was, noch wie deze twee mannen waren. Maar hij erkent, dat, „als er een brug is over den afgrond, dien wij het graf noemen, Jezus, die over zoovele geheime krachten beschikte, dan zeker in staat is geweest, haar te overschrijden, en de geesten der vaderen, die verlangend naar zijn komst uitgezien en haar voorspeld hadden, door zijn tegenwoordigheid te verblijden.”

5. Hetgeen Hase als mogelijk erkent, dat stellen onze drie berichten als een werkelijkheid voor; en hoe meer men

1) *Weizsäcker* neemt eveneens een visioen aan, dat echter in de eerste plaats aan Jezus gegeven werd, en waarin Hij de discipelen in den loop van het gebed zou hebben doen deelen. Dezelfde argumenten, inzonderheid de onmogelijkheid, in het innerlijk leven van Jezus een visioen aan te nemen, gelden tegen deze zienswijze.

ze van nabij beschouwt, des te meer wordt men overtuigd, dat men ze, niet alleen op deze twee, maar op alle punten — want zij hangen alle met elkander samen — eenvoudig als geschiedenis moet opvatten.

Van onschuld tot heiligheid, van heiligheid tot heerlijkheid — ziedaar in korte woorden de bestemming van den mensch, de koninklijke weg, die hem aangewezen is. Eenmaal ten minste moest deze ideale opklimming zich verwezenlijken in de geschiedenis der menschheid, en heeft zij zich ook inderdaad verwezenlijkt. — Jezus had nu den eersten van deze twee trappen overschreden. Het was normaal, rationeel, natuurlijk kan men zeggen, dat het Hem van dat oogenblik af vergund werd, den tweeden te beklimmen. De gedaanteverandering op den berg is de eerste stap van deze verheffing tot heerlijkheid, het begin van de verandering van het psychische en sterfelijke lichaam in een pneumatisch en onvergankelijk. Maar Jezus doet de twee mannen, die onder het O. V. het dichtst bij dit ideaal waren gekomen, verstaan, dat Hij het niet verwezenlijken kon, zonder zijn roeping te verzaken, en dat de Hem opgedragen taak een geheel verschillend levenseinde met zich medebracht. Is hierin iets vervat, waardoor het historisch of zedelijk gevoel gekrenkt zou kunnen worden?

Weiss maakt de bedenking, dat Jezus niet op deze wijze van lichaam heeft kunnen veranderen, niet eerst het verheerlijkt lichaam, en onmiddellijk daarna weder het aardse lichaam heeft kunnen aandoen, zonder op te houden, een waar mensch te zijn. Maar de tekst zegt niets van dien aard. Jezus verandert niet van lichaam; maar een voor-teeken van de groote verandering, die aanstaande was, komt bij Hem te voorschijn, doch om terstond weêr te verdwijnen. — Verder vraagt men, met welk lichaam Mozes en Elia hebben kunnen verschijnen, daar zij het oude afgelegd en nog geen nieuw lichaam door de opstanding ontvangen hadden. Op deze tegenwerping hebben wij reeds geantwoord (vs. 31). — Men wijst ook op het daarop gevolgde gesprek over Elia (Mattheus en Markus), waarin Jezus alle

werkelijke wederkomst van dezen profeet zou loochenen. Maar hetgeen Jezus loochent, is alleen, dat de verschijning, die plaats gegrepen had, beschouwd moest worden als de door Maleachi voorspelde en door de schriftgeleerden verwachte wederkomst van Elia, daar deze reeds plaats heeft gehad in den persoon van Johannes den Dooper. Zelfs heeft dit antwoord van Jezus aan de discipelen dan alleen zin, wanneer de verschijning van Elia op den berg als een werkelijke gebeurtenis door Hem beschouwd is geworden. — Eindelijk werpt men tegen het stilzwijgen van Johannes over dit tooneel, waarvan hij een der bevoorrechte getuigen is geweest. Maar hoewel Johannes aan de door de synoptici beschreven Galileesche werkzaamheid duidelijk een plaats aanwijst in zijn Evangelie (6 : 1 en 7 : 1), deelt hij toch geen enkele bijzonderheid daarvan mede, behalve de vermenigvuldiging der brooden, die hij met al wat er op gevolgd is in het rechte licht moest stellen, ten einde door de toespraak, die den volgenden dag te Kapernaüm werd gehouden, de groote Galileesche crisis te motiveeren.

Zoo begrijpen wij niet alleen de verheerlijking op den berg, als een feit, dat tot den normalen loop van het leven des Heeren behoorde, maar ook de reden, waarom de apostelen in den persoon van hunne voornaamste vertegenwoordigers daarbij tegenwoordig zijn geweest. Geheel vrijwillig heeft Jezus op dit verheven oogenblik aan de schande des kruises de voorkeur gegeven boven de heerlijkheid des hemels (Hebr. 12 : 2). Van hun kant moesten de apostelen begrijpen, dat de weg, waarlangs hun Meester hen leidde, in overeenstemming was met het O. T., dat door zijn stichter en zijn hersteller werd vertegenwoordigd, en dat hij bovendien uitdrukkelijk door God-zelf werd goedgekeurd. Ook moesten zij begrijpen, dat de heerlijkheid, die zij voor hun Meester en voor zichzelf verwachtten, en die hun voor het oogenblik ontzegd was, eenmaal Hem en hun zou ten deel vallen. Het was, zooals de Pressensé zegt, „een lichtstraal, die bestemd was, de donkere dagen, welke volgen moesten, te verlichten.” En hoewel zij nog niet mochten spreken

over hetgeen zij gezien hadden, moest toch hun versterkt geloof dienen, om dat van hunne medediscipelen te versterken.

De verheerlijking is in onze drie synoptici aan den eenen kant het einde der Galileesche werkzaamheid, en aan den anderen het voorspel der lijdensgeschiedenis.

5. Vs. 37—43a: De genezing van het maanzieke kind.

Het volgende verhaal knoopt zich in al de drie synoptici (Matth. 17 : 14 en verv.; Mark. 9 : 14 en verv.) onmiddelijk aan het voorafgaande vast. Zonder twijfel droeg de groote tegenstelling tusschen de twee verhalen er toe bij, dat de overlevering den chronologischen band, die ze aan elkander verbond, behield.

Vs. 37—40. De bede: „En het geschiedde ¹⁾ den volgenden dag, toen zij van den berg afdaalden, dat een groote schare Hem te gemoet kwam. 38. En zie ²⁾, een man uit de schare riep uit, zeggende: Meester! ik bid u, zie toch mijnen zoon aan; want hij is mijn eenige. 39. En zie, een geest grijpt hem en plotseling schreeuwt hij, en de geest beweegt ³⁾ hem hevig heen en weêr, terwijl hij hem doet schuimen, en hij wijkt slechts met moeite ⁴⁾ van hem, na hem geheel gekneusd te hebben. 40. En ik heb uwe discipelen gebeden, hem uit te drijven, en zij hebben het niet gekund.”

De slaap, waardoor de discipelen op den berg werden overweldigd, en het aanbod van Petrus om tenten te bouwen

1) N B L S laten εν voor τη εξης weg.

2) N Syrcu laten ιδου weg.

3) N D It. lezen hier και ρησσει.

4) B. R. lezen μολις, in plaats van μογις.

schijnen te bewijzen, dat de verheerlijking des avonds of gedurende den nacht heeft plaats gehad. Den volgenden morgen daalden Jezus en zijn drie metgezellen weêr in de vlakte af. Een groote schare wachtte op Hem en ging Hem zelfs te gemoet. Volgens Markus veroorzaakte zijn aankomst een zekere verbazing. Het volk snelde toe en begroette Hem. Men zou deze gemoedsbeweging kunnen toeschrijven aan een laatsten weêrschijn van de heerlijkheid, die zijn persoon nog verlichtte. Maar het is natuurlijker, haar te verklaren uit het heftig tooneel, dat zoo even, in tegenwoordigheid van deze menigte, tusschen de discipelen en de schriftgeleerden was voorgevallen, en waardoor het scheen, dat de aankomst des Meesters op het rechte oogenblik geschiedde. Mattheus laat al deze bijzonderheden weg, en loopt regelrecht naar het feit toe. — De verschijnselen der krankheid, krampen, schuim, schreeuwen, doen zien, tot welke soort van fysieke verstoring zij behoorde; het was een soort vallende ziekte. Maar vs. 42 en het bij Mattheus en Markus volgende gesprek bewijzen, dat, naar de overtuiging van Jezus, de verstoring van het zenuwgestel in verband stond met een geestelijken toestand zooals die, waarvan wij reeds verscheidene voorbeelden hebben gezien (4 : 33 en verv.; 8 : 26 en verv.). Volgens Mattheus herhaalden zich de aanvallen op gezette tijden en hingen zij met de maanwisseling samen (σεληνιαζεσται). Markus voegt nog drie trekken aan de beschrijving van de ziekte toe: de stomheid (in de uitdrukking *stomme geest* ligt een verwisseling van de oorzaak met het gevolg; vgl. 8 : 12, 13, 14, 23, waar voorbeelden van hetzelfde te vinden zijn), het knarsen met de tanden en de vermagering van den kranke. Dit zijn de gewone verschijnselen der vallende ziekte.

De discipelen hadden zich machteloos bevonden tegenover zulk een ingewortelde ziekte (zij had den kranke reeds in zijn kindsheid aangetast, zie Mark., vs. 21); en de tegenwoordigheid der schriftgeleerden, die zonder twijfel niet hebben nagelaten, hen en hun Meester te bespotten, had hen zoowel vernederd als verbitterd. De verwachting van het volk was

daarom zoo gespannen mogelijk. — Welk een tegenstelling voor Jezus tusschen de uren van goddelijken vrede, die Hij zoo kort geleden in het verkeer met den hemel had doorgebracht, en het schouwspel van de droefheid van dezen vader en van al de verschillende hartstochten, die rondom Hem stormden!

Vs. 41—43a. De genezing: „En Jezus, antwoordende, zeide: O ongeloovig en verdorven geslacht, hoe lang zal ik nog bij u zijn? Hoe lang zal ik u nog verdragen? Breng uwen zoon hier! 42. En nog terwijl het kind naar Hem toekwam, sleepte hem de daemon en bewoog hem hevig heen en weër. Maar Jezus bestrafte den onreinen geest, en genas het kind, en gaf hem aan zijn vader weder. 43a. En zij stonden allen verbaasd over de grootheid Gods.”

Men heeft het scherpe woord van Jezus: *O ongeloovig en verdorven geslacht*, enz. in verband gebracht met de discipelen (*Meyer*), met de schriftgeleerden (*Calvijn*), met den vader van het kind (*Chrysostomus*, *Grotius*, *Neander*, *de Wette*, *Weiss*), met het volk, den vader en de schriftgeleerden (*Reuss*), met den vader en het volk (*Keim*), met al de aanwezige personen, vader, volk, schriftgeleerden en discipelen (*Olshausen*, *Bleek*, *Keil*, *Schaur*). Al deze verklaringen zijn juist. Bij Markus belijdt de vader zelf zijn ongelooft; en de discipelen hebben vanwege hun ongelooft de genezing niet tot stand kunnen brengen, zooals Jezus bij Mattheus zegt. De uitdrukking γενεά, *generatie*, *geslacht*, laat niet toe, het volk of de schriftgeleerden, die zijn rechtmatige vertegenwoordigers waren, uit te sluiten. Om dezen uitroep goed te kunnen begrijpen, moet men zich den ziels-toestand van Jezus op dat oogenblik voorstellen. Hij had

pas den omgang met hemelsche wezens genoten, en eensklaps bevindt Hij zich weêr te midden van een wereld, waarin het ongeloof bij allen meer of minder heerscht. Het is dit contrast, niet tusschen den eenen mensch en den anderen, maar tusschen deze geheele van God vervreemde menschheid, in wier midden Hij woont, en de hemelbewoners, die Hij zooeven verlaten heeft, dat Hem dezen smartelijken uitroep aferst. Διεστρικμμένη, *door en door verkeerd*, een aan Deut. 32 : 5 ontleende uitdrukking. — De tweemaal herhaalde vraag: *Hoe lang nog . . . ?* laat zich eveneens uit het contrast met het voorgaande tooneel verklaren. Zij is niet de uitdrukking van ongeduld. Het tooneel der verheerlijking heeft immers bewezen, dat Jezus geheel vrijwillig op aarde blijft. — De uitdrukking *verdragen* geeft te kennen, hoe vreemd Hij zich, in weerwil van zijn "liefde, in deze omgeving van ongeloof gevoelt. Hij kan niet nalaten, te haken naar het oogenblik, waarop zijn kinderlijk en broederlijk hart niet meer gekrenkt zal worden door mededeelingen, die met zijn innigste verlangens in strijd zijn. Het feest van den vorigen dag heeft Hem als het ware heimwee doen krijgen. Πρὸς ὑμᾶς, *bij u* (Lukas en Markus), drukt een meer actieve betrekking uit, dan μεθ' ὑμῶν, *met u* (Mattheus). — Het bevel: *Breng uwen zoon hier* heeft iets barsch. Jezus schijnt den pijnlijken indruk, dien zijn omgeving op Hem gemaakt heeft, te willen afschudden; vgl. een dergelijken vorm in Joh. 11 : 34.

Er bestaat een soort opklimming tusschen de drie berichten. Mattheus vermeldt alleen het feit der genezing, zonder gewag te maken van de daaraan voorafgegane crisis; voor hem is het gesprek, dat Jezus daarna met zijn discipelen gehad heeft, de hoofdzaak. Bij Lukas gaat aan het bericht van de genezing de beschrijving van de crisis vooraf. Markus eindelijk deelt ons, naar aanleiding van de crisis, het belangrijk gesprek mede, dat Jezus met den vader van het kind heeft gehad. Dit gesprek, dat in de hoogste mate het karakter der echtheid draagt, laat niet toe, aan te nemen, dat Markus zijn bericht uit een van de twee anderen

heeft geput, en evenmin dat de twee anderen zijn bericht of een bericht, dat op het zijne geleek, onder de oogen hebben gehad. Hoe zou dan vooral Lukas dergelijke bijzonderheden willekeurig hebben weggelaten?

Het is hier niet de plaats, om het gesprek te ontleden, dat Markus ons bewaard heeft, en waarin Jezus de vraag, of Hij de macht heeft om te *generen* beantwoordt met hem, die haar doet, te vragen, of hij *gelooven* kan, waarop deze met den angst van een hart, dat overstelpt is van het gevoel zijner verantwoordelijkheid, Hem antwoordt. Het is een photographie van het menschelijk, van het vaderlijk hart. En dit meesterstuk van Markus zouden de twee anderen onder de oogen gehad en met opzet weggelaten hebben! — Wij vinden bij Lukas deze twee uitdrukkingen: *eenige zoon*, en: *Hij gaf hem aan zijn vader weder*; zij herinneren aan het verhaal van den zoon der weduwe van Naïn. „Zij behooren tot de manier van Lukas”, zegt de critiek. Maar moesten de oorspronkelijke en karakteristieke bijzonderheden, waarvan ons Evangelie rijkelijk voorzien is (zie het vorige verhaal), niet wat meer vertrouwen in zijn berichten inboezemen? — Het gesprek, dat op dit wonder volgde, is door Lukas weggelaten. Het is een van de plaatsen, waar het ongeloof der apostelen het strengst bestraft wordt. Hoe is nu deze weglating te rijmen met de kwaadwilligheid jegens de Twaalven, die door een zekere critiek aan Lukas wordt toegeschreven?

6. Vs. 9:43^b—45: De tweede aankondiging
van het lijden.

Vs. 43^b—45. „En terwijl allen de dingen bewonderden, die Jezus deed ¹⁾, zeide Hij tot zijn discipelen: 44. Legt gij deze woorden in uwe ooren;

1) T. R. lees *εποιησεν*, met E en 12 Mj.; N A B C D L E It. Syr.: *εποιει*

want de Zoon des menschen zal overgeleverd worden in de handen der menschen. 45. Maar zij verstonden dit woord niet, en het was voor hen bedekt, opdat zij het niet zouden vatten; en zij vreesden, Hem over dat woord te ondervragen."

Men kan uit de twee andere synoptici (Matth. 17 : 22, 23; Mark. 9 : 30—32), en inzonderheid uit Markus, opmaken, dat Jezus gedurende de terugreis van Cesarea Philippi naar Kapernaüm dit tweede gesprek over zijn lijden met zijn discipelen gehad heeft. Lukas brengt het in verband met den toestand van opgewondenheid, waarin de voorafgaande wonderen den geest van hen, die Jezus omringden, gebracht hadden. De Heer wil de gevaarlijke geestdrift, die deze eenstemmige bewondering bij zijn discipelen zou kunnen doen ontstaan, onderdrukken. Daarom maakt Hij ditmaal ook geen gewag van de opstanding (vgl. 9 : 22). — Door het pron. *ὑμεῖς* stelt Hij de apostelen tegenover de menigte: „Gij, die met den waren stand van zaken bekend moet zijn." De uitdrukking *θέσθε εἰς τὰ ὦτα*, *legt dit in uwe ooren*, is zeer nadrukkelijk. „Al verstaat gij het ook niet, prent het toch in uw geheugen, en laat het u gezegd zijn." — De *λόγοι*, *woorden*, die zij aldus onthouden moeten, zijn, zooals vs. 44 doet zien, die, welke Hij op ditzelfde oogenblik over zijn nabijzind lijden tot hen richt, en niet, zooals Meyer wil, de geestdriftvolle woorden van het volk, waarop in vs. 43 gedoeld wordt. Het *want*, dat er op volgt, pleit in het geheel niet tegen dezen geheel natuurlijken zin: „Houdt deze woorden in gedachtenis; want hoe ongeloofelijk zij u ook mogen toeschijnen, zij zullen nochtans stellig vervuld worden; en als gij, wanneer het oogenblik gekomen is, u niet herinnert, dat u dit vooraf bekend is gemaakt, dan zal uw geloof zonder twijfel schipbreuk lijden". Vgl. Joh. 13 : 19. — De uitdrukking: *overgeleverd worden in de handen der menschen* doelt niet op het verraad van Judas, maar op het raadsbesluit Gods. — Men moet den invloed, dien

de wil op de werkzaamheid van het verstand uitoefent, zeer weinig kennen, als men in het niet verstaan der discipelen, waarvan sprake is in vs. 45, een moeilijkheid vindt. Het uitzicht, dat Jezus hun opende, deed hen onaangenaam aan (Matth., vs. 23), en daarom weigerden zij, hunne aandacht ernstig daarbij te bepalen, en wilden zij Jezus niet eens daarover ondervragen (Markus, vs. 32). Niets is meer in overeenstemming met de psychologische ervaring, dan dit door Lukas hier opnieuw beschreven verschijnsel. Het volgende verhaal zal de werkelijkheid daarvan bewijzen. Het *ὅτι*, opdat, van vs. 45 beteekent niet: *zoodat*. Het begrip van doel, dat in deze conjunctie ligt opgesloten, heeft betrekking op de providentiële beschikking, die deze verblinding toeliet.

10. Vs. 46—50: Het einde der Galileesche werkzaamheid.

Het einde der Galileesche werkzaamheid werd gekenmerkt door twee trekken, die beide beteekenisvolle kenteekenen zijn van den opgewonden toestand, waarin de apostelen door de nadering van het geheimzinnig en beslissend tijdstip, dat door Jezus werd aangekondigd, gebracht waren: 1° den twist over de vraag, wie van hen de grootste was; en 2° hun gedrag ten opzichte van een discipel, die Jezus niet volgde. Het is dezelfde hoogmoed, die in beide gevallen aan den dag komt, ten eerste in hunne onderlinge verhouding, en ten tweede tegenover een geloovige, die niet tot hun kring behoorde.

1°. Vs. 46—48: Het voorbeeld van het kind.

Vs. 46—48. „En er rees onder hen de vraag: wie van hen de grootste was. 47. En Jezus, de vraag ziende ¹⁾, die hunne harten bezig hield, nam een kind en stelde het bij zich. 48. En Hij

1) **NB** en 4 Mjj. lezen *εἰδώς*, in plaats van *ἰδών*.

zeide tot hen: Alwie dit kind ontvangt in mijnen naam, die ontvangt mij, en alwie mij ontvangt, ontvangt Hem, die mij gezonden heeft; want die de minste onder u allen is, die is ¹⁾ groot."

Mattheus en Markus plaatsden dit voorval in dien zelfden tijd (Matth. 18 : 1 en verv.; Mark. 9 : 33 en verv.). Markus, die altijd rijk is aan nauwkeurige bijzonderheden, deelt ons mede, dat de vraag *onder weg* was gerezen, op de terugreis van Cesarea naar Kapernaüm. „*Waarover spreekt gij met elkander onderweg?*” vroeg hun Jezus na hunne aankomst (vs. 33). En toen is in een huis, hetwelk volgens Mattheus waarschijnlijk dat van Petrus was, het volgende tooneel voorgevallen. Wij hebben verscheidene andere teekenen van een ernstige botsing, welke in dien tijd onder de discipelen ontstaan was: de door Markus bewaarde vermaning aan het slot van de toespraak, welke Jezus bij die gelegenheid hield (9 : 50): „Hebt zout in u zelf, en houdt vrede onder elkander”; voorts het onderwijs van Jezus omtrent de handelwijze, die gevolgd moet worden als de eene broeder den ander beledigt (Matth. 18 : 15): „*Indien uw broeder tegen u zondigt...*”; eindelijk de vraag van Petrus: „*Hoe menigmaal zal ik mijn broeder vergeven?*” en het antwoord van Jezus (18 : 21, 22). Al deze woorden behooren tot dezen zelfden tijd van den terugkeer naar Kapernaüm, en zijn de teekenen van een ernstigen twist onder de discipelen. Volgens het zeer dramatische bericht van Markus begint Jezus-zelf hen te vragen naar het onderwerp van den woordenstrijd. Het woord *διαλογισμός* schijnt hier gebruikt te zijn in twee verschillende beteekenissen, die beide aannemelijk zouden zijn: in vs. 46 in die van *woordenstrijd*, en in vs. 47 in die van *gedachte*. Dit is evenwel niets meer, dan schijn. In het eerste geval hebben wij te doen met de vraag, voor zoover zij *onder hen* besproken wordt; in het tweede is het

1) T. R. leest *στρατι*, met A D en 13 Mjj.; *8 B C L X E: στρατι*.

dezelfde vraag, maar voor zoover zij *in hun eigen hart* overwogen wordt. Vgl. de uitdrukking van 24:38. Jezus had de woordenwisseling niet gehoord; maar Hij had de innerlijke gedachte ontdekt, die daarvan de oorzaak is geweest (zie *Hofmann*). — Zich schamende, evenals schuldige kinderen, die op heeterdaad zijn betrapt, bewaren zij in het eerst het stilzwijgen, maar daarna nemen zij het besluit, het onderwerp van hun twist te bekennen. Ieder had zijn aanspraken op de eerste plaats doen gelden, en die der anderen verkleind. Natuurlijk had Petrus de eerste rol gespeeld in deze discussie, en zonder twijfel was hij het meest verongelikt. Vandaar zijn vraag Matth. 18:21 en het antwoord van Jezus. Men ziet, hoezeer de aankondiging van het lijden huns Meesters hunne denkbeelden omtrent de grootheid van den Messias gewijzigd had. Jezus gaat zitten (Markus, vs. 35), en hen rondom zich verzamelende, geeft Hij hun het volgende onderricht. Al de bijzonderheden van dezen toestand zijn door Mattheus weggelaten, die, tegen alle innerlijke waarschijnlijkheid in, de vraag: *Wie is de grootste?* den discipelen-zelf in den mond legt. De reden daarvan is, dat hij enkel de door Jezus bij deze gelegenheid gegeven leering in het oog heeft. Wat Lukas betreft, *Bleek* en *Weiss* zijn van gevoelen, dat er bij hem geen sprake is van een uitwendige stijd der discipelen (vgl. vs. 47, τῆς καρδίας). Maar de uitdrukking εἰσῆλθε, *ontstond*, verheft het boven allen twijfel, dat de woordenstrijd werkelijk onder hen uitbroken was.

Jezus maakt het kind tot het onderwerp van zijn betoog; doch niet, zooals *Meyer* meent, door het voor te stellen als het beeld van den nederigen discipel, maar door het eenvoudig te beschouwen als het type van een zwak, onwetend en arm wezen. Het is een goddelijke wet, dat het zwakste wezen hier beneden in het genot is van de rijkste mate van goddelijke liefde en bijstand (Matth. 18:10). Overeenkomstig deze wet, wijdt Jezus den kinderen een bijzondere belangstelling, en beveelt Hij hen op bijzondere wijze bij al de zijnen aan. Alwie, in zijn geest handelende, hen als zoodanig

ontvangt, die ontvangt Hem-zelf. Want door op de aanbeveling van Jezus het kleinste, dat er is, te ontvangen, maakt hij zich tot den kleinste, en ontvangt hij in zijn binnenste den Grootste, die zich om onzentwil tot den kleinste heeft gemaakt. Jezus, God in Jezus, ziedaar de vergoeding, die hem voor deze vrijwillige vernedering geschonken wordt. De uitdrukking: *in mijnen naam* duidt niet de hoedanigheid aan van hem, die ontvangen wordt, alsof daarmede te kennen werd gegeven, dat hij als discipel van Jezus komt, maar de gezindheid van hem, die ontvangt; hij doet dit om den wille van Jezus, die hem dit nog zwakke wezen aanbeveelt. — De comparativus *μικρότερος* heeft, wegens het artikel, de beteekenis van den superlativus: „Alwie kleiner is (dan al de anderen), door zich zoodanig te maken.” Jezus zegt niet: *de grootste*, maar slechts *groot*, om zich niet in te laten met het gevoel van persoonlijke eerzucht, dat tot den strijd tusschen de discipelen aanleiding had gegeven. — De Alexandr. lezing *ἐστὶ, is*, is meer spiritualistisch, dan het *ἐσται, zal zijn*, der Byz., dat eschatologisch is. Het schijnt mij toe, in dit verband de voorkeur te verdienen.

Bij Mattheus wordt het kind in het eerst niet aan de discipelen voorgesteld als het voorwerp van hunne liefdevolle ontvangst, maar als het voorbeeld van die nederige gezindheid, welke zij zelve bezitten moeten. Eerst in vs. 5 gaat Mattheus van deze gedachte over tot die, welke het onderwijs van Jezus bij Lukas en Markus bevat. Het is waarschijnlijk, dat het eerste gedeelte van dit onderwijs bij Mattheus ontleend is aan een ander tooneel, dat wij later bij Markus (10:13—16) en Lukas (18:15—17) en bij Mattheus zelf (19:13—15) vinden. Dit Evangelie vereenigt hier, als naar gewoonte in een enkele toespraak bestanddeelen, die tot verschillende gelegenheden behooren.

2°. Vs. 9:49 en 50: De discipel, die Jezus niet volgde.

Vs. 49 en 50. „En Johannes antwoordde, en zeide:

dezelfde vraag, maar voor zoover zij *in hun eigen hart* overwogen wordt. Vgl. de uitdrukking van 24:38. Jezus had de woordenwisseling niet gehoord; maar Hij had de innerlijke gedachte ontdekt, die daarvan de oorzaak is geweest (zie *Hofmann*). — Zich schamende, evenals schuldige kinderen, die op heeterdaad zijn betrapt, bewaren zij in het eerst het stilzwijgen, maar daarna nemen zij het besluit, het onderwerp van hun twist te bekennen. Ieder had zijn aanspraken op de eerste plaats doen gelden, en die der anderen verkleind. Natuurlijk had Petrus de eerste rol gespeeld in deze discussie, en zonder twijfel was hij het meest verongelijkt. Vandaar zijn vraag Matth. 18:21 en het antwoord van Jezus. Men ziet, hoezeer de aankondiging van het lijden huns Meesters hunne denkbeelden omtrent de grootheid van den Messias gewijzigd had. Jezus gaat zitten (Markus, vs. 35), en hen rondom zich verzamelende, geeft Hij hun het volgende onderricht. Al de bijzonderheden van dezen toestand zijn door Mattheus weggelaten, die, tegen alle innerlijke waarschijnlijkheid in, de vraag: *Wie is de grootste?* den discipelen-zelf in den mond legt. De reden daarvan is, dat hij enkel de door Jezus bij deze gelegenheid gegeven leering in het oog heeft. Wat Lukas betreft, *Bleek* en *Weiss* zijn van gevoelen, dat er bij hem geen sprake is van een uitwendige stijd der discipelen (vgl. vs. 47, τῆς καρδίας). Maar de uitdrukking εἰσῆλθε, *ontstond*, verheft het boven allen twijfel, dat de woordenstrijd werkelijk onder hen uitgebroken was.

Jezus maakt het kind tot het onderwerp van zijn betoog; doch niet, zooals *Meyer* meent, door het voor te stellen als het beeld van den nederigen discipel, maar door het eenvoudig te beschouwen als het type van een zwak, onwetend en arm wezen. Het is een goddelijke wet, dat het zwakste wezen hier beneden in het genot is van de rijkste mate van goddelijke liefde en bijstand (Matth. 18:10). Overeenkomstig deze wet, wijdt Jezus den kinderen een bijzondere belangstelling, en beveelt Hij hen op bijzondere wijze bij al de zijnen aan. Alwie, in zijn geest handelende, hen als zoodanig

ontvangt, die ontvangt Hem-zelf. Want door op de aanbeveling van Jezus het kleinste, dat er is, te ontvangen, maakt hij zich tot den kleinste, en ontvangt hij in zijn binnenste den Grootste, die zich om onzentwil tot den kleinste heeft gemaakt. Jezus, God in Jezus, ziedaar de vergoeding, die hem voor deze vrijwillige vernedering geschonken wordt. De uitdrukking: *in mijnen naam* duidt niet de hoedanigheid aan van hem, die ontvangen wordt, alsof daarmede te kennen werd gegeven, dat hij als discipel van Jezus komt, maar de gezindheid van hem, die ontvangt; hij doet dit om den wille van Jezus, die hem dit nog zwakke wezen aanbeveelt. — De comparativus *μικρότερος* heeft, wegens het artikel, de beteekenis van den superlativus: „Alwie kleiner is (dan al de anderen), door zich zoodanig te maken.” Jezus zegt niet: *de grootste*, maar slechts *groot*, om zich niet in te laten met het gevoel van persoonlijke eerzucht, dat tot den strijd tusschen de discipelen aanleiding had gegeven. — De Alexandr. lezing *ἐστὶ, is*, is meer spiritualistisch, dan het *ἐσται, zal zijn*, der Byz., dat eschatologisch is. Het schijnt mij toe, in dit verband de voorkeur te verdienen.

Bij Mattheus wordt het kind in het eerst niet aan de discipelen voorgesteld als het voorwerp van hunne liefdevolle ontvangst, maar als het voorbeeld van die nederige gezindheid, welke zij zelve bezitten moeten. Eerst in vs. 5 gaat Mattheus van deze gedachte over tot die, welke het onderwijs van Jezus bij Lukas en Markus bevat. Het is waarschijnlijk, dat het eerste gedeelte van dit onderwijs bij Mattheus ontleend is aan een ander tooneel, dat wij later bij Markus (10:13—16) en Lukas (18:15—17) en bij Mattheus zelf (19:13—15) vinden. Dit Evangelie vereenigt hier, als naar gewoonte in een enkele toespraak bestanddeelen, die tot verschillende gelegenheden behooren.

2°. Vs. 9:49 en 50: De discipel, die Jezus niet volgde.

Vs. 49 en 50. „En Johannes antwoordde, en zeide:

Meester, wij hebben iemand gezien, die duivelen uitwierp in ¹⁾ uwen naam, en wij hebben hem verhinderd ²⁾, omdat hij (U) met ons niet volgt. 50. En Jezus zeide tot hem: verhindert ³⁾ het niet; want wie niet tegen u is, die is vóór u ⁴⁾."

Slechts in enkele zeer zeldzame gevallen treedt Johannes handelend op in de Evangelische geschiedenis. Maar hij schijnt toen in een toestand van groote opgewondenheid te hebben verkeerd; vgl. de gebeurtenis, die onmiddellijk volgt (9:54 en verv.), en een andere, niet minder treffende, die iets later heeft plaats gehad (Matth. 20:20 en verv.). Zonder twijfel heeft hij bij het feit, dat hij hier zelf mededeelt, de hoofdrol gespeeld. Het verband met het voorafgaande is eenvoudiger, dan de critiek meent. In de voorafgaande uitspraak heeft Jezus een zeer groot gewicht aan *zijn naam* toegekend; en dit doet Johannes vreezen, dat hij door overijling de majesteit van dezen hoogheerlijken naam heeft gekwetst. En daar hij eenmaal den weg der bekentenis had ingeslagen (ten aanzien van den woordenstrijd tusschen de apostelen), gevoelde hij er behoefte aan, dien tot het einde toe te bewandelen. Deze betrekking wordt aangeduid door de uitdrukkingen ἀποκρισις (Lukas) en ἀπεκριθῆ (Markus). — Dit voorval, dat hier onmiddellijk na het voorgaande geplaatst is, draagt bij tot verklaring van eenige bestanddeelen van de groote rede van Matth. 18, die, wat haar hoofdinhoud betreft, zeer zeker tot dezen tijd behoort. Die *kleinen*, die men moet toezien, niet te ergeren (v. 6), die de goede Herder zoekt zalig te maken (v. 11—13), en waarvan de Vader,

1) N B L en 3 Mjj. lezen ἐν τῷ, in plaats van ἐπι τῷ.

2) N B L E lezen ἐκώλυομεν, in plaats van ἐκώλυσαμεν.

3) C D F L M X voegen αὐτον er bij, dat T. R. met al de anderen weg laat.

4) T. R. leest καθ' ἡμῶν... ὑπερ ἡμῶν, met E en 8 Mjj., evenals Markus; N A X Δ: καθ' ἡμῶν... ὑπερ ἡμῶν; B C D K L M E Π I t. Syr.: καθ' ἡμῶν... ὑπερ ἡμῶν.

die in de hemelen is, niet wil, dat *zelfs één* verloren zal gaan (v. 14), zijn ongetwijfeld eerstbeginnenden in het geloof, zooals de persoon, jegens wien de discipelen zich pas onverdraagzaam hadden betoond. Wanneer men op deze wijze de in onze drie synoptische berichten verstrooide steenen bij elkander legt, dan is men in staat, het geheele plan van het gebouw, waartoe zij behooren, te reconstrueeren.

Het hier vermelde feit heeft een bijzonder belang. „Men ziet”, zegt *Meyer*, „dat er zelfs buiten den kring der vaste discipelen van Jezus menschen waren, bij wie zijn woord en zijn werken een hogere en wonderbare kracht hadden gewekt; de vonken, welke buiten den kring der discipelen waren gevallen, hadden hier en daar vlammen doen opstijgen, die afgescheiden waren van het centraalvuur.” Moest men zulke vlammen uitblusschen? Het was een moeilijk vraagstuk. Zulke menschen, die niet in het gewone gezelschap van Jezus hadden geleefd, verkregen een gezag, dat zij ter verbreiding van dwalingen konden gebruiken. Met deze rechtmatige vrees vermengde zich bij de Twaalven zonder twijfel een gevoel van jaloeschheid; zij hielden daardoor op, het monopolium van het werk van Christus te hebben. Jezus ontdekte dit bijmengsel terstond in de wijze, waarop zij gehandeld hadden. — Zoowel bij Lukas als bij Markus lezen verscheidene Alexandr. in plaats van den aor. *ἐκάλυψαμεν*, *wij hebben hem verhinderd*, het imperf. *ἐκαλύδομεν*: „Wij waren daar, het verhinderende, en meenden, goed daarin te handelen; hebben wij ons vergist?” Hun tegenstand was slechts een poging, zoolang Jezus zijn toestemming niet had gegeven. De zin laat niets te wenschen over, en deze lezing verdient bij Markus ongetwijfeld de voorkeur. Maar bij Lukas is zij waarschijnlijk door de afschrijvers ingevoerd (zie *Tischendorf*).

Het antwoord van Jezus is zeer ruimhartig en verheven. De goddelijke krachten, die van Hem uitgaan, kunnen in geen enkele zichtbare gemeenschap, zelfs niet in die der Twaalven, volkomen worden opgesloten. De geestelijke eenheid met den Meester staat boven zijn uitwendige gemeenschap met de dienaren. Wel verre van iemand, die zich op

zijn naam beroept, als een tegenstander te behandelen, moet men hem, zelfs in zijn geïsoleerde positie, als een nuttigen bondgenoot beschouwen. — Het komt mij voor, dat van de drie lezingen van vs. 50, die in de Mss. voorkomen, en die wij ook bij Markus vinden (*tegen u* — *vóór u*; *tegen u* — *vóór ons*; *tegen ons* — *vóór ons*), de eerste de voorkeur verdient, daar zij, behalve het gezag der Alexandr. Mjj., dat van de oude vertalingen, de *Itala* en de *Peschito*, aan haar zijde heeft. Zij past ook goed in den samenhang, zelfs beter dan de twee andere. De persoon van Jezus staat inderdaad buiten dit geschil; want het is *in zijn naam*, dat deze man geneest. De grief is: „Hij gaat niet met ons mede.” Met recht zegt Jezus hier dus: „*tegen u*” en niet: „*tegen mij*.” Daarentegen is het omgekeerde het geval in de andere uitspraak (Luk. 11:23 en Matth. 12:30), die schijnbaar het tegenovergestelde zegt. Daar wordt gehandeld over het werk en het persoonlijk karakter van Jezus. Hij stelt de genezingen van bezetenen, die Hij tot stand brengt, tegenover die, welke de Joodsche exorcisten bewerkten, ten einde te doen zien, dat zij daarbij van een geheel ander beginsel uitgingen, dan Hij, zoodat deze werken, die aan elkander gelijk schenen te zijn, in de werkelijkheid tegenover elkander stonden. De exorcisten uit de scholen der Pharizeën (*uwe zonen*), die met Jezus schenen samen te werken tegen den gemeenschappelijken vijand, Satan, werkten feitelijk, door den steun, dien zij in Israël aan den Pharizeeschen geest gaven, voor Satan tegen Christus en God; zoodat Jezus in dit geval zeggen moest: „is niet *vóór mij*, maar *tegen mij*.” Deze twee uitspraken, die elkander schijnen tegen te spreken, zijn dus beide waar, omdat zij betrekking hebben op twee tegenovergestelde toestanden. Even zeker als iemand, die sympathie heeft voor onze zaak, al is hij uiterlijk nog onder onze tegenstanders, door ons behandeld moet worden als een toekomstige mede-arbeider, even zeker moet hij, die uiterlijk tot ons kamp behoort, maar werkt in een geest, die in strijd is met den onze, als een wezenlijk tegenstander worden beschouwd.

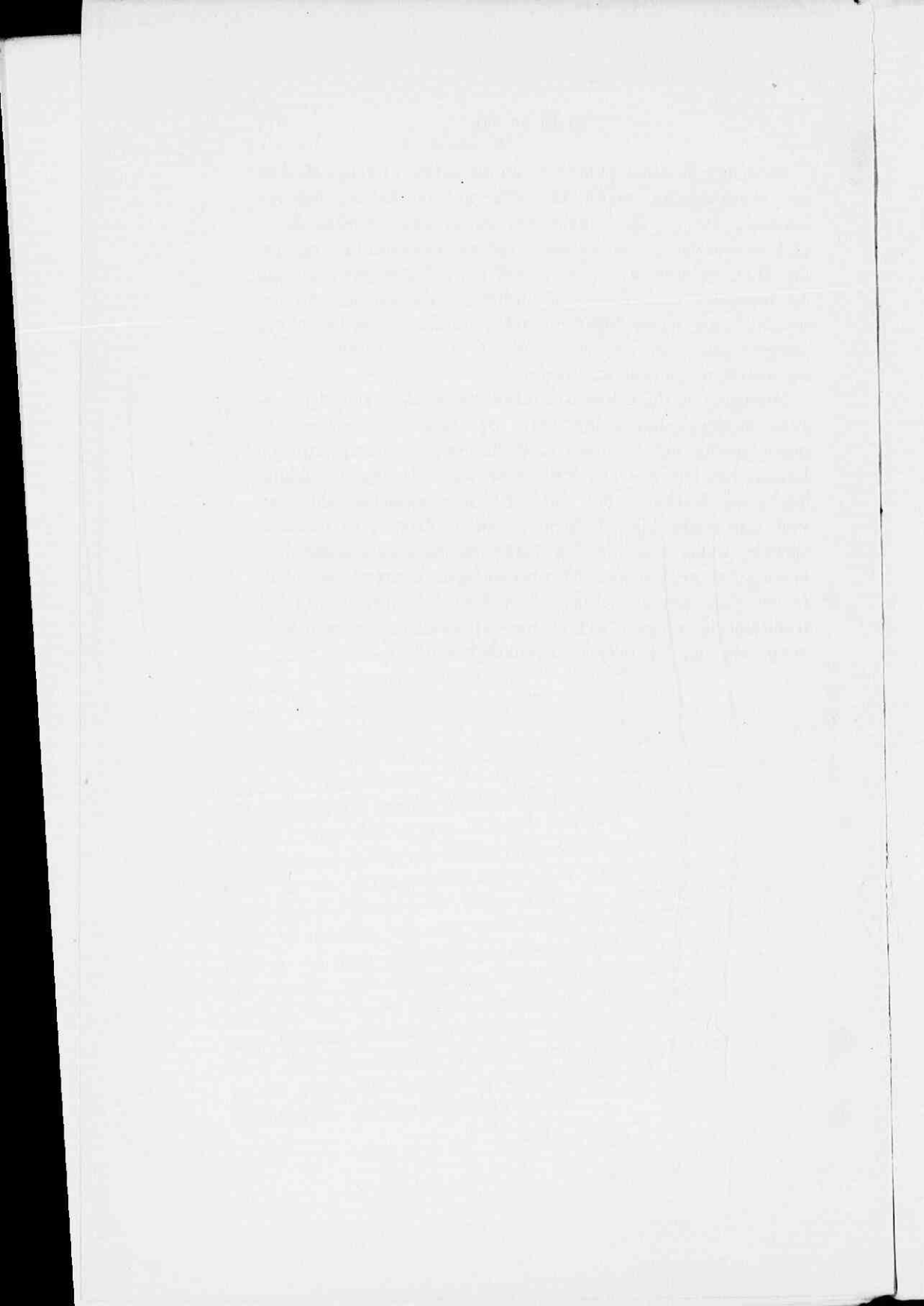
Tusschen de twee gedeelten van dit antwoord voegt Markus een merkwaardig woord in, waarvan de zin is, dat van iemand, die in den naam van Jezus zulke werken doet, niet te vreezen is, dat hij eensklaps zal overgaan tot degenen, die Hem belasteren, d. w. z. tot hen, die zeggen, dat Hij de daemonen door Beëlzebul uitdreef. Als iemand zulk een beschuldiging tegen Jezus inbracht, na zijn naam te hebben aangeroepen, om een genezing tot stand te brengen, zou hij daardoor zichzelf aanklagen.

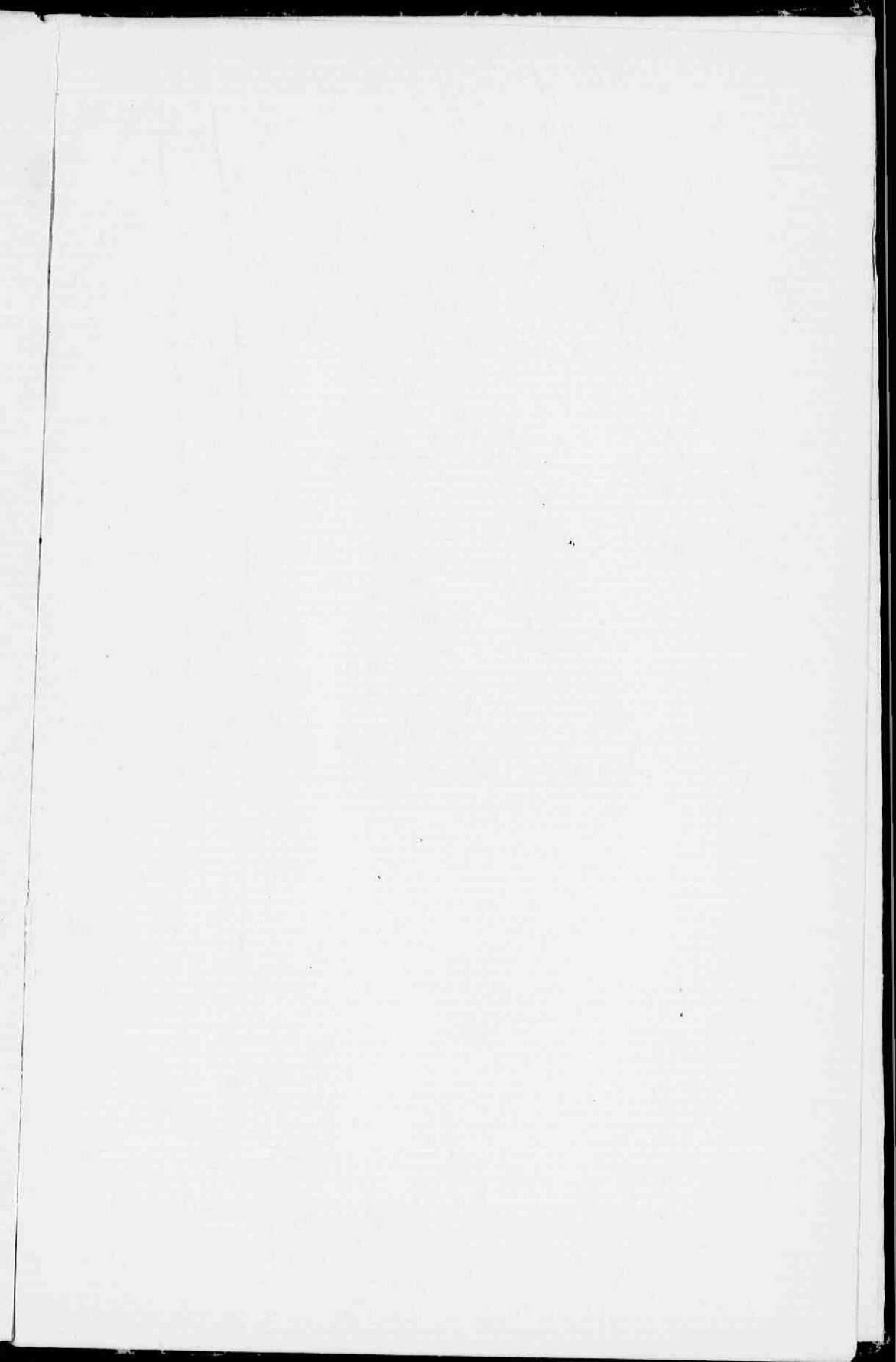
Misschien is de onbewuste ineensluiting der synoptici nergens merkwaardiger, dan hier. Bij Mattheus, de woorden, maar zonder het feit (den twist tusschen de discipelen); bij Lukas, het feit met een kort woord, dat daarop betrekking heeft; bij Markus, het feit met zeer aanschouwelijke en veel uitvoeriger bijzonderheden, dan bij Lukas, en een toespraak, welke aan die van Mattheus herinnert, maar door belangrijke weglatingen en toevoegingen daarvan verschilt. Is het dan niet zonneklaar, dat deze drie vormen van het traditioneele verhaal zoowel met elkander in overeenstemming, als van elkander onafhankelijk zijn?

zijn naam beroept, als een tegenstander te behandelen, moet men hem, zelfs in zijn geïsoleerde positie, als een nuttigen bondgenoot beschouwen. — Het komt mij voor, dat van de drie lezingen van vs. 50, die in de Mss. voorkomen, en die wij ook bij Markus vinden (*tegen u — vóór u; tegen u — vóór ons; tegen ons — vóór ons*), de eerste de voorkeur verdient, daar zij, behalve het gezag der Alexandr. Mjj., dat van de oude vertalingen, de *Itala* en de *Peschito*, aan haar zijde heeft. Zij past ook goed in den samenhang, zelfs beter dan de twee andere. De persoon van Jezus staat inderdaad buiten dit geschil; want het is *in zijn naam*, dat deze man geneest. De grief is: „Hij gaat niet met ons mede.” Met recht zegt Jezus hier dus: „*tegen u*” en niet: „*tegen mij*.” Daarentegen is het omgekeerde het geval in de andere uitspraak (Luk. 11:23 en Matth. 12:30), die schijnbaar het tegenovergestelde zegt. Daar wordt gehandeld over het werk en het persoonlijk karakter van Jezus. Hij stelt de genezingen van bezetenen, die Hij tot stand brengt, tegenover die, welke de Joodsche exorcisten bewerkten, ten einde te doen zien, dat zij daarbij van een geheel ander beginsel uitgingen, dan Hij, zoodat deze werken, die aan elkander gelijk schenen te zijn, in de werkelijkheid tegenover elkander stonden. De exorcisten uit de scholen der Pharizeën (*uwe zonen*), die met Jezus schenen samen te werken tegen den gemeenschappelijken vijand, Satan, werkten feitelijk, door den steun, dien zij in Israël aan den Phari-zeeschen geest gaven, voor Satan tegen Christus en God; zoodat Jezus in dit geval zeggen moest: „is niet vóór mij, maar tegen mij.” Deze twee uitspraken, die elkander schijnen tegen te spreken, zijn dus beide waar, omdat zij betrekking hebben op twee tegenovergestelde toestanden. Even zeker als iemand, die sympathie heeft voor onze zaak, al is hij uiterlijk nog onder onze tegenstanders, door ons behandeld moet worden als een toekomstige mede-arbeider, even zeker moet hij, die uiterlijk tot ons kamp behoort, maar werkt in een geest, die in strijd is met den onze, als een wezenlijk tegenstander worden beschouwd.

Tusschen de twee gedeelten van dit antwoord voegt Markus een merkwaardig woord in, waarvan de zin is, dat van iemand, die in den naam van Jezus zulke werken doet, niet te vreezen is, dat hij eensklaps zal overgaan tot degenen, die Hem belasteren, d. w. z. tot hen, die zeggen, dat Hij de daemonen door Beëlzebul uitdreef. Als iemand zulk een beschuldiging tegen Jezus inbracht, na zijn naam te hebben aangeroepen, om een genezing tot stand te brengen, zou hij daardoor zichzelf aanklagen.

Misschien is de onbewuste ineenluiting der synoptici nergens merkwaardiger, dan hier. Bij Mattheus, de woorden, maar zonder het feit (den twist tusschen de discipelen); bij Lukas, het feit met een kort woord, dat daarop betrekking heeft; bij Markus, het feit met zeer aanschouwelijke en veel uitvoeriger bijzonderheden, dan bij Lukas, en een toespraak, welke aan die van Mattheus herinnert, maar door belangrijke weglatingen en toevoegingen daarvan verschilt. Is het dan niet zonneklaar, dat deze drie vormen van het traditioneele verhaal zoowel met elkander in overeenstemming, als van elkander onafhankelijk zijn?





n 2909

