



Jezus Messias-Koning : een speciaal onderzoek naar de vraag of Jezus van Nazaret politieke bedoelingen heeft nagestreefd

<https://hdl.handle.net/1874/361366>

A. g. w. 192, 1942
1942

JEZUS MESSIAS-KONING

EEN SPECIAAL ONDERZOEK NAAR DE VRAAG
OF JEZUS VAN NAZARET POLITIEKE BEDOELINGEN
HEEFT NAGESTREEFD

H. VAN DER LOOS

Ass.
recht

1942

A. qu.
192

JEZUS MESSIAS-KONING

JEZUS MESSIAS-KONING

EEN SPECIAAL ONDERZOEK NAAR DE VRAAG
OF JEZUS VAN NAZARET POLITIEKE BEDOELINGEN
HEEFT NAGESTREEFD

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE
RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GE-
ZAG VAN DEN WAARNEMENDEN RECTOR-
MAGNIFICUS L. VAN VUUREN, HOOGLEERAAR
IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJS-
BEGEERTE, VOLGENS BESLUIT VAN DEN
SENAAT DER UNIVERSITEIT TEGEN DE
BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER
GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN OP
MAANDAG 6 JULI 1942 DES NAMIDDAGS TE
2 UUR

DOOR

HENDRIK VAN DER LOOS

GEBOREN TE HILLEGERSBERG

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT

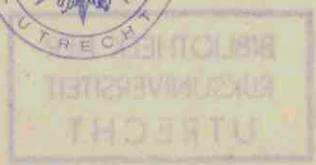
TE ASSEN BIJ
VAN GORCUM & COMP. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE)

RECHTSPRAKTIJK

De heer van der ...

RECHTSPRAKTIJK

De heer van der ...



De heer van der ...

Aan mijn Ouders.

Aan mijn Vrouw.

5

Het beëindigen van mijn academische studie stelt mij in de gelegenheid een woord van welgemeenden dank te richten tot allen, die tot mijn wetenschappelijke vorming hebben bijgedragen.

Er liggen reeds verscheidene jaren tusschen mijn aankomst aan de Universiteit te Utrecht en de voltooiing van dit proefschrift, hetgeen ik mij wel recht bewust werd, toen ik mij zette tot het opstellen van dit voorwoord.

In de eerste plaats moge ik in dankbaren eerbied de overleden Hoogleraren J. A. C. VAN LEEUWEN en D. PLOOIJ gedenken. Het was wijlen Prof. VAN LEEUWEN, die mijn belangstelling voor de studie van het Nieuwe Testament heeft gewekt en wiens voorname en vriendelijke persoonlijkheid en nauwgezette wijze van werken mij onvergetelijk getroffen hebben. Aan wijlen Prof. PLOOIJ dank ik den stimulans voor het onderzoek, in dit proefschrift vervat. De wenken, die hij mij destijds heeft willen geven, zijn zorgvuldig in acht genomen bij het bewerken van de stof.

Dankbaar gedenk ik ook den persoon en de colleges van wijlen Professor SLOTEMAKER DE BRUÏNE.

Hooggeleerde BROUWER, Hooggeachte Promotor! Door Uw persoon en Uw immer belangwekkende en leerrijke colleges zijt Gij mij als kerkelijk Hoogleraar tot steun geweest. Na het overlijden van Professor PLOOIJ mocht ik opnieuw, zij het op eenigszins andere wijze, Uw leerling worden. Ik moge hier mijn hartelijke erkentelijkheid jegens U uitspreken, waar U mij bij mijn studie leiding hebt willen geven en ik van U steeds de grootste welwillendheid mocht ondervinden bij de bewerking van mijn proefschrift.

Met groote dankbaarheid herinner ik mij wat U, Hooggeleerde OBBINK, die thans reeds eenigen tijd geniet van de U door de wet voorgeschreven rust, voor mij zijt geweest door Uw persoon en Uw eruditie. Aan Uw leiding bij mijn doctorale studie, welke ook Uw speciale vak omvatte, maar ook aan Uw hartelijke en bemoedigende woorden, heb ik veel te danken.

Bijzondere dank worde ook gebracht aan U, Hooggeleerde OVINK, wiens boeiende colleges in de filosofie mij onvergetelijk zijn en die mij met Uw groote kennis hebt willen voorlichten voor dat deel van mijn doctoraal examen, dat ik bij U mocht afleggen.

6

Voor het vele, dat ik van U mocht ontvangen, Hooggeleerde VAN RHIJN, zeg ik U hartelijk dank.

Het onderricht, van U genoten, Hooggeleerde CRAMER, Hooggeleerde NOORDTJIZ en Hooggeleerde VISSCHER, die thans rust van Uw ambtelijken arbeid, gedenk ik bij dezen eveneens met dankbaarheid.

Hooggeleerde DE GROOT, Hooggeleerde SEVERIJN en Hooggeleerde OBBINK, Uw persoonlijke leerling mocht ik niet zijn, doch ik dank U voor de welwillende wijze, waarop U mij wilde tegemoetkomen.

Evenmin mocht ik mij, Hooggeleerde DE VRIJER en Hooggeleerde BERKELBACH VAN DER SPRENKEL onder Uw leerlingen aan de Universiteit rekenen, doch het zij mij geoorloofd U hier mijn bijzonderen dank te brengen voor wat U beiden door Uw persoonlijk woord en Uw geschriften in mijn leven beteekent.

Heel veel dank ben ik verschuldigd aan de verschillende Bibliotheken in ons land. Steeds werd ik met de grootste bereidwilligheid geholpen en zonder deze hulp zou dit proefschrift wel nimmer tot stand zijn gekomen.

Aan Heeren Bibliothecarissen en Ambtenaren der onderscheidene bibliotheken, met name aan die van Groningen en Utrecht, daarom mijn oprechten dank.

Aan allen, die mij op de een of andere wijze in mijn studie hebben gesteund, breng ik bij dezen mijn vriendelijken dank; in het bijzonder aan Ds G. J. SANDERS te Assen, die zoo vriendelijk was mij bij de correctie en het samenstellen der registers behulpzaam te zijn.

ASSEN, Juni 1942.

INHOUD

	Blz.
INLEIDING	11

DEEL I

DE MESSIAS-VERWACHTING

HOOFDSTUK I

HET POLITIEKE ELEMENT IN DE ISRAËLIETISCHE HEILSVERWACHTING.	20
--	----

HOOFDSTUK II

HET POLITIEKE ELEMENT IN DE HEILSVERWACHTING VAN HET LATERE JODENDOM EN IN JEZUS' DAGEN	45
---	----

DEEL II

JEZUS DE MESSIAS-KONING

HOOFDSTUK I

INLEIDING	60
A. <i>Afkomst, milieu en vaderland van Jezus</i>	60
B. <i>Johannes de Dooper. De Doop van Jezus. De Verzoeking</i>	66

HOOFDSTUK II

HET OORDEEL DER TIJDGENOOTEN OVER JEZUS.

A. <i>De benaming van Jezus</i>	82
1) Directe titulatuur.	82
2) Indirecte titulatuur	86
B. <i>De houding van Jezus' familie</i>	89
C. <i>De reactie der bezetenen</i>	90
D. <i>De meening van het volk</i>	91
E. <i>Het oordeel der discipelen</i>	95
1) Afkomst en type der discipelen. 2) Hebben zij Jezus' onder- richt en daden begrepen? 3) Hebben zij in Jezus den Messias herkend? 4) Wat is de reden, waarom zij Jezus tenslotte ver- lieten?	

HOOFDSTUK III

JEZUS' MESSIAS-BEWUSTZIJN EN ZIJN PREDIKING VAN HET KONINKRIJK GODS.

A. <i>Het probleem van Jezus' Messiasschap</i>	109
B. <i>Jezus in zijn optreden: 1) als rabbi; 2) als profeet; 3) Jezus geen Engel; 4) Jezus als Zoon des Menschen</i>	114
<i>Jezus' prediking van het Koninkrijk Gods</i>	125
1) <i>Welke is de aard van het Koninkrijk Gods?</i>	126
2) <i>Waar komt het en wanneer?</i>	132

HOOFDSTUK IV

JEZUS' HOUDING TEN OPZICHTE VAN MAATSCHAPPIJ EN STAAT.

INLEIDING	142
A. <i>Jezus en het sociale leven</i>	144
1) <i>Jezus en de persoon van den naaste</i>	144
2) <i>Jezus en het bezit van den naaste</i>	148
B. <i>Jezus en het politieke leven</i>	151
1) <i>Jezus en het Joodsche gezag</i>	151
2) <i>Jezus en het Romeinsche gezag</i>	154
3) <i>Jezus en de „Staat”</i>	158
C. <i>Wat is Jezus' uiteindelijke doel?</i>	165

HOOFDSTUK V

HET PROCES VAN JEZUS.

A. <i>De gespannen verhouding tusschen Jezus en zijn beschuldigers</i>	168
B. <i>De Intocht in Jeruzalem en de Tempelreiniging</i>	170
C. <i>De arrestatie</i>	175
D. <i>Voor het Sanhedrin</i>	182
E. <i>Voor den Romeinschen Procurator</i>	186
F. <i>De kruisiging. Het opschrift aan het kruis</i>	193
G. <i>De beteekenis van Jezus' dood voor het politiek Messianisme</i> .	198

DEEL III

HET OORDEEL DER JOODSCHE EN PROFANE BRONNEN
OVER JEZUS

HOOFDSTUK I

DE RABBIJNSCHE BRONNEN 201

HOOFDSTUK II

HET TESTIMONIUM VAN FLAVIUS JOSEPHUS 207

HOOFDSTUK III

HET TESTIMONIUM UIT DEN SLAVISCHEN JOSEPHUS. 211

HOOFDSTUK IV

DE ROMEINSCHE BRONNEN: 217

1) Suetonius, Claudius, cap. 25, 3 217

2) Tacitus, Annales XV, 44 219

3) Suetonius, Nero, cap. 16, 2 222

4) Plinius, Epistolae, Lib. X; 96, 97 222

DEEL IV

HET POLITIEKE LEVEN DER EERSTE CHRISTENEN

HOOFDSTUK I

DE HANDELINGEN DER APOSTELN 224

HOOFDSTUK II

PAULUS EN DE POLITIEK. 227

HOOFDSTUK III

POLITIEK IN DE OVERIGE NIEUW-TESTAMENTISCHE GESCHRIFTEN. 240

HOOFDSTUK IV

HET POLITIEKE LEVEN DER CHRISTENEN IN DE EERSTE DRIE
EEUWEN 246

BESLUIT 254

LITERATUURLIJST 262

REGISTER VAN PERSOONSNAMEN 269

TEKSTREGISTER 273

INLEIDING

„Jezus de Nazarener, de Koning der Joden”.

Dit opschrift stond eenmaal geschreven in het Hebreeuwsch, het Latijn en het Grieksch op den Titulus, gespijkerd aan het kruis, — waaraan Jezus van Nazaret stierf.

De wettische Jood las het en stortte zijn spot en verontwaardiging erover uit. De zakelijke Romein keek ernaar en ging onbewogen aan dezen zooveelsten Joodschen oproermaker voorbij.

Jezus, de Koning der Joden.

Zou er onder degenen, die op den sterfdag van dien Koning bij het kruis gestaan hebben, iemand geweest zijn, die Jezus' Koningschap inderdaad begrepen heeft? —

Is deze Gekruiste waarlijk Koning geweest? Waar lag zijn rijksgebied en hoedanig was de aard van zijn koningschap? Jezus had de Messiaansche waardigheid voor zich opgeëischt. Maar welk karakter heeft dit Messiaasschap gehad? Men heeft het toenmaals niet of nauwelijks verstaan. En steeds blijven zich door de eeuwen heen tot op den huidigen dag allerlei vragen betreffende Jezus' Messiaansch Koningschap aan den mensch opdringen.

Was Jezus' koningschap volstrekt geestelijk-zedelijk georiënteerd? Of zijn er wellicht, wanneer men het geheel van zijn optreden zorgvuldig nagaat, politieke bedoelingen of bijoogmerken te bespeuren? Wat gebeurde er nu precies bij Jezus' intocht en in den tempel? Wat bedoelde Jezus met zijn „Geeft den keizer, wat des keizers en Gode wat Gods is”? Hoe moet Lukas 22 : 38 — het woord over de twee zwaarden — worden opgevat? Ik herinner mij, hoe wijlen PROF. PLOOY mij tijdens een gesprek zeide, dat hij hier geen definitief antwoord wist.

En tenslotte: waarom werd Jezus ter dood veroordeeld en als een misdadiger gekruisigd, indien zijn optreden van elke politieke of staatsgevaarlijke actie ontbloot was?

Het aantal hierboven gestelde vragen zou gemakkelijk kunnen worden uitgebreid. Zij blijven echter alle cirkelen rondom de kernvraag: wat beteekent het koningschap van Jezus? Welke zijn de wezenlijke karaktertrekken van zijn Messiaansch bewustzijn? Deze vraag staat in het centrum van ons onderzoek. Terwijl het onze bij-

zondere taak zal zijn te onderzoeken, of Jezus politieke bedoelingen heeft gehad, ja dan neen.

Toen GOTTHOLD EPHRAIM LESSING in 1774 begon met de publicatie van de „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten” zal hij waarschijnlijk niet vermoed hebben, dat een van de fragmenten van zijn beschermeling HERMANN SAMUEL REIMARUS, en wel diens „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger”, zulk een indruk zou maken, dat zijn landgenoot ALBERT SCHWEITZER het eenmaal in zijn „Geschichte der Leben-Jesu Forschung” zou bewierookten met deze woorden: „Von der Groszartigkeit der Darstellung in dem Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger” kann man nicht genug sagen. Diese Schrift ist nicht nur eines der gröszten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur” ¹⁾.

REIMARUS' critische arbeid heeft stellig sterken invloed uitgeoefend. Zijn conceptie over Jezus van Nazaret, wiens doel het zou zijn geweest politieke aspiraties te verwezenlijken, doch die als oproerling en mislukkeling stierf met een „Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?” op de lippen, moge in haar eenzijdigheid over 't algemeen zijn afgewezen, toch kan men hier en daar sporen en herinneringen terugvinden. WELLHAUSEN, de gevangenneming van Jezus beschrijvend, is van meening, dat in de Evangeliën teekenen van geweld nog merkbaar zijn en concludeert: „Bis zu einem gewissen Grade könnte Reimarus recht haben” ²⁾. ED. MEYER stelde een nauwkeurig onderzoek in naar de politieke trekken in de tegen Jezus ingediende aanklacht, herinnerend aan WELLHAUSENS opvatting, waaraan hij de opmerking toevoegt: „Wellhausen ist geneigt noch etwas weiter zu gehen” ³⁾.

In 1929 stond de „Ungenannte” in den persoon van ROBERT EISLER weer voor het volle voetlicht. In dat jaar verscheen het van verbijsterende belezenheid getuigende werk ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, waarin EISLER op afdoende wijze meende te hebben kunnen aantoonen, dat Jezus „de koning, die niet geheerscht heeft”, een „politieke” Messias is geweest, die de Joden heeft willen bevrijden en hun de hoogste plaats onder de volken heeft willen geven.

¹⁾ SCHWEITZER, Leb. Jesu Forsch. S. 15.

²⁾ WELLHAUSEN, Einl. Evv. S. 83.

³⁾ ED. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 165, Anm. 1. Vgl. echter: „Das politische Motiv, das, wenn es geschichtlich berechtigt wäre, notwendig zu der von Reimarus gezogenen Konsequenz führen müsste, liegt den echten Quellen ganz fern; für sie ist der Konflikt wirklich rein religiöser Natur”, I S. 330.

De reacties op het grootsch-opgezette werk van den verlichten Oostenrijkschen Jood EISLER zijn natuurlijk niet uitgebleven, maar het feit, dat na eenige eeuwen de opvatting van REIMARUS, door een ontzaglijk aantal nieuwe „bewijzen” omringd en beschermd, opnieuw postvatte, wekt onwillekeurig de gedachte op, of men niet zou kunnen spreken over een zekeren „geest” van REIMARUS, die steeds weer verschijnt. Berust een dergelijke interpretatie van de Evangeliën slechts op een zeer bevooroordeelde lezing of zijn er wellicht in onze bronnen en wel met name in de Evangeliën sporen aanwijsbaar, die inderdaad consequent uitloopen moeten op de conceptie, dat Jezus, op welke wijze dan ook, wel degelijk een politiek doel nastreefde? Waar, zooals ik het hierboven tot uitdrukking heb willen brengen, de „geest” van REIMARUS nog niet verdwenen schijnt te zijn, hoop ik, dat een studie als deze niet overbodig worde geacht voor het verstaan van zulk een centraal gegeven uit het Nieuwe Testament.

Doch aan de ontleding van de in 't begin gestelde vragen en de beantwoording ervan zit meer verbonden.

De opvatting, welke men heeft over Jezus' Messiaansch Koning-schap, heeft beslissende beteekenis voor het gansche menschelijke leven. Er is bijvoorbeeld een probleem: Kerk en Staat. Dit probleem kan stellig niet worden opgelost door middel van simpele verwijzing naar enkele teksten, die bovendien vaak uit hun verband blijken te zijn losgepeld. Wil men op eenigszins klare wijze en vooral „bijbelsch” het vraagstuk: Kerk en Staat behandelen, dan zal een nauwgezette bestudeering van de bijbelsche — en van verscheidene profane, contemporaine — bronnen eerste vereischte zijn.

Als tweede noem ik het oorlogsvraagstuk. Het is op zichzelf uiterst interessant te bemerken, hoe verschillende schrijvers, aan de hand van dezelfde bronnen, nochtans tot volkomen uiteenlopende meeningen en tegenstrijdige conclusies komen. Weer luidt onze vraag: waarin ligt de oorzaak van het feit, dat zulke verschillende conclusies mogelijk zijn? Moet die oorzaak gezocht worden in den onderzoeker zelf of in de gegeven stof?

Ongetwijfeld is de „geest” van den onderzoeker een zeer belangrijke factor. De bijbelbeschouwing, de geloofsovertuiging, ja de totale individueele levensvisie spelen bij een onderzoek, waarbij de natuurwetenschappelijke methode onbruikbaar is, een niet te onderschatten

rol¹⁾. Men constateert herhaaldelijk vol verbazing, hoe vele geleerden de teksten, welke zij niet als bouwstenen voor hun these kunnen gebruiken, eenvoudig elimineeren. Hoe wijd moet de opening wel niet zijn van de groote zak „Gemeente-theologie” genaamd! Doch al speelt de geestesgesteldheid, de „Einfühlung” van den onderzoeker een buitengewoon belangrijke rol, het kan wel haast niet anders, of in de geboden materie zelf moeten ook zekere bouwstoffen aanwezig zijn. Het zou immers te dwaas zijn een gebouw te willen oprichten, wanneer letterlijk alle grondslag en materiaal zou ontbreken!

Keeren wij thans terug tot ons oorlogsprobleem. Voor dit ontzaglijk vraagstuk geldt hetzelfde, wat wij opgemerkt hebben met betrekking tot de quaestie Kerk en Staat. Met een naïef aaneenrijgen van teksten of een eenvoudig „Jezus zegt” of „Paulus schrijft”, komt men er niet uit, noch pro noch contra. Wie over: oorlog en evangelie, oorlog en christendom, enz. steekhoudend wil spreken of schrijven, dient een moeizamen studietocht door het Nieuwe Testament te maken en geen detail te verwaarloozen. Het zijn immers vaak de „nietigheden”, die aan het geheel een verrassend relief geven. Wie misschien nog mocht meenen, dat een eenvoudige oplossing wel te vinden is, zal goed doen, de nog steeds zeer lezenswaardige artikelen van HANS WINDISCH te lezen, waarin deze Nieuw-Testamenticus de meeningen van verschillende zijner tijdgenooten weergeeft en aan critiek onderwerpt²⁾. —

Indien deze studie, waarin de raakvlakken van Jezus' verkondiging met het openbare leven aan de orde zullen komen, ook een weinig

1) UBBINK, Jezus de Chr. bl. 23: „Wanneer niemand ontkent, dat voor het verstaan van een geestelijk verschijnsel geestverwantschap eisch is, dan zal bij den Nieuw-Testamenticus, wil hij Jezus zien in het licht, dat van Hemzelf uitstraalt, licht van dat licht in zijn binnenste moeten schijnen”. Cf. BROUWER, Soc. vr. bl. 53, 70; OBBINK-BROUWER, Inl. bl. 403; HOSKYNS-DAVEY, Raadsel N.T. bl. XII (Voorwoord M. v. RHIJN): „Naast zakelijke vakkennis zijn liefde en geestverwantschap hier allereerst beslissend.” MONTEFIORE, Rabb. Lit. p. XIX: „I look at both the Gospel and the Rabbinic material through the spectacles of Liberal Judaism. All of us wear spectacles of one sort or another. It is only a question how deep is their particular colour”. Uitstekend WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 134, Anm. 1 inzake het groote verschil, dat tusschen TROELTSCH en HOLL bestaat wat betreft hun beoordeeling van Luther. „Die verschiedenartige Beurteilung Luthers durch TROELTSCH und HOLL ist auszerordentlich lehrreich für die Gültigkeit historischer Feststellungen. Sie zeigt, in wie starkem Masze die persönliche Eigenart der Verfasser, ihr Charakter, ihre Jugend, ihre politische Stellung, ihr Lebensgang mit seinen Sentiments und Ressentiments die Ergebnisse ihrer Forschung beeinflusst.”

2) WINDISCH, TR, artt. „Jesus und der Krieg”, Jahrg. 1915 S. 331—349; 1916 S. 283—293; 1917 S. 305—341.

zal mogen bijdragen tot verheldering der voormelde problemen, zal mij dat zeker kunnen verblijden. — PROF. UBBINK heeft zoo voortreffelijk gezegd, dat de Nieuw-Testamenticus er rekening mee heeft te houden, dat hij „proeven neemt” ¹⁾. Langdurige voorstudie doen den onderzoeker wel ootmoedig inzien, dat hij slechts een „proeve” kan leveren. Een proeve, die evenwel wordt verricht in het geloof, dat Jezus is de Christus. Wil men aan deze opmerking, gemaakt in de Inleiding eener wetenschappelijke studie bij voorbaat reeds vastknoopen, dat de onderzoeker vooringenomen en derhalve on-critisch te werk zal gaan, het zij zoo. Weer moge ik verwijzen naar een m.i. uiterst belangrijk woord van UBBINK: „De vraag „Wie was Jezus?” kan inderdaad door bloot historisch onderzoek niet beantwoord worden. Zij is voor alles een religieuze vraag, een gewetensvraag” ²⁾.

Het Christendom knoopt vast aan feiten. Het is geen geestesproduct, doch het is geworteld in historisch gebeuren. Het is gegeven met en in een Persoon. Met en in Jezus Christus. Vandaar, dat de oorkonden, die der menschheid over Jezus zijn overgeleverd, voortdurend het voorwerp zijn van historisch en critisch onderzoek.

Het is welbekend, dat de resultaten van het Nieuw-Testamentisch onderzoek op welhaast alle gebieden zeer ver uiteenloopen. Wij noemen bijvoorbeeld de kwestie aangaande de betrouwbaarheid der Evangeliën. Wat is nu werkelijk geschied? Wat is werkelijk gezegd? Gelijk bij alle historisch onderzoek hangt het er ook hier in verschillende opzichten van af, of men in laatste instantie iets als historisch aanvaarden wil. Iedere critische navorsching komt onverbiddelijk aan een grens terecht. Wanneer bijvoorbeeld slechts één Evangelist iets heeft vermeld, moet dan persé achter die ééne mededeeling een vraagteken worden gezet? Ik meen zeer bepaald van niet. Zoolang niet uit alles is op te maken, dat bij een auteur zeer kennelijk de bedoeling heeft voorgezeten de feiten te kleuren of alles in tendentieuzen zin om te vormen, of dat hij over het geheel een onbetrouwbaren indruk maakt, is men niet gerechtigd zijn als historisch weergegeven berichten met vraag- en uitroepetekens te achtervolgen. Men zou zoodoende bij het instellen van een historisch onderzoek steeds van de veronderstelling moeten uitgaan, dat de auteur onwaar en onbetrouwbaar is, maar dat de onderzoeker die onwaarheid wel eens ontmaskeren zal! De criticus diene, zelf bezielde met goede trouw

¹⁾ UBBINK, Jezus de Chr. bl. 7.

²⁾ UBBINK, a.w. bl. 23.

en waarheidsliefde, uit te gaan van het standpunt, dat de schrijver, i.c. de Evangelist, bona fide heeft geschreven, en, mocht de onderzoeker dan nochtans tot een zekere afwijkende meening komen, dan zal zijn these niet uit vooringenomenheid geboren, doch aan rechtvaardig critisch inzicht ontsproten moeten zijn.

BÖHL heeft gezegd: „Historisch noemen wij een feit, dat door minstens twee gelijktijdige, geloofwaardige en van elkaar onafhankelijke getuigen bevestigd is”¹⁾. Als BÖHL „dezen strengen eisch” op Genesis wil toepassen, komt hij aldra voor groote moeilijkheden te staan. Nu zal niemand kunnen en willen bestrijden, dat een strenge norm in dezen noodzakelijk moet worden geacht of dat, zooals BÖHL zegt, twee oude bronnen een feit historisch vaster verankeren dan slechts één bron zulks zou doen. Toch meenen wij tegen BÖHL’s „mathematischen” eisch als zoodanig eenig bezwaar te moeten maken.

Er gebeurt n.l. zeer veel, waarbij slechts één getuige aanwezig is. Mag zulk een éénling-getuige, die inderdaad waarheid spreekt of schrijft, dan worden gediskwalificeerd? Wij ontveinzen ons niet, dat het terrein der historische betrouwbaarheid en zekerheid vol voetangels en klemmen ligt, daarom juist meenden wij even bij de bovengenoemde uitspraak van BÖHL te moeten stilstaan. Persoonlijk zouden wij aan de *qualiteit*, het gezag, het getuigenis van de bron zelf eenzelfde grad van geloofwaardigheid willen toekennen als aan de *quantiteit* der gegevens.

De Evangeliën geven ons geen foutlooze fotografische afdrucken van gebeurtenissen, noch eensluidende weergave van Jezus’ woorden. We merken reeds dadelijk in de berichten van geboorte en doop van Jezus verschillen op. Welk Evangelie moet nu uit historisch oogpunt het meest betrouwbaar worden geacht? Het Markus-evangelie, dat misschien ook het oudste is? Zijn Mattheüs en Lukas geen origineele schrijvers, zoodat er a priori reeds getwijfeld moet worden aan hun betrouwbaarheid, wijl zij de hun ten dienste staande bronnen kunnen hebben veranderd²⁾? En wat kunnen wij met zekerheid zeggen over die „oer”bronnen zelf?

Ziedaar een losse greep uit de ontzaglijke hoeveelheid vragen, waarvoor de Inleidingswetenschap zich gesteld ziet. Wij hebben deze vragen opgeworpen om te doen uitkomen, dat men zich in een eindeloos en onoverzichtelijk vraag- en antwoordspel verliest, wanneer men elke hypothese over wording en historische betrouwbaarheid der

¹⁾ BÖHL, Gen. I bl. 20.

²⁾ Zoo b.v. WREDE, Messiasgeh. S. 150 ff.

Evangelien zou willen naspeuren en toetsen. Om dan tenslotte — naar de meening van derden — toch weer in een bepaalde „subjectieve” haven te moeten landen.

Hierboven werd alreede aangeduid, dat wij een zekere „positie” innemen. Hoe het anders zou moeten, weten we niet. Wie gelooft, dat in Jezus Christus de door God beloofde Redder is verschenen, niet als Idee, maar in de gestalte van een mensch (Joh. 1 : 14), die benadert de Nieuw-Testamentische overlevering niet als een samenweefsel van mythen en legenden, maar als „betrouwbaar woord”, ook wat het historisch karakter betreft.

Zeer terecht geldt hiervoor de uitspraak van FEINE-BEHM, dat een exact historisch bewijs niet te geven is. „Als wahr erweist sich das Jesusbild der Evv in Einzelgeschichten und -worten wie in der Gesamtkonzeption allein durch sich selbst. Dasz es in allen Schichten der Tradition und in den fertigen Evangelienbüchern immer wieder den Jesus der Geschichte als den Christus des Glaubens seiner Jünger zeigt — Urheber und Gegenstand des Glaubens zugleich —, bürgt für die Echtheit und Zuverlässigkeit dieses Bildes und gibt das Recht, dem zentralen Inhalt der Snpt grundsätzlich mit Vertrauen zu begegnen” ¹⁾. Dat een dergelijke waardeering de deur allerminst sluit voor een onbelemmerd en eerlijk critisch onderzoek naar vorm en inhoud der NTische geschriften en evenmin beteekent een zich halsstarrig vastklemmen aan oude (verouderde) hypothesen en begrippen, bewijzen, dunkt me, Inleidingen als die van BROUWER, DE ZWAAN en FEINE-BEHM duidelijk genoeg. In verband hiermede willen we ook de aandacht vestigen op de scherpzinnige en forsche critiek welke BÜCHSEL enkele jaren geleden in zijn geschrift: „Die Hauptfragen der Synoptikerkritik” heeft geleverd op de opvattingen van BULTMANN en DIBELIUS, die in vele opzichten als epigonen van WREDE en WELLHAUSEN kunnen worden beschouwd ²⁾. BÜCHSEL heeft niet geaarzeld met stevigen druk den vinger te leggen bij de zwakke en wonde plekken in de betoogen der radicale critici, die de historie verdoezelen, het Messiasschap van Jezus ontkennen, verwaarloozen of het als dogma der oergemeente verklaren.

Naast het probleem van de historische betrouwbaarheid der Synoptici ontmoeten we een tweede, dat er op het eerste gezicht heel wat moeilijker uitziet. Biedt het vierde Evangelie, dat van Johannes, historie of idee, allegorese of werkelijkheid? FEINE-BEHM heeft gelijk,

¹⁾ FEINE-BEHM, Einl. S. 25.

²⁾ F. BÜCHSEL, Die Hauptfragen der Synoptikerkritik, Gütersloh, 1939.

als hij de vraag: „Geschichte oder Geschichtsdeutung im Dienste einer höheren Idee?“, de kern van het Johanneïsche probleem acht ¹⁾. Hoewel het hier de plaats niet is uitvoerig op deze quaestie in te gaan, dienen wij toch met een enkel woord ons standpunt kenbaar te maken en te verdedigen. BULTMANN heeft in zijn in breede kringen bekende geschrift „Jesus“ de stelling gelanceerd: „Das Johannesevangelium kommt als Quelle für die Verkündigung Jesu wohl überhaupt nicht in Betracht und ist deshalb in der folgenden Darstellung gar nicht berücksichtigt worden“ ²⁾. M.a.w. BULTMANN schrijft over Jezus, maar sluit van te voren een der bronnen af! Dat zulk een handelwijze ongeoorloofd, althans willekeurig is, behoeft geen nader betoog.

Wat zegt het vierde Evangelie zelf? De auteur ervan dient zich aan als „ooggetuige“ (Joh. 1 : 14; 19 : 35; vgl. ook 1 Joh. 1 : 1—3). Er zijn tal van gegronde gegevens, die er op wijzen, dat Johannes, de zoon van Zebedeüs, de discipel was, „dien Jezus liefhad“ en dat deze discipel de auteur is van het Evangelie, dat op zijn naam staat (zoo o.a. VAN LEEUWEN, UBBINK, DE ZWAAN, FEINE-BEHM, ZAHN) ³⁾.

Zou deze discipel nu den grond van het werkelijk gebeurde geheel en al verlaten hebben en een „Christusbeeld“ hebben „geschilderd“ volgens een zeker model en volkomen verschillend van den Jezus der historie? Zou een ooggetuige de traditie zóó hebben willen en kunnen misvormen? Wij laten in het midden, in hoeverre de auteur op later leeftijd schrijvend, de stof materieel en formeel heeft verwerkt — men denke aan den stijl, de compositie, de reden van Jezus enz. — en welke motieven hem mogelijk hebben beïnvloed. Het is ons hier slechts te doen om de geloofwaardigheid van zijn overlevering en dan nemen wij met BROUWER e.a. aan: „dat ook aan het vierde evangelie een betrouwbare traditie ten grondslag ligt“ ⁴⁾. Zoo trof het mij bijvoorbeeld, dat HUSBAND in zijn boek over het proces van Jezus de opmerking maakt: „It must be maintained, contrary to accepted belief, that John gives the most logical and reasonable account of the persons present in the garden at the time of the arrest“ ⁵⁾. En het is wel heel opvallend, dat in het Johannesevangelie zooveel kleine trekjes staan, die er op duiden, dat de auteur zelf bij het ge-

¹⁾ FEINE-BEHM, Einl. S. 97.

²⁾ BULTMANN, Jesus, S. 16.

³⁾ VAN LEEUWEN, Het N. Testament, bl. 41 vv.; UBBINK, Johev bl. 15; DE ZWAAN, Inleid. bl. 124 vv. die het auteurschap uitvoerig bespreekt; FEINE-BEHM, Einl. S. 98; ZAHN, Einl. II S. 478.

⁴⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 44.

⁵⁾ HUSBAND, Prosecution, p. 83.

beurde tegenwoordig was, althans zijn gegevens uit de eerste hand heeft; men zie UBBINK voor een uitvoerige opsomming.

Wanneer wij het geheel der gegevens betreffende vorm en inhoud van het Johannesevangelie overzien — het inwendig getuigenis — en letten op de zeer oude traditie over den auteur — het uitwendig getuigenis — dan wil het ons ten eenenmale ongeoorloofd voorkomen het vierde Evangelie, ondanks de bijzondere moeilijkheden waarvoor het den onderzoeker stelt, uit te schakelen als historische kenbron.

Wijl Jezus van Nazaret als mensch onder de menschen heeft geleefd, in den tijd is verschenen, is noodig een zorgvuldig nagaan van den tijd, waarin hij leefde en optrad. Wanneer er evenwel van tijd sprake is, is er eveneens verbondenheid met een verleden. Het „Nieuwe” Testament wijst terug naar een „Oud” Testament. Omdat Jezus is opgetreden als Messias, als „Zoon des Menschen”, omdat Jezus zelf voortdurend verband heeft gelegd met het verleden, dient te worden onderzocht, of dat verleden mogelijk licht kan werpen op den persoon, het onderwijs, de voorstellingswereld; het koningschap van Jezus.

„Aus dem Schoosse des Judenthums ist in der Fülle der Zeiten die christliche Religion entsprungen, zwar als eine Thatsache der göttlichen Offenbarung, aber doch durch unzählige Fäden mit der tausendjährigen Geschichte Israels verknüpft. Keine Thatsache der evangelischen Geschichte, kein Wort in der Verkündigung Christi ist denkbar ohne die Voraussetzung der jüdischen Geschichte und der ganzen Vorstellungswelt des jüdischen Volkes”, aldus begint SCHÜRER zijn grootsche werk ¹⁾. En in zijn woord zien wij een leidraad voor ons onderzoek.

¹⁾ SCHÜRER, GJV I S. 1. Cf. HOSKYNs-DAVEY, Raadsel N.T. bl. 87; OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 412; PFLEIDERER, Entsteh. S. 1; OTTO, Reich Gottes, S. 51: „Um eine geschichtliche Erscheinung richtig zu würdigen, musz man versuchen, sie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen zu sehen. Ist oder bringt sie ein Neues, so wird noch wichtiger, sie in ihren besonderen Kontrasten zu ihren Vorgängern zu sehen.”

DEEL I. — DE MESSIAS-VERWACHTING

HOOFDSTUK I

HET POLITIEKE ELEMENT IN DE ISRAËLIETISCHE HEILSVERWACHTING

Niet zonder bedoeling wordt in ons opschrift geplaatst: Israëlietische heils-verwachting. Want het gaat in Israël in wezen niet om een „periode” van heil, maar om het heil zonder meer; niet om „een” koning, maar om „den” Koning. Reeds vanaf het begin van Israëls historie bespeuren wij een beloven van en een gelooven in het heil, dat eenmaal komen zal in al zijn heerlijkheid. Men denke aan de beloften aan Abraham. Het heil, dat komt, wanneer — gelijk een psalmist het eens vertolkte — de Koning: „heersche van zee tot zee en van de rivier tot de einden der aarde. Ja, alle koningen moeten hem huldigen, alle volken hem dienen” (Ps. 72 : 8, 11).

Omdat Israëls geschiedenis in wezen heils-geschiedenis is, ontsnapt zij aan de gewone methode van historisch-critisch onderzoek.

„Gods openbaringswerkzaamheid in oud-testamentischen vorm wordt in den bekenden aanvang van den Hebreërbrief met deze enkele woorden geteekend: „God, voortijds veelmalen en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken hebbende.” Daarmede wordt een werk van eeuwen geschetst, waarbij een reeks van geslachten betrokken is geweest en waardoor de historie van een geheel volk is beheerscht; een werk van voorbereiding, zeer zeker, maar dat een eigensoortig karakter vertoont, in eigensoortige banen is geleid en daarom op een eigen plaats aanspraak maakt”¹⁾.

„Eigensoortig” — dit woord geeft op duidelijke wijze het karakter weer van Israëls volksbestaan.

Israël is het volk der openbaring. Het weet zich eigendom des Heeren. Tot in de kleinste bijzonderheden is het leven van dit volk geregeld en bepaald door dien Eigenaar. Het land is Jahve's eigendom; de landbouw-feesten dragen een godsdienstig stempel. De rechtspraak is

¹⁾ NOORDZIJ, Gods Woord, bl. 56.

Gods werk ¹⁾). De wereldlijke en geestelijke leiders van Israël waren ten allen tijde instrumenten in Gods hand. Mozes, de richteren, de priesters, de koningen, de profeten.

Het volk Israël, als een geheel, waaraan de individuen ondergeschikt waren, begrepen als het was in het Verbond, dat Jahve ²⁾ met zijn volk had gesloten, wist ook zijn politieke leven onder directe goddelijke leiding. Zooals Jahve zijn volk eens had gevoerd uit Egypte, bleef hij het leiden, toen het Kanaän onder zijn aanvoering in bezit had genomen ³⁾). Jahve is krijgsman. Aan de verlossing uit Egypte, welke als een bevrijding uit knellende aardsche banden een markante „Diesseitigheid” vertoont, is het zegelied uit Exodus 15 verbonden:

„Ik zal den Heer zingen, want hij is hoog verheven; het paard met zijnen ruiters stortte hij in de zee. — De Heer is een krijgsman, Heer is zijn naam!” (Ex. 15 : 1, 3) ⁴⁾.

De oorlogen zijn; oorlogen des Heeren. (Num. 21 : 14.)

God zelf gaat aan de spits. „Uit dit goddelijk karakter van den Oud-Testamentischen oorlog volgt, dat niet het volk of de koning den oorlog mag verklaren, maar dat God zelf dat doet. Israël is slechts een instrument in zijn hand” aldus OBBINK ⁵⁾.

Alhoewel een zekere „ontwikkelingsgang” in den Oud-Testamen-

¹⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 136, 150 enz.

²⁾ Voor Jahve en Jahvisme zie o.a. OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 13v.; CHARLES, Crit. hist. p. 2 ff.: „As the national God, Yahwè was the invisible Head of the nation. As such, He inspired and controlled its action and shaped its destinies. Thus the religion and history of Israel were interwoven from the beginning” (p. 8). WOLFF, Herrschaft Jahwes, S. 170 ff. GUNKEL, RGG III Sp. 9 ff. art. Jahve.

³⁾ WOLFF, Herrschaft Jahwes, S. 170: „Doch zu Jahwes Führtum gehört in ganz hervorragendem Masse יהסר. Dies Wort begreift die Treue, die sich an den Rechtsvertrag hält, die aus freier Güte tätig ist”.

⁴⁾ CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 7: „Dieu pour la nation et par la nation”. WOLFF, Herrschaft Jahwes, S. 169: „Das königliche Herrschen des Gottes Israels währt seit alters. Er „stürzte Rosz und Reiter ins Meer”. Er war der „Kriegsmann”, der dem Volk in seiner frühesten Geschichte sichtbarlich den Weg bahnte.”

⁵⁾ OBBINK, Kerk en oorlog, bl. 17. Cf. BERTHOLET, A. T. und Kriegsfrömmigkeit, S. 28ff.: „Gott steht nicht ausserhalb des Kriegsgeschehens, Religion und Krieg sind nicht einander fremde Begriffe, ja der Krieg ist Gottes Krieg, Offenbarung seines Willens im Völkerleben - Offenbarung seines eigenen Wesens, so dürfen wir im Blick auf alttestamentliche Gottesauffassung sogar sagen”. VÖLTER, Die Herkunft Jahwes, S. 126ff. acht Jahve identiek met de Egyptische godheid Har-Sopd. Spd = scherp, spits zijn. Beiden Jahve en Sopd zijn, volgens VÖLTER, oorspronkelijk zonnegoden. Als zonnegoden zijn ze tevens oorlogsgoden, die de machten der duisternis verdrijven.

tischen oorlog is te bespeuren — OBBINK spreekt over drie fazen ¹⁾ — vinden we toch nergens een radicale afwijzing. HEERING moge, ten opzichte van het oorlogsvraagstuk, twee gedachtenreeksen in het Oude Testament aantreffen: „de eene sterk nationaal-krijgsvreemd, de andere hierboven uitgroeïende naar een gezindheid, die het Evangelie nadert” ²⁾, we kunnen nergens bemerken, dat Israëls religie en de oorlog twee volstrekte tegenstellingen worden. Religie en politiek zijn geen gescheiden gebieden — er bestaat nog geen probleem Kerk en Staat — doch ze vormen een onverbreekelijke eenheid ³⁾. Israëls regeeringsvorm is theocratisch. Jahve regeert over allen en alles. De figuur, waaronder deze heerschappij zich openbaart, moge vóór het opkomen van het koningschap een andere zijn geweest, het wezen blijft nochtans hetzelfde: Jahve is koning, Mlk Jhwh.

BUBER, die aan het Koningschap Gods een diepgaande studie heeft, gewijd, zegt het helder en prachtig met deze woorden: „Der Unbedingtheitsanspruch des Gotteskönigtums erfüllt sich, indem das Volk Jhwh selber zum König ausruft, ihn allein und unmittelbar (Exodus 15, 18), und Jhwh selber, allein und unmittelbar, die Königsherrschaft antritt (19, 6). Er begnügt sich nicht damit „Gott” im religiösen Sinn zu sein, er will nicht einem Menschen übergeben, was nicht „Gottes” ist, das Regiment über die ganze Tatsächlichkeit des weltlichen Lebens: eben dieses Regiment beansprucht er und tritt er an, denn es gibt nichts was nicht Gottes wäre. Er wird den je und je von ihm Erwählten seine Aufträge erteilen, aber bloße Macht ohne einen situationsbezogenen Auftrag mag er nicht verleihen. Er gibt seinen Willen zunächst als Verfassung kund — nicht Verfassung von Kult und Sitte nur, auch von Wirtschaft und Gesellschaft —, er wird ihn immer wieder den wechselnden Geschlechtern kundtun, wohl auch, aber eben bloß als Auskunft auf Frage, institutionell durch priesterlichen Mund, vor allem aber in der Freiheit seines einherbrausenden Geistes, durch jeden, den der Geist ergreift. *Die geschichtsgeläufige Trennung von Religion und Politik ist hier im realen Paradox aufgehoben*” ⁴⁾.

¹⁾ OBBINK, Kerk en oorlog, bl. 27. Deze drie fazen zijn: a) in letterlijken zin oorlogen des Heeren; b) in werkelijkheid: menselijke strijdlust (sedert het koningschap); c) de profetische invloed en de ballingschap leeren den oorlog verfoeien.

²⁾ HEERING, Zondeval bl. 14.

³⁾ DE VISSER, Kerk en Staat I, bl. 1. Eerst het Christendom heeft het probleem: de verhouding van den Staat tot Godsdienst en Kerk aan de orde gesteld. „Tot dat oogenblik was dit geen vraagstuk geweest.”

⁴⁾ BUBER, Königtum Gottes, S. 106f. Voor het Koningschap Gods zie voorts VOLZ, Eschat. S. 165ff.; Kittel, ThWNT I, S. 563ff. art. βασιλεύς.

Vooral de profeten brengen de directe heerschappij van Jahve over de binnen- en buitenlandsche politiek op vaak aangrijpende wijze naar voren. Wat hindert dat „bruisen der natiën”? Als de Heer dreigt, „vlieden zij verre weg als kaf over de bergen, weggevaagd door den wind” (Jes. 17 : 13).

Wanneer wij deze gegevens overzien, maakt zich een eigenaardige gedachte van ons meester. Indien het persoonlijke, burgerlijke en staatkundige leven van Israël zóó volkomen onder de heerschappij van Jahve stond, moest dit volk wel het volmaaktste geluk kennen. Is dat echter waar? Was Israëls leven een gelukkig leven? De vraag klinkt misschien wat vreemd, doch zij dient gesteld te worden. En nu geeft het Oude Testament het antwoord. Waar men het ook maar opslaat: men vindt op schier elke bladzijde verhalen over rampen en oorlogen, men ontwaart overal verharding, verzet en ontvluchting aan de leiding van Jahve; men verneemt telkenmale weer een kreet om uitredding.

Israël is het volk, dat Jahve zich verkoren heeft en Israël is het volk, dat slag na slag en ramp na ramp ontvangt. In 't eigen volksbestaan ondermijnen afgodendienst, belangenzucht en allerlei zonden steeds opnieuw den religieuzen, den zedelijken en den maatschappelijken „welstand”, terwijl de volken rondom voortdurend hun begeerige blikken op 't bekoorlijke Kanaän slaan. Soms valt een geduchte staat het land binnen om na fellen strijd het volk te knechten of in ballingschap te voeren.

In die tijden blijkt echter juist het „eigensoortige” van Israël, zij het soms slechts bij een handjevol getrouwen of bij enkele profeten. Men roept tot God, men werpt zich voor hem neer, men wekt tot boete en berouw, men vermaant tot terugkeer tot den God der vaders, den Verlosser uit Egypte, men pleit op zijn hulp als in de dagen van ouds. Jahve is immers Koning; hij is de Almachtige, terwijl de goden der heidenen nieten zijn. Zal Jahve niet zelf het roer in handen nemen om het volk uit zijn politieken nood te verlossen?

Vanwaar komt dit geloof, dit zich vastklemmen aan Jahve, terwijl toch telkens de goden der omringende volken machtiger schijnen te zijn en hun legers aan de overwinning helpen? Vanwaar dit onverwoestbaar vertrouwen, terwijl de harde realiteit met Jahve's kracht schijnt te spotten? Wij komen hier aan het merkwaardigste spoor, dat door Israëls gansche historie loopt. Nu eens is dat spoor breed en duidelijk, dan weer schijnt het schier onzichtbaar — zooals bijvoorbeeld in Deuteronomium — maar nimmer gaat het geheel verloren.

Het is Israëls *Heils-verwachting*.

Het is het onverzettelijk geloof, dat door OBBINK aldus omschreven wordt: „En bij elken nood troostte Israël er zich mee, dat God zijn volk niet kòn loslaten, omdat het zijn volk was en dat hij tenslotte wel uitkomst zou geven, zoodra de „Dag des Heeren” kwam! — Hoe donkerder het heden, hoe verder weg die lichtende toekomst lag. Zoo kreeg ze geleidelijk haar eschatologisch karakter: *eindelijk* zal God recht doen!”¹⁾

Deze heils-verwachting is geen vaste, welomschreven grootheid. OBBINK onderscheidt in het Oude Testament vijf gedachtenreeksen²⁾. Voor het door ons beoogde doel is het onnoodig dieper op al deze reeksen in te gaan. Van 't meeste belang is voor ons de profetie van den Messias-Koning. Als deze komt, zal het Godsrijk aanbreken. De verwachting van den Messias vormt een essentieel bestanddeel van Israëls eschatologie³⁾.

Onwillekeurig rijst de vraag op: waar ligt de oorsprong van deze heils-verwachting en wanneer is de figuur van een Messias, een Gezalfde, ontstaan?

Wat den tijd betreft: een terminus a quo van het ontstaan der eschatologie is niet aan te geven. BROUWER poneert de hooge oudheid der eschatologie in Israël aldus: „*De verwachting van wereldeinde en wereldgericht is ouder dan de schriftelijke profetie*” (dus voor 750 voor Chr.)⁴⁾. SELLIN, BLEEKER, PROCKSCH, GRESZMANN en EDELKOORT stellen haar eveneens zeer vroeg⁵⁾. GRESZMANN meent: „*dasz die Eschatologie nicht jüngerem, literarischen, sondern älteren, volkstümlichen Ursprungs ist*”⁶⁾.

Een enkel woord over de plaats van ontstaan der eschatologie. Is zij in Israël ontstaan en is ook de Messias van Israëlietischen bodem? Ook in dezen zijn de opvattingen zeer verdeeld. Men heeft de bakermat bijvoorbeeld willen zoeken in Assyrië, Babel, Egypte,

¹⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 104; Cf. BROUWER, Wereldeinde, bl. 31; VOLZ, Eschat. S. 1ff. De eschatologie is geen product van theoretische speculatie of fantasie. „Schon im Alten Testament regt sich die eschatologische Hoffnung urkräftig da, wo man in der Gegenwart sein Genüge nicht findet; in ruhigeren Zeiten wird sie festgehalten als Erbstück, als Glaubenssatz; ist man ihrer bedürftig, so erwacht sie zu neuer Lebendigkeit” (S. 121).

²⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 105.

³⁾ BROUWER, Wereldeinde, bl. 32.

⁴⁾ BROUWER, Wereldeinde, bl. 21.

⁵⁾ SELLIN, Heilandserw. S. 6, 12; BLEEKER, Heilsverw. bl. 24; PROCKSCH, RGG. II Sp. 330, art. Eschatologie; GRESZMANN, Messias, S. 75; EDELKOORT, Christusverw. bl. 106.

⁶⁾ GRESZMANN, Messias, S. 75.

Perzië. BLEEKER is van oordeel, dat de bron van de toekomstverwachting moet gezocht worden in Israël en richt: „onwillekeurig de blik naar de groote, de grondleggende gebeurtenis van heel Israëls historie: de verbondssluiting bij den Sinaï” ¹⁾. Hij vestigt ook de aandacht op den sterk eschatologischen zin van den Godsnaam Jahve ¹⁾. BROUWER komt met SELLIN tot de slotsom, dat de oorsprong der eschatologie te zoeken is in Israël zelf en wel in het Koningschap des Heeren, ook al zijn er duidelijk uitheemsche invloeden aan te wijzen, die op dit zuiver Israëlietisch geloof hebben ingewerkt ²⁾.

Er bestaat geen reden om aan te nemen, dat Israëls heilsverwachting van buitenlandschen bodem stamt. En dat niet alleen, omdat hiervoor bewijsmateriaal van historischen aard ontbreekt, maar, dunkt mij, vooral hierom, omdat de heilsverwachting van den beginne behoort tot het „eigensoortige” van Israël. Juist omdat Israël zich als volk der openbaring eigendom des Heeren weet, gelooft het, dat uiteindelijk Israëls Heer zijn Regiment in volle glorie zal openbaren. Het vertrouwt onvoorwaardelijk op de Belofte. Als Jahve Koning is — en hij is het immers! — zal zijn Heerschappij eenmaal volle realiteit worden en het Heil in volle Heerlijkheid aanlichten.

In het begin van dit hoofdstuk spraken wij erover, dat de gewone methode van historisch-critisch onderzoek faalt, waar het het essentiele van Israëls geschiedenis betreft. Het praenomen Heils-, dat vóór Israëls historie uitgaat, is niet binnen het kader van exact onderzoek onder te brengen. Hetgeen behoort tot het wezenlijke en gansch eigene van den Godsdienst van Israël kan zijn oorspronkelijken voedingsbodem niet buiten Israël bezitten. Dat wil nog niet zeggen, dat historische en psychologische motieven niet een sterken invloed kunnen hebben uitgeoefend. Wij citeerden reeds een uitspraak van OBBINK. Eenzelfde gedachte vinden we bij KLAUSNER: „Die Leiden des jüdischen Volkes waren, wie wir schon wiederholt gesehen haben, der Ursprung der messianischen Hoffnungen und der Impuls, der diese Hoffnungen immer wieder wachgerufen hat” ³⁾. Toch meen ik, dat het antwoord hiermede niet tot in de kern gegeven is. Men bevindt zich, daarmede m.i. op eenzelfde niveau als BERTHOLET, die de indrukken, welke de natuurrampasten op de primitieven maakten, als oorsprong der eschatologie beschouwt ⁴⁾. Voor Israël kan men de psychische

¹⁾ BLEEKER, Heilsverw. bl. 26.

²⁾ BROUWER, Wereldeinde, bl. 76; cf. ook PROCKSCH, RGG: II Sp. 329f. art. Eschatologie; VOLZ, Eschat. S. 3.

³⁾ KLAUSNER, Mess. Voirst. S. 34.

⁴⁾ BERTHOLET, RGG II. Sp. 321. art. Eschatologie.

reacties niet tot de wezenlijke oorzaak verheffen. De Messias is bij Israël niet het product van religieuze voorstellingen, maar hij is de door God zelf Beloofde, object van openbaring.

Ik ben mij ervan bewust, dat dit theologische — en dus „bevooroordeelde” — redeneering is. Doch hoe men ook historisch, dus oorzakelijk verband zoekend en leggend, objectief beschouwend, Israëls eschatologie en het Messianisme benadert en ontleedt: steeds weer stuit men op een onverklaarbare „rest” ¹⁾.

Verschillende malen noemden wij reeds den persoon van den Messias en gelet op het doel van ons onderzoek is het thans eisch de hoofdtrekken van het Messianisme na te gaan. Jezus trad op als Messias. Maar hoe komt het dan, dat hij niet als zoodanig is herkend en erkend? Vertoonde zijn Messiasschap misschien onbekende trekken? Of was het wellicht volkomen nieuw en onaanvaardbaar? Jezus gaf zich uit voor den Messias en hij werd als zoodanig verworpen. Er moet dus ergens een zéér diepgaand verschil zijn!

Wat weten we van den Messias in het Oude Testament?

De Messias (maschiach, meschiha) is de Gezalfde. Hij zal eenmaal de ideale koning van Israël zijn, de Koning: „aan het einde der dagen”. Deze eschatologische trek heeft de Messias niet altijd gehad. „Es (das Wort Messias) wird angewendet vor dem Exil auf jeden politischen Herrscher, ausnahmsweise auch den auswärtigen (Jes. 45, 1), in der Regel auf den regierenden König in Israel, nach dem Exil dagegen zunächst nur auf das geistliche Oberhaupt, den regierenden Hohenpriester, später jedoch auf jeden beliebigen Priester” ²⁾.

Het werk van den eschatologischen heerscher zal zijn het brengen van het Koninkrijk Gods, maar voor de wijze waarop dat zal geschieden, vinden we geen vaste lijnen aangegeven. Het Messianisme heeft veel van een doolhof, waaruit de onderzoeker zich slechts met de grootste moeite een uitweg kan verschaffen.

Wanneer we de heils-verwachting in vogelvlucht overzien, kunnen we zeggen: Israël, dat van het eene ongeluk gestort werd in het andere,

¹⁾ Cf. EDELKOORT, Christusverw. bl. 96: „De theoloog kent nog een andere werkelijkheid dan het historisch bewijsbare; hij kent een werkelijkheid des geloofs”. EDELKOORT vindt de origine der Redder-verwachting in de Paradijsbelofte.

²⁾ GRESZMANN, Messias, S. 1. Voor nadere omschrijving van de Messias-gestalte: de verschillende voorstellingen, verbondenheid met David, het Messias-kind, mogelijke invloed der troonsbestijgingsfeesten, hofstijl, enz. zie de meergenoemde werken van BÄHLER, BLEEKER, EDELKOORT, BROUWER, OBBINK-BROUWER, CAUSSE, LAGRANGE, GRESZMANN, KÖNIG, SELLIN, VOLZ, WOLFF, CHARLES, artt. Eschatologie en Messias in RGG.

blijft nochtans uitzien naar het beloofde geluk, dat in de verschillende perioden van zijn bestaan onder diverse beelden werd voorgesteld. Als de heilseeuw zal dagen, zal Israël als het ware een nieuwen paradijsstoestand intreden. GRESZMANN wijdt zijn „drittes Buch” geheel aan „Das goldene Zeitalter”. Voortdurend verwijzend naar tekst-materiaalsomt GRESZMANN heils-teekeningen op: dierenvrede, volkeren-vrede, transformatie der natuur en der menschen, het nieuwe verbond. Hij wijst op een mythische cosmografie: de Godsberg, de Metaalberg, de Godsstad, de Godentuin. Op den wederkeer van den mozaïschen tijd en den strijd tegen de cultuur. „Als *Resultat* ergibt sich, dasz die Mosezeit für die Propheten die Idealzeit Israels war, deren Wiederkehr sie ersehnten”.¹⁾ Temidden van een bonten overvloed van voorstel-lingen en beelden blijft één lijn echter scherp oplichten: wanneer de heilstijd aanbreekt, zal Israël het ware geluk vinden!

Thans gaat het erom: is in dit veelervige geheel der heils-verwachting — het doet er niet toe, of het nu eens sterk nationaal gekleurd is, dan weer universeele tendenzen vertoont — altijd een politiek element aanwezig? Verwacht Israël van zijn Messias een politiek ingrijpen en behooren derhalve de politieke middelen, dus ook het zwaard tot de wapenen, die de komende Redder zal hanteeren? Het is ondoenlijk nu al de z.g. Messiaansche teksten op den voet te volgen. HÜHN en KÖNIG bieden rijkelijk tekstmateriaal aan degenen, die dit stap voor stap willen doen²⁾. Wij zullen ons beperken en ons houden bij die gedeelten, die binnen het raam van ons onderzoek vallen.

Genesis 3 : 15, het Protevangelie en Messiaansch woord in „kiem”, zooals OBBINK het uitdrukt, valt aanstonds op³⁾. Er is in dit woord duidelijk een klank van geweld te beluisteren. De komende verlossing en overwinning zal niet zonder strijd tot stand komen. We zouden op dezen toon van geweld in de paradijsbelofte nadrukkelijk willen wijzen. Op welke wijze men ook overigens dit vers en het geheele Paradijsverhaal wil interpreteren: bij elke verklaring zal men rekening hebben te houden met het feit, dat hier van vijandschap en strijd sprake is. Er moet „iemand” vermorzeld worden, voordat er vrede komen zal.

In *Genesis* 49 : 10, de Silo-spreuk, is sprake van een „heerschersstaf”. BÖHL knoopt aan het geheimzinnige, misschien Hethietische, woord Silo den naam van Salomo vast. Salomo heeft het volk teleurgesteld

¹⁾ GRESZMANN, *Messias*, S. 192.

²⁾ HÜHN, *Mess. Weiss.*; KÖNIG, *Mess. Weiss.*; cf. ook EDELKOORT, *Christusverw.*

³⁾ OBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 127. Cf. BÖHL, *Gen.* I bl. 74.

en nu komt de verwachting aan „wien het toekomt” ¹⁾. GRESZMANN evenwel hoort in dit vers een „politisches Lied”, ter eere van David gezongen ²⁾. De tekst lijkt mij echter te duister om tot een definitieve conclusie te komen.

Anders is het gesteld met *Numeri* 22—24, de Bileam-pericoop ³⁾. Dit „profetisch orakel” (den term vond ik bij GRESZMANN) is van groot gewicht. Of dit orakel uit Davids tijd stamt (GRESZMANN) of, volgens SELLIN, een specimen is van de oud-Israëlietische heilandsverwachting, doet voor ons doel niet veel ter zake ⁴⁾. Van belang is, dat we hier op uitgesproken wijze het karakter van den toekomstigen heerscher geschetst vinden. In Num. 24 : 17-24 ontwaren we het scherptomlijnde beeld van den redder, die „de slapen van Moab verbrijzelt en den schedel der zonen van Seth. Edom zal worden geknecht en Seir zal worden onderworpen; maar Israël zal groeien in kracht en het huis Jakobs zal heerschen”. Een zuiver politieke Messias-gestalte. WOLFF maakt bij Num. 24 : 7b de opmerking: „Der sprichwörtlichen Macht der Amallqiterfürsten steht hier der offenbar Messianische König gegenüber. Israel hat eine konkrete Macht entgegenzusetzen. Es gilt sich auf einer Ebene zu messen. Dieser König hat die Stelle Jahwes eingenommen im auszenpolitischen Kampf”, terwijl hij eenige bladzijden verder zegt: „Die Ausweitung zum Universalismus messianischen Glaubens lässt sich an der Geschichte des Textes von Num. 24,7 verfolgen. Aus dem amallqitischen Könige Agag wurde im LXX und vielen anderen Uebersetzungen Gog, der grosze Feind der Endzeit schlechthin” ⁵⁾.

De eschatologische heerscher uit Num. 22—24 draagt wel in bijzonder sterke mate de kenmerken van een politieken heros.

Verdere sporen betreffende verwachte heils-toestanden, sporen, die zich een weg banen door de geschriften, welke den tijd vóór de konin-

¹⁾ BÖHL, Gen. II bl. 141v.

²⁾ GRESZMANN, Messias, S. 221. VOLZ, Eschat. S. 176 wijst er op, dat Gen. 49 : 10 in b. Sanh. 5a niet Messiaansch wordt opgevat. „Wir lesen dort die Erklärung einer Baraitha, unter dem Stab, der nicht von Juda weichen wird, seien die Häupter der Verbannten (die Exilarchen) in Babel zu verstehen, und unter dem Gesetzgeber zwischen den Fuszen die Enkel Hillels”. EISLER, IB II, S. 648 ziet de eenvoudigste oplossing van het raadsel in het Akkadisch woord *šilu*, *šilu* = Gebieder = Heerscher, hetgeen, volgens EISLER, volkomen in den samenhang past.

³⁾ Zie KÖNIG, Mess. Weiss. S. 111; GRESZMANN, Messias, S. 223f.; SELLIN, Heilandserw. S. 11; WOLFF, Herrschaft Jahwes, S. 172, 187.

⁴⁾ GRESZMANN, Messias, S. 224; SELLIN, Heilandserw. S. 11.

⁵⁾ WOLFF, Herrschaft Jahwes, S. 173, 187.

gen beschrijven, voorbijgaand, komen we nu tot de belangrijke periode van koningen en profeten.

Israël, eerst zuivere theocratie, heeft eindelijk een koning gekregen. Gideon had het hem in dynastieken vorm aangeboden koningschap geweigerd onder het motief: „de HEER zal over u heerschen” (Richt. 8 : 23). Zijn weigering berustte dus op religieuze overwegingen, welke ons eerst recht hun kracht en gewicht doen beseffen, wanneer we ons het karakter van het Oostersch koningschap voorstellen. Het wezen immers van het Oostersch koningschap is niet in de eerste plaats gelegen in de politieke, de staatkundige positie en functie van den heerscher, maar in de betrekking tot de godheid van zijn land. Hij is de god op aarde, de zoon van god, de middelaar tusschen god en mensch ¹⁾). Het koningschap zou voor Israël dus ontzaglijke gevaren met zich kunnen brengen. En toch — er komt een koning! Samuël heeft over de zalving van Saul tot koning een openbaring van Jahve ontvangen. „Hij zal mijn volk verlossen uit der Filistijnen hand; want ik heb de ellende mijns volks aangezien, en zijn gejammer is tot mij gekomen” (1 Sam. 9 : 16). Men diene terdege op deze uitspraak te letten. Want hierin komt de nationale, de politieke kant van het voor Israël nieuwe instituut reeds bij den inzet scherp naar voren. Er wordt met geen woord gerept over een speciaal verband met de godheid, over een bijzondere koninklijke machts-luister, neen, er is slechts sprake van een volk, dat zich in den greep van den vijand bevindt, in ellende verkeert, en dat nu door een door Jahve geroepene en daartoe tot koning gezalfde zal worden bevrijd. De eenige band van den koning met God is, dat hij is aangewezen, verkoren. BÄHLER heeft het ontstaan van het koningschap aldus omschreven: „Hij, Jahve, de krijgsgod, wiens geest kwam en vaardig werd over de aanvoerders in den krijg, akâds en richters, had zich eindelijk in den *koning* een permanenten onderbevelhebber verkozen. — Jahve's eerste dienaar was de koning en oorlogen van Jahve, heilige oorlogen, waren de oorlogen, die de koning, Jahve's Gezalfde, in zijn naam voerde (zie 1 Sam. 25 : 28)” ²⁾. De hoofdoorzaak, waarom Saul tot koning werd gezalfd, was dus van zuiver politieken aard, was het veldheerschap. Hij moest de nationale belangen verdedigen en het volk moest, in saamhoorigheid om hem verbonden, den vijand bestrijden. Wij herinneren in dit verband aan BUBERS uitspraak, dat Jahve geen: „blosze Macht ohne einen situationsbezogenen Auftrag” verleent en

¹⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 37v.; GRESZMANN, Messias, S. 29f.; EDELKOORT, Christusverw. bl. 113 vv.; LIETZMANN, Weltheiland.

²⁾ BÄHLER, Heilsverw. bl. 26.

de zalving, waardoor de gezalfde: „deelgenoot wordt van het leven met de godheid” ¹⁾ slechts *die* functie betreft, waartoe de zalving wordt verricht. Dat Saul, David, Salomo en de latere koningen ook hun godsdienstige plichten hadden, spreekt vanzelf. En het Oude Testament getuigt ervan, dat zij die ook vervulden — of niet vervulden. Evenzoo ligt het voor de hand, dat Israël, waar het aan alle zijden aan de invloedssferen der omringende volken onderhevig was, allerlei Oostersche gedachten, voorstellingen en termen voor het nieuwe instituut overnam. Doch op welke wijze de koninklijke macht en waardigheid ook versierd werd, de voornaamste functie van den heerscher bleef de politieke, waarvan de strijd met de buitenlandsche vijanden een hoofdbestanddeel vormde ²⁾.

Een verrassend beeld van het politieke element in Israëls verwachting van geluk en vrede leveren ons de *Psalmen*.

Niet alleen de z.g. Troonsbestijgingspsalmen ³⁾ (Ps. 47, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100) dragen een sterk politiek stempel (het thema dezer psalmen is: Jahve is koning over de gansche aarde en alle goden en volken zijn hem onderworpen en staan onder zijn gericht), doch ook verscheidene andere psalmen staan vol van politieke verwachtingen en verzuchtingen over noodtoestanden.

Op eenige psalmen willen wij in het bijzonder wijzen.

Psalm 2. Ongetwijfeld bezit deze psalm een eschatologisch karakter. De Messias wordt hier ook in zijn politieke machtssfeer geteekend, zie de verzen 8 en 9. Het is onmogelijk het strijdvaardig karakter van den Gezalfde te verdoezelen, hoe ook het probleem van den Messias als strijdheld of vredevorst ons met het oog op de Christelijke exegese in de engte moge drijven ⁴⁾.

In *Psalm 18* : 35 is het Jahve, die den koning den krijg leert en

¹⁾ DE BOER, Koningschap, bl. 23: „Jahve is de God des levens. De zalving tot koning, profeet of priester is zijn geest ontvangen, den levensadem, die de nederlaag verhoedt. Op dit punt schijnt de godsdienstige verwantschap van „richter”, „priester”, „profeet” en „koning” in oud-Israël gelegen te zijn”.

²⁾ CAUSSE, *Evol. esp. mess.* p. 11. EDELKOORT, Christusverw. bl. 116, rangschikt de functies van den koning als volgt: a) hij is in de eerste plaats redder; b) hij is rechter; c) hij is krijgsman. Dit lijkt ons erg verwarrend. EDELKOORT zegt zelf — en terecht — dat de politieke nood Israël ertoe gedreven heeft, het hem vreemde koningschap te assumeeren. De koning was allereerst nationaal-politiek verlosser en krijgsman. Deze twee vloeien ineen.

³⁾ BROUWER, *Wereldeinde*, bl. 64vv.

⁴⁾ Cf. WOLFF, *Herrschaft Jahwes*, S. 185; SCHMIDT, *Psalmen*, S. 5.

het spannen van den boog, zoodat Jahve staat achter de verdelging der vijanden.

Psalm 20 : 7, 8 spreekt van overwinning door God aan zijn Gezalfde geschonken; *Psalm 24* : 8 roemt Jahve als: „een held in den strijd”. *Psalm 33* : 10, 11 brengt tot uitdrukking hoe Jahve de raadslagen der natiën verbreekt en de overleggingen der volken vrijdelt, dus zich mengt in de buitenlandsche politiek. *Psalm 44* bevat een lange bittere klacht over het feit, dat Jahve zijn volk vergeet.

Merkwaardige aspecten biedt ons *Psalm 72*. Is de in dit lied bezongen vorst een werkelijk regeerend koning of het type van den Messias? KITTEL, SCHMIDT, SELLIN, GRESZMANN, BLEEKER en NOORDT Zij zijn van oordeel, dat het hier niet om den Messias gaat, doch om den nieuwen koning, die den troon bestijgt¹⁾. In plechtigen hofstijl wordt de nieuwe heerscher bewierookt. Evenwel: niet-messiaansch of wel-messiaansch, deze psalm typeert de ideale wijze van regeeren van een Israëlietisch koning, in recht en gerechtigheid. De vijanden zullen voor hem de knie buigen; over oorlog en overwinning wordt niet gesproken, maar de verzen 4 en 14 laten duidelijk blijken, dat deze koning in staat is te: „verbrijzelen, wie verdrukt”.

Verdere teekenen van Jahve's ingrijpen in Israëls staatkundig leven en in de volkeren-wereld vinden wij o.a. in *Ps.* 76 : 4, 13; 77; 89; 135; 136; 144 (zie vs 1: „Geloofd zij de Heer, mijn rotssteen, die mijne handen oefent ten strijde, mijne vingers tot den krijg”); 149.

Opzettelijk noemden wij in bovenstaande reeks *Psalm 110* nog niet. Dit zeer merkwaardige lied spreekt zoowel over politieke macht als over priesterlijke waardigheid. GRESZMANN noemt dezen psalm van begin tot eind „politisch”²⁾. Hoewel niet direct messiaansch, vertoont hij nochtans alle kenmerken van een messiaansch gedicht en het Nieuwe Testament biedt verscheidene plaatsen, waarin *Psalm 110* messiaansch wordt geïnterpreteerd³⁾.

In dezen psalm wordt stellig geen vredig verloop van de komende heerschappij beschreven: vijanden zullen worden vertreden en lijken worden opgehoopt. De Priesterkoning heeft wel een uitzonderlijk

¹⁾ KITTEL, Psalmen, S. 239; SCHMIDT, Psalmen, S. 136; SELLIN, Heilandserw. S. 37; GRESZMANN, Messias, S. 16; BLEEKER, Heilsverw. bl. 19; NOORDT ZIJ, Psalmen II bl. 9; BOEHMER, Zu *Psalm 72*: „Eigentlich will der Psalm sich weder im Blick auf einen gewöhnlichen König noch auf den Messias recht schicken”. Hij is echter door Jood en Christen altijd Messiaansch opgevat.

²⁾ GRESZMANN, Messias, S. 23.

³⁾ Mt. 22 : 42 vv. par.; Mt. 26 : 64 par.; Hd. 2 : 34, 35; 5 : 31; 1 Kor. 15 : 25; Hebr. 1 : 13; 5 : 6, 10; 10 : 12, 13 enz.

bloedige functie te vervullen en Jahve zelf treedt als verdelger op ¹⁾.

We zien een oogenblik terug om na te gaan, wat de Psalmen ons voor ons onderzoek te zeggen hebben. Immers het is van groot belang oplettend te luisteren naar wat Israëls godsdienstig lied zegt, omdat daarin over een lange tijdruimte de neerslag is te vinden van wat diep in de ziel leefde. Naast vele persoonlijke uitingen over lijden en geloofsleven treffen we sterk nationaal getinte gedeelten aan, waarin zoowel voor het heden als voor de toekomst — en zulks vaak met verwijzing naar het roemrijk verleden en vooral naar den uittocht uit Egypte — het ingrijpen van Jahve, hetzij door hemzelf, hetzij door een gezalfde, wordt beloofd of afgesmeekt. Vooral in die psalmen, waarin de „Koning” naar voren komt — het doet er niet toe of die koning nu als tegenwoordig of toekomstig moet worden opgevat — valt ons de politieke geest en het zelfs strijdlustig karakter op. Heil en vrede zijn in de Psalmen dus geenszins slechts geestelijk-zedelijke waarden en evenmin wordt het wapengeweld, als middel tot verkrijging dier goederen, terzijde gesteld.

Wat omvang en inhoud van het begrip „vrede” in de Septuaginta, in het Rabbijnsch en Apocalyptisch Jodendom en in het Nieuwe Testament betreft willen we hier verwijzen naar een recente en waardevolle studie van VAN LEEUWEN, die het begrip Eirene in de Psalmen heeft ondergebracht in de volgende drie hoofden:

- a) Eirene als stoffelijk en geestelijk welvaren van een gemeenschap.
- b) Eirene als persoonlijk lichamenlijk en geestelijk welvaren.
- c) Eirene als gemeenschap van menschen ²⁾.

Het onderzoek van VAN LEEUWEN wijst uit dat het begrip שלום, εἰρήνη niet negatief is, tegenstelling van „oorlog”, maar veeleer positief. Eirene, Sjalom beteekent: welvarend, gaaf, overwinnend leven, leven in volkomen vorm als tegenstelling van alle leven-storende en vernietigende rampen ³⁾. „Eirene is het stoffelijke en geestelijke welvaren van den enkeling en van het volk als totaliteit gezien d.i. als eenheid en geheel” ⁴⁾. Het is een heilstoestand, waarin men is verlost van den vloek.

¹⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 22. EDELKOORT, Christusverw. bl. 339 beschouwt den Messias geheel receptief en God actief. De Messias sticht het Godsrijk niet, maar ontvangt het na de overwinning (cf. bl. 219, 509). De verklaring van Ps. 110 : 3 levert EDELKOORT dan ook moeilijkheden en is wel erg gezocht.

²⁾ VAN LEEUWEN, Eirene, bl. 83.

³⁾ VAN LEEUWEN, Eirene, bl. 105, vgl. bl. 220vv.

⁴⁾ VAN LEEUWEN, Eirene, bl. 49.

In de Psalmen omvat de vrede dus ook stoffelijk welvaren. Het materiele en het geestelijke komen tot volle ontplooiing, zegt VAN LEEUWEN. „De Heer is de God des vredes, die de oorlogen doet ophouden (Ps. 75 (76), Ps. 46 (47)) en de wereld door overwinning der vijanden tot haar doel voert” ¹⁾.

We zijn genaderd tot de heils-verwachting bij de *Profeten*.

Het Profetisme is een uitermate belangrijk verschijnsel in Israël. Het zijn de profeten, die aan Israëls godsdienstig leven nieuwe wendingen hebben gegeven, die de religie hebben verdiept, verrijkt en gezuiverd, die in hun prediking van heil en onheil, van oordeel en genade, hart en zinnen van het volk hebben willen reinigen en heiligen. Als reformatoren dikwijls herinnerend aan het verleden, streven de profeten ernaar een wezenlijke gezindheidsverandering in het volk te wekken en het zonde-bewustzijn te verlevendigen. Israël moet leeren, dat het heil alléén van Jahve komt. Niet slechts de heidenwereld, maar ook Israël zelf is onderworpen aan het rechtvaardig oordeel des Heeren en wanneer Israël Jahve verlaat, zal het eveneens in het oordeel omkomen ²⁾.

Met deze profetische prediking gaat een diepgaande verandering in de verwachting der uiteindelijke verlossing gepaard. SELLIN geeft breedvoerig weer, hoe een profeet als Jesaja aan de Toekomstverwachting nieuwe banen heeft geschonken en wijst op het enorme verschil, dat bijvoorbeeld tusschen Jes. 11:1—10 en Psalm 2 of de Bileamspreuk bestaat. „So ist das alte Zukunftsbild gereinigt, in eine neue Sphäre versetzt, Ewigkeitsluft, Geist des lebendigen, heiligen Gottes weht uns aus ihm entgegen” ³⁾. Toch komt men na een nauwkeurig onderzoek tot de conclusie, dat de heils-verwachting der profeten nimmer op een volkomen zuiver geestelijk plan gekomen is en dat religie en Israëls politieke leven zoowel voor het heden als voor de toekomst dicht ineengestrengeld blijven, ook al laat de eene profeet het godsdienstige en ethische karakter sterker uitkomen dan de andere.

¹⁾ VAN LEEUWEN, *Eirene*, bl. 90.

²⁾ Voor het Profetisme zie: OBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 53vv. Cf. ook CHARLES, *Crit. Hist.* p. 16. De profeten zijn: „reformers in a true sense”. Zij gaan terug tot de Mosaische gedachte van het Verbond, dat Israël door de Kanaänietische invloeden als natuurlijk was gaan beschouwen. „But the prophets teach that Israel's relation to Yahwè is *ethically* conditioned”. CAUSSE, *Evol. esp. mess.* p. 11: „Israël doit réaliser la volonté de Jéhovah. Si Israël ne réalise pas la volonté de Jéhovah, il périra. Telle est dans sa clarté audacieuse et sereine, la prédication des prophètes”. EDELKOOT, *Christusverw.* bl. 279 en elders.

³⁾ SELLIN, *Heilandserw.* S. 31; CAUSSE, *Evol. esp. mess.* p. 11.

GRESZMANN wijst in een „Zusammenfassung“ op de politieke verwachtingen, die in het volk blijven leven. „Alle diese politischen Hoffnungen erklären sich nur aus dem hochgespannten *Ideal eines politisch lebhaft interessierten Volkes*, das sehnsüchtig nach Ruhm und Macht unter den Nationen ausschaut. — Als die entscheidenden, spezifisch prophetischen Züge müssen die *sittlich-religiösen Erwartungen* gelten, die an zweiter Stelle neben den politischen stehen. Der Messias verkörpert die Ideale des prophetischen Königs. Seine Haupttugenden sind Recht und Gerechtigkeit, Treue und Frömmigkeit“ ¹⁾).

Ter adstructie volgen hier eenige karakteristieke gedeelten.

De oudste der schriftprofeten, *Amos*, verkondigt in vlammende bewoordingen het oordeel, dat over Israël zal losbreken. De „Dag des Heeren“ (5 : 18vv.) zal komen als een dag, waarop Israël zal worden bezocht ²⁾. Het eschatologisch sluitstuk van Amos' profetie (9 : 11vv.), hoewel niet met zooveel woorden over een redder sprekend, teekent naast een transformatie der natuur (cf. Jes. 4 : 2; Joël 4 : 18) een nieuwe politieke situatie. GRESZMANN (die de verzen 11 en 12 niet van Amos afkomstig acht), noemt deze teksten terecht „rein politisch“ ³⁾. Amos' heilsverwachting maakt den indruk van een herwonnen en herstelde Davidische heerschappij, „als in de dagen van ouds“ (9 : 11), waaraan de belofte verbonden is van een machtsuitbreiding van Israël.

In tegenstelling met Amos spreekt zijn tijdgenoot *Hosea* zich zeer scherp uit over de heerschende politieke toestanden. Reeds in den

¹⁾ GRESZMANN, Messias, S. 270f.

²⁾ De „Dag van Jahve“ of „Die Dag“ was in de volksverwachting de dag van Israëls verhooging en van Goddelijk gericht over de volken. Amos en de profeten na hem verkondigen echter, dat de „Dag des Heeren“ ook voor Israël zelf een oordeelsdag zal zijn vanwege zijn zonden. Er bestaat verschil van meening, of deze Dag altijd en overal eschatologische beteekenis heeft. BÄHLER, Heilsverw. bl. 73, meent uit Jes. 9 : 3 de oorspronkelijke beteekenis te kunnen distilleeren: de dag van Midian is de dag van den strijd met Midian. „Zoo doelde oorspronkelijk de Dag van Jahwe op Jahwes krijgssdaden tegenover de vijanden“. Ook BERTHOLET, A. T. und Kriegsfrömmigkeit, S. 29, wijst op het oorlogszuchtig karakter van dezen Dag. Zie voorts OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 68; CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 7; CHARLES, Crit. hist. p. 82ff. De Dag van Jahve is inwijding van de gezegende toekomst. „Hence the eschatology of the nation centres in *the future national blessedness introduced by the day of Yahweh*“. GRESZMANN, Messias, S. 83ff. „te dien dage“ was reeds vóór Amos terminus technicus; hij behoeft hem niet te verklaren. VOLZ, Eschat. S. 163; WELHAUSEN, Einleit. Evv. S. 87; EDELKOORT, Christusverw. bl. 135vv. — De Dag van Jahve, als oordeelsdag, bevatte dus onmiskenbaar een element van geweld.

³⁾ GRESZMANN, Messias, S. 233.

aanvang verzet hij zich tegen het regeerende koningshuis (1 : 4, cf. 7 : 7; 8 : 4; 10 : 34; 13 : 10). Waar Hosea zich over het koningschap zelve misprijzend uitlaat (8 : 4), heeft hij het ook niet over een Messias als koning ¹⁾. Toch ziet hij in de toekomst een zeker herstel en spreekt hij over een „zoeken” van David, hun koning (3 : 5)! Bij Amos en Hosea ontmoeten we dus strenge gerichtsprediking, maar er is tevens redding in uitzicht, hoewel bij Amos slechts voor een deel van het volk. Hosea's verwachting is nationaal-beperkt en schildert den paradijstoestand, waarin Israël leven zal (14 : 6, 7).

Zeer groot is de politieke invloed geweest van *Jesaja*. KALTHOFF zegt zelfs, dat Jesaja: „die Seele der Politik des Königs Hiskia wurde” ²⁾. Evenals de beide vorige profeten predikt ook Jesaja onverschrokken het naderend gericht, omdat de Heiligheid des Heeren de zonde niet verdragen kan. „Thus Isaiah was, like Amos, a prophet of doom”, aldus CHARLES ³⁾. Jesaja's heilsverwachting vertoont universeele tendenzen. Er zal vrede op aarde komen (Jes. 2). „Jesaja hat mit unerhörter Schärfe den Krieg und alles, was dazu gehört, die Heere, Festungen und Bündnisse, als Menschenwerk und frevlen Uebermut verurteilt; sie vertragen sich nicht mit wahrer Religion, mit dem gläubigen Vertrauen auf den Gott, der allein erhaben sein will” ⁴⁾. Welke karaktertrekken vertoont de Messias bij Jesaja? In de Immanuel-prophetie (7 : 13vv.) openbaart zich heel duidelijk een politiek element: het doelt in de eerste plaats op de verlossing van vijanden ⁵⁾. Het begin van Jesaja 9 schildert de komst van den heilstijd na diepe duisternis. In vs. 3 wordt op den dag van Midian gewezen en BERTHOLET vestigt er de aandacht op, hoe Jesaja: „Wo er die Gestalt des Messias zeichnen will, der seines Volkes Befreier werden soll, an jenen Schlachttag anknüpfen kann” ⁶⁾. Heerschappij en vrede zijn

¹⁾ Zoo OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 72. Het koningschap is voor Hosea de wortel van alle kwaad. Cf. ROBINSON-HORST, Die zwölf kl. Proph. S. 3. BÄHLER, Heilsverw. bl. 27, is van oordeel, dat Hosea 8 : 4 niet tegen het koningschap zelf, maar tegen onwaardige koningen is gericht. Zoo ook HÜHN, Mess. Weiss. S. 16 en 17, Anm. 2. GRESZMANN, Messias S. 235 meent, dat Hosea, gezien de tijdsomstandigheden, de figuur van den Messias verwijderde, omdat hij het koningschap an sich als anti-goddelijk beschouwde.

²⁾ KALTHOFF, Entsteh. S. 64. EDELKOORT, Christusverw. bl. 193 zegt daarentegen, dat Jesaja voor politiek geen belangstelling had. Deze opvatting is o.i. absoluut onjuist.

³⁾ CHARLES, Crit. hist. p. 90.

⁴⁾ GRESZMANN, Messias, S. 154. Cf. EDELKOORT, Christusverw. bl. 199.

⁵⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 108.

⁶⁾ BERTHOLET, Kriegsfrömmigkeit, S. 8. EDELKOORT, Christusverw. bl. 230, beschouwt dit vers als een voorbeeld, „dat elke overwinning beschouwd werd als voorsmaak en waarborg van de messiaansche eindoverwinning”.

verbonden aan den troon Davids (9 : 6, cf. 16 : 5). In Jes. 11 wordt het accent verlegd: hier kenmerkt zich het regiment van den Messias door recht en gerechtigheid. Hoewel deze profetie rust en vrede ademt, mag o.i. de gedachte aan het gericht en het geweld, door den Messias uitgeoefend, niet uit het oog worden verloren. De aantekening van WOLFF bij dit gedeelte is dan ook zeer juist: „Die Aufrichtung der Bedrückten erfolgt mit der Vertilgung der Bedrücker. Hier lieszen sich die Belege, was das Unheil über die Feindvölker wie über die Gottlosigkeit im Lande angeht, leicht vermehren. Wenn im Messias wirklich die Herrschweise Jahwes ein Ebenbild finden soll, dann wäre sie, fehlte bei ihr das Unheilwirken, eine Gestalt der falschen Prophetie. Der Messias steht nicht ausserhalb der *theologia crucis*. Heil kommt durch, mit und unter Gericht" ¹⁾).

In Jes. 19 : 23vv. worden de nationale grenzen uitgewischt. Egypte, Assur en Israël dienen Jahve. De gedachte aan wereld-religie breekt hier door. Jes. 29 maakt gewag van een ontzaglijken eindstrijd, waarin de menigte der volkeren die Jeruzalem bestrijdt, door Jahve zelf bedwongen wordt. Gelet op Jes. 31 : 3, 4; 33 : 10, 11, 21—24 kan men zich de uitspraak van BERTHOLET indenken: „Jahve und Israel, Gott und Volk sind unzertrennlich: das ist es ja, was uns aus unserer Betrachtung israelitischer Kriegsauffassung gleich entgegensprang: Israels Kriege Jahwes Kriege, Israels Feinde Jahwes Feinde" ²⁾).

Wanneer men Jesaja's practisch-politieke werkzaamheid overziet, dan bemerkt men, dat hij zich zoowel tegen den goddeloozen Achaz als tegen den vromen Hizkia heeft verzet inzake hun politieke overwegingen, n.l. het sluiten van verdragen met machtige volken, want: „In bekeering en overgave ligt uw redding, in stilheid en vertrouwen ligt uwe kracht" (Jes. 30 : 15). Er bestaat dus een zeer wezenlijk verband tusschen het vertrouwen op Jahve en de actueele, politieke situatie van het land.

Jesaja's heils-verwachting concentreert zich om een idealen koning, afstammeling van David, die Israël in vrede en gerechtigheid zal regeeren, doch die zich tegen onderdrukking en ongerechtigheid zal verzetten.

Bij *Micha* ontmoeten we een donkere onheilsprediking. Jeruzalem zal een puinhoop worden (3 : 12). In hoofdstuk 4 wordt Jahve's koningsheerschappij eschatologisch geteekend, doch aan de heerlijke

¹⁾ WOLFF, Herrschaft Jahwes, S. 184.

²⁾ BERTHOLET, Kriegsfrömmigkeit, S. 31f.

toekomst gaat de vernietiging der vijanden vooraf (cf. Zef. 3 : 10). Zal bij Jesaja de „rest” straks in vrede wonen te Jeruzalem, Micha wijst een nieuw centrum aan, het onaanzienlijke Bethlechem (5 : 1) ¹⁾. GRESZMANN meent, dat Micha de komst van dezen Verlosser zelf hoopte te beleven ²⁾. Bezwaarlijk zal men de door Micha geteekende — heilsperiode van politieke kleuren kunnen vrijspreken. De „rest van Jakob” triomfeert onder de natiën. Israël is als een overwinnende „leeuw” (5 : 7), klaar om te vertreden en te verscheuren „zonder dat iemand redt”. Eveneens treft ons ook hier weer het „te dien dage” van Jahve’s machtig ingrijpen om oorlogstuig te vernietigen en burchten te slechten (5 : 9, 10). Het Vrederijk is tevens Machtsrijk — en Israël zal de suprematie over de volkeren bezitten.

Niet anders is het bij *Zefanja*. De groote „Dag van Jahve” is nabij. Het gericht is universeel (3 : 8) ³⁾. Ook Zefanja kent de idee der wereldreligie (3 : 9). De rest van het volk van Jahve zal naburige staten buit maken (2 : 7, 9), zoodat de heilstijd eveneens een politieke machtsuitbreiding voor Israël inluit. Over een Messias spreekt Zefanja niet.

Nahums profetie laat een eigen geluid hooren; we vinden bij hem geen onheilsprediking over Israël. De oorzaak hiervan is wel te zoeken in de gunstige politieke situatie van Juda. Nineveh is gevallen en Josia was in 628 begonnen met zijn reformatie ⁴⁾. Een Messias-figuur ontbreekt. Meedoogenloos woedt Jahve’s toorn over Israëls vijanden en bijna geheel Nahum legt den nadruk op het verpletterend optreden van Jahve.

De profeet, die het geestelijk en politiek verval van zijn volk in alle bitterheid heeft gesmaakt, is *Jeremia*. In strenge en hartschotelijke bewoordingen riep hij zijn volk tot boete, en bedreigingen noch beleedigingen hebben hem in zijn strafpredikaties kunnen remmen. Over de koningen striemen zijn oordeelen (22 : 10 over Joahaz; 22 : 13—20 over Jojakim; 22 : 24—30 over Jojachin en zijn huis; 21 : 1—10 over Zedekia en Jeruzalem). Hij predikt Jahve’s verbolgenheid en verdelging zoowel over eigen volk (2 : 9; 6 : 1—8; 7 : 20; 9 : 11, 15, 16; 12 : 7—13 enz.) als over Juda’s vijanden (12 : 14vv.

¹⁾ SELLIN, Heilandserw. S. 9 wijst op het bijzondere karakter, wat betreft wondere geboorte, geringe afkomst en de wondermacht der groote redders, zie Mozes, Jozef, Simson, Samuël, Gideon, Jefta, Saul, David. Bestaat er een zeker „Urbild” van zulk een toekomstigen redder, vraagt SELLIN zich af.

²⁾ GRESZMANN, Messias, S. 251.

³⁾ CHARLES, Crit. hist. p. 97.

⁴⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 82vv.

25 : 12). Toch is Jeremia ook heilsprofeet. Eenmaal zal de verlossing komen onder een koning uit Davids geslacht (23 : 5, 6; 30 : 8, 21). Het is wel merkwaardig, dat de laatste profeet vóór de ballingschap den verlosser profeteert in den persoon van een Messias uit Davids huis. Jeremia is de eerste, die den koningstitel gebruikt (verder nog in Ez. 37 : 24 en Zach. 9 : 9). Juda zal heil ervaren en Israël zal veilig wonen onder den „Spruit Davids” (23 : 5). Wij meenen, dat dit heil niet alleen geestelijk, maar ook in politieken zin moet worden opgevat.

Een enkel woord over de profetie van het „Nieuwe verbond” (31 : 31—34). GRESZMANN merkt op, dat de idee van een verbond uit het rechtsleven stamt ¹⁾. Over den Davidstroom en over oorlogen wordt niet gerept. Gods wet zal geschreven worden in het hart en de individu wordt geroepen naar den wil des Heeren te leven. Een nationaal en politiek element is in deze profetie niet aanwezig en we bevinden ons in een zuiver geestelijk-zedelijke sfeer; de innerlijke verhouding van den mensch tot God ²⁾.

Obadja, misschien een tijdgenoot van Jeremia ³⁾, profeteert den ondergang van Edom. Jahve zal koning zijn; de „Dag des Heeren” zal rampspoed over de volken brengen, terwijl het huis van Jakob zijn bezittingen terug zal krijgen (vs 17). De heerschappij van Jahve is nauw verbonden met de staatkundige welvaart en de veroveringen van het volk.

Na de ineenstorting van het rijk en de wegvoering in ballingschap treedt *Ezechiël* op. Vóór 586 verkondigt hij onheil (5 : 12; 6 : 11, 12). Toch zal het overblijfsel heil ontvangen (14 : 22). De hoofdstukken 25—32 bevatten een strenge gerichtsprediking over de volken. In Ez. 34 : 23—31 (37 : 23—28) ontmoeten we de profetie van den herdersvorst David, wiens heerschappij tot Israël beperkt is. SELLIN wijst op de „nur repräsentative Bedeutung” van Ezechiëls heilandsfiguur. „Wir sehen, die Rettererwartung steht im Begriffe eine radikale Wandlung durchzumachen” ⁴⁾. Ook GRESZMANN legt den nadruk op het feit, dat de eigenlijke „regent” God is (37 : 27, 28); „der Messias ist nur sein schattenhafter Stellvertreter auf Erden. — Als nach dem Tode Zedekias die Opposition gegen das herrschende Königthum überflüssig wurde, hat Hesekiel die Messiashoffnung gänzlich auf-

¹⁾ GRESZMANN, Messias, S. 161.

²⁾ Cf. KÖNIG, Mess. Weiss. S. 353.

³⁾ Zoo OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 91. HÜHN, Mess. Weiss. S. 65 dateert *Obadja* ongeveer 450. GRESZMANN, Messias, S. 212 acht *Obadja* eveneens na-exilisch. Cf. ROBINSON-HORST, Die zwölf kl. Proph. S. 109.

⁴⁾ SELLIN, Heilandserw. S. 49.

gegeven" ¹⁾). Bezien wij den toestand van het heil, door Ezechiël in de hoofdstukken 34 en 37 geschetst, vanuit politiek oogpunt, zoo valt ons het „veilig" wonen van het volk, dat niet meer ten „buit" zal zijn voor de volkeren (34 : 38), dadelijk op.

Bijzondere opmerksaamheid verdient de heilsverwachting bij *Deuterokesaja* ²⁾. De schrijver(s) van Jesaja 40—66 teekent (teekenen) met forsche lijnen de absolute heerschappij van Jahve. God is wereldkoning en zijn macht is door niemand en niets te stuiten (40 : 5, 12vv.; 41; 44, waarin op bijtenden toon de nietigheid der afgoden wordt aangeduid enz.) ³⁾.

Met de heerschappij van Jahve zijn de elementen van strijd en verwoesting verbonden; zie Jes. 42 : 13, waar de Heer uittrekt: „als een held, als een krijgsman met strijdlust bezielde"; 45 : 14vv.; 47, het oordeel over Babel; 59 : 15vv.; 66 : 6, waar de Heer de daden der vijanden vergeldt; 66 : 15: „zijn strijdwagen als een stormwind". Door rampspoeden en straffen heen zal Israël worden behouden (41 : 8vv.; 43 : 1vv.; 44 : 1vv.; 44 : 21vv.; 45 : 14vv.; enz.), doch dit behoud eischt innerlijke vernieuwing.

In Jes. 44 : 24—45 : 8 treedt Cyrus op als gezalfde van Jahve. De naam Messias heeft hier geen eschatologische beteekenis ⁴⁾. Cyrus heeft een „eere naam" ontvangen (44 : 4), en is geroepen „terwille van Jakob"; hij is Jahve's „herder", die diens plannen volvoert. Cyrus' eerste taak is: „volkeren vertreden" (45 : 1), waaruit duidelijk blijkt, dat de functie van dezen bevrijder allereerst van politieken aard is ⁵⁾. Het einddoel van Cyrus' verlossingswerk draagt echter een religieus karakter: „opdat men wete van den opgang der zonen en van haar ondergang, dat er niemand is buiten mij, Ik alleen ben

¹⁾ GRESZMANN, Messias, S. 255f. „Wenn man Hesekiel als den geistigen Vater des Judentums feiert, so musz man in ihm folgerichtig auch den sehen, der die politische, von den älteren Propheten ethisch-religiös vertiefte, teilweise aber schon bekämpfte Messiashoffnung vollends zu Fall bringt" (S. 256).

²⁾ Het ligt buiten het bestek van onze studie nader in te gaan op het auteurschap van Deuterokesaja. We nemen de algemeen aanvaarde resultaten van het Oud-Testamentisch onderzoek aan, n.l. dat Dt. Jes. afkomstig is van een onbekenden profeet uit de ballingschap. We verdiepen ons evenmin in de quaestie van een mogelijk Trito-jesajaansch boek. Cf. OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 95v.

³⁾ SELLIN, Heilandserw. S. 67. „Der Heilandstitel wird in diesem Buche geradezu prononziert auf Gott übertragen".

⁴⁾ BÄHLER, Heilsverw. bl. 62; GRESZMANN, Messias, S. 1, 62.

⁵⁾ RIDDERBOS, Jes. II bl. 69. De Heer heeft Cyrus' rechterhand gevat: „om hem te leiden op het overwinningspad. Zoo zal de Heere, overal waar hij verschijnt, de volkeren overwonnen ter aarde werpen".

de HEER" (45 : 6). De glorie van Jahve en de verheffing Israëls banen zich derhalve een weg door de bloedige overwinning der vijanden.

Tot dusver zwegen we over de *Ebed-Jahvelieder*en: Jes. 42 : 1—4; 42 : 5—9; 49 : 1—6; 49 : 7; 49 : 8—13; 50 : 4—10; 52 : 13—53 : 12 ¹⁾. Wie is deze „Knecht des Heeren"? In Jes. 41 : 8; 42 : 19—22; 44 : 1 is hij duidelijk vereenzelvigd met Israël, dus een collectivum, maar elders en vaker is de Ebed-Jahve een persoon. Een historisch persoon? Mozes, Jeremia, Zerubbabel, Jojachin, Hiskia, Josia, Eleazar (cf. 2 Makk. 6 : 18vv.)? De profeet zelf of een niet genoemde tijdgenoot van den profeet? De opvattingen hieromtrent zijn zeer verdeeld en het Ebed-Jahve vraagstuk behoort nog immer tot een der belangwekkendste van de Oud-testamentische wetenschap ²⁾.

In den Ebed-Jahve zijn duidelijk twee trekken te onderscheiden: een profetische trek en een politieke. Wel is de politieke trek minder markant, maar hij is er (Jes. 42 : 7; 49 : 6, 9; cf. Jes. 49 : 2 en de macht van den komenden Verlosser in 52 : 15; 53 : 12). „So kann man sagen, der Ebed ist der geborene Königs-Prophet" aldus GRESZMANN ³⁾. Zou inderdaad achter den Ebed-Jahve een historisch persoon ver-

¹⁾ GRESZMANN, Messias, S. 287ff. Voor andere indeelingen van de EJ-liederen, zie EDELKOORT, Christusverw. bl. 377.

²⁾ Als „Knecht" worden voorts genoemd: Job, Uzzia, Ezechiël, Cyrus, Sesbazar, Mesullam (1 Kr. 3 : 19). GRESZMANN, Messias, S. 308: „Ebed Jahwe kann jeder Verehrer Jahwes, also jeder Israelit heissen". Bij Dt. Jes. heeft het woord technische beteekenis gekregen: „Für ihn bezeichnet das Wort *den* Knecht Gottes, den jedermann kennt. — Daher ist es für die heutige Forschung so schwer, sein Geheimnis zu lösen". Volgens GRESZMANN is het probleem gelegen in de vraag: hoe is het politiek koningsideaal versmolten met het beeld van den profetischen Messias-koning? (S. 322ff.). BLEEKER, Heilsverw. bl. 22, denkt bij Jes. 53 aan één bepaalde persoonlijkheid; is het de ideale koning? SELLIN, Heilandserw. S. 56 en BÄHLER, Heilsverw. bl. 65 denken aan Jojachin: PALACHE, Ebed Jahveh Enigma, meent inderdaad een nieuw spoor gevonden te hebben. In Jes. 42 : 19 (vgl. ook 49 : 7; 44 : 26; 52 : 5) staat z.i. duidelijk en wel met name genoemd, dat de EJ = Mesullam. Deze Mesullam is identiek met den zoon van Zerubbabel (1 Kr. 3 : 19). CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 21: „Le serviteur est un héros eschatologique. Pour cette raison sa figure devait rester imprécise". OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 110 laat de zaak min of meer in het midden. De profeet kan wel een historisch persoon op het oog gehad hebben. ALFARIC, Problème de Jésus, p. 66 denkt aan het Joodsche volk. RUDOLPH, Der exil. Messias, S. 111: „der EJ vereinigt messianische Züge mit dem Bilde Moses". RIDDERBOS, Jes. II, bl. 29vv. houdt vast aan de rechtstreeks-Messiaansche verklaring: in het Messiasbeeld vloeien koninklijk en profetisch ambt duidelijk ineen (bl. 34). Cf. EDELKOORT, Christusverw. bl. 399vv.

³⁾ GRESZMANN, Messias, S. 309ff. Zie de bestrijding hiervan door EDELKOORT, Christusverw. bl. 423.

borgen zijn, dan is het o.i. wel buitengesloten dat deze slechts als geestelijk leider zou zijn gekenschetst. PALACHE, die van meening is dat de Ebed-Jahve = Mesullam = de zoon van Zerubbabel (zie noot), beroept zich op een uitspraak van KITTEL (Geschichte des Volkes Israel III S.227) waarin deze den EJ niet alleen kenmerkt als geestelijk leider maar tevens als „eine politische Grösze” ¹⁾. In Jes. 51 : 14 en 53 : 7—9 zouden we dan volgens PALACHE de sporen terugvinden van de mishandeling die Mesullam in de gevangenis heeft onder-vonden wegens zijn politieke, staatsgevaarlijke aspiraties ²⁾. Wij willen het EJ-probleem als zoodanig verder niet aansnijden, maar vonden in de conceptie van PALACHE een zekere bevestiging voor de opvatting dat de Ebed-Jahve niet slechts geestelijk doch ook politiek leider is.

Het Messias-ideaal van Deuterocesaja kan in zekeren zin een nieuwe schepping worden genoemd. Doch de oude idealen betreffende politiek herstel en een ver-reikenden invloed van Israël ontbreken niet. De Ebed-Jahve zal zijn volk uit de gevangenschap voeren en het in zijn vaderland reorganiseeren (Jes. 49 : 6a en 8). Ook innerlijk zal de Ebed-Jahve zijn volk herstellen (Jes. 49 : 5; 53 : 5). RUDOLPH heeft hierop terecht gewezen en zegt zeer ter zake: „Die Deutungen, die im EJ einen Herrscher oder den Tora-lehrer oder die Idealgestalt des Propheten oder den Weltmissionar sehen, greifen immer nur ein Stück heraus und sind deshalb notwendig ungenau: der EJ ist das *alles zugleich*” ³⁾.

Ook in de *capita*, volgend op de Ebed-Jahveliederen, beluisteren we vele Messiaansche klanken. Eens zal de verlossing komen (Jes. 55) ⁴⁾. Een nieuw en grootsch Jeruzalem zal herrijzen; Israël zal in weelde baden; koningen zullen Israël dienen en de verdrukkers en smaders aan zijn voeten liggen (Jes. 60; 61). Sterk nationaal gekleurd wordt hier de toekomstige glorie van Israël geschilderd. Met dezen uiterlijken

¹⁾ PALACHE, Ebed Jahveh Enigma, p. 34.

²⁾ PALACHE, Ebed Jahveh Enigma, p. 44.

³⁾ RUDOLPH, Der exil. Mess. S.97. STAERCK, EJ Problem, S.245 tracht RUDOLPH te weerleggen. „Er (de EJ) soll gerade *nicht* politischer Erretter und Reorganisator sein, sondern etwas viel Grösseres, der Evangelist und Lehrer seines Volkes und der Missionar der Heidenwelt, vgl. 42, 2f. und 42, 4; 49, 5f.” EDELKOORT, Christusverw. bl. 385, ziet in Jes. 42 : 2 een tegenstelling tusschen den Knecht en de politici van zijn dagen. Op welken grond? RIDDERBOS, Jes. II, bl. 39, denkt aan het beeld van den straatkoopman. Een o.i. zeer plausibele verklaring.

⁴⁾ EDELKOORT, Christusverw. bl. 435 verstaat Jes. 55 : 4 niet als nationale heerschappij, maar als „geestelijk gefundeerde souvereiniteit”. Op het profetische ligt stellig een voornaam accent, doch men verwaarlooze het koninklijke daarom niet.

rijkdom zal echter innerlijke omkeer gepaard gaan (Jes. 61 : 6; 62 : 12). Vreeselijk zal Jahve's toorn zich uitgieten over de vijandige volken (Jes. 63 : 1—6) ¹⁾. Het laatste hoofdstuk schildert het eindgericht: Jahve is Wereldgod en hij zal komen „om alle volken te verzamelen” (Jes. 66 : 18), maar het zien van de lijken der mannen, die tegen Jahve opstonden, zal voor al wat leeft ten afschuw zijn (66 : 24)! Onmiskenaar is in Deuterokesaja de universeele gedachte aanwezig: Israëls God is de God aller volken. „Das gewaltigste an diesem neuen Messiasbilde ist die universalistische Tendenz, die Jahvereligion zur Weltreligion zu erweitern” ²⁾.

Gelijk Israël in ballingschap hunkerde naar bevrijding en politieke zelfstandigheid, zoo kan het ook niet anders of na de terugkeer onder Cyrus zocht men allereerst naar herstel en versterking van religieus, nationaal en sociaal leven. Israël was er het volk niet naar, om als een verachte en onaanzienlijke natie in een hoek te blijven liggen. Onder Davids nakomeling, Zerubbabel, wordt de restauratie van volk en land energiek ter hand genomen. De profeten *Haggai* en *Zacharia* verkondigen, dat de gouden eindtijd spoedig zal aanlichten en de tempel zal met heerlijkheid worden vervuld (*Haggai* 2 : 6—9; *Zach.* 1 : 18—21). Zerubbabel, Juda's landvoogd, de knecht van Jahve, is de verkorene, de Messias-Koning (*Haggai* 2 : 21vv.; *Zach.* 1 : 18—21). Doch de verwachte glorie blijft uit. Zerubbabel sterft en er is geenerlei verandering ingetreden. Jeruzalem wordt een priesterstad en geen machtige profetenstemmen als die van Jesaja en Jeremia doen zich meer hooren. Wel klinkt er nog een enkel profetisch geluid. Daar is de boodschap ons bewaard in *Zacharia* 9—14. Moeilijk is de vraag te beantwoorden, wanneer al die profetische uitspraken ontstaan zijn ³⁾. Ze zijn zwaar van gedachten over toekomstig heil en onheil voor Israël en de volkerenwereld. In plastische termen wordt de komende eindstrijd geschilderd (*Zach.* 14). Maar te midden van dreigende Godsspraken treft ons *Zach.* 9 : 9 en 10, de komst van den Messias-Vredevorst. Het is of ons de milde tonen van Deuterokesaja in de ooren klinken ⁴⁾. De Messias is hier een geestelijke figuur, geen krijgsheld. Uiteindelijk evenwel zal Jahve zelf in volkomen souvereiniteit regeeren; de Gestalte van den Messias-Koning is weer verdwenen.

¹⁾ VOLZ, Eschat. S. 94 wijst op de voorstelling van den „Vernichtungskampf” van den God Israëls, die als krijgsman verschijnt: „wie es z.B. in Jes. 63, 1—6 besonders packend gemalt war”. Zie Henoch 94v.; 90 : 18, 19.

²⁾ GRESZMANN, Messias, S. 338.

³⁾ Cf. ROBINSON-HORST, Die zwölf kl. Proph. S. 206ff.

⁴⁾ Cf. SELLIN, Heilandserw. S. 60ff.

„En de Heer zal kónig zijn over de gansche aarde, en de Heer zal een zijn en zijn naam een” (Zach. 14 : 9).

Het geluid in de profetie van *Joël* is meer apocalyptisch dan profetisch. Israël zal gered worden, doch de volkeren zullen in den strijd omkomen. „Jour de ruine pour les peuples qui seront exterminés ou asservis, le jugement de Jéhovah sera le triomphe d'Israël”, aldus merkt CAUSSE op bij Zefanja 1 : 14—15 en Joël 3 : 14—16 ¹⁾. In zijn toekomstverwachting is Joël nationaal-beperkt (3 : 19—21).

Habakuk ziet visionair Jahve's ontzaglijke worsteling met de goddeloozen. Ook zijn eschatologie draagt een sterk nationaal, politiek stempel. „Ik zie verlangend uit naar dien dag der benauwdheid, dat hij aanbreke over het volk dat ons aangrijpt” (Hab. 3 : 16).

De laatste profetie in het Oude Testament, die van *Maleachi*, vertoont een universalistische trek (1 : 5, 11, 14). Maleachi kent eveneens het komende gericht van Jahve en zijn „Dag” (hfd. 3 en 4). De voorspoed, die in den heilstijd zal aanbreken, is „diesseitig”. „En alle volken zullen u gelukkig prijzen, omdat gij een land van welbehagen zijt, zegt de Heere der Heirscharen” (4 : 5).

Tot zoover ons onderzoek naar het politieke element in Israëls heilsverwachting. In 't kort saamgevat zien we het volgende beeld.

In Israël is de band tusschen religie en politiek onverbrekelijk. Jahve, Wereldschepper en Wereldgod, is allereerst God van Israël. Hoe ook in der eeuwen loop Israëls religie werd verdiept en gezuiverd, met name door de profeten, nergens vinden we een aanduiding, dat de verhouding Jahve-Israël blijvend boven het nationale en politieke gebeuren van Israël uitstijgt ²⁾. De Heilsprofetie verkondigt steeds weer, dat Israël in luister zal worden hersteld, en hier op aarde als machtig en triomfeerend volk het goede zal zien. Het uiteindelijk geluk, dat Israël verwacht, is niet gelegen in een toekomst „aan gene zijde”, maar „aan deze zijde”. Palestina, Jeruzalem, Sion, de Tempel: ze zijn de centra van het eenmaal komende heil. De sporadische aanduidingen inzake het heil „na den dood” verbleeken geheel onder het licht der algemeen verspreide eschatologische opvattingen ³⁾.

¹⁾ CAUSSE, *Evol. esp. mess.* p. 9.

²⁾ VAN DER LEEUW, *Phaen.* S. 250: „Nationalismus ist immer religiös. Das groszartigste Beispiel dieses religiösen Nationalismus sind wiederum die Juden”. VAN DER LEEUW ziet in de Joden het eerste historische voorbeeld van een natie. „Die anderen Völker des Altertums sind entweder Stämme oder Reiche”.

³⁾ OBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 110: „Ps. 73 : 24 is eigenlijk de eenige plaats, die na den dood een blij uitzicht kent voor den enkeling”. Cf. CHARLES, *Crit. hist.*; VAN DER MERWE, *Sos. pred.* bl. 99.

Mede terwille van Israël breekt Jahve's toorn over de heidenvolken uit. SPENCER KENNARD somt een gansche rij van teksten op, waarin over Jahve's vernietiging der vijanden wordt gesproken ¹⁾). Spaarzaamelijk treffen we daarnaast de gedachte aan van een volkerenvrede (Jes. 2 : 1vv.; Jes. 19 : 23vv.; Jer. 3 : 17; Mich. 4 : 1vv.; Zef. 3 : 8, 10).

Omdat het beeld van den Messias geen constant karakter vertoont treft het ons te meer, dat we aan zijn optreden over het algemeen een zekere politieke functie verbonden zien en dus, merkwaardigerwijze, *juist de politieke trek een constant element vormt!* Zelfs de Ebed-Jahve is er niet vreemd aan ²⁾).

Indien we Israëls Heilsverwachting in een curve zouden willen vastleggen en als hoogtepunten voor die curve het verhevenste en schoonste nemen, wat het Profetisme in dezen heeft verkondigd, dan zouden we kunnen zeggen, dat Jezus die hoogtepunten in zijn persoon, leer en leven met elkaar heeft verbonden. Ja, méér dan dat, door de vervulling heeft hij eerst het ware perspectief aan deze profetieën verleend. „Der Messiasstypus, den Jesus darstellt, war ein unerwarteter, neuer. Er stellt das in den Weissagungen heraus, was lebendig werden konnte, wenn das Gröszte in ihnen sich verwirklichen sollte”, zegt KATTENBUSCH terecht ³⁾).

¹⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et Rel. p. 20, 64. VAN DER LEEUW, Phaen. S. 165f. spreekt over de „brennende Aktivität des wollenden Gottes”, die in het O.T. leeft; in Ex. 14:24vv., evenals in Ps. 144: „im Streitlied der Israeliten, wo man die Freude über den aktiven Gott, der kämpft und errettet, der herabsteigt von seinem Berge und Partei nimmt, förmlich klingen hört”.

²⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et Rel. p. 51: „Le caractère royal et politique de la figure du Messie est indéniable à toutes les époques, même quand le nom du Messie n'est pas employé. Comme l'a dit Volz: „le Messie est, du commencement à la fin, un héros national et politique”. Ce fait est mis en lumière dans le Canon, les Pseudépigraphes et les écrits des rabbins”. Cf. GRESZMANN, Messias, S. 2, over den politieken achtergrond in het Messiasbegrip. VOLZ, Eschat. S. 173.

³⁾ KATTENBUSCH, Messiasstium Jesu. S. 271.

HOOFDSTUK II.

HET POLITIEKE ELEMENT IN DE HEILSVERWACHTING VAN HET LATERE JODENDOM EN IN JEZUS' DAGEN.

De laatste eeuwen vóór Christus bieden ons weliswaar geen kanonieke literatuur — behalve dan het boek Daniël en wellicht brokstukken uit andere Oud-Testamentische geschriften, maar hier is vooralsnog meer sprake van waarschijnlijkheid dan van wetenschappelijk gefundeerde zekerheid — doch er is een overvloed van Joodsche literatuur bewaard gebleven, welke ons over deze eeuwen waardevolle gegevens verschaft aangaande Israëls latere historie en religieus leven. Ook in deze geschriften speelt de heilsverwachting een zeer belangrijke rol. Wil men Jezus als Messias leeren kennen — althans voor zoover dit den mensch mogelijk en geoorloofd is — dan zal een summier overzicht over de figuren der laat-joodsche eschatologie noodzakelijk zijn. Wanneer VOLZ in par. 35 van zijn doorwrochte werk een gansche stoet van heils-personen de revue heeft laten passeeren: de Messias-koning, de Mensch, de Priestervorst, de Profeet, Mozes, Elia, Henoch, de Engel, de Taeb, laat hij deze gewichtige uitspraak volgen: „Diese Vielfältigkeit innerhalb der Vorstellung von der Heilspersönlichkeit sollte in der Erforschung und Darstellung des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter viel mehr berücksichtigt werden. Sie müsste vor allem auch *viel mehr in Rechnung genommen werden bei der Frage nach dem „Messias-bewusstsein“ Jesu und bei der Frage nach den Vorstellungen, die sich die Zeitgenossen von Jesus bildeten.* Man sieht aus unserer Uebersicht, dasz noch nicht viel gesagt ist, wenn man sagt, Jesus habe sich für den „Messias“ gehalten. Für was für einen „Messias“? Für einen Profeten, oder für einen Toralehrer oder für einen Träger engelhafter Kraft, für einen Priesterkönig, für den „Menschen“ oder für einen politisch-nationalen König”¹⁾?

Wonderlijk en bont is de literatuur uit die veelbewogen eeuwen vóór Jezus' geboorte; eeuwen, waarin zoowel het gansche toenmaals bekende wereldbeeld als het nationaal bestel van Israël zeer diepgrijpende veranderingen ondergingen.

¹⁾ VOLZ, Eschat. S. 203.

Het Jodendom loopt eenerzijds vast in een wettische vroomheid, die het innerlijk leven doet stollen, terwijl wij anderzijds zien, hoe een zwoele, weelderige fantasie zich verlustigt in kosmologische bespiegelingen; hoe wereldeinde en wereldgericht in plastische tafereelen worden uitgebeeld en doorleefd, getuige de apocalypsen dier dagen ¹⁾.

Beginnende bij het kanonieke apocalyptische boek *Daniël* willen wij de apocalyptische en apocriefe geschriften onderzoeken.

De oudste apocalypse is die van Daniël (ongeveer 165 v. Chr.). PFLEIDERER noemt haar „eine Philosophie der Geschichte unter jüdisch-theokratischem Gesichtspunkt” ²⁾. Het Joodsche volk, op tyrannieke wijze onderdrukt door den Seleucied Antiochus IV Epiphanes, hunkert naar verlossing en de idee van een eindgericht breekt al heviger door. Eenmaal zàl de heilseeuw dagen (Dan. 7 : 9—14). De gestalte van een Redder, verschijnende als „eens menschen zoon” heeft door haar vaagheid stof tot velerlei hypothesen gegeven. Men dient o.i. nauwkeurig acht te geven op het politieke element in dit visioen. Aan dezen „Menschenzoon” werd „gegeven heerschappij en eere, en het koningschap; en alle volkeren en natiën en tongen dienden hem” (Dan. 7 : 14). CHARLES heeft gelijk als hij zegt „Although this book is the forerunner and herald of most subsequent apocalyptic developments, its own outlook is in the main confined to this world” ³⁾. Er is in Daniël 7 stellig sprake van universalisme, maar de suprematie wordt gegeven „aan het volk van de heiligen des Allerhoogsten”,

¹⁾ Voor de apocalyptiek als zoodanig zie o.a. BROUWER, Wereldeinde, bl. 5, 6; VOLZ, Eschat. S. 4 f.; SEVENSTER, Eth. en Esch. bl. 22, 37; BEEK, Nationale en transcendente motieven in de Joodse apocalyptiek. LAGRANGE, Mess. p. 37; CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 23; OTTO, Reich Gottes, S. 9; SCHÜRER, GJV. III, S. 181 ff. KAUTZSCH, Apokr. u. Pseudep. Ontstaan na de uitblussing der profetie, ongeveer 160 v. C., is de apocalyptiek als „Literaturgattung” geen volstrekt novum. Met Daniël vangt de eigenlijke apocalyptiek aan en tot in het begin van de tweede eeuw n. C. vinden we haar sporen. In de grilligste beelden wordt het wereldeinde geschetst. VOLZ noemt de apocalyptiek „Geheimwissenschaft”; zij is dualistisch en pessimistisch getint en, volgens WEINEL, voortgebracht uit de „unteren Schichten” (Stellung Urchr. S. 12). SEVENSTER wijst op de onverschilligheid der apocalyptiek ten aanzien van het sociale en politieke leven. SPENCER KENNARD Pol. et Rel. p. 37, beweert daarentegen, „L'essence de l'apocalyptique est la promesse d'une amélioration future apportée à l'état présent. Le mal suprême du présent étant la domination des puissances païennes étrangères, les apocalypses se préoccupent particulièrement de leur anéantissement. Aussi les espoirs nationaux sont-ils bien exprimés”.

²⁾ PFLEIDERER, Entsteh. S. 52.

³⁾ CHARLES, Crit. hist. p. 180.

d.i. aan de vrome, wetsgetrouwe Joden (Dan. 7 : 27) ¹⁾. Ook vinden we bij Daniël den blik verruimd, hemel en aarde betrokken zijnde in het groote gebeuren, terwijl in Daniël 12 een algemeene opstanding, hemel en hel, worden geleerd; maar we kunnen ons niet losmaken van de centrale beteekenis, die aan Dan. 7 : 9—14 moet worden toegekend en waarin Israëls toekomstige nationale grootheid wordt voorzeggd en ontvouwd. Het kan wel niet anders of de in die dagen onder zwaren druk levende Joden zullen juist uit dit gedeelte moed en vertrouwen hebben geput.

De Henochapocalypse ²⁾).

In allerhande beelden en visioenen, aan de stoutste fantasie ontsprongen, hebben de onbekende schrijvers ons in „Henoeh” een veelkleurige massa apocalyptische stof overgeleverd. In schrille kleuren worden de vreeselijke straffen Gods geschilderd (Hen. 12 : 3vv; 14 : 4vv; 38 : 1vv; 67 : 4—13 enz.). Het Messiaansche rijk en de Messias nemen een in 't oog vallende plaats in, al is de figuur niet steeds duidelijk. In het Messiologische boek (cap. 37—71) treedt de Messias op als de „Rechtvaardige” (38 : 2), de „Uitverkorene” (40 : 5; 45 : 3 enz.), de „Menschenzoon” (46 : 3; 48:2, enz.); hij bezit den geest der gerechtigheid en openbaart al het verborgene (46 : 3). Zijn taak is koningen en zondaren te verdelgen (46 : 4vv.), waarbij o.a. martelwerktuigen worden gebruikt (53 : 5). Ook doodt hij door de rede zijns monds (62 : 2, cf. Psalm. Sal. 17 : 24, 25). Uiteindelijk komt er groote vreugde, omdat de Menschenzoon ³⁾ zich plaatst op den troon zijner Heerlijkheid en alle zondaren en verleiders verdelgd zijn (69 : 26vv.). In de „Dierenapocalypse” (cap. 85—90) wordt de Messias in de gedaante van den „witten stier” ten tooneele gevoerd (90 : 37). WINDISCH wijst erop, dat de taak, welke de Messias te vervullen heeft, niet met zekerheid vast te stellen is ⁴⁾. Moet dit dier misschien

¹⁾ SCHÜRER, GJV III S. 188. EDELKOORT, Christusverw. bl. 500vv. is van meening, dat aan „Daniël” oude stof ten grondslag ligt, die oorspronkelijk geen nationaal-politiek karakter bezat. Voor den Joodschen raad staande zou Jezus zich, wat den geest aangaat, bij dat oorspronkelijke stuk van Dan. 7 hebben aangesloten.

²⁾ Betreffende naam, tekst, tijd en plaats van ontstaan, karakter van Henoeh, zie BEER in Kautzsch, Apokr. u. Pseudep. II S. 217ff. — Voor bijzonderheden aangaande de verder nog te behandelen apocal. en apocr. literatuur worde hier bij voorbaat reeds verwezen naar KAUTZSCH, SCHÜRER, VOLZ, HÜHN, CHARLES e.a.

³⁾ GRESZMANN, Messias, S. 377 zegt over den Menschenzoon in Henoeh: „Das Hauptinteresse des Verfassers haftet an der richterlichen Funktion des Messias”. Cf. VOLZ, Eschat. S. 214. Zie Hen. 55 : 4; 62 : 8; 69 : 27 enz.

⁴⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 11f.

een Makkabeër of de Messiaansche overwinnaar uit den eindtijd voorstellen? Hoe dan ook: Henoch 90 vloeit over van gericht en verdelging.

Ook in het daaraan volgend „paraenetische” boek (cap. 91—105), waarin de Messias ontbreekt, wordt het zwaard ontbloot over goddeloozen en onrechtvaardigen (94 : 6vv.; 98 : 12: „Weet, dat gij in de handen der rechtvaardigen wordt overgegeven; zij zullen u de hals afsnijden en u meedoogenloos dooden”). Met recht zegt WINDISCH: „Am reinsten kommt die kriegerische Stimmung der frommen Juden in einigen Teilen des Henochbuches zum Ausdruck”¹⁾. In menige passage spat u het bloed als 't ware om de ooren.

De Sibyllijnsche boeken.

Temidden van allerlei „profeticën” over wereldgericht en wereld-einde speelt een Messiaansche koning een zekere rol en wel uitsluitend van militairen aard (Sib. III 652—656; V 108—110; V 414—427)²⁾. Na het bloedige gericht zal er vrede zijn op de geheele aarde (Sib. III. 755). Het Messiaansche heil zal op deze wereld openbaar worden en de stad Jeruzalem zal het theokratische middelpunt vormen. De Messias-Koning raakt op den achtergrond: God zelf is koning.

Hemelvaart van Mozes.

Dit geschrift, dat hoogstwaarschijnlijk ten tijde van Jezus' leven is ontstaan, schenkt ons een duidelijk bewijs, hoe hevig gespannen in Jezus' dagen de religieuze en politieke verwachtingen waren³⁾. Een Messias komt in dit boek niet voor; God zelf zal de vijanden vernietigen (10 : 1vv). Vanuit den hemel zal Israël neerzien op de vijanden op aarde (10 : 9, 10). WINDISCH merkt in verband hiermede op: „Schauder vor der furchtbaren Rache Gottes und grausame Schadenfreude haben diese Bilder eingegeben. Ein kleines Volk hält hier an seiner Auserwählung fest, trotzdem die empirischen Machtverhältnisse seinem Anspruch ins Gesicht schlagen”⁴⁾.

Baruch en IV Ezra.

Gelet op de nauwe overeenstemming in hun eschatologische verwachtingen voegen we Baruch en IV Ezra bij elkaar⁵⁾. Beide zijn

¹⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 11.

²⁾ VOLZ, Eschat. S. 202: „Philo und die Sibyllinen beschreiben den kommenden Heiland als einen kriegs- und siegmächtigen König menschlicher Natur”. Cf. WINDISCH, Mess. Kr. S. 20.

³⁾ HEADLAM, Life and teaching, p. 134: „The preservation of this document illustrates for us the bitterness, the suffering, and the expectations, half religious, half secular, of the times when John the Baptist and our Lord preached”.

⁴⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 24.

⁵⁾ SCHÜRER, GJV II S. 519; KAUTZSCH, Apokr. u. Pseudep. II S. 404.

geschreven om en nabij den val van Jeruzalem in 70 en hevig nationaal getint. De Messias is een strijdheros, die de vijanden meedoogenloos verplettert (Bar. 36—40; 70 : 1—10; IV Ezra 13 : 1—11). Op zeer zinnelijke wijze wordt de vreugde van den heilstijd geteekend (Bar. 27 : 5vv.).

Testamenten der twaalf Patriarchen.

In dit geschrift, dat volgens SCHNAPP in zijn tegenwoordige redactie zeer stellig het werk van een Christen is¹⁾, wordt in het Testament van *Simeon* gewag gemaakt van een koning uit Juda: „God en mensch”. „Zoo zal hij (God) alle heidenen en het geslacht Israëls redden” (cap. 7). Het Testament van *Levi* spreekt over een priester-vorst uit Juda (cap. 8 en 18), op wien de geest des verstands en der heiliging zal rusten en door wien Beliar zal worden gebonden en hij zal zijn kinderen macht geven de heidenen te vertreden. Hetzelfde vinden we ook in het Testament van *Juda* (cap. 24 en 25) en in het Testament van *Zebulon* (cap. 9). In het Testament van *Dan* (cap. 5) wordt eveneens over de verdelging van Beliar gesproken en ook over een nieuw Jeruzalem, dat niet meer verwoest zal worden. Hier vloeien „Diesseitigheid” en „Jenseitigheid” in elkaar over. Het Testament van *Jozef* (cap. 19) kent een lam, dat door alle wilde dieren werd bestormd, doch overwon (cf. Test. van *Benjamin*, cap. 3).

De pseudepigrafische apocalyptische literatuur laat ons in haar grillige verscheidenheid op heldere wijze zien, hoe vurig het verlangen naar uiteindelijke verlossing was. „L'espérance du royaume à venir était le lien commun de tous les membres de la famille juive”, betoogt CAUSSE dan ook terecht²⁾. Op welke wijze ook beschreven, we ontmoeten nochtans overal sporen van geweld en op de een of andere wijze neemt de Messias aan den beslissenden strijd tegen Israëls vijanden of tegen Beliar deel.

Nog op twee Pseudepigrafen willen we wijzen n.l. op het Boek der Jubileeën en de Psalmen van Salomo.

Boek der Jubileeën.

Dit boek draagt een zeer geprononceerd nationalistisch stempel³⁾. Met gestrengheid zal God zijn volk en de heidenen richten, doch daarna zal Israël tot ongekende grootheid komen (32 : 18, 19). Niet een Messias, maar koningen uit Jakob gesproten, zullen de wereldheerschappij ontvangen.

¹⁾ KAUTZSCH, Apokr. u. Pseudep. II S. 459; VOLZ, Eschat. S. 29.

²⁾ CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 24.

³⁾ VOLZ, Eschat. S. 27.

Psalmen van Salomo.

De achttien, onder den titel „Psalmen van Salomo” overgeleverde liederen, ontstaan in Palestina ten tijde van de laatste Hasmoneërs, zijn van het allergrootste belang om de laat-joodsche nationale eschatologie in een zeer critieken tijd te leeren kennen. Vooral de 17e Psalm is van groote beteekenis. Er bestaat wrevel tegen het Huis der Hasmoneërs en de dichter verwacht een idealen koning uit Davids geslacht. Deze Messias is aan Jahve ondergeschikt en vertoont een merkwaardig karakter. „In der Entwicklung der Messiasidee hält die Figur von Ps. Sal. 17 die Mitte zwischen dem alttestamentlichen und dem späteren, überirdischen Typus”, zegt VOLZ¹⁾.

De Messias uit dezen psalm is „rein van zonde” (17 : 36), „hij slaat de aarde met het woord van zijn mond” (17 : 35, cf. Jes. 11 : 4, maar men zie ook niet over het hoofd Ps Sal. 17 : 24: „met ijzeren staf verplettere hij hun wezen”!). Zoo bezit deze Messiaansche koning een dubbel karakter: het eschatologische ideaal van den dichter gedooft geen louter krijgsvruchtige trekken in den Messias maar evenmin staat zijn redder buiten den grooten politieken kamp tegen de vijanden (Pompeius c.s.)²⁾. Straks zal het Rijk Gods aanbreken en zullen de heidenen aan het gereinigde en geheiligde volk hun tribuut betalen.

De Messiasidee van de Psalmen van Salomo, door zijn verheven religieus en ethisch karakter aantrekkelijk voor de fijnbesnaarde en gevoelige geesten onder de Joden, doch evenzeer aantrekkelijk voor de breede volksmassa door zijn krachtige nationalistische en politieke trekken, door zijn belofte van macht en rijkdom, zal in Jezus' dagen stellig bij tallozen geleefd hebben³⁾.

In den tijd der Makkabeën kwam het Joodsche volksbestaan tot nieuwen bloei. Antiochus IV Epiphanes, die het Jodendom zoowel religieus als politiek had willen vernietigen door zijn pogingen het te helleniseeren, ontving een verpletterend antwoord van de zijde eener boerenfamilie, de Hasmoneërs. Na een 26-jarigen oorlog (167—141 v. Chr.) gelukte het den Hasmoneërs de vreemdelingen te verdrijven en het land zijn volkomen onafhankelijkheid te hergeven. Men gaat weer perspectief zien in de machtspositie van het oude volk⁴⁾. Totdat Hyrcanus II en Aristobulus II, die elkander den troon (het

1) VOLZ, Eschat. S. 178.

2) VOLZ, Eschat. S. 177; WINDISCH, Mess. Kr. S. 17; LIETZMANN, Gesch. I S. 12f.

3) SELLIN, Heilandserw. S. 80.

4) CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 34; SELLIN, Heilandserw. S. 75ff; WINDISCH, Mess. Kr. S. 3ff.

hoogepriesterschap) betwistten, de hulp der Romeinen inriepen en het volk, na langen lijdensweg, ten slotte voor goed zijn nationale zelfstandigheid verloor.

De *boeken der Makkabeën* hebben ons de roemrijke gebeurtenissen uit die dagen bewaard en ook daarin missen we de eschatologie niet. Er wordt gesproken over een eeuwigdurende heerschappij van David (I Makk. 2 : 57) en over een „geloofwaardigen” profeet, die zal opstaan (I Makk. 4 : 46; 14 : 41). VOLZ meent, dat het Joodsche volk in de Makkabeën de koningen van den heilstijd heeft gezien (cf. I Makk. 14 : 6—15) en vermoedt „dasz man in jenen Tagen glaubte, das Heil erreicht zu haben”, omdat men met den Hoogepriester-Veldheer Simon in 142 een nieuwe tijdrekening begon (I Makk. 13 : 42)¹⁾. Of deze veronderstelling juist is, laten wij in het midden, doch we willen wijzen op het feit, dat ook hier weer de politieke functie van den bevrijder naar voren komt en uiting wordt gegeven aan het Joodsche verlangen naar roem en macht (cf. II Makk. 14 : 15).

De *apocriefe literatuur* kenmerkt zich over het geheel door een krachtig uitgesproken nationale verwachting. Over een Messias wordt, merkwaardigerwijze, gezwegen²⁾. *Tobit* beschrijft in zinnelijke kleuren de toekomstige glorie van Jeruzalem (Tob. 13 : 10—18). *Judith* roept een „wee” uit over degenen die zich tegen Gods volk verheffen: zij zullen in het gericht worden gestraft, zoodat ze tot in eeuwigheid zullen kermen van pijn (Jud. 16 : 18). Zoo voorspelt ook *Baruch* de komende heerlijkheid van Jeruzalem en den ondergang der vijanden (Bar. 4 : 22vv; 5), en voorzegt hoe de Joden hun voet op den nek der vijanden zullen zetten (Bar. 4 : 25). De *Spreuken van Jezus Sirach* behelzen geen Messiaansche verwachtingen. God is Koning en het huis van David regeert voor altoos (Jez. Sir. 47 : 11). Aan Israëls volksbestaan zal geen einde komen (Jez. Sir. 37 : 25; 44 : 13; cf. II Makk. 14 : 15). Bijzonder trof ons de uiting van den auteur inzake de politieke bekwaamheid, welke van den heerscher wordt vereischt: „In de hand des Heeren ligt de heerschappij der aarde en ter rechter tijd laat hij dengene, die de bekwaamste is, op haar als heerscher optreden” (Jez. Sir. 10 : 4).

In de *Wijsheid van Salomo* wordt gezinspeeld op een soort theokratisch rijk, waarin de vromen de goddeloozen zullen berechten en over de volkeren zullen heerschen (Wijsch. Sal. 3 : 8).

¹⁾ VOLZ, Eschat. S. 183.

²⁾ VOLZ, Eschat. S. 174; EDERSHEIM, *Life and Times I* p. 172; KÖNIG, *Mess. Weiss.* S. 320f.

In de heilsverwachting, die wij in de apocalyptische en apocriefe literatuur van de laatste eeuwen vóór Christus aantreffen, is het politieke element dus wel nimmer uitgeschakeld. De auteurs weiden breedvoerig en fantastisch uit over de onsterfelijkheid der ziel, opstanding uit de dooden, een transcendent vrede-rijk enz., doch steeds weer flikkert de nationale hoop door: Israël zal als machtige natie heerschen tot in eeuwigheid. En wanneer er van een Messias sprake is, neemt hij deel aan den grooten strijd. VOLZ heeft zijn gestalte als volgt beschreven: „Die volkstümliche Gestalt des eschatologischen Mittlers ist der Messias, der *eschatologische König*. Mit ihm verbinden sich wie beim alttestamentlichen Messias in erster Linie die politischen und nationalen Gedanken, die Hoffnung auf völkische Erlösung, Freiheit und Macht und es zeigt sich an diesem Glauben durch alle Jahrhunderte hindurch die enge Verbundenheit von Volk und Religion, die der alttestamentlichen und der jüdischen Frömmigkeit grundsätzlich eigen ist. Während beim Glauben an die Gottesherrschaft das Schwergewicht auf dem Theozentrischen, dem Weltweiten und Individuellen liegt und das Nationale mehr zurücktritt, steht umgekehrt beim Messiasglauben neben dem Theozentrischen das Nationale vorne an und das Universale und Individuelle bleiben im Hintergrund“¹⁾.

Zoo trad Jezus dus op in een wereld, overkoepeld door een dampkring, welke zwaar was van apocalyptiek en vol Messiaansche verwachtingen. Al heerschte er geen eenheid van voorstelling omtrent den bringer van het komende heil en den inhoud ervan, in alle lagen des volks smeulde het eschatologisch vuur, dat hoog en fel oplaaide, wanneer soms een „Messias“ aan het profeteeren sloeg.

In alle lagen des volks, zeiden wij hierboven. Want er bestonden verschillende volksgroepen en godsdienstige partijen, die alle hun eigen meeningen en voorstellingen hadden; groepen en partijen, waarmede Jezus in aanraking kwam, zoodat het gewenscht is hun opvattingen en stelsels nader in ons onderzoek te betrekken.

Nimmer mag — en dit is het eerste en gewichtigste wat gezegd moet worden — uit het oog worden verloren, dat Palestina overwonnen en bezet gebied was. Ook uit de Evangeliën blijkt telkens weer, hoe fel Israëls volksziel zich verzette tegen de gehate positie, waarin het zich als trotsch en zelfbewust volk, dat zich volk van Jahve wist,

¹⁾ VOLZ, Eschat. S. 173. Zie ook § 36 „Erscheinung und Beruf der Heilspersönlichkeit“, S. 203ff. De Messias is: Heerscher, strijder, rechter. Cf. CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 30.

bevond. De Joden hebben zich als geheel nooit kunnen en willen aanpassen aan het regiem van het Romeinsch Imperium¹⁾. De herhaaldelijke messiaansche onlusten leveren daarvan het overtuigend bewijs. FLAVIUS JOSEPHUS maakt dikwijls melding van deze messiaansche onlusten en van de hardhandige onderdrukking en bloedige verdelging der pretendenten en hun aanhangers²⁾. Judas, Simon, Athronges, Theudas en anderen, ze hebben allen hun diepe sporen nagelaten in die felbewogen dagen van de eerste eeuw en zij waren er oorzaak van, dat het juk steeds drukkender werd. „Wir sehen aus Josephus, dasz das I Jahrhundert n. Chr. bis zum jüdisch-römischen Krieg eine Zeit unruhigster Gärung war, und dasz gerade während der Zeit Jesu immer wieder messianische Unruhen ausbrachen“, aldus VOLZ³⁾. Hoe BRUINS, die zeer wel het politieke element in den Messias weet te accentueeren, dan ook heeft kunnen beweren, dat men „met zekerheid“ kan zeggen „dat in Jezus' dagen de Messias niet stond in het centrum der Joodsche godsdienstige aspiraties“, is mij een volkomen raadsel⁴⁾.

Wij kunnen ons de Messiaansche verwachting van de groote massa — wel eenigszins voorstellen. Immers in de massa vinden we de trillingen van het politieke gebeuren meestal in krachtige curven geregistreerd. SELLIN zegt — o.i. met recht —: „die Erwartung, die wir im Psalmerium Salomonis antrafen, dürfte auch im Augusteischen Zeitalter die herrschende in der Volksmasse gewesen sein“⁵⁾. Het is de hoop op de komst van den „Zoon Davids“, den machtigen Koning, die het volk verlossen zal. De verwachting van de naamlooze massa pleegt niet te stijgen tot de hoogte van een zuiver geestelijk-zedelijk

¹⁾ Wat betreft de politieke situatie der Joden in de dagen van Jezus, zie o.a. OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 217vv; AALDERS, Rom. Imp.; SCHÜRER, GJV I S. 165ff.; PICKL, Mess. Kön. Jesus; KLAUSNER, Jesus, S. 179ff.; RADIN, Trial, p. 179ff. CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 29: „La conquête romaine et la domination hérodiennne furent une nouvelle épreuve pour les patriots et les pieux. Israël souffrit beaucoup. L'enthousiasme messianique grandit au milieu des tribulations“.

²⁾ FLAV. JOS. A. 17, 271 (Judas); A. 17, 273 (Simon); A. 17, 278 (Athronges); A. 20, 97 (Theudas); A. 20, 121 (Eleazar).

³⁾ VOLZ, Eschat. S. 184.

⁴⁾ BRUINS, Hoe ontstond, enz. bl. 14. BRUINS let vnl. op de verwachting, zooals de Far. en Sadd. die koesterden. Daartegenover CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 35: „Au premier siècle l'attente messianique est extraordinairement vivante, elle est le fond même du judaïsme populaire“. Cf. HEADLAM, Life and Teach, p. 302; SCHÜRER, GJV II S. 517.

⁵⁾ SELLIN, Heilandserw. S. 80. Cf. VOLZ, Eschat. S. 173; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 13 f.; HUSBAND, Prosecution, p. 219ff.; BOUSSET, Was wissen wir, S. 61, 66; LAGRANGE, Mess. p. 22, 25.

niveau, van een rustig en lijdzaam wachten op de daad Gods; de massa vraagt en zoekt in 't algemeen naar het heil hier en nu en zij aarzelt niet, indien zich gunstige kansen voordoen, zelfs met geweld de komst van den heilsstaat te bewerken en te bespoedigen.

Een typisch voorbeeld daarvan zien we in de partij der *Zeloten*.

De *Zeloten* waren de ijveraars onder de *Chassidim*, extreme *Farizeëen*. *KLAUSNER* meent, dat we de eerste sporen van deze partij al in den tijd der *Hasmoneërs* kunnen vinden, doch eerst later wordt zij tot een sterke politieke machtsfactor. *FLAVIUS JOSEPHUS* schrijft de vorming van de *Zeloten*-partij toe aan Judas den Galileër en Zadok den *Farizeër*, ongeveer 6 v. Chr. ¹⁾. Zij waren de „jongen”, de „woestelingen”, de „bolsjewisten” dier dagen, zooals *KLAUSNER* hen noemt. „Doch sie waren auch die glühendsten Patrioten, die von der Zeit der Hasmonäer bis zur Niederlage des Bar Kochba in Israel lebten” ²⁾. In hun oogen was de religie politiek en de politiek religie. Ze zijn de mannen van het taaië verzet tegen Rome, die nimmer terugdeinsden voor de greep naar het zwaard.

Als tegenpool van deze fanatieke religieus-politieke vrijheidspartij kunnen we de *Anawim* noemen, de „stillen in den lande”, de ootmoedig en geduldig wachtenden ³⁾. Het is de kring, waarin we *Simeon* en *Anna*, *Zacharias* en *Elisabeth* ontmoeten. *KLAUSNER* wil deze *Anawim* evenwel niet van alle nationale verwachting vrijpleiten en zegt, dat zij, daar ze niet tegen de machtige Romeinen konden strijden, in de *Messiaansche* beloften, die ook de volksfantasie bevredigden, „Ersatz” vonden. „Dieser phantastische Nationalismus war der einzige, der in der Masse des einfachen Volkes noch ganz lebendig war: bei den Demütigen und Sanften, die stark waren im Glauben, aber schwach im Tun” ⁴⁾. Wanneer wij straks de lofprijzingen der eenvoudigen bij Jezus' geboorte bespreken, zullen we bemerken, hoe dat inderdaad het geval is.

De partij, die in Jezus' dagen het *Jodendom* beheerschte, werd gevormd door de *Farizeëen* ⁵⁾. Aangezien hun vormendienst buitensporige afmetingen had aangenomen, kon een botsing met een Persoon-

¹⁾ *FLAV. JOS. B.* 2,118.

²⁾ *KLAUSNER, Jesus*, S. 274; cf. *KÖNIG, Mess. Weiss.* S.337; *VOLZ, Eschat.* S.184.

³⁾ *ORBINK-BROUWER, Inleid.* bl. 286.

⁴⁾ *KLAUSNER, Jesus* S. 307.

⁵⁾ Voor het *Farizeïsme* zie o.a. *ORBINK-BROUWER, Inleid.* bl. 283v.; *KLAUSNER, Jesus* S. 285f.; *JEREMIAS, Jerusalem II* S. 115f.; *SCHÜRER, GJV II* S. 388ff.; *EDERSHEIM, Life and Times I* p. 311ff.; *ED. MEYER, Urspr. u. Anf. II* S. 279ff.; *VOLZ, RGG IV, Sp.* 1178f. art. *Pharisäer*.

lijkheid als Jezus op den duur niet uitblijven. Schriftstudie en wet-
napluizing waren voor de Farizeën weliswaar primair, maar toch
kon een invloedrijke partij als die der Farizeën zich onmogelijk buiten
de brandende politieke vragen van haar tijd houden. KLAUSNER
merkt op, dat de Farizeën in dezen niet allen gelijk dachten en
handelden. Naast de „zelotische Farizeën” (zie boven) bevond zich
de groep der „quietistische Farizeën”, die den deemoed tot grondslag
van hun leven maakten. Tusschen deze beide in stonden de „ge-
matigde Farizeën”, die zich niet tegen een actieve politiek kantten,
doch ervan overtuigd waren, dat „alles zijn tijd heeft” ¹⁾. Het Fari-
zeïsme, zich verzettend tegen buitenlandsche invloeden, wilde het
nationale karakter van het Jodendom bewaren. Men kan het Fari-
zeïsme in directen zin moeilijk een „politieke” partij noemen, maar
zijn streng religieus uitgangspunt liet niet toe, dat de politiek den
godsdienst zou overheerschen. Dat bleek o.a. toen de Farizeën weiger-
den den eed voor Herodes af te leggen ²⁾. SCHÜRER meent dan ook:
„So sehr also der Pharisäismus der Politik zunächst indifferent
gegenüber steht, so kommt doch die revolutionäre Strömung, welche
im Zeitalter Christi mehr und mehr Boden im jüdischen Volke gewann,
wenigstens indirekt auf Rechnung seines Einflusses” ³⁾.

De partij der *Sadduceën*, die in verschillende opzichten lijnrecht
tegenover de Farizeën stond, bekleedde eveneens een belangrijke
plaats in het latere Jodendom. Uit priesterfamilies afkomstig, wisten
de Sadduceën al spoedig de sleutelposities in het Joodsche nationale
leven te bemachtigen, en, omdat zij openstonden voor de grieksch-
romeinsche cultuur en tot concessies bereid waren, werd de kloof
tusschen Farizeën en Sadduceën steeds dieper. KLAUSNER, die hen
„Realpolitiker” noemt, zegt van hen: „Sie gehörten ja auch zu den
Reichen, die überall und immer jede Veränderung fürchten, die
ihnen den Frieden und die Freude an den Genüssen des Lebens
stören könnte” ⁴⁾. Eschatologische spanning of verlangen naar een
Messiaansch rijk vinden wij bij hen niet ⁵⁾.

¹⁾ KLAUSNER, *Jesus*, S. 228.

²⁾ FLAV. JOS. A. 15, 370.

³⁾ SCHÜRER, GJV II S. 396. LAGRANGE, *Mess.* p. 255: „Jusqu'à Hadrien, le judaïsme pharisaïque poursuivait surtout un idéal politique national”. KÖNIG, *Mess. Weiss.* S. 337: „Sie haben eben stets in der vordersten Reihe gestanden, wo es galt, das messianische Reich als ein *politisches* Gemeinwesen aufzurichten. War doch auch die Zelotenpartei, diese Männer der aktiven Propaganda, ein Wurzelschöszling des Pharisäismus”.

⁴⁾ KLAUSNER, *Jesus*, S. 223.

⁵⁾ Cf. VOLZ, RGG V Sp. 27 art. Sadduzäer.

Naast de groote partijen der Farizeën en Sadduceën leefde de gesloten orde der *Essenen*, die zich buiten alle politiek hield. „Sie widmen sich vorwiegend dem Ackerbau und wollen von Handel, Schiffahrt und Kriegswesen nichts wissen”¹⁾. Het Messias-ideaal der Essenen was verwaasd tot een mystieke gedachte, waarin metaphysische elementen vermengd waren met idealen van sociale gerechtigheid²⁾. Het is evenwel zeer merkwaardig, dat deze strenge, vredelievende orde tijdens den grooten opstand tegen Rome eveneens naar de wapenen greep om Palestina te redden³⁾.

Over de *Herodianen* (Mt. 22 : 26; Mk. 3 : 6; 12:13) valt weinig of niets met zekerheid te zeggen. Reeds onder de kerkvaders bestond verschil van meening over het programma van deze partij. Zij worden tegelijk met de Farizeën genoemd, met dezen samenspannend om Jezus te dooden. BROUWER en VAN LEEUWEN vermoeden, dat zij partijgangers waren van Herodes Antipas, die van hem verlossing van de Romeinsche heerschappij verwachtten. AALDERS en HOMMES zien in de Herodianen een groep van Romeinsch-gezinden; aanhangers van de politiek van Herodes den Groote, die ook na den dood van dezen vorst aan diens Romeinschgezinde politiek vasthielden, terwijl JEREMIAS weer spreekt over een „vielleicht messianisch-politische Bewegung”⁴⁾.

Dat de Herodianen, hoe dan ook, Israëls zelfstandigheid teruggewenscht hebben, mag wel als zeker worden aangenomen.

Er heerschte dus wel verschil van politiek inzicht. We kunnen terecht met KLAUSNER zeggen: „Eine derartige politische Situation erzeugt schliesslich einerseits extreme Freiheitskämpfer und aktive Revolutionäre, andererseits Resignierte und Träumer, radikale Moralisten und Mystiker, die der göttlichen Gnade harren und die Erlösung von einem Wunder erhoffen”⁵⁾.

¹⁾ LIETZMANN, *Gesch.* I S. 23.

²⁾ KLAUSNER, *Jesus*, S. 271.

³⁾ KLAUSNER, *Jesus*, S. 272. — Voor het Essenisme zie o.a. OBBINK-BROUWER, KLAUSNER, VOLZ, SCHÜRER, LIETZMANN, EDERSHEIM, PFLEIDERER. — Sommigen hebben de meening geuit, dat Jezus Essener zou zijn geweest, althans in leer en leven nauw aan het Essenisme verwant zou zijn geweest. Zoo b.v. KLAUSNER, *Jesus*, S. 271, 284. Terecht wordt deze veronderstelling afgewezen, cf. BROUWER, *Soc. Vr.* bl. 223; OBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 281; HEADLAM, *Life and teaching*, p. 110: „there is no trace of any Essene influence in the Gospels”; VAN DER MERWE, *Soc. pred.* bl. 109; WEINEL, *Stellung Urchr.* S. 9.

⁴⁾ OBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 283; AALDERS, *Rom. Imp.* bl. 115. VAN LEEUWEN, *Markus*, bl. 65; HOMMES, *God en Keizer*, bl. 30vv; JEREMIAS, *Jerusalem I*, S. 84.

⁵⁾ KLAUSNER, *Jesus*, S. 224.

Doch, gelijk wij reeds zeiden, ondanks deze verschillen vertoonen welhaast alle groepeeringsen een gemeenschappelijke trek n.l. de afkeer van de Romeinsche onderdrukking en het verlangend uitzien naar een machtig, onafhankelijk Israël onder Gods heerschappij. De conclusie echter, waartoe SPENCER KENNARD komt: „Ainsi, on se sent autorisé à dire que la religion juive du temps de Jésus était inséparablement liée à une ambition d'impérialisme mondiale”¹⁾, lijkt mij eenzijdig en overdreven. Want dit zou een botweg ontkennen betee-kenen van de geestelijke, universeele, eschatologische verwachtingen, waarvan de Joodsche geschriften ook op menige plaats gewagen.

Zoowel in het practische politieke leven, hetzij actief, hetzij passief — want ook in de resignatie, het berusten en het lijdelijk verzet is een „kiem” van activiteit verborgen — als in de heilsverwachting spelen het „Heilige Land”, Jeruzalem en de Tempel een groote rol als een soort eeuwigheidszuilen. „Naturgemäss bleibt die nationale Eschatologie am heiligen Land als an dem Boden des künftigen Gottesreiches hangen”, aldus VOLZ²⁾.

In verband met het nationalistisch principe in de eschatologie willen wij ook wijzen op een uitspraak van PHILO VAN ALEXANDRIË. Juist omdat deze joodsch-hellenistische wijsgeer en moralist zich heel weinig heeft uitgelaten over het Messianisme, is datgene, wat hij erover gezegd heeft van zeer groot gewicht. Op twee plaatsen geeft Philo blijk van zijn realistisch-nationale Messiasverwachting. „Er zal een man uitgaan, zoo zegt de profetie (LXX, Num. 24 : 7), die te velde trekt en oorlog voert en die groote en volkrijke naties zal bedwingen”³⁾. Philo's Messias is dus een heros, een oorlogsheld, een zuiver politieke Messias.

¹⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et Rel. p. 42.

²⁾ VOLZ, Eschat. S. 411. Zie Hen. 90; Dan. 7 : 27; Tob. 13vv.; PsSal. 11 : 17; de Joodsche gebeden, enz.

³⁾ Voor den geheelen tekst zie SCHÜRER, GJV II S. 515. De beide plaatsen zijn: De execrationibus § 8—9, ed. Mang. II, 435 sq. en De praemiis et poenis § 15—20, ed. Mang. II 421—428. In 't laatste bevindt zich ons citaat. LAGRANGE, Mess. p. 36 wijst op het groote belang van Philo's uitspraak. „Ce penseur, cet hellénisant, ce conciliateur et cet universaliste n'attribuait au Messie qu'un rôle militaire épisodique”. Cf. SELIN, Heilandserw. S. 81; CHARLES, Crit. hist. p. 259; WINDISCH, Mess. Kr. S. 15; VOLZ, Eschat. S. 60 acht Philo's nationale verwachting een „Fremdkörper” in het philonisch organisme. Cf. daarentegen KLAUSNER, Mess. Vorst. S. 95: „Auch die Besten des jüdischen Volkes denken sich also in der älteren Periode der Messianologie den Messias als *kriegführenden König*”. Wij beschouwen Philo's uitspraak, als exponent van de algemeene heilsverwachting, van groot belang; immers hierin wordt de nationale volksstem beluisterd en treedt de speculatie terug!

Het spreekt vanzelf, dat ook in de *Rabbijsche* literatuur de eschatologische verwachting niet ontbreekt en dat ook daarin het politieke element niet achterwege blijft. KÖNIG wil zelfs beweren: „dasz das Gottesreich im talmudischen Schrifttum einen *politisch-materiellen* Charakter besitzt". Hij ziet dan evenwel voorbij, dat de „Doppelnatur des Messias" (KLAUSNER) toch wel steeds aanwezig zal blijven. „Die jüdische Messiasidee verwob im Laufe der Jahrhunderte zwei nicht von einander zu trennende Vorstellungen; die *politisch-nationale Erlösung* und die *geistig-religiöse Läuterung* gehen hier Hand in Hand. Der Messias soll zugleich König und Heiland sein" ¹⁾). Zoo waarschuwt ook VOLZ tegen de opvatting, alsof het „Register der jüdischen Eschatologiker" slechts nationaal-gestemde tonen zou bevatten ²⁾).

Zoolang de tempel nog stond, hielden de Schriftgeleerden zich meer bezig met Schriftuitlegging, dan met het uitspinnen van voorstellingen over den Messias, zoodat deze bij hen een flauw-omlijnde figuur blijft. Na den val van Jeruzalem wordt dat echter anders. „Durch dieses grosze Unglück, welches das jüdische Volk so hart getroffen hat, wurden die messianischen Hoffnungen, und zwar besonders der politisch-nationale Theil derselben, wachgerufen", zegt KLAUSNER ³⁾. Voor ons onderzoek is het echter onnoodig hierop nader in te gaan.

Wij beëindigen dit hoofdstuk met te luisteren naar hetgeen het *Joodsche gebed* ons in dezen zegt. Immers er bestaat geen menschenlijke uiting, waarin het innerlijke leven met al zijn behoeften en verlangens méér wordt blootgelegd dan in het gebed. Het Joodsche hoofd-gebed, het *Schmone-Ezre*, laat duidelijk de nationale gedachten en wenschen doorschemeren. „Verkondig met groote bazuin onze bevrijding en hef een banier op om onze verstrooiden te verzamelen, en vergader ons van de vier einden der aarde. Geloofd zijt gij, Heer, die de verstootenen van uw volk Israël verzamelt" (10e bede). In de 14e en 15e bede weerklinkt het verlangen naar den opbouw van Jeruzalem en het herstel van Davids huis. Uit den inhoud is echter op te maken, dat de laatste redactie valt na Jeruzalems verwoesting in

¹⁾ KÖNIG, Mess. Weiss. S. 336; KLAUSNER, Mess. Vorst. S. 2. KLAUSNER wijst er op, dat deze „Doppelnatur des Messias" reeds vóór de verwoesting van den tweeden tempel bestond.

²⁾ VOLZ, Eschat. S. 63 f. cf. S. 9 en 176.

³⁾ KLAUSNER, Mess. Vorst. S. 4.

70 n. Chr. De eschatologie der Joodsche gebeden is nationalistisch getint ¹⁾).

Jezus van Nazaret treedt op in een tijd, waarin zoowel de religieuze als de politieke spanningen zeer hevig zijn; waarin apocalyptische fantasie naast wettischen vormendienst voortwoekert; waarin hunkerend wordt uitgezien naar nationale verlossing, maar waarin elke *werkelijke* lichtstraal ontbreekt. Men verwacht een Koning, een Verlosser, doch in de opvatting over zijn persoon en functies gaan de geesten uiteen.

Aan welke dier opvattingen zal Jezus voldoen of zal het karakter van zijn Messiaansch Koningschap totaal anders zijn dan de gangbare meeningen?

¹⁾ SCHÜRER, GJV II, S. 459f.; KÖNIG, Mess. Weiss. S. 332f.; VOLZ, Eschat. S. 51f. VOLZ wijst op het natuurlijke van het nationalisme in het gemeentegelied. De gebeden houden de heilsverwachting in het volk wakker. „In ihnen drängen ständig die Bitten der Frommen um Erlösung, Wiederherstellung der Stadt, des Tempels und des einheimischen Regiments, um Rückkehr der Diaspora usw. zu Gott empor“ (S. 51). Cf. Str. Bill, II S. 588.

DEEL II. — JEZUS DE MESSIAS KONING

HOOFDSTUK I.

I. INLEIDING.

Jezus van Nazaret heeft gedurende een zekeren tijd op deze wereld geleefd in een bepaalde omgeving. Het is onmogelijk aan de hand van de ons overgeleverde bronnen een bevredigende biografie over hem te schrijven. Want al bevatten die bronnen ook verschillende gegevens over zijn afkomst, zijn leven en onderwijs, zijn dood, zij zijn niet feitelijk en zakelijk georiënteerd, maar geschreven met een bepaald doel.

De hoofdbron over Jezus bezitten wij in de Evangeliën, zooals we die vinden in den bijbel. Daarnaast treffen we een stroom van apocriefe en oud-christelijke literatuur aan, terwijl ook in de rabbijnsche geschriften en bij enkele profane schrijvers melding over Jezus wordt gemaakt.

Waar wij ons tot taak gesteld hebben het karakter van Jezus' Messiaansch Koningschap te onderzoeken, in 't bijzonder met betrekking tot de vraag of Jezus een of andere politieke bedoeling heeft willen verwezenlijken, zullen wij ook verschillende buiten-bijbelsche geschriften moeten raadplegen. Omdat schijnbaar onbelangrijke gegevens vaak van beslissende beteekenis blijken te zijn en opdat er zoo min mogelijk aan onze poging, onze proeve, om critisch en eerlijk het probleem te benaderen, zou ontgaan, heb ik mij voorgesteld het onderzoek op breede basis te beginnen.

A. AFKOMST, MILIEU EN VADERLAND VAN JEZUS.

„Ik geloof in Jezus Christus, die ontvangen is van den Heiligen Geest, geboren uit de Maagd Maria”.

Aldus luidt het belijden der Kerk in het Apostolisch credo. De „maagdelijke geboorte” valt buiten het kader van historisch-critisch onderzoek; zij is zaak des geloofs, zaak der Dogmatiek. Doch het „geboren uit de maagd Maria” voert ons in het tijdelijke en menselijke. Jezus is geboren uit Maria en van deze Maria uit spint zich een draad

naar het verleden. We komen al direct in moeilijkheden terecht, omdat de Evangeliën ons wel een geslachtsregister van Jozef, maar niet van Maria overleveren. Dat vindt zijn oorzaak in het Joodsche patriarchale stelsel, waarin de vader of adoptief-vader de afstamming bepaalt ¹⁾. Bestaat er eenige zekerheid omtrent het geslacht van Maria? BAUER is na een diepgaand onderzoek tot de conclusie gekomen: „Vom zweiten Jahrhundert an ist es also die herrschende Meinung, Maria sei eine Davididin; oder richtiger und vorsichtiger ausgedrückt: aus jener Zeit rühren unsere ältesten Belege für diese Auffassung” ²⁾. Jezus, uit het geslacht Davids, was dus een Jood. De pogingen om Jezus van Joodsch bloed vrij te spreken zijn tot dusverre niet geslaagd en zullen ook wel nooit slagen, daar alle bronnen eenparig bewijzen, dat Jezus Jood was. Waarlijk voortreffelijk is in dit verband de opmerking van JEREMIAS: „dasz eine Bestreitung der davidischen Abstammung Jesu durch die Juden für die Zeit Jesu und der Apostel nicht erwiesen werden kann: schwerlich hätte sich die jüdische Polemik dieses zukräftige Argument für die Bestreitung des messianischen Anspruchs Jesu entgehen lassen” ³⁾.

Geboren in Bethlehem — we gaan de strijdvraag: Bethlehem of Nazaret? voorbij, daar zij voor ons doel van geen beteekenis is — is Jezus opgegroeid in Nazaret. Zijn ouders waren eenvoudige menschen, behoorend tot den kring der „stillen in den lande”. Op schoone wijze teekent LIETZMANN de levenshouding dezer stillen met deze woorden: „In der Politik machen sie keinen Lärm und Bücher schreiben sie nicht; Gelehrsamkeit liegt ihnen fern, und den Rabbinen verschwinden sie in der Masse der Amhaarez — wer sollte über sie berichten? Und doch ist bei ihnen der Wandel der Weltgeschichte entsprungen: in ihrer Mitte ist Jesus geboren und aufgewachsen” ⁴⁾. Het kan niet anders of het kind Jezus heeft den invloed van het huiselijk milieu ondergaan. In hoeverre? Ik waag het niet hierop in te gaan, daar dan het gevaar zeer groot is zich in psychologische bespiegelingen en fantastische uitweidingen te verliezen, waaraan zoo menige „roman”

¹⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 352v., waar ook de ongelijkheid der geslachtsregisters bij Mt. en Lk. wordt besproken. Cf. JEREMIAS, Jerusalem II 2, S. 161. Jozef stamt van David af. Lk. geeft betrouwbaarder overlevering dan Mt., volgens JEREMIAS. W. BAUER, Leb. Jesu, S. 4ff.; EISLER, IB II S. 183: Jezus' geslacht kan gemakkelijk uit een Davidische tak zijn. DALMAN, WJ I S. 262ff.

²⁾ BAUER, Leb. Jesu, S. 15.

³⁾ JEREMIAS, Jerusalem II S. 162. Zie ook OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 403v.; KLAUSNER, Jesus, S. 317; STR. BILL. I S. 1 Anm. 1; 35.

⁴⁾ LIETZMANN, Gesch. I S. 27.

over het leven van Jezus laboreert. De Evangeliën bevatten dien-
aangaande geen enkel gegeven. Het eenige, wat we uit Jezus' jeugd-
weten, is zijn bezoek aan den tempel (Luk. 2 : 42—52). Trouwens,
wat weten we over 't algemeen over Jozef, Maria, en hun kinderen?
Zeer weinig! Dat moet ons tot de grootste voorzichtigheid manen.
Beter heel weinig of in het geheel niets te zeggen, dan aan zijn ver-
beelding den vrijen teugel te laten.

De Evangeliën bieden ons geen enkele aanwijzing, waaruit zou
kunnen blijken, dat Jezus' ouders en familie aan „politiek” hebben
gedaan, zoodat Jezus dus van huis uit een zeker politiek kapitaal
zou hebben meegekregen.

Doch het milieu, waarin de mensch opwast, is wijder dan de kring
van het gezin. Hoe zag het er in Galilea uit?

„Wie sah Galiläa in der Jugendzeit Jesu aus?“, vraagt KLAUSNER,
en hij vertelt dan, hoe na den opstand, die op Herodes' dood volgde,
en door de hernieuwde actie van de partij der Zeloten het land geleek
op een ziedenden ketel, vol van ontevreden en oproerlingen en God-
zoekers¹⁾.

Galilea, gebied zonder groote steden, vruchtbaar en dichtbevolkt,
was een land van landbouwers, visschers en bezitloozen. De menschen
waren niet rijk, maar voelden zich onafhankelijk. Sterk leefde de
Messiaansche gedachte in hun harten. Galilea was een haard van
verzet tegen alle knevelarij en overheersching. In dit Galilea dus,
waarover we in de Evangeliën op weinig vleienden toon hooren
spreken²⁾, bracht Jezus verreweg den grootsten tijd van zijn leven
door. Wij mogen vermoeden, dat zijn omgeving, de drang naar vrijheid,
de nood waarin velen verkeerden, de levendige Messiaansche ver-
wachting, hem niet onberoerd hebben gelaten. PFLEIDERER meent
zelfs, dat de diepe sociale nood van zijn landslieden in Jezus' hart
tot een roep Gods werd: „zur Gewisheit seiner Sendung, den Armen
frohe Botschaft zu verkünden”³⁾. Jezus' Messiaansch bewustzijn zou
dus zijn oorsprong vinden in een reactie op maatschappelijke wan-
toestanden. Het behoeft wel niet nader aangetoond te worden, dat
deze meening een vierkante tegenspraak vindt in de Evangeliën zelf.

Van meer belang is de uitspraak van W. BAUER (geciteerd door
OTTO uit BAUERS artikel „Jesus der Galiläer”). BAUER zegt: „Der

1) KLAUSNER, Jesus, S. 323. Cf. PICKL, Mess. Köh. Jesus, S. 33f. PICKL noemt:
„Der See Genesareth das Herz der galiläischen Freiheitsbewegung”. PFLEIDERER,
Entst. S. 64f.; JEREMIAS, Jerusalem I S. 84; BROUWER, Soc. VI. bl. 82v.

2) Mt. 4 : 15, 16; Joh. 7 : 52, cf. Joh. 1 : 47.

3) PFLEIDERER, Entst. S. 65.

Galiläer wuchs auszerhalb des Bannkreises von Schriftgelehrsamkeit und Pharisäismus auf, in ziemlicher Freiheit vom Gesetz und ohne die quälende Angst, dasz die Nähe der Heiden ihn beflecken müsse. Jesus verbrachte seine Kindheit in Nazareth, kaum eine deutsche Meile von dem halbheidnischen Sepphoris entfernt", en verder: „Der Galiläer Jesus vertrat das Judentum in einer dem allgemein-Menschlichen zugewandten Form, oder, wenn man so will, in einer synkretistisch erweichten Form. Er fühlte sich gewisz als Sohn der Theokratie und wuzte sich an seine Volksgenossen gesandt, aber er tat das etwa auf die Art, wie Paulus seinen Heidenapostolat auf-faszte" ¹⁾. Jezus' jeugd en rijping in Galilea zouden derhalve van beslissende beteekenis zijn geweest voor zijn leven en vooral ook voor zijn houding tegenover het Farizeïsme. Inderdaad vinden we bij Jezus een „vrijheid", welke hem straks in doodelijk conflict brengt met de Farizeën. Indien hij echter in dit opzicht doordrongen zou zijn geweest van den „Galileeschen geest", zou dan de Galileesche vrijheidszin in politicis aan hem kunnen zijn voorbijgegaan? Zou er dan toch een kern van waarheid moeten schuilen in KLAUSNERS opvatting, dat Jezus, die volgens KLAUSNER ongetwijfeld zeer veel heeft nagedacht over de heerschende verhoudingen, als Galileër de gedachte koesterde: „dasz auch er, wie so viele andere Galiläer, zu Israels Erlöser berufen sei, der mit der geistigen Befreiung auch die politische bringen werde" ²⁾?

Psychologisch geredeneerd is de verleiding zeer groot de parallel aldus te trekken. En zij wordt nog grooter, wanneer we er op letten, dat Jezus zich voornamelijk bewogen heeft op het platteland van Galilea en in zijn onderwijs vooral de verhoudingen van Galilea op het oog heeft gehad ³⁾.

Op de bijzondere beteekenis van Galilea heeft ook LOHMEYER, gewezen. Zijn uitgangspunt nemend in de Christus-verschijningen na de Opstanding, constateert hij, dat er naast of tegenover de verschijningen in Jeruzalem ook openbaringen plaatsvonden in Galilea ⁴⁾. Mk. 16 : 7: „hij gaat u voor naar Galilea; aldaar zult gij hem zien, gelijk hij u gezegd heeft" (vgl. Mk. 14 : 28) ziet, volgens LOHMEYER, niet op de opstanding, maar op de parousie. „In Galiläa wird sie sich ereignen; dort ist das heilige Land, da er mit den Seinen ewiglich

¹⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 7.

²⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 323.

³⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 83.

⁴⁾ LOHMEYER, Gal. u. Jer. S. 6.

wohnen wird" ¹⁾). Vooral Markus laat de beteekenis van Galilea als heilig land uitkomen: „Galiläa ist das heilige Land des Evangeliums, die Stätte seiner eschatologischen Erfüllung" ²⁾); Galilea is a.h.w. de geboortegrond der Christelijke Kerk, ja, LOHMEYER betitelt de bevolking van Galilea zelfs met den naam van *populus christianus*, wonende in een *terra christiana* ³⁾). LOHMEYER lijkt ons hier en daar al te gewaagd in zijn veronderstellingen en we kunnen hem niet overal in zijn eschatologisch-toegespitste beschouwingen volgen. Hij heeft echter, en dat met recht, onze aandacht gevestigd op de toch wel zeer merkwaardige omstandigheid, dat niet het heilige Jeruzalem, maar het heidensche en verachte Galilea het uitverkoren terrein werd voor Jezus' werkzaamheid.

Indien Galilea zulk een centrale plaats in Jezus' leven heeft ingenomen, zou daar de hartslag van het politieke Messianisme, zooals het Galileesche volk dien gevoelde, juist in Jezus' hart hebben ontbroken? Hoewel de verleiding groot is om „consequent" verder te redeneeren, aan haar influistering gehoor gevend zouden we echter ten eenenmale op een dwaalweg worden gevoerd.

Want het conflict van Jezus met de Farizeën is geen conflict tusschen Jezus' verbondenheid naar bloed en geest met het vrijheidlievende Galilea en de wetsverbondenheid der Farizeën, maar deze botsing grijpt oneindig dieper! BAUER en KLAUSNER stoelen hun thesen tenslotte op psychologische redeneering: zij baseeren zich op het menschelijk analogon.

Verschillende onderzoekers (o.a. ED. VON HARTMANN, NIETZSCHE, TOLSTOÏ, BAUMGARTEN, KATTENBUSCH) ⁴⁾ hebben, elk vanuit eigen standpunt redeneerend, en zich vooral oriënteerend aan de bergrede, de meening geuit, dat de politieke en sociale vragen buiten Jezus' gezichtskring lagen en hij geenerlei belangstelling voor aardse instellingen en verhoudingen heeft gehad. Dit is toch wel moeilijk vol te houden. BROUWER noemt de grondfout in deze beschouwingen, dat men in de bergrede een zedewet ziet, moraal, en niet: „de prediking van de absoluutheid van God en van de absolute gehoorzaamheid aan Gods wil" ⁵⁾).

De mensch Jezus, openstaande voor individu en gemeenschap, zooals wij hem in de Evangeliën leeren kennen, zal zich stellig wel

¹⁾ LOHMEYER, Gal. u. Jer. S. 13.

²⁾ LOHMEYER, Gal. u. Jer. S. 29.

³⁾ LOHMEYER, Gal. u. Jer. S. 28.

⁴⁾ BROUWER, Bergrede, bl. 191.

⁵⁾ BROUWER, Bergrede, bl. 191.

gedurende zijn wording en rijping van allerlei politieke en sociale toestanden van zijn volk op de hoogte hebben gesteld. In een tijd van zoo'n geweldige politieke gisting, waarvan vooral Galilea het brandpunt was (zie KLAUSNER), is het ondenkbaar, dat Jezus van de vragen, die zijn onmiddellijke omgeving beroerden, onkundig zou zijn geweest, of daarvoor geen belangstelling zou hebben gehad. Maar hij had zijn goede reden, waarom hij zich op zijn eigen taak concentreerde.

Men heeft echter nog niet het recht te beweren, dat de indrukken van milieu, van de politieke en maatschappelijke toestanden op den geest van Jezus, nu ook de beslissende factoren zijn geweest voor zijn optreden en prediking.

Jezus was Jood.

Hij stamde uit Davids geslacht.

Hij was Galileër.

Men kan zeggen, dat in deze drie gegevens de kiemen aanwezig zijn, waaruit een politieke messiaansche actie zou hebben kunnen voortspruiten. Ik moge er echter nog eens met grooten nadruk op wijzen, dat wij over geen enkel bericht beschikken, waarin ons iets over Jezus' leven en werken vóór zijn openbaar optreden wordt vermeld. Hoe aannemelijk allerlei psychologische constructies er op het eerste gezicht ook mogen uitzien, wij hebben ons te confronteeren met de bronnen, die wij bezitten, om met behulp van deze te trachten tot een zoo getrouw mogelijk historisch beeld te komen.

Rondom Jezus' geboorte ontmoeten we verschillende menschen, die zich in verband met Jezus' komst in bepaalden zin hebben geuit. In de lofprijzing van Simeon en van Anna de profetes (Luk. 2 : 32 en 38) wordt de begeerte naar de nationale verlossing van Israël en Jeruzalem in duidelijke taal uitgesproken¹⁾, terwijl Zacharias zijn profetie begint met God te loven vanwege de verlossing, zijn volk bereid (Luk. 1 : 68, 69, 74!).

Een aantekening moet ook worden gemaakt bij Luk. 1 : 52. Maria zegt in haar lofzang: „Heerschers heeft hij van den troon gestooten en vernederden verhoogd”. Het verlangen, dat in dezen lofzang tot uitdrukking komt, is niet van louter geestelijken aard (zie vs 53: hongerigen heeft hij met weldaden vervuld en rijken ledig heengezonden). WINDISCH vestigt er de aandacht op, dat de oud-

¹⁾ GOETHALS, Jés. à. Jér. p. 14 noot 1.

testamentische citaten van Lk. in de Handelingen: „an den krieges-
 rischen Messianismus erinnern. Auch in sein Evangelium”, vervolgt
 WINDISCH, „hat Lukas Psalmen aufgenommen, die ganz im Stil
 des politischen Messiasideals gehalten sind. So rühmt Maria in ihrem
 Lobgesang, dasz Gott die Herrscher von ihren Thronen gestürzt
 und die Demütigen erhöht, dasz er sich seines Knechtes Israel an-
 genommen habe (Lc. 1 : 52, 54)”¹⁾. Het valt ons ook op, dat in het
 woord van den engel tot Jozef slechts vermeld wordt, dat Jezus:
 „zijn volk zal behouden van hunne zonden” (Matth. 1 : 21), wat zuiver
 religieus klinkt (cf. Ps. 130 : 8; Tit. 2 : 14). In de aankondiging aan
 Maria echter hooren we de bekende klanken der oud-testamentische
 profetie. „Hij zal groot zijn en Zoon des Allerhoogsten genaamd
 worden: de Heere God zal hem den troon van zijn vader David geven,
 hij zal over het huis Jakobs koning zijn tot in eeuwigheid, en aan zijn
 koningschap zal geen einde wezen” (Luk. 1 : 32, 33). Vergeleken
 met 2 Sam. 7 : 12—16; Ps. 89 : 5, 27, 29, 37; Ps. 132 : 11; Jes. 9 : 6;
 Jes. 16 : 5; Mich. 4 : 7b; Dan. 7 : 14, 27, 28, bevinden we ons in deze
 aankondiging bij Lukas in de oude bedding der nationalistische
 Joodsche verwachtingen. Het heeft geen zin het huis Davids te
 idealiseeren of te spreken over een „geestelijk” Israël; dergelijke
 gedachten zullen stellig nimmer bij het vernemen van zulke ver-
 trouwde nationale geluiden in de harten der Joden zijn opgekomen.

Wij zien dus, hoe zich over Jezus' geboorte en naamgeving het
 stille, maar hartstochtelijke verlangen welft van het eenvoudige volk.
 Van de Anawim, die geen politieke activiteit ontplooiën en geduldig
 wachten, maar die van den komenden Messias niet alleen geestelijk
 heil verwachten, doch eveneens nationale verlossing en verheffing,
 ja de terugkeer van de Davidische roem en heerlijkheid.

B. JOHANNES DE DOOPER. DE DOOP VAN JEZUS. DE VERZOEKING.

a) *Johannes de Dooper.*

Voor Jezus uit gaat een ander. De „portier”²⁾. Johannes, die
 straks Jezus zal doopen in den Jordaan.

¹⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 66. CADOUX, Early Church, p. 175: „The view that the ordinary Christian took of the approaching triumphal return of Christ involved a belief in the downfalling of the Empire and the punishment of persecutors—however he might express it or refrain from expressing it. The putting-down of princes from their thrones was an essential item in the Christian — as well as the Jewish — apocalyptic programm. Lc. 1 : 52.”

²⁾ BERKELBACH VAN DER SPR., Markus, bl. 30.

Wie is deze Johannes en wat verkondigt hij? In welke relatie stond hij tot Jezus en waarom werd hij gedood?

We bezitten drie bronnen, waaruit ons een en ander over Johannes den Dooper bekend is, n.l. de Evangelieën, Flavius Josephus en de Slavische Josephus.

Onder de Evangelisten maakt alleen Lukas melding van de geboorte van dezen waarlijk zonderling levenden mensch. Er komt een dag, waarop Johannes, gelijk een heraut, zijn boodschap gaat beginnen, predikende: „een doop van bekeering tot vergeving van zonden” (Mk. 1 : 4 parr.) en wijzende op een, die na hem zou komen en die sterker was dan hij. Het valt ons op, dat alleen Mt. heeft: „Bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij” (Mt. 3 : 2). Wij kunnen Johannes optreden in een symbolisch — volgens sommigen sacramenteel — deel (de doop) en een kerugmatisch deel (de prediking) splitsen. In zijn doop van bekeering tot vergeving der zonden kan van geen enkel politiek motief sprake zijn, zooals EISLER meent (zie verder). Er zijn drie momenten, die ons in Johannes' prediking treffen: de roep tot boete, de toorn over de leliedien en een zeer krachtig eschatologisch geluid. Met geen woord rept hij over politieke of sociale nooden: zijn toorn richt zich op de geestelijke wantoestanden, waarin het volk zich bevindt. Hij spreekt over den Komende, den Sterke, die het gericht volbrengen zal. Hij zegt dat hijzelf noch de Messias, noch Elia, noch de Profeet is, doch slechts: „de stem van hem, die daar roept in de woestijn” (Joh. 1 : 19—24). Het mag ons niet ontgaan, dat Johannes zich in zijn eschatologische prediking beperkt tot het Joodsche volk.

Wil men de kracht en den opgang van zijn optreden wel begrijpen, dan zal men nimmer uit het oog mogen verliezen, dat het volk, dat hem opzocht, doordrenkt was van den geest van een politiek Messianisme. Wie zal kunnen zeggen, welke gedachten en gevoelens in de menigte werden opgewekt, wanneer Johannes sprak over den Sterke, die na hem zou komen, alhoewel de prediker zelf verre stond van nationaal-joodsch Messianisme ¹⁾?

Er is wel reden om aan te nemen, dat Jezus en Johannes, als neven,

¹⁾ HEADLAM, *Life and Teaching*, p. 165: „John's message is profoundly ethical”. MEYENBERG, *Leb. Jesu Werk III 1*, S. 841f.: „Im Gegensatz wieder zur spätapokalyptischen Literatur vermied er alles Phantastische und alles Politische in seinen Reden; er empfahl vielmehr: sich in die bestehenden Verhältnisse zu fügen”. Cf BRUINS, *Hoe ontstond*, enz. bl. 45; BULTMANN, *Jesus*, S. 25; OEPKE, *TWNT I S. 535*, art. $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\omega$; RADIN, *Trial*, p. 226f. meent, dat de priesters in het optreden van Johannes een duidelijk politiek element aanwezig achtten.

elkander wel vóór den doop van Jezus hebben gekend (Lk. 1; Mt. 3 : 14; cf. daarentegen Joh. 1 : 31) ¹⁾. Beider prediking vertoont verwante klanken. Jezus en Johannes verkondigen de nabijheid van het Koninkrijk der hemelen (Mt. 3 : 2; 4 : 17). OTTO wil echter een besliste scheiding maken tusschen Johannes' boodschap en die van Jezus. Hij is van meening, dat Johannes niet het komende Hemelrijk, maar het komende „Zorngericht" heeft gepredikt. Maar Mt. 3 : 2 dan? Mk. en Lk. kennen dit vers niet, daarom is het, volgens OTTO, als een latere invoeging te beschouwen. Op deze manier kan men gemakkelijk tot de conclusie komen: „Die Meinung ist deutlich, dasz auch Johannes noch keine Verkündigung vom Reiche Gottes gebracht hat, und dasz dieses der charakteristische Unterschied der Verkündigung Jesu gegen die des Johannes ist" ²⁾. Het is waarlijk niet zoo moeilijk tot een „karakteristiek onderscheid" te komen, wanneer men eerst een lastigen tekst wegsnijdt! Stellig zijn we dichter bij de waarheid met LAMBERT's opvatting, dat Mt. 3 : 2 genoemd kan worden: „the essence of John's preaching, the text as we might say of all his sermons" ³⁾.

Johannes verkondigt de nabijheid van het Koninkrijk der hemelen, zonder een duidelijke omschrijving van dat Koninkrijk te geven. BISCHOFF is van meening, dat Johannes de „Gedankenreihen" van Daniel 2 : 44 en 7 : 14, 27 combineert en zodoende tot zijn conceptie van het Koninkrijk Gods is gekomen ⁴⁾. Johannes zou dan op 't oog hebben gehad een theokratie in joodsch-nationalen zin, een Godsrijk op deze aarde. Aan het binnengaan in dit Koninkrijk zou de voorwaarde eener geestelijk-zedelijke reiniging verbonden zijn geweest. In verband hiermede is ook Johannes' vraag aan Jezus te begrijpen (Mt. 11 : 3). Inderdaad bespeuren we straks een soort „scheiding"

¹⁾ Cf. REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 84. EDERSHEIM, Life and Times I p. 278, meent, dat Jezus en Johannes wel van elkaar gehoord hebben, doch elkander niet persoonlijk gekend hebben. UBBINK, Johev. bl. 71 : „Allicht kende Johannes Jezus (vgl. Mt. 3 : 14, Lk. 1), doch nog niet als den Belofde. Met zijn prediking van den Messias, meer rechter dan heiland, meer leeuw dan lam, was hij toch een onwetende".

²⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 52.

³⁾ LAMBERT in Dict. of Christ, vol. I p. 862. Cf. VOLZ, Eschat. S. 166: „Auf der Schwelle zwischen Judentum und Christentum steht das Wort des Täufers ἡγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Mt. 3, 2". FRIEDRICH, TWNT III S. 704, art. κηρῦσσω. FRIEDRICH, TWNT II S. 716 art. εὐαγγελίζομαι: Johannes' boodschap is „Freudenbotschaft"!

⁴⁾ BISCHOFF, Jesus u. d. Rabb. S. 102f. PFLEIDERER, Entst. S. 64 acht het verschil tusschen Jezus en Johannes gelegen in het feit, dat Johannes uit Judea en Jezus uit Galilea afkomstig was. Dit is stellig onjuist.

tusschen Jezus en Johannes. Maar zou nu werkelijk het verschil tusschen de opvattingen van Jezus en Johannes over het Koninkrijk Gods in het politieke, nationale element moeten worden gezocht? Ofschoon wij in Johannes' prediking geen enkel politiek motief aantreffen en het dus voor de hand zou liggen het verschil tusschen Jezus en Johannes geheel en al buiten de politieke sfeer te zoeken, zijn er toch wel zóóveel vragen, dat we niet zonder meer en voetstoots een oordeel in dezen zouden mogen uitspreken. Er zijn enkele aanwijzingen, die misschien eenig licht kunnen werpen over het zeer ingewikkelde probleem van de verhouding Jezus—Johannes.

Johannes de Dooper was de strenge boetprediker. Vaak vindt men hem betiteld met den naam „asceet”, een naam, dien hij aan zijn zeer aparte leefwijze te danken heeft. Nu heeft het onderzoek van HANSEN over het ascetisme ons gemaand wel voorzichtig te zijn met een benaming, die men vrij gemakkelijk en onnadenkend in den mond neemt. Wat is ascese? „Ascese”, aldus HANSEN, „is een zich stelselmatig oefenen, positief en negatief, om daardoor zich aan datgene wat als belemmerend element beschouwd wordt, te onttrekken en aldus te komen tot en te volharden in een toestand, die als het volkomen, ware leven wordt erkend”¹⁾. Gemeten aan deze definitie is Johannes de Dooper bezwaarlijk in den vollen zin des woords asceet te noemen. Wel treffen we bij Johannes en de zijnen ascetische praktijken aan, maar, zegt HANSEN, deze praktijken moeten niet gewaardeerd worden: „als een middel om daardoor tot het „nieuwe leven” te komen, maar als een uiting van vernieuwing des harten in verband met de aanstaande komst van den Messias en zijn rijk. Zij verkrijgen daarmee een secundair karakter. Het is mogelijk, dat er tevens een afkeuring van de toenmalige cultuur in ligt”²⁾. Bezien in het licht van HANSEN's onderzoek doen we dus goed Johannes den Dooper niet onder de „asceten” in den strikten zin des woords te rekenen, vooral ook omdat, naar HANSEN heeft aangetoond, het wezen van Israëls godsdienst zich niet met het ascetisme verdraagt³⁾. En Johannes de Dooper is toch wel een figuur, die alle prominente trekken der strenge Joodsche religie op typische wijze in zich vereenigt!

Als boetprediker derhalve, zich voortbewegend in het voetspoor van de Oud-Testamentische gerichtsprediking, legt de Dooper den

1) HANSEN, Het ascetisme, bl. 8.

2) HANSEN, a.w. bl. 53.

3) HANSEN, a.w. bl. 53.

vollen nadruk op de rechterlijke functie van den Messias. Hier hebben wij een waardevol gegeven, waarin het verschil tusschen Jezus en Johannes aan den dag treedt. De Dooper legt het accent van de Messiaansche functie anders dan Jezus. Hij had den Messias verwacht als bringer van het theocratisch gericht en als zoodanig over zijn verschijnen gesproken. „Ik doop u wel met water tot bekeering, doch hij die na mij komt, is sterker dan ik; — Hij zal u doopen met heiligen Geest en met vuur; hij heeft zijne wan in de hand, enz.” (Mt. 3: 11, 12). De Messias als Richter zou het Recht openbaren. Het Recht nu eischt zijn eigen, bijzondere wijze van uitoefening; het dient zich aan als soevereine grootheid, als macht en gezag; het bezit een dwingend karakter.

Maar wat gebeurde? Johannes werd gevangen genomen en Jezus zette zijn eigen werk voort, maar waar bleven de teekenen van een krachtige Messiaansche beweging? De groote Joodsche partijen gingen ongehinderd voort, Herodes werd in niets gestoord; van heiligen Geest en van vuur was al bitter weinig te bemerken! In de gevangenis hoorde Johannes van de werken, die Jezus verrichtte; hij had gelegenheid er in de stilte over na te denken en het was de *aard* dier werken, die hem door middel van zijn leerlingen aan Jezus de vraag deed stellen: „Gij zijt toch degene, die komen zoude? Of moeten wij een anderen verwachten?” Het waren dus τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ (vgl. ook Lk. 7: 18: al deze dingen), die Johannes tot zijn vraag hebben gebracht. We zien derhalve, hoe het misverstaan van Jezus' daden heeft geleid tot een zekere bruske „aanval” op zijn Persoon. Velen denken bij de vraag van Johannes aan twijfel. De Dooper zou in een geestelijke inzinking verkeerd hebben. Gelet op zijn gevangenschap lijkt deze verklaring psychologisch niet onaannemelijk ¹⁾. De onbuigzaamheid van zijn profetisch karakter (hij is geen riet, door den wind heen en weer te bewegen) laat deze opvatting echter moeilijk toe ²⁾. Wij zouden het op de volgende wijze willen verstaan:

Er bestaat een zeer duidelijk verschil tusschen Jezus en Johannes, een distantie van begrip, welke openbaar wordt in de waardeering van de „werken van den Christus”. Johannes heeft een andere voorstelling van den Messias: hij denkt aan een Verlosser, die vurig is van aard, strijdbaar, een Messias, die den goddeloozen mensch, zonder aanzien des persoons, zal aangrijpen met machtige hand en

¹⁾ Zie o.a. GODET, Lkev. I bl. 420; KLOSTERMANN, Mtev. S. 94f.; GROSHEIDE, Mattheüs, bl. 132v.

²⁾ BROUWER, N. Test. met Aanteekeningen, bl. 30.

hem in gestrengheid naar zijn werken zal richten. Zóó immers verstaat Johannes de profetieën! Het optreden van Jezus evenwel is zoo geheel anders: merken de menschen, de geestelijke en wereldlijke overheden en de groote massa, wel goed, wát er eigenlijk gaande is en dat het gaat om het Koninkrijk Gods? Johannes wil de komst van het Koninkrijk Gods forceeren, hardhandig, als het moet, hij wil a.h.w. in een krachtiger optreden van Jezus zoowel zelf de geduchte openbaring van het komende Rijk zien, als ook, dat anderen zullen zien en vreezen; min of meer uitdagend laat hij vragen: gij zijt het immers — of moeten wij een anderen verwachten?

Ook uit den meervoudsvorm: ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν (Lk 7 : 19: ἄλλον) blijkt, dat Johannes zich homogeen verklaart met de heerschende verwachting. Ondanks het feit, dat hij Jezus als den Messias had erkend, was diep in zijn ziel het oude Messias-ideaal blijven leven. O.i. is de veronderstelling gewettigd, dat Johannes, zelf zich onthoudend van alle politiek streven, van den sterkere na hem, van Jezus, zúlk een geweldige manifestatie van het Messiaschap heeft verwacht, dat ook de wereldlijke machthebbers er door zouden zijn opgeschrikt. Verwachtte hij misschien ook een ingrijpen van Jezus, nu hij in de gevangenis zat? Daarop doelt zijn vraag wel niet, maar wie zal de gedachten en gevoelens peilen van hen, die terwille van „idealen” gevangen zitten?

In ieder geval ligt in zijn vraag opgesloten, dat hij het van Jezus anders verwachtte, omdat hij het van den Messias anders verwachtte.

Uit hetgeen Jezus over Johannes tot de scharen sprak (Mt. 11 : 7—15; vgl. ook Lk. 7 : 24vv.) blijkt, dat Jezus den Dooper hoog verhief, maar hem tegelijkertijd in het licht van het Nieuwe, dat thans was aangebroken, een mindere plaats toekende. Op de moeilijke uitspraak in Mt. 11 : 12 (vgl. Lk. 16 : 16) komen wij straks uitvoeriger terug. Terwille van ons betoog zij hier alvast gezegd, dat wij het βιάζεσθαι uit Mt. 11 : 12 passief in malam partem opvatten en vertalen: „Vanaf de dagen van Johannes den dooper tot nu toe ondergaat het koninkrijk Gods geweldadige aanvallen”. Wij meenen, dat Jezus, door zoo te spreken, de menigte vermaande op haar hoede te zijn voor politieke agitatie en vooral op te passen voor het drijven der Zeloten. Indien deze exegese juist is — immers over Mt. 11 : 12 heerscht veel verschil van meening en velen geven er een geheel andere beteekenis aan —, dringt zich de vraag op: bestaat er mogelijk ook eenig verband tusschen dit woord en het optreden van Johannes? Het kan immers moeilijk als een geïsoleerde uitspraak worden opgevat. Wanneer wij gelijk hebben en Jezus heeft zich hier inderdaad gekeerd tegen het religieus-

politieke fanatisme, dat er naar streefde het Koninkrijk Gods zoo spoedig mogelijk te stichten en het geweld niet te schuwen, en Jezus zich dus resoluut tegen alle gewelddadige actie en het forceeren van een „spoedige komst” van het Koninkrijk Gods heeft verzet, dan is de mogelijkheid niet uitgesloten, dat er een zekere relatie bestaat tusschen de vraag van Johannes en dit veelbesproken woord van Jezus. Johannes bezat een stormachtige natuur. Hij zat thans in de gevangenis. Waarom? De berichten in de Evangeliën zeggen: vanwege een ethische maatstaf, die hij had aangelegd (zie verder). Maar hoe vaak worden zuiver ethische normen niet ongewenscht en gevaarlijk geacht en in een bepaalde situatie als „politiek” gebrandmerkt?

De beste verklaring lijkt ons dus deze: Jezus keurde in Johannes' optreden het felle en heftige, het stormachtig zich opdringende, af, zoowel omdat zijn streng-profetisch optreden den schijn had kunnen verwekken aan het religieus-politieke streven verwant te zijn als ook omdat het Koninkrijk Gods op andere wijze komt en moet worden verwacht. Deze opvatting wordt o.i. gesteund door de merkwaardige tegenstelling in de vergelijking: „niemand grooter dan Johannes de dooper — de geringste in het koninkrijk der hemelen is grooter dan hij”, waarin tot uitdrukking komt, dat het Messias-beeld correspondeert met het Messiasrijk en dat de voorstelling van Johannes, waaraan het geweld niet vreemd is, moet worden vervangen door een geestelijk inzicht in een gansch nieuwe werkelijkheid, die van liefde en dienen, van lijden en offer.

Samenvattend zouden wij onze zienswijze op het probleem der verhouding Jezus—Johannes als volgt willen formuleeren:

1) De „scheiding” tusschen Johannes en Jezus vindt haar diepsten grond in een verschil van inzicht betreffende het wezen van den Messias. Voor Johannes is de rechterlijke functie van den Messias primair; voor Jezus culmineert het Messiasschap in liefde en offer, in dulden en dienen, waarop ook zijn antwoord aan Johannes wijst. (Vgl. Jes. 29 : 18; 35 : 5; 42 : 7; 61 : 1.)

2) Uit de vraag blijkt duidelijk, dat Johannes iets anders van Jezus als Messias verwachtte, waarbij dan gedacht moet worden aan krachtiger en doortastender optreden. Het lijkt ons niet waarschijnlijk, dat Johannes een katastrofaal wereldeinde zou hebben verwacht. Dit diepgrijpende, strenge optreden zou in ieder geval het religieus-ethische leven van Israël moeten gelden. Acht gevend op de Oud-Testamentisch georiënteerde Messias-idee van Johannes, blijft tevens de mogelijkheid bestaan, dat hij, hoe dan ook, van Jezus een ingrijpen in het nationaal-politieke leven verwachtte.

3) Persoonlijk heeft Johannes zich onthouden van politieke actie. Zijn taak als „wegbereider” bestond in het opwekken tot boete en bekeering; zijn boodschap droeg een geestelijk karakter ¹⁾.

Johannes werd op een afschuwelijke manier gedood (Mk. 6:17—29; Mt. 14:3—12; Lk. 3:19—20). Het bericht van Mk. en Mt. wordt gaarne naar het rijk der volksfantasiën verwezen; zoo bijv. door BULTMANN, LIETZMANN, J. WELLHAUSEN. „Die Szene an sich, der Tanz der Königs-tochter vor dem Gelage am Hof, ist ungläublich”, zegt WELLHAUSEN ²⁾. Met welk recht zegt hij dat? De geschiedenis aller eeuwen leert ons wel om hoogst voorzichtig te zijn in onze oordeelen, vooral, waar het uitspattingen, perversiteiten, intriges en verraderlijke moordpartijen in hogere kringen betreft! Zoolang men niet aan de hand van een betere bron kan bewijzen, dat iets niet gebeurd is en zoolang het vermelde binnen het kader van het mogelijke valt — hoe onmogelijk of weezinwekkend het ook prima vista schijnt — blijft het eisch eigen subjectieve meening en gevoelen onder het als historisch berichte te stellen.

Zoowel Mt. als Mk. vermelden, dat Herodes Antipas den Dooper terwille van Herodias in een gevangenis had opgesloten. Johannes' „verzet” tegen Antipas was van zuiver religieuzen en ethischen aard. Het ging om een ongeoorloofde verhouding tusschen een man en vrouw, dus over een particuliere zaak. Wij zien nergens, dat van Johannes' zijde de „politiek” hierin een rol zou spelen en zijn strenge eisch paste volkomen in het kader van zijn optreden, hetgeen in zijn gewelddadigen dood een waardig sluitstuk op zijn niemand en niets ontziende prediking vond.

FLAVIUS JOSEPHUS geeft over Johannes den Dooper een kort bericht. Hij noemt Johannes een voortreffelijk man, die de Joden vermaant zich op de deugd toe te leggen; gerechtigheid jegens elkander en vroomheid jegens God te oefenen en zich te laten doopen. Johannes kreeg een grooten toeloop en Herodes liet hem daarom, een opstand vreezend, gevangen zetten in de vesting Machaerus en daar dooden ³⁾.

SCHÜRER is van meening, dat er geen onoverbrugbare tegenstelling bestaat tusschen de Evangeliën en Josephus, hoewel hij het zeer waarschijnlijk acht, dat Antipas Johannes als politiek gevaarlijk

¹⁾ Cf. GRUNDMANN, TWNT I, S. 307, art. ἀμαρτάνω. Bij Johannes, als voorbereider, staan zonde, boete en zondenvergeving in het middenpunt; Jezus, als vervuller, overwint en vergeeft de zonde.

²⁾ BULTMANN, Jesus, S. 27; LIETZMANN, Gesch. I S. 32; WELLHAUSEN, Einl. S. 137.

³⁾ FLAV. JOS. A. 18, 116.

persoon heeft laten gevangennemen: Doch ook de berichten uit de Evangeliën kunnen, volgens SCHÜRER, gelijk hebben ¹⁾). Zoo komen wij er echter niet. Aannemelijker ziet LAMBERT's oplossing eruit. „It may very well have been the case that, while John's death was really due to the implacable hate of Herodias, Herod felt that this way was hardly an adequate ground, or one that he would care to allege, for the execution of the Baptist, and so made political reasons his excuse. Assuredly there was nothing of the political revolutionary about John; yet his extraordinary influence over the people and the wild hopes raised among certain classes by his preaching might make it easy for Herod to present a plausible justification of his base deed by representing John as a politically dangerous person". Josephus: „whose interests as a historian lay altogether in the political direction" zou dus slechts het hem overgeleverde „politieke" motief vermeld hebben ²⁾). De gedachte ligt voor de hand, dat Herodias getracht heeft het gerucht over den weerzinwekkenden moord op Johannes te onderdrukken om politieke en persoonlijke redenen — volkshaat en wantrouwen — en dat Antipas na zijn ontzuivering naar excuses zocht, zoodat de beschuldiging „wegens politieke redenen gedood" als officieel bericht de wereld inging. Men moet daarom m.i. niet zeggen, dat de evangeliën en Josephus elkaar uitsluiten, noch dat ze elkander aanvullen, maar dat zij verschillende bronnen hebben gehad. En objectief historisch inzicht zal, gelet op hetgeen zoowel de evangeliën als Josephus over den persoon van Johannes vermelden en gezien de hachelijke positie, waarin Herodias zich bevond, slechts tot de conclusie kunnen komen, dat de Evangeliën ons den waren gang der gebeurtenissen hebben bewaard. Officieele mededeeling en werkelijkheid zijn immers niet altijd hetzelfde!

In den *Slavischen Josephus* is ons een merkwaardig bericht over Johannes den Dooper overgeleverd. EISLER begint Band II van zijn boek met 160 bladzijden aan Johannes den Dooper te wijden, onder den titel: „Die echten Josephusberichte über den Täufer". De inhoud van de Slavische „Halosis" — de volledige tekst is te vinden bij BERENDTS-GRASS en EISLER ³⁾ — komt hierop neer:

Onder de Joden leefde een wilde man, wonderlijk gekleed „indem er Tierhaare an seinem Körper geklebt hatte" ⁴⁾). Deze man kwam

¹⁾ SCHÜRER, GJV I S. 437 f.

²⁾ LAMBERT, Dict. of Christ. I, p. 864.

³⁾ BERENDTS-GRASS in Acta et Comm. B. IX 2e Lf. S. 248ff. EISLER, IB II. Wij volgen den tekst van EISLER.

⁴⁾ BERENDTS-GRASS: „indem er Rindshaare an seinem Körper befestigt hatte".

tot de Joden „und lockte sie zur Freiheit, sagend: „Gott hat mich gesandt, dasz ich euch den Weg des Gesetzes zeige, auf welchem ihr euch befreien werdet von den vielen Tyrannen¹⁾. Und es wird nicht über euch herrschend sein ein Sterblicher, auszer dem Höchsten, der mich gesandt hat“. De menigte volgde Johannes geestdriftig (oproerig). Hij doopte degenen, die er om vroegen, in den Jordaan: „sie ermahmend, dasz sie ablassen möchten von bösen Werken“. Voor Archelaus gebracht, sprak hij: „*Ein Mensch*²⁾ bin ich, und hieher hat mich der Geist Gottes berufen und ich nähre mich von Rohr und Wurzeln und Holzspänen“. Later berispt Johannes Herodes voortdurend, wjl deze de vrouw van Agrippa tot zich had genomen. Herodes beveelt dan, Johannes te dooden.

Dit zonderlinge bericht in de „Halosis“ is voor EISLER aanleiding geweest zich zeer uitvoerig met den tekst bezig te houden en allerlei op zichzelf wel vaak interessante opmerkingen te maken. EISLER acht het van groot belang, dat Johannes niet met het gunstige adjectief van „ἀγαθὸν ἄνδρα“, „goeden man“, zooals Josephus hem noemt, wordt aangeduid, maar met „ἄγριον ἄνδρα“ „wilden man“, zooals de Halosis zegt³⁾. De Christelijke interpolator is hier dus in Josephus aan het werk geweest, volgens EISLER. Deze „wilde man“ predikt den „weg der wet“. En deze wet is volgens EISLER geen andere dan de „Koningswet“ uit Deuteronomium 17 : 14vv.: „Wanneer gij dan in het land zijt gekomen, dat de Heer uw God u geven zal, het in bezit hebt genomen en er in woont en dan denkt: ik wil een koning over mij zetten, gelijk alle volken rondom, — zoo moogt gij hem tot koning over u zetten dien de Heer uw God verkiezen zal, gij zult hem nemen uit uwe volksgenooten (EISLER vertaalt: Brüdern); een niet-Israëliet, die niet tot uw volk behoort, moogt gij niet over u aanstellen“. EISLER zegt dan: „Der Weg des Gesetzes zur Befreiung von den vielen Gewalthabern, den Johannes lehrte, forderte also vom Volke volle Gesetzeserfüllung in sittlicher, wie in politischer Beziehung, d.h. im Sittlichen volle „Gerechtigkeit gegen die Menschen und Frömmigkeit gegen Gott“, in politischer Hinsicht aber Befolgung des Königsgesetzes, d.h. Einsetzung eines von Got erwählten, einheimischen Königs, Nichtanerkennung der Fremdherrschaft, Verweigerung des Treueides und vielleicht

1) BERENDTS-GRASS: „Gewalthabern“. EISLER, IB II S. 7, aanm. 4: met deze tyrannen zijn de βασιλεις τῆσ γῆσ και οἱ ἄρχοντες uit Hd. 4 : 26 en 1 Kor. 2 : 8 bedoeld.

2) BERENDTS-GRASS: „Rein bin ich“.

3) EISLER, IB II S. 58.

auch der Steuern gegenüber den Volksfremden, wie Judas der Galiläer es von den Juden verlangte" ¹⁾).

EISLER is er verder in geslaagd te ontdekken, dat Johannes de Dooper tijdens een opstand tegen Archelaus door het volk als Hoogepriester is aangesteld ²⁾. Gedurende dezen opstand deed Johannes ook dienst als „veldprediker" der στρατευόμενοι d.w.z. der opstandelingen, der „Leute, die auf einem Kriegszug begriffen sind", want dat beteekent het στρατεύόμενοι uit Lk. 3:14. Lk. 3:14 is dus geen „Standespredigt", doch „eine Gelegenheitsrede an die in die Einöden geflüchteten Freiheitskämpfer" ³⁾. Wanneer we aldus op de juiste wijze een en ander beschouwen, zal, volgens EISLER, ook eerst het volle licht kunnen vallen op den doop in den Jordaan, die: „als besonderen Lustrationsritus vor dem Auszug in den heiligen Krieg" moet worden opgevat ⁴⁾. Door een openlijk zonden-belijden worden de zielen gereinigd. „Die beiden groszen Sündenbekenntnisse" Dan. 9, 4—19 und Neh. 9, 2f, 6—37 für das ganze Volk können als Beispiele dafür dienen, was die ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν bei der Taufe des Johannes gesagt und gebetet haben mögen" ⁵⁾. De ὄχλοι worden door Johannes afgewezen en berispt, omdat zij zich onder het on-joodsche koninklijk huis der Herodessen schikken en zich aan de Romeinen onderwerpen, in plaats van zich te houden aan de Koningswet. „Nur wer die Sünde bereut, die das Volk durch die Unterwerfung unter Herodes, unter Pompeius, Cäsar und Augustus begangen hat, wer „umkehrt" und seine Sünden bekennt (abwirft), kann wieder als Sohn des Gottesreiches angenommen werden" ⁶⁾.

Als Johannes' sterfjaar noemt EISLER 35 n. Chr.; Johannes is dan de zeventig reeds gepasseerd ⁷⁾.

Hierboven gaven we in hoofdtrekken EISLER's reconstructie van het leven van den Dooper weer, op grond van de gegevens uit de „Halosis", vermeerderd met EISLER's eigen ontdekkingen.

¹⁾ EISLER, IB II S. 65f.

²⁾ EISLER, IB II S. 79.

³⁾ EISLER, IB II S. 91.

⁴⁾ EISLER, IB II S. 92.

⁵⁾ EISLER, IB II S. 92f. Cf. echter STR.BILL. I S. 113 voor oud-joodsche zondenbelijdenissen.

⁶⁾ EISLER, IB II S. 95f.

⁷⁾ EISLER, IB II S. 128, aanm. 2: „Um zur Zeit des Varuskrieges mit seiner Feld- und Taufpredigt solchen Widerhall zu finden, musz er doch ein reifer Mann gewesen sein. Um zum Hochpriester der Aufständischen gewählt werden zu können, muszte er nach Num. 4 : 3, 39 über 30 Jahre alt sein. Wenn er damals in den Dreiszigern stand, so ist er bei seinem Tod aber über siebzig Jahre gewesen".

Afgezien van het feit, dat dit geheele bericht van den Slavischen Josephus er zeer bedenkelijk uitziet en de echtheid ervan volkomen in de lucht hangt, zou ik er op willen wijzen, hoe EISLER eerst zelf een bepaald verband legt om dan verder te doen alsof dit verband er nu ook inderdaad is! De „Halosis” bijvoorbeeld vermeldt slechts Johannes' woorden: „Gott hat mich gesandt, dasz ich euch den Weg des Gesetzes zeige”, en dan knoopt EISLER daaraan de Koningswet uit Deut. 17 vast om de draad verder door te spinnen. We vinden nergens in het Oude Testament, dat de „Weg des Gesetzes” slechts tot de Koningswet is beperkt. EISLER knijpt net zoolang in de bronnen, tot er „politieke” wateren aan ontspringen! De doop is geen symbolische handeling, maar sacramentum militare. De zonde is geen geestelijk-zedelijk begrip, doch een bepaalde (foutieve) politieke houding. Zonden-belijden is gelijkwaardig aan een zich scharen in de rijen der opstandelingen! We zijn bij EISLER wel heel ver verwijderd van de oud-testamentische begrippen over wet en zonde. Onverkort handhaven we derhalve onze stelling, dat Johannes de Dooper in zijn boeteroep en zijn eschatologische prediking verre was van elke politieke actie en dat zijn strenge ethische normen hem ten slotte noodlottig zijn geworden.

b) *De Doop van Jezus.*

Het openbare leven van Jezus begint met zijn doop. Na Nazaret in Galilea verlaten te hebben, laat hij zich door Johannes in den Jordaan doopen.

Wat beteekende die doop? Ziedaar een cardinale vraag. Vond hier een zeker „begin”, een crisis plaats in Jezus' leven? Werd hij zich tijdens zijn doop bewust van zijn Messiaansch Koningschap? Velen zijn deze meening toegedaan. Een uitermate moeilijk probleem schuilt voorts in de zondeloosheid van Jezus. De doop van Johannes immers diende tot „vergeving der zonden”. Is de oplossing van dit probleem werkelijk te vinden in de meening: „dasz die Sündlosigkeit Jesu nicht etwas von vornherein fertig Dastehendes, Abgeschlossenes war” ¹⁾? We twijfelen er ten sterkste aan. Wat betreft de werkelijke, feitelijke beteekenis van Jezus' doop zullen er wel steeds de noodige raadsels overblijven. Maar daarom is hij ook, volgens PLOOY: „in

¹⁾ OEPKE, TWNT I S. 536, art. βάρπτω. Cf. het *Ebion. Ev.* (100—130 n. C.) „Zie, de moeder des Heeren en zijn broeders zeiden tot hem: Johannes de Dooper doopt tot vergaving der zonden; laat ons gaan en ons door hem laten doopen, Hij echter zeide tot hen: „Wat heb ik gezondigd, dat ik zou gaan en mij door hem zou laten doopen?” (HENNECKE, NT Apokr. S. 44.) Het probleem bestond dus reeds vroeg.

almost every direction one of the most difficult problems of the New Testament" ¹⁾).

Er zijn twee belangrijke gegevens, die ons bij ons onderzoek helpen kunnen. Ten eerste: Johannes de Dooper luidt een Messiaansche beweging in, verkondigend de nabijheid van het Koninkrijk der Hemelen ²⁾. Hier ligt het aanknooppingspunt voor wat ik zou willen noemen: de Messiaansche factor in Jezus' doop. Ten tweede is er de Stem uit den hemel, waarin als met lichten „toon", doch zeer zuiver en bepaald, het karakter van Jezus' Messiaansch Koningschap wordt „aangeslagen".

Er is dus een Messiaansche factor in Jezus' doop, d.w.z. door zijn doop is Jezus binnen den kring van de beweging naar het komende Koninkrijk opgenomen. Maar dan komt de zeer belangrijke vraag: wordt Jezus er zich thans voor het eerst van bewust, dat hij de Messias is? In pakkende, suggestieve bewoordingen weet KLAUSNER het uit te beelden, hoe het in Jezus' geest zou zijn toegegaan: „Jesu Taufe im Jordan durch Johannes war das entscheidendste Ereignis in seinem Leben. — Und warum sollte nicht er, der Träumer und Visionär, der sich Gott so nahe fühlte und der so erfüllt war vom Geiste der Propheten, er, der mit aller Klarheit empfand, dasz Busze und gute Werke *alles* bedeuten, warum sollte nicht er der erwartete Messias sein? — Plötzlich blitzte in Jesus wie ein blendendes Licht der Gedanke auf dasz er der erhoffte Messias sei. Das war die „himmlische Stimme", die er in seinem Herzen hörte und auf die er sich dreiszig Jahre lang durch sein reiches, einsames Innenleben in Nazareth vorbereitet hatte. Sein Traum ward in diesem groszen Augenblick seines Lebens, im feierlichen Akte der Taufe, völlig reif und verwandelte sich in Wirklichkeit" ³⁾. BEYSCHLAG, GOETHALS, ED. MEYER, MUIRHEAD, PLOOY, WREDE ⁴⁾), zien evenals KLAUSNER op de een of andere manier in den doop het begin van Jezus' Messiaansch bewustzijn. Op welke gronden echter, zoo vragen we ons af. De

¹⁾ PLOOY in Am. Cor. art. The baptism of Jesus, p. 239.

²⁾ PLOOY, Am. Cor. p. 243: „the Johannine movement was essentially a Messianic movement". BULTMANN, Jesus, S. 25. OEPKE, TWNT I art. βάπτω, S. 534.

³⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 343f. Wat het feit van den doop betreft: KLAUSNER noemt den vorm van het bericht legendair, de kern historisch. ED. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 54 noemt doop en verzoeking: „rein mythische Bildungen". Cf. PLOOY, Am. Cor. p. 239 over de stevige historische verankering.

⁴⁾ MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, 1, S. 588; GOETHALS, Jean précurseur, p. 47; ED. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 102f.; MUIRHEAD, Dict. of Christ I p. 529; PLOOY, Am. Cor. p. 241; WREDE, Messiasgeheimnis S. 9; OEPKE, TWNT I S. 536, art. βάπτω.

Evangelieën vermelden het nergens. Er staat slechts, dat Jezus uit Nazaret kwam, door Johannes in den Jordaan werd gedoopt, waarna de Stem uit de hemelen werd gehoord. Wie zegt, dat: „au même moment une pensée inouïe lui traversa l'esprit comme un éclair: il était lui-même le Messie promis"?, zooals GOETHALS het zich voorstelt?

Ik meen, dat we allerlei opvattingen over plotselinge bewustwording, hooggestemde gedachten en gevoelens van Jezus enz., rustig kunnen uitschakelen en met HEADLAM aan den veiligen kant zijn in diens oordeel: „He knew himself the Messiah — when or how the conviction came to him we cannot tell”¹⁾.

We staan hier aan een onverbidde lijke grens en er is geen analogon, dat ons verder leiden kan. MEYENBERG zegt radicaal en consequent: „Wer wissenschaftlich und gläubig die Evangelien betrachtet, wie sie vorliegen, findet die tiefste Wurzel des messianischen Bewusstseins eben in der Menschwerdung des Sohnes Gottes”²⁾.

Wij nemen dus niet aan, dat Jezus' Messiaansch bewustzijn eerst bij den doop zou zijn ontstaan, maar zien het zoo, dat Jezus' openbaar optreden, via zijn doop door Johannes, van den aanvang af binnen de sfeer van de nieuwe Messiaansche beweging is gekomen, en de Stem uit den hemel bevestiging van Gods zijde was, dat Jezus de Messias-Koning was.

Gelijk we reeds opmerkten, is in de Stem uit den hemel als met lichten druk het karakter van Jezus' Messiaansch Koningschap „aangeslagen”. PLOOY heeft gewezen op de relatie: Messias-koning-Godszoon-Ebed-Jahve: „The voice from heaven speaking in the wording of Jesus' Bible is not only the „adoption” as the Beloved Son and Messiah, but also as the Messiah-servant, whose Kingdom is the Kingdom of complete service unto death”³⁾.

Is de Stem uit den hemel vrij van elke politieke gedachte? Mk. 1 : 11-parr. bevat een citaat uit Ps. 2 : 7 en Jes. 42 : 1. Psalm 2 heeft tot thema

¹⁾ HEADLAM, *Life and teaching*, p. 312. SCHRENK, TWNT II S. 738, art. Εὐδοκέω: „Eine adoptianische Folgerung aus Js. 42, 1 für die Taufe liegt auf keinen Fall im Blick der Gesamtdarstellung bei Mt und Lk”. Zeer juist!

²⁾ MEYENBERG, *Leb. Jesu* Werk III, I S. 603f. — Beschouwd bij het licht van het Apostolicum: „Ontvangen van den Heiligen Geest” is het poneeren van de stelling, dat Jezus eerst bij zijn doop Messias is geworden, o.i. een theologisch monstrum. Het begin van Jezus' openbare activiteit mag niet verward worden met zijn essentia realis. Cf. een merkwaardig bericht over een „bezoek” van den H. Geest aan den knaap Jezus in een gnostisch Mysterieën-boek uit de derde eeuw, HENNECKE, *NT Apokr.* S. 102.

³⁾ PLOOY, *Am. Cor.* p. 252.

de troonsbestijging van den Messias-Koning. Jahve adopteert den koning als zijn zoon, dus als zijn erfgenaam.

„Gij zijt mijn zoon” (vs 7).

Maar dan volgt:

„Vraag mij en ik geef u de volkeren ten erfdeel,
de einden der aarde tot uwe bezitting;
verpletter ze met een ijzeren staf,
verbrijzel ze als een aarden vat” (vs 7 en 8).

Hier is toch wel sprake van politieke heerschappij, ja van wereldheerschappij. En de gedachte ligt voor de hand, dat degenen, die Psalm 2 kenden en van de Stem hoorden, in den aanhef ervan een klank vernamen, die de joodsche ziel in haar nationaal verlangen beroerde.

Het tweede gedeelte: ἐν σοὶ εὐδόκησα herinnert aan Jes. 42 : 1. „Zie mijn knecht, dien ik ondersteun, mijn uitverkorene, in wien ik welgevallen heb”. Jes. 42 : 1—5 teekent den Knecht des Heeren als den Rechtvaardige en den Tora-leeraar. Er is geen zweem van politiek in deze profetie te bespeuren. Zoo komen we dan tot deze zeer merkwaardige slotsom, dat op Jezus, den „Zoon”, den Messias-koning van Psalm 2, het „welgevallen” rust, dat toekomt aan den Knecht van Jes. 42. „This means that for Jesus the Kingdom He „inherited” as the Son was the *Kingdom of the Servant*”, aldus PLOOY ¹⁾.

c) De Verzoeking van Jezus.

Onmiddellijk na den doop werd Jezus in de woestijn verzocht. Ook de scherpzinnigste exegeet zal wel nimmer kunnen vaststellen, wat er precies in de veertig dagen van Jezus' verblijf in de wildernis is geschied. Getuigen zijn er niet bij geweest. Markus is uiterst sober in zijn bericht; Mattheüs en Lukas zijn uitvoeriger. De verzoeker leidt zijn verzoeken tweemaal in met de vraag: „εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ”. Hier is een duidelijke aanslag te bespeuren op het: „σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου” bij den doop. De beide eerste verzoeken kunnen we voorbijgaan; de derde (bij Mt.) eischt echter onze opmerkzaamheid. Daarin gaat het immers om: „al de koninkrijken der wereld met hun heerlijkheid” (Mt. 4 : 8). „Al deze dingen zal ik u geven”, zegt de verleider. In deze verzoeking wordt Jezus in den geest gezet voor een beslissende keuze, keuze van macht en heerschappij, van den verst-reikenden politieken invloed dus. BROUWER merkt op, dat er geen reden is hierbij te denken aan het Romeinsche wereldrijk. „Maar er is wel reden hierbij aan

¹⁾ PLOOY, Am. Cor. p. 250.

wereldsche middelen als oorlog en legermachten te denken. Die heeft hij onvoorwaardelijk afgewezen, om daarmee zijn doel te bereiken" ¹⁾.

Jezus wijst in zijn geestelijke worsteling — zooals wijzelf de verzoeking beschouwen — elk compromis met den verzoeker onverbiddelijk van de hand en ook waar het er om gaat, machtsinvloed en rijksuitbreiding te erlangen, wil hij als Messias-Koning slechts den wil van den Vader doen. De verzoeking, plaatsvindend onmiddellijk na den doop — dit laatste verlieze men nimmer uit het oog! — wijst zonneklaar aan, dat Jezus diametraal stond tegenover alle wereldsche middelen ter verkrijging van eer en macht. De poging van EISLER, om de verzoeking, evenals den doop, op Johannes den Dooper te betrekken, mag wel als volkomen mislukt worden beschouwd. EISLER baseert n.l. op Mk. 11 : 11 „En hij trok Jeruzalem binnen, den tempel in. En als hij alles in oogenschouw had genomen, vertrok hij, enz.“, de stelling, dat de tempelsprong-verzoeking niet bij Jezus zou passen, daar Jezus niet met den tempel vertrouwd was! Maar wel bij Johannes, in wiens geest zich: „der schwindelerregende, zum Absturz lockende Blick von der Höhe der Umwallung des Heiligtums in die Unterstadt hinunter tief in die Erinnerung eingegraben hatte" ²⁾. Fantastisch!

¹⁾ BROUWER, Soc. VI, bl. 266. Cf. WINDISCH, Mess. Kr. S. 53; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 14: „Jesus sollte sich zu jenem Messiasideale bekennen, wie es sich die Freiheits- und Aufstands-Begierigen des Landes von ihrem eingebildeten Messias träumten. Dieses Messiasideal aber weist Jesus in aller Entschiedenheit von sich“. Cf. KLAUSNER, Jesus, S. 345f.; BAUER, Leb. Jesu, S. 146. Zie ook Ps. Clem Hom. VIII, 21, over de macht, waarover satan tot Jezus bij diens verzoeking spreekt, HENNECKE, NT Apokr. S. 45 en BAUER.

²⁾ EISLER, IB II S. 122; cf. echter BERKELBACH VAN DER SFR., Markus, bl. 428, § 38(7) ad Mk. 11 : 11.

HOOFDSTUK II.

HET OORDEEL DER TIJDGENOOTEN OVER JEZUS.

Tot en met de verzoeking is de draad in de Evangeliën gemakkelijk te volgen. Daarna wordt het ingewikkelder. Allerlei menschen komen met Jezus in aanraking en hijzelf spreekt en handelt op vele plaatsen.

Ik heb lang nagedacht over de nu te volgen methode. Deze studie zou immers niet de vorm van een doorlopende commentaar mogen gaan verkrijgen.

Nu heeft Jezus eens aan zijn discipelen de vraag gesteld: „Wie zeggen de menschen, dat ik ben?” (Mk. 8 : 27).

In deze vraag heb ik een norm gevonden voor onze methode.

- a) Wie zeggen de menschen, dat Jezus is? Aldus uitgewerkt: het oordeel der tijdgenooten over Jezus.
- b) Dat ik ben? Aldus uitgewerkt: wie is Jezus? wat zegt hij over zichzelf?

Men zou deze methode een soort strategisch plan kunnen noemen, een omsingeling en steeds nauwere insluiting. In dit hoofdstuk willen wij nagaan, wat al degenen, die in nauwer of wijder kring rondom Jezus hebben geleefd, tot hem en over hem hebben gezegd en op welke wijze zij op zijn woorden en werken hebben gereageerd, ons beperkend tot datgene, wat we ons als doel voor oogen hebben gesteld.

De volgende vijf punten vragen onze aandacht:

- a) De benaming van Jezus:
 - 1) directe titulatuur.
 - 2) indirecte titulatuur.
- b) De houding van Jezus' familie.
- c) De reactie der bezetenen.
- d) De meening van het volk.
- e) Het oordeel der discipelen.

A. DE BENAMING VAN JEZUS.

1) Directe titulatuur.

Uit den titel, waarmede iemand in het dagelijksch leven wordt aangesproken, valt vaak iets te concludeeren met betrekking tot zijn aanzien, stand en ambt.

Jezus werd dikwijls met een titel aangesproken; dikwijls ook niet.

In Mk. bijvoorbeeld bevinden zich 41 plaatsen, waarin men zich zonder directen titel tot Jezus wendt ¹⁾. Daarnaast vinden we de volgende directe titulatuur voor Jezus: διδάσκαλε, ραββί, ἐπιστάτα, κύριε, Ἰησοῦ, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ, Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὕψιστου, Ἰησοῦ ἐπιστάτα, χριστέ, βασιλεῦ.

Het meeste werd Jezus aangesproken met διδάσκαλε (דַּרְשָׁן, רַבִּי) ²⁾. Hij was de „leeraar”, de „meester”. Wat ἐπιστάτα (ἐπίσταν) — dat slechts zes maal en alleen in Lukas voorkomt — betreft: FOERSTER maakt opmerkzaam op het moment van het gebieden, het bevelen, dat in dezen term schuilt ³⁾. Onder bovengenoemde titels bevinden er zich slechts enkele, waarin men een zeker „politiek” geluid kan vernemen, n.l. „Jezus, zoon Davids” „Christus” en „Koning”.

Χριστέ en βασιλεῦ worden evenwel slechts in spottenden zin gebruikt ⁴⁾.

Jezus, de υἱὸς Δαυίδ (בֶּן דָּוִד) is de door het joodsche volk verwachte koning uit Davids huis. Men hield er aan vast, dat aan Davids dynastie het Koningschap voor eeuwig was gegeven (2 Sam. 7:16, cf. de profetieën in Jesaja, Jeremia, enz.) De gedachte aan een Messias uit het huis van Levi — zie Jubileën en de Testamenten der twaalf Patriarchen — vond weinig of geen ingang bij het volk.

In PsSal. 17 : 23 ontmoeten we voor het eerst den term: υἱὸς Δαυίδ als aanduiding voor den Messias ⁵⁾. KLAUSNER noemt den titel: „Zoon Davids” in de Evangeliën: „das Epitheton constans für den Messias, genau wie in der talmudischen messianischen Baraita” ⁶⁾. In dezen titel, direct of indirect aan Jezus toegekend, wordt op on-dubbelzinnige wijze zijn Messiaansche waardigheid uitgesproken en het kan niet anders of het gebruik van dezen titel hield in, dat men van Jezus ook nationale bevrijding verwachtte.

Zeer vaak komen we den titel κύριε tegen, terwijl Lukas en Johannes over Jezus als ὁ κύριος schrijven.

Jezus wordt „Heer” genoemd, doch wat wil deze titel zeggen? Werd Jezus alleen רַבִּי genoemd of misschien ook רַבִּי? FOERSTER

¹⁾ FOERSTER, Heit ist Jesus, S. 216.

²⁾ Mt. 8 : 19; 12 : 38; 19 : 16. Mk. 4 : 39; 9 : 17; 10 : 17; 13 : 1. Lk. 7 : 40; 9 : 38; 10 : 25; 11 : 45 enz. Joh. 8 : 4. Zie voor διδάσκαλος, DALMAN, WJ I S. 272f.; FOERSTER, Heit ist Jesus, S. 216f.; RENGSTORF, TWNT II S. 155; Jesus als διδάσκαλος.

³⁾ FOERSTER, Heit ist Jesus, S. 222. Ἐπιστάτα komt voor in: Lk. 5 : 5; 8 : 24; 8 : 45; 9 : 33; 9 : 49; 17 : 13. Cf. OEPKE, TWNT I S. 619, art. ἐπιστάτης.

⁴⁾ Mt. 26 : 68; Mk. 15 : 19; cf. Joh. 19 : 3.

⁵⁾ DALMAN, WJ I S. 260.

⁶⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 269; cf. STR.BILL. I S. 525.

is van meening, dat Jezus ook *mâri* werd genoemd, hoewel slechts zelden. In *mâri* schuilt, volgens FOERSTER, zoowel een element van beleefdheid, alsook van onderwerping aan den toegesprokene ¹⁾. Het meest zal Jezus wel met *rabbi* zijn aangesproken.

Maar wat beteekent nu het Grieksche *κύριος*?

Kurios is de bezittende, de machthebbende, de meerdere ²⁾. Menschen werden *κύριοι* genoemd en de Grieksche goden heeten zoo. In de Septuaginta is *κύριος* de vertaling van *אֲדֹנָי* of *אֲדֹנָי*: „In der Regel aber steht es als deutende Umschreibung für den Gottesnamen יהוה, soll also ungefähr das ausdrücken, was im Grundtext der Name oder der Gebrauch des Namens bedeutet” ³⁾.

De Romeinsche keizer heet *kurios* en — Jezus van Nazaret ontvangt, direct en indirect, den titel *kurios*.

Waarom juist deze titel ⁴⁾?

BOUSSET heeft zich afgevraagd: hoe kan men zoo maar de relatie leggen: Jahve = *κύριος* = Jezus? Eenvoudig op Psalm 110 wijzen, gaat niet, zegt BOUSSET, en hij is van oordeel, dat Syrië en Egypte de eigenlijke geboortelanden van den *kurios*-titel zijn: „Es scheint, alsob der Titel *κύριος* besonders den Gottheiten gegeben wurde, die im Mittelpunkt des Kultus der betreffenden Gemeinschaft standen” ⁵⁾. En nu heeft, volgens BOUSSET, het Christendom van Antiochië niets anders gedaan, dan den *κύριος*-titel uit het heidensche milieu overgenomen om hem op Christus, middelpunt van den Christus-cultus, toe te passen. Zoo is Jezus *κύριος* geworden ⁶⁾. Terecht is men tegen

¹⁾ FOERSTER, *Herr ist Jesus*, S. 220f. STR.BILL. I S. 525, ad Mt. 9:28: „Aramäisches Aequivalent der Anrede *κύριε* ist *קִרְיָא* „mein Herr” oder, wenn es sich um mehr als Einen Redenden handelt: *קִרְיָא* „unser Herr”, ältere Form *קִרְיָא* 1 Kor. 16, 22”.

²⁾ Voor het begrip *κύριος* vgl. de uitvoerige behandeling in TWNT, III S. 1038—1098; DALMAN, WJ I S. 146f. 266f. BAUER, Wörterb. Sp. 761f.

³⁾ QUELL, TWNT III S. 1056, cf. S. 1060. Het begrip Heer bevat: „eine Summierung der Glaubensaussagen des A.T.”.

⁴⁾ FOERSTER, *Herr ist Jesus*, S. 12: „*Κύριος* *Ἰησοῦς* ist das älteste Bekenntnis”. Waarom, vraagt F. Is *Kurios* een lauwerkrans, aan andere goden ontleend en uit concurrentie-zucht op Jezus overgebracht? Of krijgt Jezus den naam van den Verbondsgod uit het O.T.?

⁵⁾ BOUSSET, *Kyr. Chr.* S. 118.

⁶⁾ BOUSSET, *Kyr. Chr.* S. 124. De „Menschenzoon” is een eschatologische grootheid; de *Kurios* is een „im Kult und im Gottesdienst gegenwärtige Größe”. Ook in zijn in 1916 verschenen: „Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen zu *Kyrios Christos*” handhaaft BOUSSET zijn opvattingen (zie FOERSTER, *Herr ist Jesus*, S. 17). Ook BÖHLIG, *Geisteskultur*, S. 55 noemt *κύριος*: „Kultbezeichnung für die Gottheit”. De Christus heeft een immanente beteekenis.

BOUSSET's hypothese in oppositie gekomen. Zoo b.v. GRESHAM MACHEN. Scherp keert deze zich tegen BOUSSET. MACHEN acht de voornaamste redenen tot het gebruik van den kurios-titel voor Jezus gelegen in de LXX. Hij betoogt aldus: de LXX was de bijbel der Joodsche synagogen en onder de lezers van de LXX vond de eerste zending plaats. Wanneer de Christus-predikers het woord *κύριος* gebruikten, hoorde men aanstonds een vertrouwd en bekenden naam en wist men dadelijk, dat Jezus een plaats innam, die Gode gelijk was ¹⁾.

LIETZMANN wijst erop, dat in den hellenistisch-romeinschen tijd: „das mit Hochton ausgesprochene *κύριος*“ een titel was, „der nicht bloss die Herrschermacht, sondern auch die Gottheit seines Trägers besagt“. Zoo heeft de Grieksche gemeente Jezus plechtig als *κύριος* aangeropen, waarbij het, volgens LIETZMANN: „eine sehr schwer zu beantwortende Frage“ blijft of BOUSSET gelijk heeft, of dat de kurios-titel reeds in den bodem der jeruzalemsche oer-gemeente zijn wortels heeft ²⁾.

DE ZWAAN is de opvatting toegedaan, dat in den kurios-titel tot uitdrukking wordt gebracht, dat Jezus, „Heer“ is over de demonische machten; de Christus is „de oppermachtige „Heer“, triumphator over de hemelmachten“ ³⁾, terwijl FOERSTER van oordeel is, dat er maar één correlatie voor *κύριος* mogelijk is, n.l. *δοῦλος*. „Die Unmöglichkeit, einen anderen Anknüpfungspunkt zu finden, bestätigt, dass dies der gegebene ist. Wenn Jesus also Kyrios heisst, so ist dies ein Bild und ein Gleichnis, ein aus dem alltäglichen Leben genommenes Bild für die völlige Hingabe, ein Gleichnis, das das ausdrückt, was der Kyrios dem *δοῦλος* ist. Herr, der befiehlt, Richter, der beurteilt, das ist Jesus den Seinen. Darum ist dieser Ausdruck allen verständlich, unmittelbar zu den Herzen redend“ ⁴⁾. Ziet FOERSTER in het kurios-begrip dus een parallel met de aardsche verhouding heer-slaaf, LUCIEN CERFAUX beluistert in den kurios-titel een zeer voornaam geluid, daar hij aan Jezus is toegekend: „à cause de sa dignité de Roi-Messie“. „Dans son sens le plus noble, ce mot est un dénominateur de la dignité royale: le roi, possédant la souveraineté de toutes choses terrestres, est éminemment et par excellence „le seigneur“, le maître suprême“ ⁵⁾. Merkwaardig is voorts, dat LUCIEN CERFAUX een spoor

¹⁾ GRESHAM MACHEN, Origin. ch. VIII, The Lordship of Jesus.

²⁾ LIETZMANN, Römerbr. S. 94ff.

³⁾ DE ZWAAN, Ant. cult. bl. 125.

⁴⁾ FOERSTER, Herr ist Jesus, S. 207.

⁵⁾ LUCIEN CERFAUX, Le titre „Kyrios“, 1923, p. 152, 125.

volgt, tegengesteld aan dat van BOUSSET en hij zijn artikel besluit met: „s'il y a un christianisme du *Kyrios*, il est caractéristique de l'église judéo-araméenne, les *églises grecques* sont les *églises du Christos-Theos*"¹⁾).

Wij gaven hierboven eenige opvattingen weer over het bijzonder ingewikkelde kurios-probleem. Er bestaat allerm minst een eenparig oordeel omtrent oorsprong, gebruik en beteekenis van den κύριος-titel voor Jezus.

Waarom zouden nu de discipelen en anderen gedacht hebben, wanneer zij zich met hun κύριε (קַיִרִי, קַיִרִי) tot Jezus richtten? Het is niet denkbaar, dat zij daarin een politieke gedachte uitspraken. Misschien is het slechts beleefdheid geweest. Misschien ook lag er een zekere „onderworpenheid" in verscholen, een buigen voor de Macht, welke zich in Jezus openbaarde²⁾.

Wat de term ὁ κύριος over het algemeen betreft, zouden we nog willen opmerken, dat een woord, zóó wijd verbreid en zóó rijk aan inhoud, niet in één begrip kan en moet worden vastgelegd. In elk geval zit er een element in van bezitten, machthebben; terwijl het ook wel duidelijk is, dat het niet slechts met politieken inhoud kan worden gevuld.

Voor Paulus is Jezus κύριος Ἰησοῦς als de gestorven en opgewekte Heer (Phil. 2 : 5—11), terwijl hij den term κύριος ook wel in protesteerenden zin bezigt, cf. 1 Kor. 8 : 5vv, er is: één Heer, Jezus Christus, tegenover de vele goden en vele heeren, hetzij in den hemel of op de aarde.

In de directe titulatuur hooren we dus in het „Jezus, zoon Davids" en in het spottenderwijs gebezigde „Koning" een zekeren politieken klank.

2) Indirecte titulatuur.

De Evangelieën hebben ons een respectabel aantal termen bewaard, waaruit men kan vernemen, op welke wijze men *over* Jezus sprak. We ontmoeten de volgende benamingen: ἀνὴρ, ἄνθρωπος, Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνόσ, προφήτης, σωτήρ, ἅγιος τοῦ θεοῦ, ἀμνὸν τοῦ

1) LUCIEN CERFAUX, Le titre „Kyrios", p. 153; cf. zijn uiteenzetting in „Le titre Kyrios", 1922, p. 57, waarin CERFAUX zegt: „Au premier siècle de notre ère, Kyrios avait reçu, dans les sociétés orientales, le sens très caractérisé d'un titre royal, autant dire tout court qu'il signifiait „le roi" ou „le souverain". CERFAUX wijst er op, dat δεσπότης, κύριος en ἡγεμών voor Philo synoniem zijn.

2) FOERSTER, Herr ist Jesus, S. 234 f. Cf. STR.BILL. I S. 917: In het N.T. is rabbi „ehrende Anrede".

θεοῦ, υἱὸς τοῦ θεοῦ, υἱὸς Δαυὶδ, χριστός, Μεσσίας, Βασιλεύς, κύριος en verder Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, Ἡλίας en Ἰερεμίας.

Verschillende dezer benamingen vragen onze nadere aandacht.

Jezus wordt door het volk als profeet beschouwd. Ook de Samaritaansche vrouw en de genezen blindgeborene noemen hem zoo. Hoewel velen in hem een profeet zagen, twijfelden anderen. Het feit, dat Jezus profeet werd genoemd, levert een duidelijk bewijs, dat een breede schare een profeet als Heil-brenger verwachtte ¹⁾.

De Samaritanen noemden Jezus σωτήρ (σωτήρ), bevrijder, verlosser ²⁾. Sedert Pindarus en Aeschylus is σωτήρ de bijnaam der Grieksche goden. Bij de mysteriën hooren we over soter en soteira spreken. In 48 v. Chr. wordt Julius Caesar bij een volksbesluit te Ephese plechtig geproclameerd tot: „den uit Ares en Aphrodite geboren god op aarde en algemeenen heiland voor het menschenleven”. De idee van den „Wereldheiland” heeft zich snel en alom verbreid ³⁾.

De criticus vraagt zich af: hebben de Samaritanen zèlf Jezus soter genoemd of laat Johannes het hen zeggen, zoodat wellicht onder den invloed der hellenistisch-romeinsche omgeving de algemeene σωτήρ-gedachte op Jezus wordt overgebracht? Nu geeft STRACK-BILLERBECK bij Mt. 1 : 21 (αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ) een verklaring welke ons licht kan verschaffen. „Im A.T. erscheint durchgängig Gott als der Erlöser seines Volks”. STR.-BILL. wijst op PsSal. 17 : 18 — dus vóór Christus — waarin de Messias als verlosser van Israël wordt geprezen ⁴⁾. De σωτήρ-gedachte als zoodanig behoeft derhalve niet aan buitenlandschen bodem te zijn ontleend.

Doch er is méér. Uitgaande van het bericht, zooals Johannes het heeft overgeleverd, n.l. dat de Samaritanen zelf aangaande Jezus hebben getuigd: „wij weten, dat deze in waarheid de heiland der wereld is”, dienen we ons af te vragen hoe dat mogelijk is. De Samaritanen verwachtten een profeet, Taeb of Schaheb, een Mozes redivivus, een „Wiederhersteller” (VOLZ). Deze Taeb zal zonder wapenen zijn volk de vrijheid geven; hij zal Joden en Samaritanen weer vereenigen en de Joden onder de Samaritaansche religie brengen ⁵⁾. Verbinden we deze Samaritaansche Messias-verwachting met het geheel van onze pericoop, dan valt er een helder licht over den term soter, heiland.

¹⁾ Cf. Mt. 16 : 14; 21 : 11, 46. Mk. 6 : 15; 8 : 28. Lk. 7 : 16, 39; 9 : 19; 24 : 19. Joh. 4 : 19; 6 : 14; 7 : 40 (cf. Joh. 1 : 21). Zie VOLZ, Eschat. S. 193.

²⁾ Joh. 4 : 42; cf. Lk. 1 : 47; 2 : 11.

³⁾ BAUER, Wörterbuch, Sp. 1330; LIETZMANN, Weltheiland.

⁴⁾ STR. BILL. I S. 67f.

⁵⁾ VOLZ, Eschat. S. 200.

Jezus, als „vijandige” Jood ongewapend in het land der Samaritanen gekomen, is door de vrouw als profeet herkend. Degenen, die hem hooren, zien in hem den onder hen verschenen Taeb, den profeet en verlosser, en getuigen als zoodanig van hem.

In het ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ wordt tot uitdrukking gebracht, dat Jezus in een bijzondere verhouding staat tot God, die „de Heilige” is ¹⁾. Deze zegswijze is een plechtige proclamatie, dat Jezus „van God” is.

Meermalen wordt Jezus ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ genoemd ²⁾. KAUTSKY's verklaring: „Ein Sohn Gottes zu sein, das gehörte damals zum Beruf eines Erlösers, mochte er ein Cäsar sein oder ein Strassenprediger”, is wel zeer goedkoop ³⁾. DALMAN wil voor het juiste verstaan van den term: „Gods zoon” uitgaan van Psalm 2. Hij stelt vast, dat „Gods zoon” geen gebruikelijke messiaansche aanduiding is en tracht te bewijzen, dat Jezus door geen enkelen tijdgenoot zoo is genoemd. Den υἱὸς θεοῦ in den mond van den centurio (Mt. 27 : 54; Mk. 15 : 39) stelt DALMAN buiten werking door te wijzen op Lk. 23 : 47, waar δίκαιος staat, terwijl hij het eenparig synoptisch getuigenis van „Zoon Gods” in den mond der bezetenen elimineert door een merkwaardige zwenking van Lk. 4 : 41 ⁴⁾. Men vraagt zich tenslotte verbaasd af, wat eigenlijk het doel van deze poging is. Want ook al zou υἱὸς τοῦ θεοῦ „keine übliche messianische Bezeichnung” hebben, dan gaat het toch niet aan dezen term à tout prix te willen uitbannen.

Het is niet met zekerheid te zeggen, wat de titel „Zoon Gods” beteekende in den mond van hen, die hem op Jezus toepasten. In ieder geval werd ermee tot uitdrukking gebracht, dat Jezus in een bijzondere verhouding stond tot God, op een geheel eigen wijze tot God behoorde. Voor de bezetenen zal de benaming met anderen inhoud geladen zijn geweest dan voor den centurio en weer anders zal de joodsche raad over dezen titel gedacht hebben.

Wanneer Jezus vraagt, wien de menschen zeggen, dat hij is, deelen zijn discipelen hem de onder het volk heerschende meeningen mede. Men zeide: *Johannes de Dooper, Elia, Jeremia, of een profeet*. De gedachte aan een wederkeerend profeet leefde sterk onder het volk. Men verwachtte Mozes, Elia, Mozes en Elia samen, Baruch (cf. Apoc.

¹⁾ Mk. 1 : 24; Lk. 4 : 35; Joh. 6 : 69, Cf. Lk. 1 : 35. Ad ἄγιος zie PROCKSCH, TWNT, I S. 102f.; DALMAN, WJ I S. 165f.

²⁾ Mt. 14 : 33; 26 : 63; 27 : 40, 43, 54. Mk. 3 : 11; 15 : 39. Lk. 4 : 41; 22 : 70. Joh. 1 : 49; 11 : 27; 19 : 7.

³⁾ KAUTSKY, Ursprung, S. 125.

⁴⁾ DALMAN, WJ I S. 219f.

Baruch 13 : 3). Vooral Elia werd genoemd; die zou n.l. aan het begin van den heilstijd wederkeeren ¹⁾).

Hoewel eenige termen stellig voor een interpretatie in politiek-zin in aanmerking komen, toch heeft in de titulatuur een ander accent verreweg de overhand. Het is het accent, waaruit blijkt, dat men in de eerste plaats Jezus op een bijzondere wijze met God verbonden ziet. En juist door de bonte veelheid der benamingen komt o.i. naar voren dat men zich in Jezus voor een Macht gesteld voelde, een geheim, dat niet te doorgronden was.

B. DE HOUDING VAN JEZUS' FAMILIE.

Over het algemeen is ons heel weinig over Jezus' familie bekend. Zeer waarschijnlijk is Jozef gestorven, toen Jezus nog jong was. We vernemen althans na de geboorte-verhalen niets meer over hem. Van Maria vinden we het eerste spoor bij de bruiloft te Kana. Maria verwacht iets van haar zoon. Onwillekeurig rijst de vraag op: zou Jezus wellicht reeds vóór dezen een teken van zijn macht en wijsheid hebben gegeven, waarvan alleen Maria wist? Met zekerheid weten we evenwel niets uit de kanonieke Evangeliën en het uiten van veronderstellingen kan daarom slechts gevaren opleveren. In Joh. 2 : 12 wordt bericht, dat Jezus met zijn moeder, broeders en discipelen naar Kapernaum trekt; terwijl Joh. 19 : 25 vermeldt, dat Maria zich ook bevond onder degenen, die bij het kruis stonden.

Wat aangaat de familie-verhouding: we krijgen den indruk van een zekere „verwijdering” aan weerszijden, hoewel van een besliste breuk nergens sprake is ²⁾. Op een vraag van zijn broeders om naar Judea te gaan, antwoordt Jezus ontwijkend. Later gaat hij echter wel. Zijn broeders begrepen hem niet en geloofden niet in hem. Een bijzonder tragisch moment is het wel geweest, toen οἱ παρ' αὐτοῦ — de zijnen — Jezus wilden grijpen: „want, zeiden zij, hij is buiten zinnen geraakt”. Wie waren die „zij”? Jezus' nabestaanden of het volk ³⁾? In ieder geval is Jezus' familie beangst over hem: „zij willen hem eenvoudigweg dwingen op te houden zooals men een overspannen patiënt meeneemt” ⁴⁾.

¹⁾ VOLZ, Eschat. S. 194f.

²⁾ Cf. Mt. 12 : 46—50; Mk. 3 : 31—34; Lk. 8 : 19—21.

³⁾ TURNER, Comm. Part. III p. 62 „Who said? Not his family: it is another of Mark's impersonal plurals, etc.”

⁴⁾ BERKELBACH VAN DER SPR., Markus, bl. 81; cf. KLOSTERMANN, Mkev. S. 38; OEPKE, TWNT II S. 457 art. ἐξίστημι.

EISLER, die van oordeel is, dat Jezus ἐπίκουρος, gebocheld, eenigszins gekromd, was — zooals ook Plato, Lichtenberg, Kant, Mozes Mendelssohn — ziet in deze lichaamsvergroeiing de oorzaak van de „Abwehrstellung”, welke Jezus tegenover zijn naaste omgeving innam en die „die oft hervorgehobene Gleichgültigkeit Jesu gegen Vater, Mutter und Brüder durchaus verständlich macht” ¹⁾.

In zijn vaderstad was Jezus niet geëerd. Eerst ontzet over zijn onderwijs, begon men weldra zijn familie-betrekkingen na te pluizen. „En dat was voor hen een beletsel, om in hem te gelooven” ²⁾. Toen sprak Jezus het bekende woord, dat een profeet alom geëerd is, behalve in zijn eigen vaderstad ³⁾.

Nergens vinden we enig spoor, dat Jezus' familie reeds bij zijn leven den Messias in hem heeft herkend. Bij zijn kruisdood waren de broeders niet aanwezig; althans de Evangeliën zeggen daar niets over ⁴⁾. Over het algemeen kan men zeggen, dat Jezus' familie een afwijzende houding ten aanzien van zijn optreden heeft ingenomen. Men begreep hem niet. En in de Evangeliën vinden we ook maar niet de geringste aanwijzing, dat zij iemand in hem gezien hebben, die geroepen was als nationaal bevrijder een taak te volbrengen.

C. DE REACTIE DER BEZETENEN.

Men zou eveneens kunnen zeggen: de reactie der demonen. Maar de demonen uitten zich in en door de menschen, die met Jezus in aanraking kwamen. Meestal berichten de Evangeliën speciale gevallen, maar er is ook sprake van genezing van bezetenen in het algemeen ⁵⁾. Degenen, die door een πνεῦμα πονηρόν, ἀκάθαρτον of δαιμόνιον bezeten waren, sprongen als het ware op Jezus toe en openbaarden zijn Messiaansche macht. De demon is: „een belijder tegen wil en dank” ⁶⁾. De demon weet, dat Jezus een tegen-macht bezit, welke

¹⁾ EISLER, IB II S. 369f.

²⁾ Mt. 13 : 54vv.; Mk. 6 : 1vv.

³⁾ Mt. 13 : 57; Mk. 6 : 4; Lk. 4 : 24; Joh. 4 : 44; cf. Joh. 6 : 42. ED. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 70 teekent bij Mk. 6 : 1vv. aan: „Wenn irgend etwas im Leben Jesu so trägt diese Geschichte das Gepräge vollkommener Authenticität”. Zulke tooneelen spelen zich in alle tijden af, aldus M.

⁴⁾ Het *Hebr. ev.* bericht, dat Jacobus na Jezus' opstanding het avondmaal met hem heeft gebruikt; HENNECKE, N.T. Apokr. S. 55. Zie ook S. 103ff.: „Jesu Verwandtschaft”.

⁵⁾ Mt. 4 : 24 (algemeen); 8 : 16 (algemeen); 8 : 28vv. (Mk. 5 : 1vv.; Lk. 8 : 26vv.); 12 : 12vv. (Lk. 11 : 14vv.); 17 : 14vv. (Mk. 9 : 14vv.; Lk. 9 : 37vv.); Mk. 1 : 23; 7 : 24v.; Lk. 4 : 33v. — Voor δαίμων zie FOERSTER, TWNT II S. 1ff.

⁶⁾ BERKELBACH VAN DER SPR., Markus, bl. 44.

sterker is dan de zijne en wanneer een bezetene dan ook op Jezus toespringt, is zijn eerste poging die tegenover hem gestelde Macht te ontmaskeren. WREDE, — die het historisch gebeuren der genezingen ontkent en de mededeelingen op rekening schrijft van de supranaturalistische Jezusbeschouwing van Markus — gaat vrij uitvoerig in op het feit, dat Jezus aan de demonen verbod hem bekend te maken. Zij mogen zijn Messiaansch geheim niet verraden: zij *wéten!*¹⁾. WINDISCH trekt uit Jezus' houding tegenover de demonen een merkwaardige conclusie. Jezus openbaart zich hier, zegt WINDISCH, als strijder. „Etwas Kämpferisches hat Jesus doch besessen“, zegt hij. Het overweldigen der demonen is: „messianisches Ringen und Siegen ganz im Sinne der jüdischen Eschatologie. In den Austreibungen offenbart sich der lang verborgene, lang ersehnte Finger Gottes: Gottes Reich ist herangekommen. (Mt. 12, 28; Lk. 11, 20)“. WINDISCH wijst er op, dat Jezus' wapen de Wondergeest Gods is en niet het zwaard²⁾.

Hoewel hier natuurlijk van geen politieke actie in den gewonen zin des woords gesproken kan worden, mag niet uit het oog worden verloren, dat hier toch wel een zekere parallel aanwezig is, wat de machtsuiting betreft. Jezus beschikt over Macht en hij gebruikt haar ook: bestrijdend, verdrijvend, overweldigend. Jezus is niet slechts het Lam, dat passief en zwijgend ondergaat, maar hij is ook de actieve, die, om mensen te redden, vijandelijke machten vernietigt.

D. DE MEENING VAN HET VOLK.

Behalve de met name genoemde personen — de discipelen, de vrienden en vijanden van Jezus — komen ook telkens de scharen met Jezus in contact. Het is de naamlooze massa, het groote publiek (πλήθος, λαός, ὄχλος, οἱ πολλοί). Hoe denkt de menigte over Jezus? Hoe reageert zij op zijn onderwijs en werken?

Het groote naamlooze publiek pleegt zeer gevoelig te zijn voor allerlei indrukken. Het ruikt als het ware de plaats, waar kansen worden geboden. Het heeft een zeer fijne neus, wanneer het zijn directe belangen betreft, geestelijke belangen, maar vooral stoffelijke. Het is over het geheel in opportunistische gevangen.

¹⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 22ff. Cf. WISSING, Begrip K.G. bl. 28, OTTO, Reich Gottes, S. 303 zegt n.a.v. Mk. 1 : 27: „Verkündigung und Macht über die Dämonen werden hier beide auf gleicher Ebene gesehen, nämlich auf der Ebene übernatürlicher charismatischer Macht“.

²⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 53f.

We lezen herhaaldelijk, dat groote scharen zich om Jezus verdrongen; dat men hem volgde, ja soms zelfs op hinderlijke wijze volgde. Men verwachtte dus iets van hem.

Wij kunnen in de Evangeliën twee hoofd-factoren vinden, waarom het volk Jezus aanhing: zijn onderwijs en zijn genezingen. Ik geloof niet, dat men het één onder het andere moet stellen, doch dat men ze moet beschouwen als op een zelfde vlak liggend. Ze waren voor de menigte ten nauwste met elkaar verbonden, het één verwees naar het andere. Nu hebben de Evangeliën ons opmerkingen bewaard, die o.i. van het grootste belang zijn. We vinden n.l. telkens weer vermeld, hoe het volk psychisch reageerde. Voortdurend wordt het affect van de massa weergegeven.

Bij de Synoptici ontmoeten we „verslagenheid” (ἐκπλήσσω) ¹⁾ bij het volk over Jezus' leer en genezingen; „verbazing” (θαυμάζω) ²⁾ over het bedwingen der natuurelementen en ziekten en over Jezus' woorden; „schrik” (θαμβέω) ³⁾ over Jezus' onderwijs en daden; „vrees” (φοβέω) ⁴⁾ na genezingen; ontzetting” (ἐξίστημι) ⁵⁾ en ook „blijdschap” (χαίρω) ⁶⁾. Men is toornig ⁷⁾ over zijn optreden; men mort over het feit, dat Jezus in Zacheüs' huis binnengaat ⁸⁾.

Het is buitengewoon merkwaardig, dat Johannes de reacties anders aanduidt dan de synoptici. Bij Johannes vinden we geen ontzetting, verwondering, schrik — dus slechts de uiting van het *momenteele affect* — doch een *resultaat*! Men kwam tot geloof (πιστεύω) ⁹⁾.

Johannes vermeldt dat Jezus, volgens de volksmeening, door een demon is bezeten ¹⁰⁾. Bij de synoptici ontmoeten we een sterke aanhankelijkheid van het volk: men zoekt Jezus aan te raken om genezing te verkrijgen ¹¹⁾; men wacht hem op ¹²⁾; de groote menigte hoort

¹⁾ Mt. 7 : 28; 13 : 54; 22 : 33. Mk. 1 : 22; 6 : 2; 7 : 36; 11 : 18. Lk. 4 : 32; 9 : 43.

²⁾ Mt. 8 : 27; 9 : 33. Mk. 5 : 20 (in Dekapolis). Lk. 4 : 22; 9 : 43.

³⁾ Mk. 1 : 27; 9 : 15. Lk. 4 : 36; 11 : 14. BERTRAM, TWNT III S. 5 f. art. **θαμβόσ** ziet in **θαμβέω**, **φόβω** enz. geen psychische reacties, maar meent, dat deze uitdrukkingen den openbarings-inhoud der verhalen accentueeren. Deze beschouwing lijkt ons onjuist.

⁴⁾ Mk. 9 : 7; Lk. 5 : 26; 7 : 16.

⁵⁾ Mk. 2 : 12; 5 : 42; Lk. 5 : 26.

⁶⁾ Lk. 13 : 17.

⁷⁾ Lk. 4 : 28 (θυμός).

⁸⁾ Lk. 19 : 7. (διαγόγγυζω).

⁹⁾ Joh. 2 : 23; 4 : 39 (de Samaritanen); 7 : 31; 8 : 30; 10 : 42; 11 : 45; 12 : 42.

¹⁰⁾ Joh. 8 : 48; 10 : 19, 20.

¹¹⁾ Lk. 6 : 19.

¹²⁾ Lk. 8 : 40.

hem gaarne¹⁾. De synoptici berichten dat de overpriesters Jezus niet durven grijpen uit vrees voor het volk²⁾, Johannes echter geeft als reden op, dat Jezus' uur nog niet gekomen was³⁾.

Johannes bericht, dat velen zijner leerlingen zich aan Jezus onttrokken⁴⁾ en dat het volk in zijn meening over Jezus verdeeld was. De een zeide: „Hij is een goed mensch”; de ander: „Nee, hij misleidt de schare”⁵⁾.

Vatten we het bovenvermelde samen, dan krijgen we dit beeld. De menigte ziet inderdaad in Jezus iemand, die „anders” is dan de gewone menschen. Iemand met groote macht en zeer bijzondere gaven toegerust. Ziekten, dood en natuurelementen zijn hem onderworpen. Demonen nemen op zijn bevel de vlucht. Zijn leer is anders dan die der Schriftgeleerden. Jezus leerde als „man van gezag”⁶⁾. Dit alles „dwingt” de menigte hem telkens weer op te zoeken. Men legt een zeker verband tusschen het optreden van Jezus en God. Men verheerlijkt God, omdat hij zoodanige macht „den menschen” had gegeven⁷⁾. Doch er rijst onmiddellijk twijfel op, wanneer Jezus zegt: „uw zonden zijn u vergeven”. Bij de Schriftgeleerden en bij de dischgenooten van Simon⁸⁾. Dit kàn niet!

Men kan niet vatten, dat Jezus met zulk een volstrekte Goddelijke volmacht zou zijn toegerust. Hij was een προφήτης (zie boven) en als zoodanig heeft het volk over hem gesproken. Maar in den grond der zaak wist men niet recht wat men aan hem had. Telkens kwamen de scharen uit de verschillende deelen van het land met Jezus in aanraking en steeds zien we weer hoe er is volgen, verbazing, twijfel, aarzeling, teleurstelling. Zoo zien we, hoe de groote menigte bleef steken in het tijdelijk affect. Er was voor het volk iets fascineerends in de woordenwisselingen tusschen Jezus en de Farizeën; zou men niet van een zeker „spel” kunnen spreken, als het volk Jezus bij gunstigen afloop toejuichte?

Doch men kwam in wezen niet verder. Jezus' leer en daden maakten weliswaar diepen indruk, maar zijn persoon, zijn eigen wezen, was voor het volk verborgen. Bij een verheerlijking ging het om Gods

1) Mk. 12 : 37. Lk. 19 : 48; 21 : 38.

2) Mk. 12 : 12; 14 : 2. Lk. 20 : 19, 26; 22 : 2.

3) Joh. 7 : 30; 8 : 20.

4) Joh. 6 : 66.

5) Joh. 7 : 12, 43.

6) Mt. 7 : 29; Mk. 1 : 22; Lk. 4 : 32.

7) Mt. 9 : 8; 15 : 31. Mk. 12 : 2. Lk. 5 : 25, 26; 7 : 16; 9 : 43; 13 : 13; 17 : 15; 18 : 43.

8) Mt. 9 : 3; Lk. 7 : 49.

macht-door-Jezus; Jezus zèlf kwam niet in het middelpunt te staan.

Heeft het volk nu in Jezus een Messias gezien, die de Joden zou verlossen en herstel zou brengen in den politieken, nationalen zin des woords?

Er zijn twee gebeurtenissen geweest, die met het oog op onze vraag nadere aandacht vereischen. Dat is de houding, die de groote schare Galileërs innam na de spijziging der vijfduizend (Joh. 6 : 14, 15) en de intocht in Jeruzalem (over den intocht spreken we later uitvoerig bij het proces van Jezus). In beide gevallen spreekt men over Jezus als ὁ προφήτης. Voor het volksbewustzijn had de titel προφήτης dus ook een politieken klank. Ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος de „komende profeet”, (cf. Deut. 18 : 15, 18) is de Messias. Die Messias zal het volk verlossen, geestelijk en nationaal. Jezus kent en doorziet het verband tusschen dit προφήτης-begrip en de politieke wenschen der menigte en hij verwijdert zich. „Daar Jezus bemerkte dat zij wilden komen, om hem met geweld koning te maken, trok hij zich weder terug op den berg, geheel alleen” (Joh. 6 : 15). De warmbloedige, patriottische Galileërs zien hun poging mislukt. WINDISCH zegt naar aanleiding hiervan: „Hätte er es sich gefallen lassen, so wäre damit die Revolution proklamiert gewesen. Aber Jesus entweicht allein auf den Berg. Wollte er politischer Messias sein, so war seine Sache im Volke gewonnen. Sein Entweichen machte dem Volke deutlich, dasz er das kriegerische Programm des Messias ablehnte”¹⁾).

Stellig éénmaal dus wilde het volk Jezus koning maken, Messias-Koning in zuiver politieken zin. De opvatting is gewettigd, dat verreweg het grootste deel van de breede schare, met haar geestdrift en haar inzinkingen, haar sterken vrijheidszin en „diesseitig” gekleurde Messias-verwachting, in Jezus een nationalen verlosser heeft gezien of willen zien²⁾.

¹⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 33. Cf. HEADLAM, Life and teaching, p. 274; MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, II S. 1722; UBBINK, Johev. bl. 102; JOH. WEISS, Dict. of Christ I p. 932; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 39f.: „Das ist das erste Werben der galiläischen Freiheitspartei um Christus, aber auch die erste gegenseitige prinzipielle Aussprache und Scheidung”. WISSING, Begrip K.G. bl. 71 is van meening, dat de wezenlijke reden van het ontwijken van Jezus niet in het afstanddoen van aardsche glorie moet worden gezocht, maar in het feit, dat zijn koning-zijn aanvangt bij zijn verhooging, na zijn dood. Een zeer gezochte verklaring! REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 88, stelt de vraag, waarom Jezus het volk niet heeft gestraft of beter ingelicht. Hier had Jezus zijn doel eerst goed kunnen aanduiden! Maar neen, Jezus wilde tijdens een Paascheest intocht houden in Jeruzalem en tot koning worden uitgeroepen, aldus R.

²⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 37. Zie ook KLAUSNER, Jesus, S. 270; BOUSSET, Was wissen wir, S. 61; STR.BILL. II S. 479f.

Wat moet de massa echter doen met een man, dien zij geroepen acht en dien zij zelf roept, omdat zij in hem de kwaliteiten van den „komenden profeet” meent te hebben herkend, wanneer die man zelf niet wil en weggaat? De groote menigte heeft Jezus niet begrepen.

E. HET OORDEEL DER DISCIPELEN.

Reeds bij den aanvang van zijn optreden heeft Jezus leerlingen om zich heen verzameld. Twaalf dezer werden verkoren tot apostelen. Waar deze twaalf met hun Meester in persoonlijk contact waren en als het ware „bijzonder onderwijs” genoten, moet hun oordeel over Jezus en hun reactie op zijn woorden en werken van het allergrootste gewicht worden geacht.

We zullen het volgende nagaan:

- 1) Afkomst en type der discipelen.
- 2) Hebben zij Jezus' onderricht en daden begrepen?
- 3) Hebben zij in Jezus den Messias herkend?
- 4) Wat is de reden, waarom zij Jezus tenslotte verlieten?

1) *Afkomst en type der discipelen.*

Het ligt geenszins in onze bedoeling de discipelen aan een psychologisch onderzoek te onderwerpen of karakterologisch te classificeeren. Is het reeds uiterst moeilijk om nu-levende menschen tot in den grond te leeren kennen, hoeveel te moeilijker zal het dan niet zijn om menschen, over wie ons feitelijk maar weinig bekend is, op de juiste wijze te typeeren. En die moeilijkheid is niet alleen gelegen in het feit, dat twintig eeuwen ons van den discipelkring scheiden, maar ook is de brug tusschen den gecompliceerden, veelszins intellectualistisch-georiënteerden geest van den Westerling naar den emotioneelen Oosterling niet zoo gemakkelijk te slaan.

Het is er ons slechts om te doen een vluchtigen totaalindruk te ontvangen, daarbij nauwlettend achtgevend op de berichten.

Het is ons niet bekend of de discipelen, voordat ze Jezus ontmoetten, tot een bepaalde partij of kring behoorden. Alleen Simon Zelotes behoorde eens tot de partij der Zeloten, der ijveraars, die het Godsrijk met geweld wilden verwezenlijken¹⁾. EISLER meent, dat ook Petrus „waarschijnlijk” een radicaal Zeloot was, een „extremist”. Jezus noemde Simon „Barjona” en de Barjonim zijn, volgens

¹⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 389. PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 38; HENNECKE, RGG V, Sp. 498, art. Simon Zelotes. KITTEL, Chr. u. Imp. S. 12 acht het niet onwaarschijnlijk, dat ook de zonen van Zebedeüs in relatie stonden tot het Zelotisme.

EISLER, de „Draußenstehenden“, de externi, outsiders, outlaws, de Italiaansche banditi¹⁾. EISLER zal, naar ik vermoed, voor dezen uitleg wel niet veel aanhangers vinden.

Zeer waarschijnlijk waren de discipelen afkomstig uit Galilea. Het valt ons op, dat we bij geen der discipelen een nadere aanduiding aantreffen, zooals we die steeds vinden bij Judas, n.l. Iskariot. Wat beteekent dit Iskariot echter? Omdat Judas in de rij der discipelen een aparte plaats heeft ingenomen en in het leven van Jezus een vreeselijke rol heeft gespeeld, dringt zich onwillekeurig de vraag op: zou in dat voortdurend herhaalde „Iskariot“ wellicht een zekere „sleutel“ voor het Judas-raadsel verborgen kunnen zijn, althans een zekere aanwijzing om hem beter te verstaan? Het is in elk geval voor ons onderzoek gewenscht de gegevens, die ons over dit Iskariot zijn overgeleverd, eens na te gaan.

Wij vinden Ισκαριώθ in Mk. 3 : 19 (Σκαριωθ D lat); 14 : 10 (Σκαριωτησ D lat sy) en Lk. 6 : 16. Ισκαριώτησ komt voor in Mt. 26 : 14 (Σκαριώτησ D it e.a.); Lk. 22 : 3; Joh. 6 : 71: Ἰούδαν Σίμωνος Ισκαριώτου (απο Καρυωτου κθφ; Σκαριωθ D it); Joh. 13 : 2 (απο Καρυωτου D e); 13 : 26 (απο Καρυωτου D). Voorts treffen we nog aan ὁ Ἰσκαριώτησ in Mt. 10 : 4 (—ιωθ C; Σκαριωτησ D it sy); Joh. 12 : 4 (απο Καρυωτου D); 14 : 22 (Ιουδασ ουχο απο Καρυωτου D).

Uit bovenstaand overzicht blijkt, dat er geen eenheid van spelling is. De Codex Bezae Cantabr. vertoont afwijkingen en biedt in het Johev. de variant: απο Καρυωτου. Dit verschil in schrijfwijze en vooral ook de onzekerheid over de beteekenis van het grondwoord (ι)σκαριωθ(ησ), (ι)σκαριωτ(ησ) heeft verscheidene hypothesen in het leven geroepen. DALMAN acht het waarschijnlijk, dat Ἰσκαριώθ zonder artikel de oorspronkelijke lezing was, waaruit zich door misverstand Ἰσκαριώτησ maar ook Σκαριώθ en Σκαριώτησ ontwikkeld heeft. Hij vermoedt, dat reeds de Evangelist Ἰσκαριώθ niet begrepen heeft²⁾.

Men heeft in verschillende richtingen gezocht naar een oplossing voor het duistere Iskariot-probleem.

a) Ἰσκαριώθ = קריות = man van Kerijoth. Dit is de meest gangbare verklaring, waarvoor men in de varianten van de Cod. Sin., Joh. 6 : 71, en de Codex D, Joh. 12 : 14: απο Καρυωτου een stevigen steun aanwezig acht. STR.BILLERBECK biedt een gansche

¹⁾ EISLER, IB II S. 68.

²⁾ DALMAN, WJ I S. 41f.

reeks van teksten ter adstructie, dat ישׂא , gevolgd door een woonplaats als nadere aanduiding meermalen voorkomt ¹⁾. Wat betreft ’Ισ voor ישׂא in ’Ισκαριώθ lette men op $\text{’Ιστοβος} = \text{ישׂא טיב}$ (man uit Tob) in Flav. Jos. 7, 6, 1. Ook Joh. 6 : 71, waarin ’Ισκαριώτης als bijnaam van den vader van Judas, Simon, wordt aangeduid, pleit ervoor, dat Iskariot niet slechts aan den persoon van Judas was verbonden, doch doelt op een plaats van herkomst. GODET, GROSHEIDE, UBBINK, KLAUSNER, STR. BILLERBECK, GUTMANN, MAIER ²⁾, e.a. achten het dan ook zeker, althans zeer waarschijnlijk, dat Iskariot = man uit Kariot. Dit Kerijoth nu (zie Joz. 15 : 25) moet gezocht worden in Judea en is dan identiek met het tegenwoordige Karjeten of Kratija (KLAUSNER).

b) De verklaring van LIGHTFOOT en DE WETTE: Iskariot zou afgeleid zijn van $\text{אִשְׁקוּרְטָא} =$ schootsvel, of van $\text{אִשְׁרָגָא} =$ worging, moet evenals die van HENGSTENBERG, die $\text{אִשׁ שֶׁקֶר} =$ man van leugen, voorstelt, als te gezocht worden afgewezen ³⁾.

c) In zijn in 1917 verschenen „Das Problem der Sprache Jesu” heeft FR. SCHULTHESS als zijn meening geuit: „daz Judas *Iskariot* als gedungener Mörder so heiszt, weisz die Tradition entweder nicht mehr oder will es nicht mehr wissen” ⁴⁾. Hij meent in Iskariot het woord „*sicarius*” te hebben gevonden (WELLHAUSEN, Ev. Mc. S. 25 had reeds gezegd: „Eine Herkunftsangabe erwartet man überhaupt nicht, eher einen Schimpfnamen (*sicarius*)” ⁵⁾) en in 1922 heeft hij zijn hypothese nogmaals uitvoerig behandeld en verdedigd ⁶⁾. Hij vraagt zich af, waarom men den naam niet meer zou hebben verstaan, indien Iskariot inderdaad zou beteekenen: man van Kariot. Hij acht zijn hypothese niet te gewaagd. „Vom sprachlichen Standpunkt stellt sich (ι)σκαριώτης unmittelbar dar als eine Ableitung von σικάριος (*sicarius*, eig. „Messer- oder Dolchmann”) gebildet nach analogie von στρατιώτης „Soldat”, bzw. der im Vulgärgriechischen und Aramäischen üblichen Form ιστρατιωτης *estratiōt(ā)*” ⁷⁾.

¹⁾ STR. BILLERBECK, I S. 537.

²⁾ GODET, Lkev, I bl. 362; GROSHEIDE, Mattheüs, bl. 121; UBBINK, Johev. bl. 109; KLAUSNER, Jesus, S. 389f.; STR. BILLERBECK, I S. 537; J. GUTMANN in Encycl. Jud. Bd. 9, Sp. 526, art. Judas. F. W. MAIER in Lexicon für Theol. und Kirche, Bd 5, Sp. 671, art. Judas Iskarioth.

³⁾ Zie STR. BILLERBECK, I S. 537; GODET, Lkev. I bl. 362.

⁴⁾ SCHULTHESS, Problem der Sprache Jesu, S. 41.

⁵⁾ SCHULTHESS, a.w. S. 54.

⁶⁾ SCHULTHESS, Zur Sprache der Evangelien, ZNTW 1922, S. 250f.

⁷⁾ SCHULTHESS, Zur Sprache der Evangelien, S. 255.

Flav. Josephus maakt meermalen gewag van sicariërs, 't zijn geen Judeërs, vreemden, aldus SCHULTHESS. SCHULTHESS meent dan: indien er een traditie bestaat, die Judas als Sikariot brandmerkte: „so dachte sie sich ihn wohl nicht als echten Jünger, sondern höchstens irgendwie als *subintroductus*“. Het Sanhedrin zou zich van de sicariërs bediend hebben om Jezus uit den weg te ruimen en Judas, misschien door het lot aangewezen, zou door de sicariërs afbetaald zijn met een stuk grond¹⁾. Judas zou dus geen discipel zijn geweest, maar een sicariër, die voor een religieus-politiek moord zou zijn „gehuurd“.

Wij kunnen SCHULTHESS in zijn bizarre conclusies geenszins volgen. Van het grootste belang echter is de quaestie: is taalkundig de door SCHULTHESS voorgestelde analogie mogelijk? Met στρατία hangt στρατιώτης samen, doch σικαρία bestaat niet, wel σικαρίοσ. Wij achten ons niet bevoegd de hypothese van SCHULTHESS philologisch te beoordeelen en onthouden ons dus van een uitspraak. — Wat ons zeer verwonderd heeft is het feit, dat SCHULTHESS, dezen spraakkunstigen uitleg vasthoudend, tegelijkertijd zegt, dat „jene sprachliche Angleichung“ en de daaruit gevolgde traditie niet noodzakelijk de oudste behoeft te zijn. „Ja es scheinen Anzeichen dafür vorhanden zu sein, dasz Judas' Beiname ursprünglich doch seine *geographische* Heimat bezeichnet hat und erst sekundär in jenem anderen Sinne gedeutet worden ist“²⁾.

Hij leest dan in (ι)σχαριωτ(η)σ — een lezing, die de oude Syrische vertaler voor zich moet hebben gehad, maar die in de Grieksche traditie geheel ontbreekt — den naam Σιχαρ, Συχαρ in Samaria (Joh. 4 : 5). De bijnaam zou dan Συχαρίτης of Συχαραίος zijn, desnoods Συχαριώτης. „Stammte Judas daher, dann war er für die Evangelientradition der erste Samaritische Konvertit, für eine andere Tradition konnte er dann leicht der richtige Mann dazu sein, Jesus zu beseitigen. Setzt doch noch eine Talmudglosse σικάριοσ gleich: „*kuthäischer* (d.h. samaritischer) *Mörder*“!“³⁾.

Rest nog de hypothese, welke ook SCHULTHESS niet onvermeld wil laten, die zegt, dat Iskariot samenhangt met Ισσοχάρ (zie Gen. 30 : 18 en Test. XII Patriarchen, Test. van Issaschar, slot: „en wegens het loon werd ik Issaschar genoemd“)⁴⁾.

Wij hebben aan de diverse hypothesen nogal eenige aandacht geschonken, omdat het voor ons onderzoek van veel belang is te weten,

¹⁾ SCHULTHESS, Zur Spr. der Evang. S. 256.

²⁾ SCHULTHESS, a.w. S. 256.

³⁾ SCHULTHESS, a.w. S. 257.

⁴⁾ SCHULTHESS, a.w. S. 258, cf. KLOSTERMANN, Mkev. S. 35.

wat Iskariot precies beteekent. KITTEL immers heeft onlangs nog op de hypothese van SCHULTHESS gewezen, zij het onder voorbehoud van een „vielleicht” ¹⁾. Indien het juist zou zijn, dat Ισκαριώτης = sicarius = ληστής = zelotisch revolutionair — zoodat de discipel Judas dus, op welke wijze dan ook, in relatie zou staan met een nationaal-politieke beweging — de verdere conclusies van SCHULTHESS laten wij geheel voor zijn rekening —, dan zou veel in de houding van Judas ook psychologisch begrijpelijker zijn en zou het verraad van Judas op onweerlegbare wijze aantonen, dat Jezus wars is geweest van alle nationaal-politieke activiteit.

De hypothese Iskariot = sicarius heeft echter nog al eenige bezwaren en ook Joodsche geleerden als KLAUSNER en GUTMANN wijzen haar af. Hoewel het probleem van de onzekere spelling nog niet bevredigend is opgelost en een verder onderzoek stellig aanbeveling verdient, achten wij vooralsnog de hypothese: Iskariot = man van Kariot het meest waarschijnlijk. Misschien is ook daarin een zekere aanwijzing voor Judas' optreden te vinden (zie verder).

Wat de andere discipelen betreft: Petrus en Johannes zijn „ongeleetterde en eenvoudige mannen” ²⁾ en de rest der discipelen maakt nergens den indruk hooger dan deze beiden te staan. Jezus heeft zijn leerlingen uit een eenvoudig milieu gekozen. Twaalf Joden — twaalf verschillende karakters. Petrus was een heel ander type dan Johannes; de zonen van Zebedeüs anders van karakter dan de verrader Judas. Het feit, dat de discipelen uit Galilea afkomstig waren, mag nimmer over het hoofd worden gezien. REIMARUS, die van meening is, dat Jezus' discipelen de oprichting van een wereldlijk rijk verwachtten, noemt als motief voor hun volgen: hoogmoed, heerszucht, verlangen naar rijkdom. Dit doel zou hun zoowel tijdens Jezus' leven als na zijn dood voor oogen gestaan hebben. „Dieses musz also ein jeder bis dahin nothwendig zugestehen, und niemand kann es ohne die grösste Unverschämtheit abläugnen”, aldus REIMARUS ³⁾.

Wanneer een aantal eenvoudige mannen alles in den steek laat om iemand te volgen, moet daarvoor wel een geweldige drijfveer aanwezig zijn. REIMARUS kent als motief slechts hun egoïsme. En hoewel we de egoïstische motieven geenszins willen verdoezelen — de Evangelien getuigen daar immers openlijk van ⁴⁾ — toch is het ten eenen male

¹⁾ KITTEL, Chr. u. Imp. S. 12.

²⁾ Hd. 4 : 13.

³⁾ REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 146.

⁴⁾ Mk. 10 : 35vv.; vgl. Mt. 20 : 20vv.

ontoelaatbaar het egoïsme (want wat is hoogmoed, heerszucht en verlangen naar rijkdom anders?) als diepste beweegreden te willen laten gelden. We durven de „Unverschämtheit” aan.

Toen Jezus „impopulair” werd en velen zijner leerlingen zich terugtrokken, bleven de discipelen hem trouw. „Heer, tot wien zouden wij heengaan?” vroegen ze toen.

Het werkelijke motief, waarom zij hem volgden en ondanks teleurstellingen trouw bleven tot aan de vlucht bij de gevangenneming, was niet gelegen in henzelf, is niet tot een of ander psychologisch datum terug te brengen, doch het lag in de onweerstaanbare kracht, waarmede Jezus hen tot zich trok en bij zich hield.

2) *Hebben de discipelen Jezus' onderricht en daden begrepen?*

Uit meer dan één vraag der discipelen is op te maken, dat zij Jezus' onderwijs en zijn daden niet recht verstonden. „Waarom spreekt gij tot ons in gelijkenissen?”, vroegen zij Jezus en verzochten hem om een verklaring¹⁾. Zij begrepen het woord over den zuurdeesem der Farizeën niet²⁾. Bij de spijzigingen der vijfduizend en der vierduizend en als Jezus tot hen komt over de zee toonen ze gebrek aan inzicht³⁾. Het ontbreekt hun volkomen aan begrip, wanneer Jezus zijn lijden en sterven aankondigt⁴⁾. Wanneer zij vragen, waarom zij den boozen geest niet uit den maanzieken knaap hebben kunnen verdrijven, antwoordt Jezus: „Wegens uw kleingeloof”⁵⁾. Zij komen tot Jezus met de vraag, wie wel de voornaamste is in het Koninkrijk der Hemelen, hetgeen verraadt, dat ze in aardsche voorstellingen verstrikt zitten⁶⁾. Het woord van Jezus, dat het voor een rijke moeilijk is in te gaan in het Koninkrijk Gods, brengt hen in de grootste verwarring⁷⁾. Op weg naar Jeruzalem zijn ze met angst vervuld⁸⁾. Zij toonen gemis aan inzicht inzake Jezus' woord over den tempel⁹⁾. Als Jezus weer naar Judea wil gaan, waar de Joden hem eens zochten te steenigen, willen zij hem weerhouden¹⁰⁾. Ze

¹⁾ Mt. 13 : 19, 36. Mk. 7 : 18.

²⁾ Mt. 16 : 5vv.; Mk. 8 : 14vv.

³⁾ Mt. 14 : 13vv.; 15 : 29vv.; Mk. 4 : 35vv.; 6 : 30 vv.; 6 : 52!

⁴⁾ Mt. 16 : 22 (de scherpe afwijzing van Petrus); 17 : 23; Mk. 8 : 32; 9 : 32; Lk. 9 : 45; 18 : 34.

⁵⁾ Mt. 17 : 14vv.; Mk. 9 : 14vv.

⁶⁾ Mt. 18 : 1.

⁷⁾ Mt. 19 : 25; Mk. 10 : 24.

⁸⁾ Mk. 10 : 32.

⁹⁾ Mk 13 : 1vv.; Joh. 2 : 22.

¹⁰⁾ Joh. 11 : 8.

verstaan niets van Jezus' woord: „Een weinig tijds en gij aanschouwt mij niet meer, en gij zult mij zien”, en sommigen der discipelen spreken onder elkander over dit raadsel¹⁾.

Hun reacties uiteten zich in vrees en ontzetting. Zij „belijden” en zij verstaan niet²⁾.

WREDE legt er grooten nadruk op, dat de discipelen Jezus niet begrepen hebben. „*Nach dem Markusevangelium zeigen sich die Jünger im ganzen Verlaufe der Geschichte unfähig Jesus zu begreifen*”, zegt WREDE, wijzend op Mk. 4:13; 4:40—41; 6:50—52; 7:18; 8:16—21; 9:5—6; 9:19; 10:24; 14:37—41 en hij trekt daaruit de conclusie: „Wir haben in allen diesen Stellen offenbar eine feste Vorstellung von der Haltung der Jünger; ihr Unverstand zeigt sich den Worten Jesu gegenüber, noch deutlicher aber tritt er hervor, wenn eine mächtige That des Herrn ihnen die Augen öffnen könnte, sie sind ja völlig ratlos”. Het Markus-evangelie kent absoluut geen: „*Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger*”, die „keine Gestalten der Wirklichkeit” zijn. WREDE is van oordeel, dat Jezus zijn Messiaansche waardigheid, zoolang hij op aarde was, geheim hield en dat hij voor zijn discipelen: „in seinen Offenbarungen einstweilen unverständlich” bleef. Eerst na de Opstanding begon, aldus WREDE, het Messias-dogma op de historie in te werken, hetgeen zijn sporen heeft achtergelaten en wij kunnen, zegt WREDE, deze trekken in de: „Widersprüche in der Erzählung” gemakkelijk terugvinden³⁾.

Het laat zich verstaan, dat men tegen WREDE's analyse en constructie een scherp protest heeft laten hooren. Zijn premisse, welke als een dwangidee zijn gansche werk beheerscht: Jezus' Messiaschap is vrucht van dogmatische beschouwing, dus niet geworteld in de historische werkelijkheid, heeft hem, naar BÜCHSEL zeer scherp heeft opgemerkt, er toe gebracht: „ein Zerrbild an Stelle der geschichtlichen Wirklichkeit” te geven⁴⁾. „Er hat keine lebendige Anschauung von Jesu eigentümlichem Wesen und Berufsbewusstsein”⁵⁾. BÜCHSEL noemt het dan ook „verhängnisvoll”, dat WREDE's boek naderhand zulk een grooten invloed heeft verkregen, waardoor de critiek „weithin auf eine völlig falsche Bahn” is gekomen⁶⁾.

Met groote beslistheid wijzen wij de constructie van WREDE af

¹⁾ Joh. 16 : 16vv.

²⁾ Mt 14 : 33; de Petrus-belijdenis; Joh. 16 : 29, 30.

³⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 101ff. Cf. SCHWEITZER, Leb. Jesu Forsch. S. 376f.

⁴⁾ BÜCHSEL, Hauptfragen Synoptiker Kritik, S. 13.

⁵⁾ BÜCHSEL, a.w. S. 17.

⁶⁾ BÜCHSEL, a.w. S. 17.

doch toegegeven moet worden, dat hij juist gezien en betoogd heeft, dat de discipelen Jezus' lijden niet hebben begrepen. Wij kunnen ons daarom wel vereenigen met OTTO's opmerking: „Unsere Evangelien zeigen die Jünger im allgemeinen keineswegs so verständnislos wie Wrede es darstellt" ¹⁾, voorzoverre dit „im allgemeinen" gelden kan, maar het onomwonden, eenparige getuigenis der Evangelieën, wat betreft het misverstaan van Jezus' lijdensaankondiging, dus van de figuur van den lijdenden en stervenden Messias, valt niet te verdoezelen. Zij berichten nu eenmaal niet anders, dan dat de discipelen telkens weer van de hoogte van een vermoeden en verstaan terugvallen in de diepte van een niet-begrijpen. Zij verstaan niet, waarom Jezus lijden en sterven moet, hetgeen verband houdt met hun Messias-idee.

3) *Hebben de discipelen in Jezus den Messias herkend?*

Leerlingen, die gedurende langen tijd met hun Meester omgaan, mochten, naar den mensch gesproken, langzamerhand wel iets gaan begrijpen van zijn persoon en onderwijs. Indien leerlingen dat niet kunnen, wie zou er dan wel in slagen? Toch — en dit is wel een der moeilijkste problemen van de Evangelieën — toch beluisteren wij bij de discipelen geen duidelijke taal. Dat wil niet zeggen, dat we soms niet een positief antwoord hooren. Men denke aan de belijdenis van Petrus. Doch daarna komen weer aarzelingen, komt de ontrouw, de verloochening, de vlucht.

Noch langs den weg der literaire en historische critiek, noch via de methoden der psychologie zal hiervoor ooit een afdoend antwoord kunnen worden gegeven.

Wij meenen echter, dat een oplossing wel te vinden is, een oplossing, die evenwel slechts langs een bijzonderen weg kan worden verkregen.

Van welken aard was de Messias-verwachting der discipelen? „Jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit und seiner Umgebung. — Es ist deshalb vollauf begreiflich, dasz auch die Apostel als echte „Männer von Galiläa" die messianischen Hoffnungen ihrer Zeit und Umwelt in der stark irdisch gewalttätigen Färbung von Galiläa und vom Seebecken Genesareth mitbrachten", zegt PICKL zeer juist ²⁾. Toen de discipelen zich bij Jezus voegden en hem volgden, waren zij in hart en nieren doordrongen van een politiek getint Messianisme. De zonen van Zebedeüs geven ondubbelzinnig blijk van hun ware gevoelens. Men verwachtte het Koninkrijk Gods op aarde: de bevrijding van het volk Israëel en zijn machtsontplooiing onder leiding

¹⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 212.

²⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 34. Cf. LIETZMANN, Weltheiland, S. 30.

van den Messias. CAUSSE vertolkt de gedachten en wenschen der discipelen kernachtig met deze woorden: „Les disciples étaient juifs. Jésus réalisait à leurs yeux les espérances nationales; il était celui que les prophètes et les apocalypses avaient annoncé. Déjà ils entrevoyaient les perspectives éclatantes, les trônes et la gloire dans le royaume messianique”¹⁾.

De discipelen hebben in Jezus inderdaad den Messias herkend, doch hun herkenning was slechts „ten deele”. Zij waren en bleven tot na de Opstanding gevangen in hun eigen conceptie; ze blijven zich vastklemmen aan het Joodsche beeld van den machtigen Davidsvorst, die ook nationale verlossing brengen zou²⁾.

4) *Wat is de reden, waarom de discipelen Jezus tenslotte verlieten?*

De discipelen hebben in Jezus dus inderdaad den Messias herkend. Zeer ad rem vraagt WELLHAUSEN zich af, waarom anders Johannes de Dooper niet op den voorgrond zou zijn gekomen, die óók een geweldigen indruk heeft gemaakt, die óók is gedood³⁾.

En toch ontbrak het den discipelen aan inzicht en zijn zij uiteindelijk gevlucht. Waarom? Waar ligt de oorzaak dier diepste verwijdering, welke men zich kan indenken, dat dezelfde Petrus, die eenmaal vol vuur Jezus als Messias beleed, straks verklaarde: „ik ken den mensch niet”? Hier schijnt WREDE het sterkst in zijn betoog en we gaan volkomen met hem accoord als hij zegt, dat de Evangeliën ons geen „Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger” laten zien. We dienen er dan evenwel deze restrictie aan te verbinden, dat deze „Fortschritt” slechts betrekking heeft op het kennen van Jezus als Messias, zooals Jezus Messias *was!*

In hoeverre Jezus' onderwijs de discipelen innerlijk heeft verdiept en hen in geestelijk en zedelijk opzicht heeft veranderd en verrijkt, kan hier buiten beschouwing blijven. Zij blijven echter ten eenenmale „verständnislos dem Leiden Jesu gegenüber”⁴⁾. Mt. bericht, dat Jezus na de belijdenis van Petrus zijn discipelen streng verbood, zijn Messias-schap openbaar te maken en hen van toen aan zijn aanstaand

¹⁾ CAUSSE, *Evol. esp. mess.* p. 87.

²⁾ WELLHAUSEN, *Einl. Evv.* S. 82. SCHMIDT, *TWNT I S. art. βασιλεύς*: „Das schwankende, den Messiasanspruch Jesu spürende, aber nicht verstehende Volk, zu dem auch immer wieder die von Jesus in die Erziehung genommenen Jünger gehören, deutet die Bezeichnung „Judenkönig” mehr oder weniger ins Politische um”.

³⁾ WELLHAUSEN, *Einl. Evv.* S. 82.

⁴⁾ WREDE, *Messiasgeh.* S. 169.

lijden en sterven begon „duidelijk te maken”. Mk. vertelt, dat Jezus „geheel vrijuit over deze zaak sprak”, terwijl Lk. Jezus zonder nadere toevoeging over zijn komend lijden laat spreken. Mt. en Mk. maken melding van Petrus’ scherpe berisping. Mk. en Lk. vermelden voorts, dat de discipelen „vreesden hem te vragen”, nadat Jezus zijn lijden, sterven en opstanding openlijk en in ondubbelzinnige woorden had aangekondigd.

Er moet derhalve ergens een schijnbaar onoverkomelijke kloof zijn, waar de discipelen zulk een duidelijke taal niet hebben verstaan of niet hebben *kunnen* verstaan! Die kloof is er ook inderdaad.

Die is gegeven in het „probleem” van een Messias, die lijden en sterven moet.

Met een dergelijke Messias-figuur zijn de discipelen volkomen onbekend; zij bestond immers in Jezus’ dagen nog niet. KLAUSNER zegt, dat figuren als een „lijdende Messias”, een Messias-ben-Joseph, enz., scheppingen van de volksfantasie zijn, ontstaan na de verwoesting van den tempel; dat de vreeselijke nederlaag van Bar-Kochba den achtergrond schiep voor dergelijke lijdensvisioenen, doch dat in de dagen van Jezus van een „lijdenden Messias” geen sprake was ¹⁾. VOLZ vestigt er de aandacht op, dat in de Joodsche theologie het lijden van den Messias nergens in verband met zijn heilswerk wordt gebracht ²⁾. JOACHIM JEREMIAS daarentegen heeft getracht te bewijzen, dat de figuur van een lijdenden Messias wel degelijk ten dage van Jezus bestond, en wel „in Geheimkreisen, die in der Gedankenwelt der spätjüdischen Apocalypsen lebten”. Hij meent, dat in Henoch een verbinding wordt voltrokken tusschen den Zoon des Menschen uit Dan. 7 : 13 en den Gods knecht uit de Ebed-Jahvelieder. Op deze wijze zou de Zoon des Menschen een lijdende Messias zijn geworden. SEIDELIN, die van deze opvatting van JEREMIAS melding maakt, is echter zelf van oordeel — welk oordeel wij deelen — dat de resultaten van het onderzoek van DALMAN (in diens „Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge”, 1888) en van BILLERBECK (II S. 273—292) steekhoudend zijn: „Nach ihren Untersuchungen ist das Dogma vom leidenden Messias erst ziemlich spät (frühestens im III Jh. n. Chr.) aufgekommen, und hat in der jüdischen Tradition stets nur eine nebensächliche Rolle gespielt” ³⁾.

¹⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 270. Dezelfde in Mess. Vorst. S. 9ff.: de stervende Messias is een product uit den tijd van Hadrianus (117—138 n. C.). STR. BILL. II S. 274; GRESZMANN, Messias, S. 336; LIETZMANN, Gesch. I S. 46.

²⁾ VOLZ, Eschat. S. 228.

³⁾ SEIDELIN, Ebed Jahwe S. 229ff.

Het is daarom klaar als de dag, dat de discipelen verwonderd en volkomen vreemd stonden tegenover Jezus' aankondiging. Een Messias-Koning, die zou moeten sterven — die was absoluut vreemd in hun theologisch kapitaal!

Kan nu evenwel — en dat is de cardinale vraag — de situatie, — zooals zij in onze bronnen wordt medegedeeld, in overeenstemming zijn geweest met de realiteit? Verschillenden zeggen: neen! De leer van den lijdenden Messias, zoo verklaart ED. MEYER, is niet van Jezus zelf afkomstig, maar zij is: „ein Reflex seiner Schicksale und daher ein Erzeugnis des Christentums" ¹⁾. WELLHAUSEN heeft het over: „ein ungeheurer Sprung von dem eigentlichen Messias zu einem andern, der mit ihm nur den Namen gemein hatte und in der Tat keiner war. Und dieser Sprung lässt sich nicht a priori, sondern nur post factum begreifen" ²⁾. Hij noemt een Messias aan het kruis: „eine paradoxe contradictio in adjecto", welke echter het Schibboleth werd van een enthousiast geloof. WREDE heeft het Markusevangelie eenvoudig in de „Dogmengeschichte" overgeheveld, want Markus heeft, volgens WREDE: „keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu" ³⁾, terwijl BULTMANN den apostel Petrus heeft gepromoveerd tot auctor spiritualis van het Messias-geloof der oergemeente ⁴⁾.

Met al deze pogingen komt men er echter niet uit en ze kunnen geen bevredigende oplossing schenken. Men behoeft o.i. geenszins zijn toevlucht te nemen tot het dogma der oergemeente, en kan rustig blijven bij de historische realiteit met al haar moeilijkheden en schijnbare onmogelijkheden, zooals de Evangeliën ze ons hebben overgeleverd,

We komen nog eens terug op het feit, dat de discipelen het lijden van Jezus niet hebben kunnen begrijpen. Mt. en Mk. berichten zonder meer, dat zij dit woord niet verstonden. Lk. echter geeft een reden op. Lk. 9:45 zegt: „en het was voor hen verborgen (παρακεκαλυμμένον), dat zij het niet zouden verstaan". Dit detail van Lukas is o.i. van zeer groot belang. GODET heeft het naar aanleiding van dezen tekst over „de providentieele beschikking, die deze verblinding toeliet" en noemt bij Lk. 18 : 34 („en dit woord was voor hen verzegeld,

¹⁾ ED. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 118.

²⁾ WELLHAUSEN, Einl. Evv. S. 81. Cf. BRUNS, Hoe ontstond, enz. bl. 30, 52, die beweert, dat Jezus eerst na 70 n. C. als de Messias is beschouwd.

³⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 129.

⁴⁾ BULTMANN, Die Frage nach dem Mess. Bew. Jesu, S. 173: „Verantwortlich für den neuen Glauben ist Petrus. Ergibt sich daraus nicht ein deutlicher Hinweis auf die Entstehungsstunde des Messiasglaubens? Daz sie nämlich das Ostererlebnis des Petrus gewesen ist?"

κεκρομμένον) RIGGENBACH, die zegt, dat er voor alles, waartegen het natuurlijk hart zich verzet, een verblinding in den mensch ontstaat¹⁾).

Wij meenen, dat een psychologische verklaring hier ten eenenmale onjuist is. Wij mogen niet spreken over een verblinding, een verzet bij de discipelen. Lk. plaatst de ware oorzaak van het gebrek aan inzicht eenvoudig buiten het bereik, buiten het begripsvermogen der discipelen. Wanneer iets voor mij verzegeld, bedekt is, kan ik het niet weten en is mij de schuld van dat niet-kennen niet aan te rekenen. De wils-functie heeft hier niets mee te maken.

Wij kunnen niet anders dan de laatste oorzaak dezer verzegeling toeschrijven aan God.

De lijdenstrekken van den Messias behoorden nu eenmaal niet tot de trekken der toenmalige Joodsche theologie.

De oplossing van het geheele probleem is o.i. hierin gelegen:

wanneer de discipelen het lijden en sterven van den Messias zouden hebben aanvaard, zou Jezus voor hen geen Messias meer zijn geweest!

Wij kunnen daarom niet inzien, waarom een houding als die der discipelen niet historisch aanvaardbaar zou zijn en men de „gemeente-theologie” te hulp moet roepen. De „berisping”, die Petrus Jezus meende te moeten geven, is, vooral na zijn Belijdenis bij Cesarea Philippi, en gelet op Petrus’ Messiasidee, volkomen te verklaren,

We willen echter nog een stap verder gaan. De vraag kan oprijzen: waarom heeft Jezus zijn discipelen dan niet zóó duidelijk van zijn Messiaschap op de hoogte gesteld, dat zij zijn Messiaansch Koning-schap wel zouden hebben moeten aanvaarden? Hoewel we straks op een en ander nader ingaan, willen wij hier reeds een enkele opmerking maken. Jezus riep eenmaal zijn discipelen tot zich en zij volgden hem — op zijn woord. Dat was in het begin. Jezus zeide dat zij „in dezen nacht” hem allen ontrouw zouden worden. En inderdaad zijn alle discipelen gevlucht — naar zijn woord. Dat was aan het eind.

Kan men daarom zeggen, dat de vertwijfeling hun geloof heeft uitgedreven; zijn ze gevloden, omdat hun leven in gevaar kwam²⁾? Wij willen de ontzettende psychische schok niet onderschatten, maar meenen toch, dat men door dergelijke verklaringen aan den diepsten

¹⁾ GODET, Lkev. I bl. 570 en II bl. 348. GORE, Comm. Part. III N.T. p. 232 ad Lk. 18:34 spreekt over: „the profound mental blindness of all the Apostles”. OEPKE, TWNT III S. 974, art. κρύπτω zegt, dat de openbaring „gesloten” blijft voor menschenlijke onontvankelijkheid. Hij noemt dan Lk. 18:34 en 9:45 als voorbeelden.

²⁾ BERKELBACH VAN DER SPR., Markus, bl. 330; UBBINK, Johev. bl. 160.

grond voorbijgaat. Ja, we zouden zelfs willen zeggen, dat het psychologisch beschouwd zelfs *beter* te verklaren zou zijn geweest, indien deze mannen, die alles verlaten hebben en hun Meester langen tijd hebben gevolgd, in het uur van lijfsgevaar hadden gezegd: wij gaan met u mede, het koste wat het kost; wij volgen u, al kost het ook ons het leven!

De oplossing kan o.i. alleen langs dezen weg verkregen worden: Jezus had wel op zijn lijden en sterven gewezen, maar hij had het nog niet ondergaan. Lijden, dood en opstanding waren voor de discipelen nog geen realiteiten geworden. Het wezenlijke, waardoor Jezus zijn Messiaansch Koningschap in feite bekroonde, aan het kruis en in de opstanding, was nog niet geschied. De discipelen konden het Messiaansch „geheim” niet verstaan vanuit de profetie, het woord, maar ze zouden het eerst verstaan vanuit de vervulling, de situatie, de daad! En deze situatie zou eerst met Pinksteren volkomen reëel, openbaar worden (Hand 2 : 36). Immers nog na de Opstanding trilt het politieke, het „diesseitige”, verlangen door in de vraag der discipelen: „Heer, wilt gij in dezen tijd het koningschap voor Israël herstellen” ¹⁾?

Men kan en moet — gelijk wij ook deden — grooten nadruk leggen op het feit, dat de lijdenstrekken in het traditioneele Messiasbeeld der discipelen ontbreken; men kan psychologisch voor hun verlaten en vlucht motieven aanwezig achten, maar daarmede heeft men de ware oplossing nog niet. *Die ligt bij Jezus zelf*, die zijn discipelen riep en zij volgden, die hun ontrouw aankondigde en zij vluchtten. Anders gezegd: niet de discipelen lieten Jezus alleen, maar Jezus liet de discipelen alleen ²⁾. De beteekenis van dit „loslaten” kan slechts door middel van het kennen des geloofs worden verstaan.

¹⁾ Zie KLAUSNER, Jesus, S. 558; PFLEIDERER, Entst. S. 69; MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, I S. 1005: „Die Frage spiegelt die immer noch nicht voll geklärte Messianische Hoffnung der Apostel wieder.” Maar MEYENBERG wijst een zuiver nationale Messias-opvatting in deze vraag af, want: „Sie waren nicht umsonst in die Schule Jesu gegangen”.

²⁾ KITTEL, TWNT I S. 213ff. art. ἀκολουθεῖν legt nadruk op het bijzondere karakter van het volgen van Jezus. Het is Messiaansche eisch: ἀκολουθεῖ μοι. Het is deelhebben aan het in Jezus geboden heil, aan zijn leven en lijden. Het is geen imitatio; het is méér dan het volgen van een rabbi. — Daarom is Jezus' voorzegging van de vlucht der zijnen o.i. Messiaansche voorzegging. Zie ook RENGSTORF, TWNT IV S. 488, art. μαθητής, die echter den onmiddellijken indruk van den persoon van Jezus op zijn discipelen aan zijn woord doet voorafgaan.

We hebben thans een groot deel van onze „omsingeling” voltooid. We hebben de titulatuur van Jezus nagegaan; de meeningen van zijn familie, van het volk en van de discipelen onderzocht. Er rest nu nog een zeer belangrijke groep, n.l. die der *partijen*. Hier wordt de situatie echter anders. Om bij ons strategisch beeld te blijven: de partijen vormen een frontlinie. Het volk en de discipelen volgden Jezus, de partijen ver-volgden hem. Ze maken een front, dat zich hoe langer hoe meer om Jezus sluit en hem tenslotte in den dood drukt. Met groote waarschijnlijkheid kunnen we zeggen, gelet op den indruk, dien we uit de Evangeliën ontvangen — dat noch het volk, noch de discipelen Jezus naar het leven zouden hebben gestaan. Tot aan het einde toe treffen we bij beiden een zekere afhankelijkheid aan. Bij de partijen daarentegen al aanstonds achterdocht en verholen vijandschap.

Omdat deze groep, die der Farizeën, Sadduceën en Herodianen, een zeer bijzondere plaats inneemt, geven wij er de voorkeur aan hun houding niet afzonderlijk in dit hoofdstuk te behandelen, doch hun positie en oordeel ter sprake te brengen in het hoofdstuk over het proces van Jezus.

HOOFDSTUK III.

JEZUS' MESSIAS-BEWUSTZIJN EN ZIJN PREDIKING VAN HET KONINKRIJK GODS.

I

„Maar gij, wie zegt gij dat ik ben?”

Toen antwoordde Petrus hem: „Gij zijt de Christus”.

En hij gebood hun streng, dat zij niemand over hem zouden spreken.

— Markus 8 : 29,30.

Petrus heeft Jezus den Messias genoemd en Jezus heeft deze benaming, die een belijdenis inhield, niet afgewezen maar aanvaard. Hier komt het *probleem* van het Messiasschap van Jezus aan de orde. Heeft Jezus zich als Messias beschouwd? En gesteld dat het waar is, wat heeft Jezus dan in het middelpunt gezet: zichzelf of zijn verkondiging? En is dit Messias-Bewustzijn van het begin tot het einde constant geweest of is er een ontwikkeling in te bespeuren?

Uit de talrijke gecoprimeerde Jezus-beschouwingen, zooals b.v. SCHWEITZER, HOLZMANN, SCHMIEDEL en MEYENBERG ons die beschreven hebben, blijkt, dat de spil, waarom de beschouwingen draaien, bij welhaast ieder onderzoeker, Jezus' Messiasschap is. Of dit Messiasschap nu verdedigd, bestreden of op een speciale wijze vertolkt wordt, dat doet er niet toe; de kern is en blijft: was Jezus de Messias en wat voor een Messias?

In den grond van de zaak geldt voor ieder bijbelsch onderzoek de uitspraak van BROUWER, dat men in dezen altijd van een aprioristische, dogmatische houding uitgaat.

„Waar wij den persoon van Jezus naderen, betreden wij heilig land in veel inniger zin dan wanneer onze voeten den bodem van Palestina drukken. In hem is de kracht Gods werkzaam. In hem komt God zelf tot ons. Dat is de prediking waarmee de evangelisten optreden. En wij aanvaardden die prediking. Wij zijn ons wel bewust, dat dit een aprioristische, wil men een dogmatische houding is. Maar wie deze prediking niet aanvaardt, neemt een niet minder aprioristische en dogmatische houding aan, en zal, als op een ander standpunt

staande, veel minder in staat zijn, den schrijvers recht te doen" ¹⁾.

Het heeft deswege geen zin hier in den breede de opvattingen van bekende Nieuw-Testamentici in hun pro en contra tegen elkaar af te wegen; voor bijzonderheden willen wij verwijzen naar de hierboven vermelde compilaties. Slechts eenige o.i. bijzonder belangrijke uitspraken willen we naar voren brengen.

WREDE heeft gezegd: „Die Frage nach dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu, die die heutige Wissenschaft beschäftigt, liegt den evangelischen Berichterstattem fern, ja, sie existiert gar nicht für sie. Vom Anbeginn seines Lebens oder seines Wirkens, von seiner Geburt oder seiner Taufe an *ist* Jesus objectiv für sie der Messias" ²⁾. Zoo is het inderdaad! WREDE gaat dan verder na, hoe dat komt, om dan via de door hem ontdekte „Pointe" van Mk. 9:9 tot de conclusie te komen, dat het Messias-geheim een theologisch begrip is, want, zegt WREDE, Markus' woorden: „eer de Zoon des Menschen uit de dooden zou zijn opgestaan" toonen duidelijk aan: „dasz es sich hier um Anschauung, nicht um Geschichte handelt" ³⁾. WREDE meent zelfs, dat we, indien hij met zijn beschouwing gelijk heeft, daarin een positief historisch bewijs ontvangen: „dasz sich Jesus thatsächlich nicht für den Messias ausgegeben hat" ⁴⁾. Wij laten deze in zekeren zin geniale, maar overigens absoluut te verwerpen constructie van WREDE verder rusten ⁵⁾, doch willen bij zijn bovenvermeld citaat nadrukkelijk den vinger leggen. Jezus is voor de Evangelisten inderdaad de Messias, niet op grond van dogmatische overwegingen, niet post factum, maar historisch en objectief. Zeer juist betoogt OTTO: „Ein geschichtliches Faktum bedarf eines zureichenden Grundes. Ein zureichender Grund für den messianischen Glauben der Gemeinde ist gegeben, wenn der, um den und durch den sie sich gesammelt hat, ihr gegenüber mit messianischen Ansprüchen aufgetreten ist. Solche

¹⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 403. Cf. BÄHLER, Heilsverw. bl. 1: al is Jezus van Nazaret voor ons de groote Messias, deze beschouwing blijft een waardeeringsoordeel, omdat zij historisch-critisch niet te bewijzen valt. Eenerzijds is dit waa: — alleen zouden wij liever spreken van een geloofsoordeel — maar anderzijds is het de taak der wetenschap in haar zoeken naar waarheid de spanning tusschen waardeeringsoordeel (subjectiviteit) en feitelijkheid (objectiviteit) zoo-veel mogelijk te verkleinen.

²⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 5.

³⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 68.

⁴⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 229.

⁵⁾ HOLTZMANN, Mess. Bew. S. 8 noemt haar minder welwillend: „eine beispiellose Konfusion, die ihren letzten Grund doch wohl in einer ganz eigenartigen Struktur des eigenen Kopfes gehabt haben müsste".

liegen in den evangelischen Berichten vor (und sind näher zu prüfen)"¹⁾. OTTO legt dus een persoonlijke, levende relatie: Gemeentegelooft — Evangelieën — Jezus; terwijl WREDE eerst een caesuur maakt tusschen historie en dogma om vervolgens een poging te doen door „logische" reconstructie de „realiteit" te herstellen. Dat Jezus zich den Messias heeft gevoeld, Messias-bewustzijn heeft bezeten, is voor elk nuchter denkend mensch, die niet in een schoolsch vooroordeel gevangen zit, klaar als de dag.

„Dasz (aber) Jesus sich selbst für den Messias gehalten, messianisches Selbstbewusstsein besessen habe, das stellt sich mehr und mehr als ein Punkt heraus, der auch der schärfsten Kritik gegenüber stichhält", zegt BOUSSET²⁾, terwijl MUNDLE in een discussie met BULTMANN volhoudt: „Auch in Zukunft wird die Forschung das Recht haben, das messianische Bewusstsein Jesu als eine Tatsache anzusehen, die die überwiegende geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat"³⁾.

Van belang en doeltreffend is ook de opmerking van BROUWER, dat het volstrekt ongelooflijk is, dat een Joodsch opgevoede Christenheid Jezus, na zijn kruisiging en dood, den Messias-titel zou hebben gegeven, als hij daarop zelf geen aanspraak zou hebben gemaakt. „Dit zou geheel tegen alle Messias-verwachting van dien tijd zijn ingegaan. Alles wijst er op, dat Jezus zich zelf den Messias heeft genoemd, maar dan den lijdende, den dienende, die door den dood heen moest gaan"⁴⁾.

BULTMANN's opvatting neergelegd in zijn bekende boekje „Jesus", is mij volkomen een raadsel. Te meenen, dat Jezus zichzelf niet voor den Messias heeft gehouden, is tot daaraan toe, maar dat BULTMANN de vraag naar het Messiaschap van Jezus „für nebensächlich" houdt, is ten eenenmale absurd⁵⁾. Hoe kan men ooit een boek over Jezus schrijven, wanneer men bij voorbaat de kern wegsnijdt? Verwerping van Jezus' Messias-bewustzijn werpt ons in de draaikolk der rationalistische en romantische Jezus-beschouwingen der negentiende eeuw terug — hoe scherpzinnig en verrassend ook vele zienswijzen en

¹⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 128.

²⁾ BOUSSET, Was wissen wir, S. 60.

³⁾ MUNDLE, Geschichtl. Mess. Jesu, S. 311. — In verband hiermede worde opgemerkt, dat de Joodsche geleerden, KLAUSNER en EISLER, die zich op bijzondere wijze in Jezus' leven hebben verdiept, niet twijfelen aan een Messias-bewustzijn bij Jezus.

⁴⁾ BROUWER, Bergrede, bl. 32.

⁵⁾ BULTMANN, Jesus, S. 13.

opmerkingen mogen zijn — gelijk zulks bij BULTMANN zeer zeker het geval is ¹⁾).

Nog steeds tracht men het antwoord te vinden op de vraag, waar de oorsprong ligt van Jezus' Messiasschap en bij de beantwoording dier vraag gaan de wegen uiteen van hen, die zich vastklampen aan een naturalistisch Jezusbeeld en hen, die het supra-natureele wezen in Jezus erkennen. Wie Jezus zuiver menschelijk wil verklaren, zal — hoe hoog men hem ook in eene „Uebermenschlichkeit" wil opvijzelen — altijd gebonden blijven aan de een of andere psychologische verklaring. Men heeft willen wijzen op Jezus' fantasie, zijn visionairen geest, zijn droomen, enz. (KLAUSNER); men heeft den vinger gelegd bij Jezus' sociaal gevoel en beweerd, dat de nood van het volk in Jezus' „mitfühlendem Herzen zum Rufe Gottes" werd (PFLEIDERER ²⁾).

EISLER legt — we wezen er reeds op — grooten nadruk op het feit, dat Jezus, althans volgens EISLER, ἐπίκουρος was. Het genie, gekerkerd in een misvormd lichaam, zoekt naar: „den natürlichen Ausgleich für seine körperliche Minderwertigkeit". Zoo was het ook bij Jezus: hij zocht „groot" te worden. Daarbij komt dan nog, aldus EISLER, het geloof aan een hooge afkomst, het diepe geloof aan een goddelijken Vader, de innerlijke roeping en: „so kann man wohl", om met EISLER's eigen woorden zijn redeneering te besluiten, „soweit solche seelischen Vorgänge überhaupt erklärbar sind —, verstehen und nachfühlen, wie ein an den Banden seines Körpers mit übermenschlicher Gewalt rüttelnder, zu den höchsten Höhen sich aufreckender Geist endlich in die überlieferten Vorstellungen vom Gottgesalbten Retter-, Erlöser-, und Befreierkönig seines Volkes hineinwachsen konnte und musste" ³⁾. We zijn intusschen van dit „moeten en kunnen" van Jezus op de manier van EISLER geenszins overtuigd. Er is ons nu eenmaal geen portret van Jezus bewaard ⁴⁾. EISLER's poging, om via een psycho-analytische redeneering Jezus' Messias-bewustzijn te verklaren als een compensatie voor zijn, uit lichamelijke misvormdheid ontsproten, minderwaardigheidscomplex, kunnen we niet anders dan absurd, mislukt en stuitend noemen.

Alle bloot psychologische verklaringen zijn gedoemd schipbreuk te lijden. WINDISCH raakt de kern aan met zijn uitspraak dat: „die Gottergriffenheit Jesu ein letztes unableitbares Faktum" is ⁵⁾. Dat

¹⁾ Cf. DE ZWAAN, Christusget. v. Pls. bl. 30.

²⁾ PFLEIDERER, Entst. S. 65.

³⁾ EISLER, IB II S. 187.

⁴⁾ Cf. PREUSS, Das Bild Christi, S. 4ff.

⁵⁾ WINDISCH, Der gesch. Jesus, S. 219.

wil dus zeggen, dat dit factum niet via de gewone wetenschappelijke methoden kan worden benaderd of begrepen, doch slechts door middel van een ander kennen, het „geloofskennen”.

We besluiten dit thema met het citeeren van een tweetal voortreffelijke uitspraken, gedaan door CAUSSE en UBBINK. CAUSSE heeft gezegd: „La genèse de cette conscience messianique restera toujours pour l'historien un mystère. L'influence du milieu, la lecture de l'A.T., les réflexions personnelles ne suffisent pas à expliquer la conviction inébranlable que Jésus avait de sa mission divine: Le Royaume est proche et je suis l'envoyé de Dieu qui vient le fonder”¹⁾, terwijl UBBINK heeft gewaarschuwd tegen het construeeren van een ontstaan en ontwikkeling van Jezus' Messiaansch besef, daar zulks een hachelijke onderneming is: „schaarsch als de aanwijzingen voor het verstaan van Jezus' innerlijk leven zijn”²⁾.

Er wordt in de Evangeliën met geen woord gerept over een ontwikkeling in Jezus' Messias-bewustzijn. Men heeft de these gelanceerd, dat Jezus' Messiaschap eerst politiek getint zou zijn geweest, doch bij nader inzien zou hij tot een geestelijke opvatting zijn gekomen. In de bronnen vinden we een dergelijke radicale zwenking echter nergens aangeduid³⁾.

Het aanvaarden van Jezus' Messiaschap *als zoodanig* moge in laatste instantie berusten op aprioristische gronden, op een persoonlijke beslissing⁴⁾, in historisch-critischen zin kan evenwel met het volste recht de vraag gesteld worden van welken aard dit Messiaschap was.

Om deze vraag te beantwoorden zal moeten worden onderzocht, op welke wijze Jezus is opgetreden en in welken geest hij over zichzelf heeft gesproken.

1) CAUSSE, *Evol. esp. mess.* p. 70.

2) UBBINK, *Jezus de Chr.* bl. 13, vgl. bl. 30. Wij doorgronden Jezus' zelfbewustzijn niet. „Hier schiet onze psychologie te kort. Wat Hij, „gescheiden van de zondaren” (Hebr. 7 : 26), in zijn storelooze gemeenschap met den Vader gedacht heeft en ervaren — niemand dringt daarin door, die met het „ik” te strijden heeft”.

3) Zie MEYENBERG, *Leb. Jesu werk III*, I S. 591: „Für eine Entwicklung des messianischen Bewusstseins Jesu aus einer nationalistisch-imperialistisch-politischen in eine geistig-religiöse stehen Radikale und Liberal-Konservative ein; so Paul Wilhelm Schmidt, E. Stapfer, Beyschlag, Joh. Weiss, Ernst Kühl.” — MEYENBERG zelf acht de diepste wortel van Jezus' Messiaansch besef gelegen „eben in der Menschwerdung des Sohnes Gottes” (S. 603). Zoo denkt ook KLAUSNER, *Jesus*, S. 271 aan een wending in Jezus' Messiaansch gevoelen en optreden. UBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 405: van een ontwikkeling van Jezus' bewustzijn is geen sprake.

4) BROUWER, *Soc. Vr.* bl. 42.

Jezus trad op als *rabbi* en werd ook als zoodanig aangesproken ¹⁾. De *rabbi* mocht niets baseeren op zijn eigen autoriteit; hij was slechts een schakel in de keten der traditie. De geheele wetsbeschouwing der rabbijnen werd beheerscht door de overlevering, die zelf haar laatsten en diepsten grond vond in de Tora. De *rabbi*, die het zou wagen de Traditie te weerspreken, zou daarmee de ketting verbreken; ja, hij zou de Tora weerspreken en dat was hetzelfde als tegen Jahve zelf ingaan, die de Wet had gegeven. Nu heeft Jezus in zijn onderwijzen weg der Traditie verlaten. KÜMMEL is van meening, dat het conflict tusschen Jezus en de rabbijnen zijn beslissend moment vond in dit breken van het geloof in de Traditie ²⁾. Jezus' zelfbewust: „maar ik zeg u” prikkelde de rabbijnen bovenmate. Bevatte de Tora den wil Gods dan niet geheel en al? Toen Jezus pretendeerde den wil Gods te kennen buiten de Tora om en oud door nieuw verving, zette hij het mes in de wortels van het Jodendom, dat stond of viel met de absolute autoriteit van Tora en Traditie. Gezag botste tegen gezag. De rabbijnen konden zich beroepen op de Wet, maar op wien of wat kon Jezus zich beroepen? Nu gaat de zaak zich op een wonderlijke wijze toespitsen: de rabbijnen en Jezus beriepen zich beiden op hetzelfde Oude Testament en op denzelfden God! Waarom dan de divergentie en waar precies gaan de wegen uiteen? Die gaan niet uiteen bij een bepaalde opvatting of uitlegging van de Tora, doch *in den persoon van Jezus-zelf, in zijn zelf-standigheid, kortom in zijn gezag als Messias*. Aan zijn ἔξουσία ontleende Jezus zoowel zijn gebondenheid als zijn vrijheid ten aanzien van de Wet en in de Evangeliën vinden we zoowel het een als het ander. Jezus' ἔξουσία is *Recht en Macht incenen*. „Ist er der Sohn, so ist auch die ihm gegebene Vollmacht nicht als beschränkte Beauftragung zu denken, sondern als Verwaltung in freier Willenseinheit mit dem Vater zu verstehen” ³⁾.

Daar het onderwijs van Jezus zulk een breede plaats in zijn optreden heeft ingenomen, ligt de vraag voor de hand, of hij daarin

1) BULTMANN, Jesus, S. 55ff. OTTO, Reich Gottes, S. 3 ziet in Jezus het type van een „eschatologischen Wanderprediger”. SEVENSTER, Eth. en Esch. bl. 211 karakteriseert Jezus als een „profetischen rabbi”.

2) KÜMMEL, Jesus u. der jüd. Traditionsged. Cf. TRAVERS HERFORD, Christ. in Talm. u. Midr. p. 9.

3) FOERSTER, TWNT II S. 565, art. ἔξουσία. Wat aangaat Jezus' houding t.o.v. het O.T. en de Wet, zie BROUWER, Soc. Vr. bl. 39vv.; RIDDERBOS, Streckling Bergrede, bl. 145vv.; EISLER, IB I S. 30: „Jesus hat sich weder für noch gegen das Gesetz ausgesprochen. Er erkannte es einfach als etwas Bestehendes an, ohne sich daran zu binden”. Het kwam aan op de „neue Sittlichkeit”. WISSING,

wellicht een Messiaansche functie heeft vervuld. Wij herinneren ons daarbij VOLZ' belangrijke uitspraak, dat we niet klaar zijn met te zeggen: Jezus heeft zichzelf als den Messias beschouwd, doch dat daarna eerst de vragen oprijzen, n.l. of Jezus nu was Tora-leeraar, profeet, drager van Engelen-macht, Priester-koning, „Mensch”, of koning in politiek-nationalen zin?

Hoewel de gedachte, dat de Messias als *Tora-leeraar* zal optreden en zijn volk in de Wet zal onderwijzen, zich pas later op grootsche wijze zou ontwikkelen, in de Tora als zoodanig was zij reeds lang aanwezig. Men denke aan PsSal. 17 : 43: „Zijn woorden zijn zuiverder dan het fijnste kostbare goud. In volksvergaderingen zal hij de stammen van het geheiligd volk richten; zijn woorden zijn gelijk woorden der heiligen temidden van geheiligde volken” (cf. Jes. 42 : 4)¹). Nu valt het ons steeds weer op, dat de menigte Jezus rusteloos blijft volgen om hem te hooren; dat zij zich verbaast over zijn leer en die een „nieuwe leer” noemt (Mk 1 : 22). Leefde er een vermoeden in de harten, dat deze Jezus als een begenadigd Tora-leeraar de geboden en den wil Gods op nieuwe wijze vertolkte? Men kan o.i. zeggen, dat Jezus in zijn onderricht een Messiaansche functie heeft vervuld. Zijn ἐξουσία als διδάσκαλος is niet te scheiden van zijn Messiaschap als zoodanig.

Hetzelfde kan men zeggen van de *profetische* gestalte. Verscheidene malen neemt Jezus het woord profeet in den mond²). Door zijn gerichtsprediking straalt het profetisch vuur. Bij den intocht in Jeruzalem komt Jezus tegemoet aan de Messiaansche voorstellingen, die in het volk leven, het volk, dat hem bejubelt als den προφήτης ὁ ἐρχόμενος. Zoo slaat Jezus de brug tusschen de koninklijke en de profetische zijde van de Messias-figuur. In verband hiermede worde gewezen op een veelzeggende opmerking van SEVENSTER, die, nadat hij Jezus als rabbi en als profeet heeft gekarakteriseerd, als volgt besluit: „Toch blijkt Jezus op verschillende plaatsen in de evangeliën een zelfbewustzijn te bezitten, dat boven dat der profeten uitgaat.

Begrip K.G. bl. 61: Jezus dringt aan op de ware gezindheid. HEUVER, *Privaat-bezit*, bl. 146: Jezus zet de wetten terzijde, wanneer ze hun ware bedoeling verloren hebben. WELLHAUSEN, *Eincl. Evv.* S. 103: Jezus rebelleert niet tegen de wet, maar staat er vrij tegenover. BULTMANN, *Jesus*, S. 59ff.; STEINMANN, *Soc. Fr.* S. 15, 85ff.; SCHÜRER, *GJV II* S. 305, 464ff.; BAUER, *Leb. Jesu*, S. 468ff.; MONTEFIORE, *Rabb. Lit.* p. 161; STR.BILL. I S. 470ff.; SCHRENK, *TWNT*, I S. 755, art. *γραφή* onder C. Die Schriftfrage. Krachtens zijn volmacht staat Jezus niet slechts boven de traditie, maar ook boven het O.T. Het autoriteitsbegrip is vervangen door de vervullingsgedachte (S. 760).

¹) Cf. SEIDELIN, *Ebed Jahwe*.

²) Mk. 6 : 4; Lk. 13 : 33; Joh. 4 : 44.

De desbetreffende teksten zonder meer terzijde te stellen, is mijns inziens niet geoorloofd" ¹⁾). Maar, zoo vragen we ons af, wanneer SEVENSTER op deze wijze over het zelfbewustzijn van Jezus spreekt, waarom het dan niet zijn Messiaansch zelfbewustzijn genoemd? De quintessence ligt immers in het begrip *Messiaansch!*

Nergens in de Evangeliën vinden we vermeld, dat Jezus een *Engel* zou zijn of een drager van Engelen-macht. Wel ontmoeten we rondom Jezus engelen als boodschappers en gediensstige geesten: in de geboorte-verhalen, in de berichten over de opstanding, bij de verzoeking, in Gethsemane. Toen Jezus gevangen genomen werd, sprak hij over de mogelijkheid, dat hem oogenblikkelijk een heirleger van engelen ten dienste zou kunnen staan, indien hij zijn Vader er om vroeg.

Wanneer Jezus het heeft over het wereldgericht, zegt hij, dat van dien dag en die ure niemand weet: „de engelen in den hemel niet en de zoon niet” (Mk. 13:32). Als de zoon is Jezus: „zooveel hooger geworden dan de engelen, als hij voortreffelijker naam heeft geërfd dan zij”, zegt straks de schrijver van den brief aan de Hebreëen ²⁾.

Van beslissende beteekenis is de naam, dien Jezus zichzelf heeft gegeven, n.l. de titel „*Zoon des menschen*”, welke 81 maal in de Evangeliën voorkomt.

We vinden dezen titel gebruikt in verband met: lijden ³⁾, parousie ⁴⁾, macht tot zonden-vergeven ⁵⁾; de Zoon des menschen is als een mensch „etend en drinkend” ⁶⁾; hij is heer van den Sabbath ⁷⁾; hij vertoeft drie dagen in het hart der aarde ⁸⁾ hij wordt geteekend als zaaier ⁹⁾; hij heet zoo in verband met de opstanding ¹⁰⁾; de Zoon des menschen zit op den troon zijner heerlijkheid ¹¹⁾; hij is een teeken voor dit geslacht ¹²⁾; hij is gekomen om te behouden ¹³⁾;

¹⁾ SEVENSTER, Eth. en Esch. bl. 212.

²⁾ SCHNIEWIND, TWNT I artt. ἄγγελία en ἄγγελος S. 81ff. (KITTEL).

³⁾ Mt. 17:12, 22; 20:18; 26:2, 24. Mk. 8:31; 9:12, 31; 10:33, 34; 14:21, 41. Lk. 9:22, 44; 17:25; 18:31; 22:22.

⁴⁾ Mt. 10:23; 13:41; 16:27, 28; 24:27, 30, 37, 39, 44; 25:31; 26:64. Mk. 8:38; 13:26, 27; 14:62. Lk. 9:26; 12:40; 17:24, 30; 21:27, 36.

⁵⁾ Mt. 9:6. Mk. 2:10. Lk. 5:24.

⁶⁾ Mt. 11:19.

⁷⁾ Mt. 12:8. Mk. 2:28. Lk. 6:5.

⁸⁾ Mt. 12:40.

⁹⁾ Mt. 13:37.

¹⁰⁾ Mk. 9:9, 31; 10:34. Lk. 9:22; 18:31.

¹¹⁾ Mt. 19:28; 25:31. Lk. 22:69. Cf. Joh. 1:52; 6:62.

¹²⁾ Lk. 11:29.

¹³⁾ Lk. 19:10.

hij wordt verraden met een kus ¹⁾; is uit den hemel neergedaald ²⁾; de Zoon des menschen heeft macht tot gericht ³⁾; hij is het, die de eeuwigheidsspijs schenkt ⁴⁾; Jezus spreekt over het deelhebben aan het vleesch en bloed van den Zoon des menschen ⁵⁾; over geloof in den Zoon des menschen ⁶⁾; zalig wordt hij genoemd, die terwille van den Zoon des menschen wordt beschimpt ⁷⁾; de Zoon des menschen zal worden verheerlijkt en verhoogd ⁸⁾.

Wanneer we dit bonte geheel systematiseeren, zien we, dat Jezus — dezen titel gebruikt in verband met:

- a) zijn mensch-zijn;
- b) zijn heer-zijn;
- c) zijn macht zonden te vergeven;
- d) zijn lijden en opstanding;
- e) zijn verheerlijking en parousie.

Hoe komt Jezus nu aan dezen bijzonderen naam en wat beteekent hij? Dat Jezus de benaming Zoon des menschen heeft ontleend aan Dan. 7 : 13 wordt vrijwel algemeen aangenomen ⁹⁾. Maar wat heeft Daniël ermee bedoeld? De opvattingen zijn verdeeld. DALMAN wijst erop, dat in het bijbelsch Hebreeuwsch אָדָם en אֱנוֹשׁ bijna steeds collectieve begrippen zijn. In Dan. 7 : 13 beteekent כְּבִר אָנוֹשׁ volgens DALMAN: „als gleichend einem Gliede der Gattung Mensch, oder einem, der Menschenart an sich trägt“ ¹⁰⁾.

BENTZEN meent, dat in den textueelen samenhang deze Zoon des menschen ongetwijfeld den drager der eeuwige Godsheerschappij symboliseert, dus het volk Gods, in tegenstelling tot de heidensche volken. Maar daar naar antiek gevoelen er geen scherpe grens bestaat tusschen individu en het collectivum, kan en zal in den Zoon des menschen van Dan. 7 de Messias „mitgedacht sein“ ¹¹⁾. In IV Ezra en Henoch vinden we den Zoon des menschen zeer duidelijk als

¹⁾ Lk. 22 : 48.

²⁾ Joh. 3 : 13.

³⁾ Joh. 5 : 27.

⁴⁾ Joh. 6 : 27.

⁵⁾ Joh. 6 : 53.

⁶⁾ Joh. 9 : 35.

⁷⁾ Lk. 6 : 22.

⁸⁾ Joh. 3 : 14; 12 : 23, 34; 13 : 31. Cf. 8 : 28.

⁹⁾ GOETHALS, Jésus à Jér. p. 61 daartegenover is zelfs van oordeel, dat Jezus het boek Dan. niet heeft gekend: „ce n'est pas là qu'il a puisé sa conception de Fils de l'Homme“.

¹⁰⁾ DALMAN, WJ I S. 191ff.

¹¹⁾ BENTZEN, Daniel, S. 33; KLAUSNER, Jesus, S. 349.

individu, als Messias, en het blijft derhalve een open vraag, of deze term oorspronkelijk toch weer niet op een individueele figuur teruggaat, welker origine buiten Israël moet worden gezocht. GRESZMANN's spoor leidt naar Egypte: „Die Gestalt des Hochbetagten geht zurück auf den Greis, den als Weltkönig aufgefaszten Sonnengott der Aegypter, mag man ihn Re, Atum oder sonstwie heissen" ¹⁾); KALTHOFF denkt aan de Ideeënwereld van Plato, de Zoon des menschen is dan de Ideale Mensch ²⁾, terwijl SELLIN zich afvraagt, of de bron niet in de oud-joodsche eschatologie moet worden gezocht, cf. Mich. 5 : 2 ³⁾. WISSING volgt VON GALL in diens opvatting, dat de Zoon des menschen niemand anders is dan de Oermensch uit de Perzische eschatologische gedachtenwereld ⁴⁾.

Voorals REITZENSTEIN heeft in zijn godsdiensthistorisch onderzoek aan de Mandeësche en Manicheësche religie veel aandacht geschonken ⁵⁾. De Perzische religie kent een Wereldvernieuwer, Drager van Goddelijke Kracht, die niet slechts *Verlosser* is, maar ook zelf is *verlost* ⁶⁾. Hij is „de Mensch". In de Joodsche eschatologie speelt „de Mensch", Barnascha, de Menschenzoon, een belangrijke rol, welke niet kan worden verklaard uit het Jodendom zelf, aldus REITZENSTEIN. Het is eveneens uitgesloten, dat de Mandeësche en Manicheësche religie den term aan het Jodendom ontleend zou hebben, daar dit zoo centrale beeld van den „Mensch" met vele oer-iranische mythen is verbonden ⁷⁾. REITZENSTEIN acht de origine derhalve gelegen in de gecompliceerde Oostersche religie. In Dan. 7 : 13 ontmoeten we de benaming Zoon des menschen als leengoed voor het eerst, doch hier betreft het nog maar een apocalyptisch beeld uit de schildering van den eindtijd. Straks in IV Ezra en Henoch wordt het verder uitgewerkt. Daarin vinden we de trekken van den goddelijke Bode, van Mandâ d'Hajjê = „gnosis des levens"; van den „man"; den Zoon des Lichts, bemiddelaar tusschen de lichtwereld en de materie; den helper, die de ziel

¹⁾ GRESZMANN, Messias, S. 405.

²⁾ KALTHOFF, Entst. S. 76. Cf. LEISEGANG, Der Heilige Geist I S. 79ff. over $\delta \kappa \alpha \tau' \acute{\alpha} \lambda \theta \eta \epsilon \iota \alpha \nu \acute{\alpha} \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \sigma$: de ideale, geslachtslooze mensch, bij Philo.

³⁾ SELLIN, Heilandserw. S. 70f. MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, I, S. 949, evenwel: „Der Inhalt des messianischen Begriffs: Menschensohn, ist und bleibt danielsches Urgut".

⁴⁾ WISSING, Begrip K.G. bl. 32. BENTZEN, Daniel, S. 33 acht echter de argumenten voor een iranischen invloed niet voldoende.

⁵⁾ REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium. Zie ook OBBINK, Godsdienstwetenschap, artt. Mandeësche religie en Manicheïsme; W. BAUER, RGG III, Sp. 1953ff. art. Mandäer; LUISE PROJE, RGG V Sp. 1416ff. art. Urmensch.

⁶⁾ REITZENSTEIN, Das iran. Erlösungsmyst. S. 116.

⁷⁾ REITZENSTEIN, a.w. S. 119f.

bevrijdt, den vertegenwoordiger van den eersten man Adam en ook wel genoemd onder een eigennaam Hibil (= Abel, zoon van Adam), Shitil of Enosh. „Er lässt die Seele die Rede des groszen Lebens vernehmen, klärt sie auf, weg von der Welt, oder liebkost sie und richtet sie auf. Er verheiszt ihr, sie solle mit ihm wohnen, und er wolle in ihrem Herzen Platz nehmen; sie sei sein Abbild; er wolle sie emporheben und in seinem Gewande bewahren” ¹⁾.

In aansluiting aan de zienswijze van REITZENSTEIN noemen we die van OTTO. OTTO is er van overtuigd, dat thans niemand in ernst meer zal bestrijden, dat de eschatologie der laat-Joodsche apocalyptiek verre uitgaat boven de Messianologie van Oud-Israël, dat zij zich ontplooid heeft onder de inwerking der iranische eschatologie en dat derhalve ook Jezus' verkondiging van het Rijk onder deze invloeden staat.

„Man kennt auch ihren Quellort, die Religion des groszen baktrisch-arischen Profeten Zarathustra und deren spätere Gestaltung im Avesta”. Ja, nog verder gaat OTTO terug: de idee van het „Rijk” ligt in het oeroude verleden der arische religie, in de Asura-religie, die ontstond, vóórdat de Iraniërs en Indiërs uiteengingen ²⁾. OTTO, wiens studie „Reich Gottes und Menschensohn” eveneens een „religionsgeschichtlicher Versuch” is, kent aan het type van den Zoon des menschen in Henoch een beslissende waarde toe voor het verstaan van het karakter van deze figuur bij Jezus (zie verder). Hij vraagt zich af, of de Menschenzoon van Henoch zijn prototype bezit in en afhankelijk is van de iranische speculatie over den oermensch ³⁾. Verwijzend naar den arbeid van R. REITZENSTEIN en H. H. SCHÄDER bestrijdt OTTO in sommige opzichten REITZENSTEIN over diens opvatting. OTTO vestigt de aandacht dan op de indische gestalten Yama en Manu. Yama = oermensch, de „eerst gestorvene” en als zoodanig wordt hij doodengod en rechter der geesten. Manu heet Adam en is mensch en menschheid tegelijk. Deze Manu = Mensch, die tegelijkertijd Godzoon is, geeft aan de menschheid het wetboek, volgens hetwelk geoordeeld wordt. Deze figuren, Yama en Manu, zijn wijdverbreid. OTTO vraagt zich af, hoe en of deze gestalten en andere mythische figuren, ook in Iran, het model hebben geleverd voor den „Mensch” uit Henoch. OTTO zegt: mogelijk is het, maar niet bewijsbaar. De gestalte van den „mensch” bij Henoch heeft Otto geleid

¹⁾ REITZENSTEIN, a.w. S. 54f.

²⁾ OTTO, Reich Gottes (zw. verbess. Aufl. 1940) S. 7.

³⁾ OTTO, a.w. S. 314ff.

tot een andere opvatting (vermutungsweise): „Der Menschensohn ist nicht ein „Urmensch“. Er ist einfach die *fravaschi des exemplarisch Gerechten*, nämlich Henoch's. Dieser wird zum Schlusse — iranischen Allgemein-vorstellungen entsprechend — mit seiner *fravaschi vereint*". Dus zou de Menschenzoon, als alle *fravaschi*, niets anders zijn dan: „das zuvor in der „geistigen Welt“ geschaffene geistige Gegenstück oder, wie Darmesteter angiebt, das geistliche Element de la personne humaine, (J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta* II S. 501: „élément divin de la personne humaine"), in diesem Falle de la personne de Henoch" 1). Op deze wijze is, volgens OTTO, het merkwaardige zweven tusschen de ideëele en reële existentie van den Menschenzoon te begrijpen en kunnen we Henoch's verhooving tot Menschenzoon en zijn onlichamelijkheid verstaan. „Und was für den Parsen die *fravaschi* war, das muszte für einen Juden ein ewig Auserwählter sein" 2).

Denkt REITZENSTEIN dus bij de gestalte van den Menschenzoon aan Mandâ d'Hajjê en OTTO aan een *fravaschi*, de Oud-Testamenticus VOLZ acht den oorsprong van den titel „hoogstwaarschijnlijk" in Dan. 7 : 13 gelegen, dat zelf weer door Ez. 1 : 26 kan zijn beïnvloed. En de oer-mensch? „Daniel erinnert sich an jenen Menschen, von dem die Sage erzählte, und er sieht ihn ins Gesicht; der Retter der Urzeit wird zum Retter der Endzeit und dieser hat es wie jener mit den Tieren zu tun (Dan 7 vgl. T. Joseph 19), indes berücksichtigt der Apokalyptiker Daniel die uranfängliche Existenz dieses „Menschen" nicht weiter" 3). En VOLZ geeft ons den raad niet te veel „hineinrübeln zu wollen" in een apocalyptischen geheimen naam: de Menschenzoon is de persoonlijke X van den heilstijd, waarvan de apokalyptische kringen wisten, en: „je weniger man sich dabei *denkt*, desto besser" 4). Hoe vat VOLZ het zelf op? VOLZ wil de gedachte aan het volk, het collectivum loslaten; hij denkt liever aan een „engel", cf. Dan. 10 : 16, 18; 8 : 15, en ziet dan in den Zoon des menschen den „visionalen Mensch" 5). Het eschatologisch Godsrijk is, volgens VOLZ, toegespitst in den eschatologischen Heerscher = de visioneele Mensch. Op deze wijze vloeien Koning en Rijk als het ware ineen: Het Rijk wordt in den Zoon des menschen concreet, belichaamd.

1) OTTO, *Reich Gottes*, S. 321.

2) OTTO, a.w. S. 321.

3) VOLZ, *Eschat.* S. 190.

4) VOLZ, *Eschat.* S. 190.

5) VOLZ, *Eschat.* S. 12, 13: „Wir haben unsdahn entschieden, dasz mit diesem visionalen Menschen die persönliche Gestalt des eschatologischen Führers als persönliche Verkörperung des Gottesreiches gemeint sei."

Er bestaat dus weinig eenstemmigheid. Het blijft zeer goed mogelijk, dat de term Zoon des menschen niet specifiek Israëlietisch is — men lette op den tijd van het ontstaan van het boek Daniël — en dat uitheemsche invloeden op de denk- en taalwereld van den auteur hebben ingewerkt. Hoe het ook zij: of men Israël, het Parzisme, het Hellenisme, Babel of Egypte als bakermat voor dezen titel wil beschouwen, zeker is, dat hij in Daniël eschatologisch is gebezigd en IV Ezra en Henoch hem gebruiken als titel voor den Messias¹⁾.

Jezus heeft zichzelf Zoon des menschen genoemd. —

Wanneer men dit ontkent en deze benaming als een uitdrukking van de oer-gemeente beschouwt, versplintert men het gansche Evangelie²⁾. De oer-gemeente zou dan wel verbazend vindingrijk moeten zijn geweest, om juist dezen titel tot de beslissende in Jezus' prediking te maken!

Eenige geleerden twijfelen eraan of Jezus wel overal, waar de Evangelisten hem overleveren, zelf den titel heeft gebruikt. SCHWEITZER en OTTO zijn van oordeel, dat Jezus zich eerst na de Petrus-belijdenis Zoon des menschen heeft genoemd en dat we op alle plaatsen, waar Jezus vóórdien de benaming in den mond wordt gelegd, te doen hebben met de vrucht van een literair proces. Het eenvoudige „ik" zou vervangen zijn door de plechtige circumlocutio Zoon des menschen³⁾. Wij kunnen deze opvatting niet deelen. Beider meening berust op een vooringenomen positie: bij SCHWEITZER op het feit, dat hij den hoofdnadruk doet vallen op de parousie, bij OTTO op het feit, dat hij den voornaamsten klemtoon legt op het lijden. Er is o.i. geen enkele reden aanwezig, om den inhoud van den titel Zoon des menschen te beperken tot deze beide, al valt ongetwijfeld op deze twee het hoofdaccent. Wanneer men de teksten, waar Jezus zich Zoon des menschen noemt, zorgvuldig nagaat, zal men bemerken, dat zij alle verband

1) Vgl. OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 306v., 407; BROUWER, Wereldeinde, bl. 39; STR. BILL. I S. 957 meent bij Henoch een verband tusschen den Z.d.M. en Gen. 3 : 15 te bespeuren.

2) WELHAUSEN, Einl. S. 123; VAN BAKEL, De carne Christi, bl. 255vv.; MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, I S. 921 noemt terecht de opvatting van VOLKMAR, BRANDT, WELHAUSEN en LIETZMANN, dat Jezus zich nooit voor den Z.d.M. „in danielschen Messianischen Sinne" beschouwd heeft, onjuist.

3) SCHWEITZER, Messiasgch. S. 69. SCHW. ziet het Messiaschap van Jezus slechts als een toekomstige grootheid. OTTO, Reich Gottes, S. 190ff. „Die Uebertragung der circumlocutio in einfache Ich-Aussagen hat zweifellos sehr früh eingesetzt. Und auch die „Gedankenlosigkeit", sie einzutragen vor dem Petrusbekenntnis" (S. 193). Vgl. KLAUSNER, Jesus, S. 349. DALMAN, WJ I S. 213f. verkeert in dezen in onzekerheid; hij laat de mogelijkheid open.

houden met Jezus' macht — hetzij tegenwoordig, hetzij toekomstig — en met zijn vernedering.

Als Zoon des menschen heeft Jezus de bevoegdheid op aarde zonden te vergeven (Mk. 2:10). Waarom zou in Mt. 8:20: „de Zoon des menschen heeft niet, waar hij het hoofd kan nederleggen” een „schematische Uebertragung” van het woord zijn, zooals OTTO zegt¹⁾? En als Jezus zegt, dat de Zoon des menschen Heer is over de Sabbath, is de gebezigde titel geen circumlocutio, maar duidt hij juist op voorname wijze aan, dat Jezus, als Messias, Heer is over de Wet²⁾. We kunnen dus geen enkel motief vinden, om in de Evangeliën na de Petrusbelijdenis een caesuur aan te brengen.

Gelijk reeds gezegd, valt de hoofdnadruk op lijden en opstanding en op de parousie. Jezus zegt: de Zoon des menschen moet lijden. Wij zijn het ten volle met OTTO eens, waar hij met klem betoogt, dat alle nadruk valt op het moeten van dit lijden. Het lijden van den Zoon des menschen is reddend lijden, dat „zum Berufe des Messias gehört”. Het lijden van den Koning van het Nieuwe Rijk heeft dus Messiaansche beteekenis, het is niet een tragisch toeval, „sondern ein Müssen aus göttlichem Heilsratschluss”³⁾. Doch we kunnen allerminst met OTTO meegaan, in zijn opvatting, dat Jezus de „Henochische Messianik” volgt en niet gedacht heeft aan een lichamelijke opstanding, maar dat hem „eine Hinwegnahme und Erhöhung wie die des Henoch” voor oogen heeft gestaan. In wezen is OTTO's verbinding: Henoch-Jezus dan toch weer niets anders dan een poging, om Jezus' Messiasschap godsdienstpsychologisch te verklaren; Jezus zou in Henoch een aanknoopingspunt, een voorbeeld hebben gehad⁴⁾.

¹⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 194.

²⁾ Hierbij moet echter worden opgemerkt, dat de titel „Zoon des menschen” zich in Mk. 2:28 het best laat verklaren als „mensch”. Een vergelijking van de plaatsen in de synoptici levert een typisch verschil op. Mk. 2:27 ontbreekt bij Mt. en Lk. In Mt. 12:5—8 geeft Jezus een zekere vergelijking: zooals de Tempel de priesters disculpeert, zoodoet hij, die „meer dan de tempel” is, het zijn discipelen. Hier heeft Zoon des menschen dus duidelijk Messiaansche beteekenis. In Mk. 2:28 lijkt „de mensch” (i.c. de discipelen) de meest voor de hand liggende verklaring. Vgl. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Markus, bl. 70v. en KLOSTERMANN, Mkev. S. 31; id. Mtev. S. 105; id. Lkev. S. 75.

³⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 207. Vgl. HEADLAM, Life and Teach. p. 305ff.; MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, I S. 921; KATTENBUSCH, Messiasium, S. 278; GRUNDMANN, TWNT II S. 21f. art. δελ̄.

⁴⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 119, 197. OTTO's meening, dat Jezus zich aansloot bij de laat-Joodsche apocalyptiek, lijkt ons onjuist; vgl. DALMAN, WJ I S. 210f.; KLAUSNER, Jesus, S. 322: Jesaja, DtJes., Jer., de Psalm., Ez., Dan., en deelen van den Pentat. werkten op Jezus in; „vielleicht” ook Henoch.

Jezus, de Zoon des menschen moet lijden. Doch in Daniël vinden we daarvan geen spoor. In Daniël „kwam als eens menschen zoon, met de wolken des hemels; hij naderde tot den hoogbejaarde en werd vóór hem gebracht, enz.’’. Men diene er wel op te letten, dat hier niet over parousie gesproken wordt, maar over een „naderen tot’’¹⁾. De Zoon des menschen ontvangt heerschappij, eer en het koningschap. Deze gedachte ontmoeten we ook in de Evangeliën. Jezus voegt aan zijn lijdensaankondigingen steeds toe, dat hij ten derden dage zal worden opgewekt. Jezus weet zich de „zu Erhöhende’’, aldus OTTO²⁾. We zien hier duidelijk, hoe Jezus zich aan den inhoud van den term Zoon des menschen bij Daniël aansluit. Doch Jezus doet tegelijkertijd meer. Hij geeft aan den titel een ruimeren omvang en dat als het ware in twee „perioden’’, n.l. vóór en nà de „troonsbestijging’’.

Vóór het wederkeeren tot den Vader vinden vernedering en lijden plaats. Dat is het volstrekt nieuwe element. Na het ontvangen van het koningschap in heerlijkheid werkt hij door zijn Geest verder en eenmaal komt hij weder: „op de wolken des hemels, met groote kracht en heerlijkheid’’ (Mt 24 : 30). Dan zal hij, als Zoon des menschen, zich openbaren in zijn functie van Rechter³⁾.

Het koningschap van den Zoon des menschen uit Daniël wordt — dus door Jezus vastgehouden, maar nu neemt hij het als het ware mee terug in de vroegere profetie en brengt het bij Jesaja. Op deze wijze komt er eenig licht en wordt het nieuwe element, dat van de vernedering en het lijden, duidelijk zichtbaar. KATTENBUSCH heeft de scherpzinnige opmerking gemaakt: „In der Spannung des Jesaianischen und Danielischen liegt in der Tat der Knoten des Problems, das der Jesus der Evangelien uns aufgibt’’⁴⁾. Jezus verbindt den Zoon des menschen met den Ebed-Jahve. D.w.z. het Koningschap met het offer. Wanneer men zich dit verband klaar voor oogen stelt, zal men zich er voor wachten, den titel Zoon des menschen in de Evangeliën door een eenvoudig „ik’’ te willen vervangen. Men zal dan het verband zien tusschen den Zoon des menschen, die bevoegd

¹⁾ Vgl. WELLHAUSEN, Einl. S. 86.

²⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 197.

³⁾ In Henoch komt deze functie zeer scherp naar voren; vgl. GRESZMANN, Messias, S. 377.

⁴⁾ KATTENBUSCH, Messiasium, S. 271. K. wil het zoo zien, dat Jezus den Z.d.M. een ziel heeft „ingeademd’’, een menselijke ziel: „ein fühlender, handelnder, naturwahrer Menschensohn von Fleisch und Blut, und doch mehr als „blosz’’ ein solcher’’ (S. 279).

is zonden te vergeven, en Jes. 11 : 1—5; tusschen Jezus' vernedering — geen plaats voor den Zoon des menschen — en Jes. 53 ¹⁾).

Inmiddels is ons nog steeds verborgen, waarom Jezus nu juist *dezen* titel op zichzelf toepaste. VOLZ is van meening, dat de benaming Zoon des menschen in Jezus' dagen geen gangbare uitdrukking was en waarschijnlijk slechts in zekere apocalyptische kringen werd gebezigd ²⁾). BROUWER, KLAUSNER en MEYENBERG daarentegen zijn van opinie, dat de term Zoon des menschen als zoodanig onmiddellijk te verstaan was ³⁾). Het is inderdaad ondenkbaar, dat de uitdrukking vreemd en onbekend zou zijn geweest. HEADLAM zegt: „It may be asked, why it was this designation that Jesus particularly used. I think that it is probable that the phrase was less common as a designation of the Messiah than some others, and would not arouse such suspicion and resentment” ⁴⁾). Dan zou Jezus dus een paedagogisch doel voor oogen hebben gehad: de afdamming der stormachtige nationale gevoelens. Doch het is niet waarschijnlijk, dat Jezus slechts een min of meer negatieve bedoeling zou hebben gehad met het bezigen van juist deze benaming, of er zijn Messias-geheim eenvoudig onder heeft willen verbergen. Daar Daniël een universeele tendenz heeft kan in Jezus' zelfbenaming wellicht de uitbreiding van zijn Koninkrijk bedoeld zijn.

Hoewel wij ons evenmin als anderen in staat achten den knoop volledig te ontwarren, meenen we toch eenige „draden” uit het kluwen wat lossen te hebben kunnen maken, en in staat te zijn enkele conclusies te trekken.

Wij meenen, dat men als zeker mag aannemen:

a) dat Jezus de uitdrukking Zoon des menschen heeft ontleend aan Dan. 7;

¹⁾ Voor de relatie Menschenzoon — Ebed Jahve, vgl. HEADLAM, *Life and teach.* p. 305ff.; MEYENBERG, *Leb. Jesu Werk III*, I S. 949: „Menschensohntitel und Messiasstitel ergänzen sich und bezeichnen den *einen* Erlöser” (S. 955); OTTO, *Reich Gottes*, S. 207; DE ZWAAN *Imper.* bl. 79; CULLMANN, *Königsherrschaft*, S. 37. DALMAN, *WJ I S.* 218 meent, dat Jezus zich als בן אנוש niet beschouwt als den „nederige”, maar als: „das seiner Natur nach schwache Menschenkind, welches Gott zum Herrn der Welt machen will”; terwijl *D.* het tevens zeer waarschijnlijk acht, dat Jezus den Z.d.M. van Dan. 7 aanwezig vond in Ps. 8 : 5. Deze hypothese heeft COLANI, *Croyanc. mess.* p. 115 reeds vóór *D.* verdedigd.

²⁾ VOLZ, *Eschat.* S. 188.

³⁾ OBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 307. KLAUSNER, *Jesus*, S. 349: „Ganze Kapitel im Buche Henoch beweisen zur Genüge, dass Bar-Enosch oder, hebräisch, Ben-Adam, noch vor Jesus ein regelrechter Titel und eine feststehende Bezeichnung für den Messias war”. MEYENBERG, *Leb. Jesu Werk III*, I S. 943.

⁴⁾ HEADLAM, *Life and teach.* p. 307.

b) dat de term Zoon des menschen bijna overal Messiaansche beteekenis heeft en we slechts een enkele maal aan bar nascha als terminus technicus voor „mensch” kunnen denken;

c) dat Jezus zich niet eerst na de Petrus-belijdenis Zoon des menschen zou hebben genoemd, maar ook voordien;

d) dat Jezus in het gebruik van dezen titel *alle functies* van zijn Messiaansch Koningschap heeft aangeduid, n.l. *vernedering en reddend lijden, universeel koningschap, verheerlijking en gericht.*

II.

Jezus, de Zoon des menschen, de Messias-Koning, verkondigde de komst van het Koninkrijk Gods, de Malkoeth Jahve, de βασιλεία τοῦ θεοῦ. Is dit Koninkrijk: „Zuiver geestelijk of ook economisch-sociaal, is het tegenwoordig, immanent of toekomstig, transcendent; komt het in deze wereld langs den weg der evolutie en door den arbeid der geloovigen of aan het einde der dagen, bij den ondergang dezer wereld, plotseling, enkel door de daad van den almachtigen God?” Aldus begint WISSING een stormloop van vragen, die alle met betrekking tot het K.G. kunnen worden gesteld¹⁾. De vraag naar het wezen van het K.G. is de vraag naar het wezen van het Evangelie; zij laat de gemoederen nimmer met rust en de vraag, of Jezus politieke bedoelingen heeft gehad hangt ten nauwste samen met die naar het K.G.

Evenals Johannes predikte Jezus: „De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabijgekomen; bekeert u en geloof het Evangelie” (Mt. 3 : 2; Mk. 2 : 15). Johannes noch Jezus geven een vastomlijnde omschrijving van het Koninkrijk; een novum was het voor de hoorders niet²⁾. Ten onrechte meenen sommigen, dat Jezus, omdat hij zonder meer zijn onderwijs begon met het prediken van het K.G., het aan de menschen overliet het begrip te vullen met den hun bekenden inhoud³⁾. Hoewel een nauwkeurige omschrijving in de Evangeliën ontbreekt, één ding kunnen wij onomstootelijk uit Jezus' woorden opmaken: het K.G. dat hij verkondigt, is van anderen aard dan de Joden het verwachtten.

¹⁾ WISSING, Begrip K.G. bl. 5.

²⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 57; STEINMANN, Soc. Fr. S. 47.

³⁾ REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 69: Jezus geeft geen nadere verklaring: „mithin werden wir Jesus Absicht mit dem Himmelsreiche nicht anders ergründen, als wenn wir uns um die übliche Bedeutung dieser Redensart bey den damaligen Juden bekümmern”. Vgl. HEUVER, Privaatbezit, bl. 109; KLAUSNER, Jesus, S. 554.

In het Oude Testament en de Rabbijnsche geschriften is het Koninkrijk der hemelen (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) hetzelfde als het Koningschap Gods, het regiment, dat zijn rijksgebied omspant (Königtum, Gottesherrschaft). Het is de volstreckte heerschappij van Jahve. Israëel heeft echter deze Godsheerschappij nooit kunnen abstraheeren van zijn eigen volksbestaan; het heeft deze heerschappij aan zichzelf als natie onverbrekkelijk verbonden. Vandaar, dat het K.G. bij Israëel allereerst een nationaal, politiek rijk is ¹⁾. Het ligt daarom volkomen in de lijn, dat, wanneer Johannes en Jezus de nabijheid van het K.G. verkondigen, in de ziel van het volk nationale, politieke gevoelens werden opgewekt. Wij spraken reeds over het K.G. bij Johannes. Het waarachtige Messias-Koningschap van Jezus, dat zijn hoogste opdracht vervulde in het offer van den Ebed-Jahve, heeft Johannes niet gekend.

Wij willen thans met betrekking tot Jezus' prediking van het K.G. de volgende twee vragen onder de oogen zien:

- 1) *Wat is er te zeggen over den aard van dat Koninkrijk?* —
- 2) *Waar komt het en wanneer?*

Βασιλεία τοῦ θεοῦ kan vertaald worden met koninkrijk en koningschap. Zeer groot is het aantal verklaringen, welke men in den loop der eeuwen over den aard van dit koninkrijk heeft gegeven; verklaringen, waarin voor een groot deel menschelijke waarden en ideeën als hoogste goed, gemeenschap, liefdeswil enz. een domineerende functie vervullen en waarin op zichzelf voortreffelijke dingen schuilen, maar de zaak, waar het om gaat is deze: heeft Jezus dit alles nu bedoeld met *zijn* verkondiging ²⁾?

Teneinde een zoo zuiver mogelijk beeld te verkrijgen hebben we getracht een bonte veelheid van Jezus' uitspraken over het K.G. zooveel mogelijk te sorteeren en te groepeeren en zijn daarbij tot het volgende resultaat gekomen.

1) Het K.G. is inhoud van Evangelie-verkondiging ³⁾. Jezus predikt zelf het K.G., maar heeft ook anderen daartoe geroepen ⁴⁾. Dit Evangelie als woord is ten nauwste verbonden met de daad. Meestal

¹⁾ HEADLAM, Life and teach. p. 246: „In what ways did the Jews think of the Kingdom? No doubt to the vast majority, and especially to the people of Galilee, it presented itself in a crude and wordly form. It meant the restoration of Jewish independence”.

²⁾ Vgl. BROUWER, Soc. Vr. bl. 96—120.

³⁾ Mt. 4 : 17; 9 : 35; 24 : 14. Lk. 4 : 43; 8 : 1; 16 : 16; vgl. ook Lk. 9 : 11.

⁴⁾ Lk. 9 : 2, 60; 10 : 9. Verscheidene hss. bieden in Mk. 1 : 14 de lezing τὸ εὐαγγέλιον τ.β.τ. θεοῦ zie NESTLE, t. pl.

zien we de prediking van het K.G. verbonden met het genezen van ziekten en kwalen. Evenzoo staat de uitbanning van demonen in verband met de komst van het K.G. ¹⁾). Terecht zegt SCHMIDT, dat er niet alleen „Gottesreich-Wort” bestaat, „sondern damit zusammenfallend Gottesreich-Tat” ²⁾). De prediker is tevens Heiland, geneesheer, en OTTO heeft, Jezus’ optreden uit godsdiensthistorisch oogpunt beschouwend, op deze relatie van Wanderprediger en Heilige opmerkelijk gemaakt: „zum typischen Heiligen gehört als Rand seiner Gestalt das Charisma, die charismatische Art und Begabung”. De prediking en de gave tot genezing, woord en daad, liggen beide op hetzelfde niveau: „nämlich auf der Ebene übernatürlicher charismatischer Macht” ³⁾).

2) De inhoud van Jezus’ verkondiging over het K.G. kan niet door elkeen worden verstaan. Tot de schare sprak Jezus in gelijkenissen, maar aan de discipelen werd het „gegeven”: γινῶναι τὰ μυστήρια τ.β.τ. οὐρανῶν (τ. θεοῦ) ⁴⁾.

Uit het δέδοται blijkt, dat de oorsprong van de kennis der discipelen niet lag in henzelf, maar te danken was aan gave, openbaring. Ofschoon het onderricht aan de scharen in parabelvorm werd gebracht, was het, ondanks deze verberging, nochtans verkondiging van het K.G.

Welke mysteria mochten de discipelen nu wel weten? WREDE is van oordeel, dat dit „geheim” niets anders is geweest dan Jezus’ Messiasgeheim, hetwelk tijdens zijn leven op aarde niemand buiten den discipelkring mocht weten ⁵⁾). BORNKAMM deelt deze opvatting ⁶⁾). Maar wanneer we letten op de nadere uitlegging van de gelijkenis — bemerken we daarin niets van een ontsluiting en verstaan van Jezus’ Messiaschap. Toch behoort deze uitlegging binnen het raam van het „kennen der verborgenheden van het koninkrijk Gods”! Het μυστήριον kan daarom geen betrekking hebben op: „Jesus selbst als der Messias” (BORNKAMM). Er wordt hier slechts een scheiding aangeduid tusschen de „buitenstaanders”, die Jezus’ onderwijs in beeldspraak hooren, en de discipelen, die ontvankelijk willen zijn, die open willen staan voor Jezus’ onderricht en aan wie het „gegeven” wordt door de schaal van Jezus’ woorden heen te komen tot de kern zijner prediking. „Voor de rede in Mt. 13 is karakteristiek, dat Jezus

¹⁾ Mt. 12 : 28.

²⁾ SCHMIDT, TWNT, I S. 585, art. βασιλεία.

³⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 285, 303.

⁴⁾ Mt. 13 : 11; Mk. 4 : 11; Lk. 8 : 10.

⁵⁾ WREDE, Messiasgeh. S. 57f.

⁶⁾ BORNKAMM, TWNT IV S. 825, art. μυστήριον.

hier nader bescheid geeft over de μυστήρια τῆς βασιλείας, om mogelijke verkeerde voorstellingen aangaande den aard der basileia weg te nemen", merkt RIDDERBOS juist op ¹⁾).

3) Jezus stelt het K.G. voor als een toestand, een rijk, dat nabij is en komt. (DALMAN drukt zich aldus uit: Die Gottesherrschaft wird als ein eintretender Zustand betrachtet, als subject der Verba ἐγγίζειν, ἐγγύς εἶναι, φθάνειν, ἔρχεσθαι, ἀναφαίνεσθαι ²⁾).

Op de vraag, of deze nabijheid van het K.G. geldt voor het heden of slechts voor de toekomst, komen we bij de bespreking van de eschatologische verklaring terug ³⁾).

4) Het K.G. is een rijk, een toestand, waarvan het volgende kan worden gezegd:

a) het is een „gesloten" gebied, dat grenzen, sleutels, een deur kent ⁴⁾;

b) men kan in het rijk ingaan ⁵⁾, en men kan er worden uitgeworpen ⁶⁾;

c) men kan er in aanzitten en brood eten ⁷⁾; het wordt vergeleken met een bruiloftsmaal ⁸⁾;

d) het is universeel ⁹⁾;

e) het is „niet van deze wereld" ¹⁰⁾.

5) Het K.G. is een rijk, waarin graden voorkomen. Men kan er groot en klein, de meeste en de minste zijn ¹¹⁾.

6) Het K.G. wordt vergeleken met een „goed", dat

a) als een zekere vaste grootheid wordt voorgesteld (schat in den akker, parel van groote waarde) ¹²⁾;

b) groeikracht bezit (zaad, mosterdzaad) ¹³⁾;

c) aldoordringende kracht heeft (zuurdeesem) ¹⁴⁾.

1) RIDDERBOS, Strekking Bergrede, blz. 20.

2) DALMAN, W. J I S 87. Zie Mt. 4 : 17; 6 : 10; 19 : 7; 12 : 28; Mk. 1 : 15. Lk. 10 : 9; 11 : 2, 20; 21 : 31.

3) Zie ook Mt. 13 : 41, 43, 47; 16 : 28 par.; 25 : 34; 26 : 29; Mk. 9 : 1. Lk. 22 : 16, 18.

4) Mt. 16 : 19; 23 : 13 (het „sluiten" van het K.G. door de schriftgeleerden).

5) Mt. 5 : 20; 7 : 21; 18 : 3; 19 : 23, 24; 23 : 13. Mk. 9 : 47; 10 : 15, 25. Lk. 18 : 24, 25. Joh. 3 : 5.

6) Mt. 8 : 12; 22 : 13.

7) Mt. 8 : 11, 12. Lk. 13 : 29; 14 : 15.

8) Mt. 22 : 2.

9) Mt. 8 : 11, 12; 24 : 14. Vgl. WENDLAND, Eschat. S. 54f.

10) Joh. 18 : 36.

11) Mt. 5 : 19; 11 : 11; 18 : 1; Lk. 7 : 28.

12) Mt. 13 : 44—46.

13) Mt. 13 : 24vv., 32.

14) Mt. 13 : 33.

7) Dit goed, resp. rijk, kan door menschen worden gezocht ¹⁾, aangenomen ²⁾, gezien ³⁾, geërfd ⁴⁾. Het is een beschikking ⁵⁾; men wordt er toe genoodigd ⁶⁾, het kan echter ook worden afgenomen ⁷⁾.

8) Aan het ingaan in dat rijk, resp. ontvangen van en deelhebben aan dat goed, zijn voorwaarden verbonden: men moet er bekwaam voor zijn ⁸⁾; het lichaamsdeel, dat ergernis verwekt, willen opgeven ⁹⁾; al zijn bezit ervoor ten offer kunnen brengen ¹⁰⁾; zijn familie kunnen verlaten ¹¹⁾; men moet het aannemen als „een kind” ¹²⁾. Ook de wedergeboorte wordt als voorwaarde gesteld ¹³⁾.

9) Jezus zegt voorts, dat men niet ver kan zijn van het K.G. ¹⁴⁾; dat men het „geweld” kan aandoen (of: het kan geweld ondergaan) ¹⁵⁾; dat het niet komt met „uiterlijk waarneembare teekenen”, want het is ἐν τὸς ὁμῶν ¹⁶⁾.

Zoowel het βιάζεται van Mt. 11 : 12 als het ἐν τὸς ὁμῶν van Lk. 17 : 21 heeft reeds heel wat pennen in beweging gebracht. Is βιάζεται mediaal, in bonam partem, bedoeld, zoodat de βασιλεία zich „met geweld baanbreekt”? Zoo wordt het b.v. door ED. MEYER, HARNACK, OTTO en RIDDERBOS opgevat ¹⁷⁾. Of is het een passivum, zoodat de menschen sedert Johannes den Dooper het rijk: „als een buit tot zich trachten te nemen”, gelijk sinds Clemens Alexandrinus velen het verstaan? Dan wordt het eveneens in bonam partem uitgelegd. De mogelijkheid bestaat echter ook het in malam partem op te vatten, zoodat βιάζεται zou doelen op het uitoefenen van geweld door tegenstanders. Wanneer we ons nu voorstellen, dat Jezus, de menigte toesprekend, haar waarschuwde voor revolutionaire agitatie en met

1) Mt. 6 : 33; 13 : 45. Lk. 12 : 31.

2) Mk. 10 : 15; Lk. 18 : 17.

3) Lk. 9 : 27.

4) Mt. 25 : 34.

5) Mt. 20 : 1vv. Lk. 12 : 32; 22 : 29, 30.

6) Mt. 22 : 1vv.

7) Mt. 21 : 43.

8) Lk. 9 : 62.

9) Mk. 9 : 47.

10) Mt. 19 : 16vv. par.

11) Lk. 18 : 29, 30.

12) Mk. 10 : 14, 15 par.

13) Joh. 3 : 3, 5.

14) Mk. 12 : 34.

15) Mt. 11 : 12; Lk. 16 : 16.

16) Lk. 17 : 20, 21.

17) ED. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 86ff.; HARNACK, Mil. Chr. S. 4; RIDDERBOS, Strekking Bergrede bl. 108; OTTO, Reich Gottes, S. 84ff.

name de drijvers, de Zeloten, op het oog had, is o.i. het meest te zeggen voor de passieve beteekenis in malam partem, zooals die o.a. door WINDISCH, KLAUSNER, SCHRENK, wordt voorgestaan ¹⁾. De vertaling van Mt. 11 : 12a wordt dan: „Vanaf de dagen van Johannes den Dooper tot nu toe ondergaat het Koninkrijk Gods gewelddadigē aanvallen”.

EISLER heeft zijn eigen vizie op dit woord: hij meent dat het ziet op de onder Archelaus begonnen opstanden en de βιασταί de in de bergen wonende vrijheidsstrijders, de λησταί waren. Jezus zou derhalve aan Johannes den Dooper — hem prijzend! — de „Urheberschaft der zelotisch-aktivistischen Freiheitsbewegung” toegeschreven hebben ²⁾. In Lk. 16 : 16 kan βιάζεται wel moeilijk anders dan als medium worden opgevat. Of in dit vers het πᾶσ een „Einheitswort” is, dat „jubelnd den ganzen Missionshorizont enthüllt”, zooals SCHRENK het voorstelt, valt te betwijfelen ³⁾.

Over het ἐντοσ ὑμῶν van Lk. 17 : 21 zijn de opvattingen eveneens verdeeld. DALMAN, EISLER (die zich beroept op de Λόγοι Ἰησοῦ in de Papyrus Oxyrhynchos IV, 654, welk bericht hij heeft aangevuld) GODET, VAN DER MERWE, e.a. vertalen het met: binnen in u, in uw hart, in uw geweten, binnen ulieden, in animis vestris ⁴⁾. Grammaticaal is hier niets tegen, doch zoowel het begrip van het K.G. als de kontekst laten deze vertaling bezwaarlijk toe. Het verdient daarom ook de voorkeur ἐντοσ ὑμῶν met BROUWER, WISSING, RIDDERBOS, OTTO, WENDLAND e.a. te vertalen door: midden onder u, onder u, binnen uw kring ⁵⁾.

MEYENBERG wil beide verklaringen verbinden: „Die genaueste philologische Erfassung des Textes verstattet eine doppelte, sich gegenseitig ergänzende Erklärung” ⁶⁾. Deze combinatie komt ons evenwel ontoelaatbaar voor. Uitstekend zegt BENGEL: „Rex, Messias, adeoque regnum, est praesens; videtis et auditis” ⁷⁾.

¹⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 36; KLAUSNER, Jesus, S. 276; SCHRENK, TWNT I S. 608ff., art. βιάζομαι; Vgl. ook STUMPF, TWNT II S. 888, art. ζηλόω.

²⁾ EISLER, IB II S. 88.

³⁾ SCHRENK, TWNT I S. 612, art. βιάζομαι.

⁴⁾ DALMAN, WJ I S. 116f.; EISLER, IB II S. 218ff.; GODET, Lkev. II bl. 311; VAN DER MERWE, Sos. pred. bl. 175 (stelling).

⁵⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 417; WISSING, Begrip K.G. bl. 37v.; RIDDERBOS, Strekking Bergrede bl. 107; OTTO, Reich Gottes S. 105; WENDLAND, Eschat. S. 46.

⁶⁾ MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, I S. 1006.

⁷⁾ BENGEL, Gnomon I S. 321.

Uit bovenstaand overzicht blijkt wel, dat het onmogelijk is het zoo bonte en rijk gevulde „begrip” K.G. in een welomlijnde definitie vast te leggen. Het is woord en daad ineenen; het is een rijk en een goed; het is gave en vergoeding; het is een onverwachte vondst en het moet worden gezocht; het komt nabij en het is ἐντος ὁμῶν; het is universeel en het heeft grenzen; het is Rijk Gods, dat onder menschelijk bereik wordt gebracht.

Het valt ons onmiddellijk op, dat we op geen enkele plaats ook maar eenige aanwijzing ontmoeten, welke op een nationaal, politiek karakter van dit koninkrijk zou kunnen doelen. Nergens gaat Jezus in zijn aanduiding, zijn ontvouwing van het K.G. op de Joodsche, nationalistische voorstellingen in. „Zoo wordt het koninkrijk Gods door Jezus ook geheel losgemaakt van elke politieke gedachte, alsof het zou zijn de politieke vrijmaking van het volk Israël van de overheersching der vijanden”, zegt BROUWER ¹⁾.

Het is een zuiver geestelijk rijk, waarvan God Koning is, in en door Jezus den Messias. Dit Koninkrijk is niet alleen tot Israël beperkt. Jezus' boodschap betrof in de eerste plaats Israël ²⁾, maar de universele trek in Jezus' prediking van het K.G. is zoo duidelijk zichtbaar, dat het als een „universele, geestelijke grootheid” (BROUWER) ³⁾ kan worden gekarakteriseerd. Het is Gods Koninkrijk, maar het is zóó nauw met Jezus verbonden, dat het ook *zijn* Koninkrijk wordt genoemd. Omdat het geestelijke heerschappij Gods is, is de aard ervan niet te be-grenzen, blijft het als „geheim” slechts te om-schrijven. We kunnen ten volle instemmen met OTTO's opvatting, dat het is een „Komplex von Associationen” ⁴⁾; OTTO wil βασιλεία, teneinde alle gedachte aan organisatie, aan polis en politeuma te omzeilen, dan ook liever niet met „Reich”, maar met: „Königherrschaftsbereich” vertalen. Het is volgens OTTO een sfeer, een heils-sfeer. Het is ook een mirum, „das reine Wunderding, Mysterion, sagt Christus. Dieses Mysterion sieht nicht jeder. Wer es aber sieht „selig dessen Augen” ⁵⁾.

Het K.G. kan worden verstaan, gezien, gekend in datgene, wat

¹⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 118; vgl. OBBINK-BROUWER, Inl. bl. 415; DALMAN, WJ I S. 112.

²⁾ Vgl. Mt. 10 : 5, 6; Mt. 15 : 24, 26. BULTMANN, Jesus, S. 42 meent zelfs: „an Mission unter den Heiden hat er nie gedacht”.

³⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 118. Br. wijst op Joh. 8 : 31—47; 18 : 36vv. Vgl. ook Mt. 8 : 11; 21 : 40, 48. Mk. 12 : 9; de wijngaard wordt aan anderen gegeven.

⁴⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 40.

⁵⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 55; vgl. BULTMANN, Jesus, S. 36.

ervan geopenbaard wordt. De openbaring is in deze bedeeeling niet volkomen. BROUWER spreekt dan ook over een „openbaring in dienst-knechts-gestalte”¹⁾. Door de gebrokenheid van den mensch, door zijn zonde, blijft het kennen van het K.G. een kennen „ten deele”.

„De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabij gekomen, bekeert u en geloof het evangelie”, zoo begon Jezus zijn prediking.

Nu rijzen de vragen naar *plaats en tijd* op.

Komt het Rijk op aarde? In Israël? Komt het geleidelijk of plotse-ling? In de ziel van het Joodsche volk leefde het hartstochtelijk verlangen, dat de Malkoeth Jahve zich zou openbaren naar tweeërlei zijde: als heil voor Israël, als onheil voor de onderdrukkers. De begrip-pen Godsrijk en volksglorie dekten elkaar volkomen. Maar Jezus heeft tusschen die beide een scherpe grens getrokken en zodoende een vol-strekt anderen zin gegeven aan de „ruimte” van het K.G. Men zou kunnen zeggen, dat Israël het K.G. wilde localiseeren: het zou een machtig rijk worden met Israël (Jeruzalem, de tempel, Sion) als machts- en krachtscentrum. Jezus brengt het K.G. als geestelijke grootheid onder het bereik aller menschen; het is voor alle rassen, volken en volkslagen. De mensch, die door het geloof in gemeenschap met Jezus leeft, is qua talis opgenomen binnen het geestelijk machts-gebied van het K.G. Daardoor zal hij tevens verbonden zijn met degenen, die ook deel aan het Rijk hebben. Zoo houdt het deelhebben aan het K.G. tevens in een deelhebben aan elkander, als geloovigen. Niet organisatorisch — in den wereldlijken zin van organisatie — doch als gezamenlijk zich bevindend binnen het „Königherrschafts-bereich” van God. Vandaar ook, dat het K.G. nimmer met een kerkelijk instituut of welke gemeenschap ook kan worden vereen-zelvigd, waardoor er localisatie zou plaats vinden. Het is universeele, geestelijke gemeenschap van geloovigen, onvolkomen wegens de „dienstknechts-gestalte”, en Jezus is er als Messias-Koning zoowel de *bewerker* als het *centrum* van.

Heeft Jezus aldus een nieuwen zin gegeven aan de „plaats” van het K.G., hij heeft dat ook gedaan met betrekking tot den „tijd” van het K.G. Zoowel in lokalen zin als in temporeelen zin heeft hij in zijn verkondiging de begrippen Diesseitigheid en Jenseitigheid gewijzigd. Het begrip tijd heeft hij vervangen en overwonnen door de begrippen: eeuwig leven, eeuwigheidsleven²⁾.

¹⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 119.

²⁾ Vgl. WENDLAND, Eschat. S. 74f.

Doch omdat de openbaring van Gods Koninkrijk „in en door de menschen zwak en gebroken is” (BROUWER), en omdat de menschen allen tijde en in alle dingen wil opereeren met de begrippen plaats en tijd, heeft hij het K.G. ook historisch willen vastleggen, om aldus het Eeuwige Rijk binnen de grenzen van zijn menschelijk vermogen „gevangen” te nemen. Want zoo beschouwen we niet alleen de pogingen van de voorstanders van de immanentie van het K.G. doch uiteindelijk ook het pogen van de consequente eschatologie. Door het K.G. als volstrekt toekomstige grootheid buiten het bereik van den mensch te stellen hebben de consequente eschatologen het in onbereikbare hoogte en verte gevangen gezet. Hun opzet is in wezen niets anders dan een arrestatie van het K.G.! De Evangeliën wijzen zeer duidelijk op het feit, dat het K.G. ook een presente werkelijkheid is. Wanneer Jezus het Evangelie van het K.G. verkondigt, staat die blijde boodschap niet buiten het heden. De blijdschap openbaarde zich ongetwijfeld vooral daar, waar Jezus aan zijn woord een genezing paarde: daar werd het Koningschap Gods wel zeer reëel, voelbaar. De zieken werden niet blijgemaakt met een belofte voor de toekomst, maar tijdens hun leven kwamen ze binnen het krachtveld van het Nieuwe Koninkrijk. Op deze relatie van Evangelie en genezing, als duidelijk en onloochenbaar bewijs voor de aanwezigheid van het K.G., moet o.i. nadrukkelijk worden gewezen ¹⁾.

Dat de parabels over het mosterdzaad, den zuurdeesem, den schat in den akker en de schoone parel niet eschatologisch kunnen worden verklaard, blijkt het beste uit de verwrongen verklaringen der eschatologen zelf. Hoe JOH. WEISS toebde met zijn verklaring van de gelijkenissen over zuurdeesem en mosterdzaad, blijkt wel hieruit, dat hij, na gewezen te hebben op de tegenstelling tusschen het kleine begin en het groote gevolg, de zonderlinge opmerking maakt: „Wie aber nun im Einzelnen jene kleinen Anfänge von ihm vorgestellt sind, in welchen Erscheinungen er den Anbruch der Gottesherrschaft bereits erkannt hat — darüber lehren unsere Gleichnisse nichts, und es ist willkürlich, an kleine und grosze Jüngerscharen oder an verschiedene Grade und Stufen von Gerechtigkeit oder Gotteserkenntnis zu denken”! ²⁾.

Zoo wil ook OTTO het Rijk Gods zien als een eschatologische heilsfeer, „die hereinbricht, unscheinbar klein beginnt, wunderbar ausschwillt und zunimmt, sich ausdehnt”. Goed, maar dan moet het

¹⁾ Vgl. OEPKE, TWNT III S. 213, art. *ἰσχυροί*.

²⁾ WEISS, Predigt Jesu, S. 83; vgl. WENDLAND, Eschat. S. 36, die met Weiss instemt.

K.G. ook aanwezig zijn geweest en kunnen we OTTO's these: „Das Reich Gottes ist und bleibt für Christus das streng eschatologisch gedachte künftige Reich der Endzeit, folgend auf die „messianischen Wehen“, folgend auf das göttliche Gericht“ onmogelijk volgen. Wat wil het dan zeggen, dat Jezus zelf: „bereits lebt im schon gegenwärtigen wirksamen Wunder der Endzeit“ en hij zijn aanhangers: „das Berührtsein von diesem Wunder des Transcendenten als eigene Habe vermittelt“ ¹⁾? Als Jezus reeds leeft in het Wunder der Endzeit is het Rijk aanwezig, met en in hem. Anders is dit louter woordenspel.

SEVENSTER meent, dat de gelijkenissen van schat en parel — evenals andere door hem genoemde plaatsen — slechts uit de eschatologische situatie moeten worden verstaan. Hij zegt, dat Jezus, zonder het perspectief van de βασιλεία, die op handen is, zijn vreemde eischen niet zóó zou hebben gesteld en men hier dus van „interimsethiek“ kan spreken ²⁾. SEVENSTER verzuimt intusschen het exceptioneele in deze eischen nader te motiveeren. Heel Jezus' onderwijs vindt zijn toespitsing immers hierin, dat hij den mensch in zijn volledig zijn en hebben, den totalen mensch, opeischt. Er is o.i. geen sprake van een eschatologische situatie, doch van een evangelischen eisch in al zijn gestrengheid.

Hoe is er, indien Jezus het K.G. slechts eschatologisch zou hebben bedoeld, iets te begrijpen van Jezus' eischen: een lichaamsdeel offeren, zijn bezit opgeven, zijn familie verlaten, enz.? Op welke manier moet men „zoeken“ naar wat er niet is? Hoe kan Jezus zeggen: „Gij zijt niet ver van het koninkrijk Gods“, als dat koninkrijk niet aanwezig is? Als Jezus tot Pilatus zegt: „Mijn koninkrijk is niet van deze wereld, enz.“, drukt hij daarmede een tegenstelling uit tusschen twee rijken, die er zijn. Een zeer duidelijk voorbeeld van de aanwezigheid van het K.G. geeft de parabel van den zaaier. Het zaad, d.i. „het woord van het Koninkrijk“ wordt in het hart (!) gezaaid. Wie dat woord hoort en verstaat, brengt vrucht voort en Jezus noemt zelfs verschillende opbrengsten. Op welke wijze zou dit quantitative verschil er kunnen zijn, indien het begrip K.G. niet meer bevatte dan een toekomstige grootheid ³⁾?

Dat de eschatologische verklaring van JOH. WEISS zulk een verrassende uitwerking had, moet dan ook niet zoozeer worden toe-

¹⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 98. 123.

²⁾ SEVENSTER, Eth. en Esch. bl. 44.

³⁾ Zie verder Mt. 12 : 28; Lk. 11 : 20; Mt. 11 : 4vv.; Lk. 7 : 22vv., waaruit blijkt, dat in den persoon van Jezus de Basíleia gekomen is; Mt. 23 : 13 (de mogelijkheid bestaat dus hier en nu binnen te gaan).

geschreven aan zijn verklaring als zoodanig; zij is veelmeer een begrijpelijke reactie op de gangbare opvattingen. SCHWEITZER, WISSING e.a. gingen gretig op zijn voetspoor door.

Verscheidene woorden van Jezus schijnen echter onmiskenbaar te wijzen op de *onmiddellijke nabijheid* van het K.G. ¹⁾. Moet men daaruit concludeeren, dat hij een plotselinge, katastrofale komst van de βασιλεία τοῦ θεοῦ heeft verwacht? Wanneer er staat: „Voorwaar ik zeg u: van hen, die hier staan, zijn er sommigen, die den dood niet zullen smaken, eer zij het Koninkrijk Gods gekomen zien met kracht”. (Mk. 9 : 1 par.), rijst vanzelf de vraag op: is het gekomen en hebben die menschen het gezien, of niet? Indien niet, dan zou Jezus zich vergist hebben! En al zegt PFLEIDERER dan wel vergoelijkend, dat ieder, die historisch kan denken, geen aanstoot zal nemen aan Jezus' vergissing ²⁾; zij zou er nochtans geweest zijn! Indien men hier aan het komen van het K.G. in den *absoluten zin des woords*, als volle openbaring, zou moeten denken, zou WEISS gelijk hebben met zijn opvatting, dat het einde moest komen binnen de naaste twintig, dertig jaren sinds Jezus' openbaar optreden ³⁾.

De proeve tot verklaring, welke men van deze eschatologisch klinkende uitspraak geeft, hangt ten nauwste samen met de opvatting, welke men van het K.G. als zoodanig heeft. Acht men het K.G. inderdaad in en met Christus gekomen, dan verliest het bovenvermelde woord veel van zijn schijnbaar onoplosbare moeilijkheden. Men heeft, wat de tijdsbepaling betreft, aan verschillende tijdstippen gedacht: de verheerlijking op den berg, Paschen, Hemelvaart, Pinksteren, de verwoesting van Jeruzalem, de Parousie. Ook heeft men gemeend, dat Jezus op de innerlijke en uiterlijke ontwikkeling van het K.G. doelde. Dat dit woord onmogelijk op de Parousie kan slaan, blijkt duidelijk uit het volgende:

a) Het is wel zeer onwaarschijnlijk, dat Jezus op een leeftijdsgrens van sommige personen zou hebben gezinspeeld.

b) Jezus spreekt over „sommigen” uit de schare. Het beperkende τινες sluit de Parousie-gedachte uit.

c) Jezus' woord wekt den indruk, dat die „sommigen” daarna nog zullen sterven, hetgeen evenmin te rijmen is met de Parousie.

d) De verschillen bij Mt., Mk. en Lk. laten niet toe, aan het ἐν θανάτῳ van Mk. een strikt eschatologische beteekenis toe te kennen.

¹⁾ Mt. 10 : 7, 23; 16 : 28; 19 : 28; Mk. 9 : 1. Lk. 9 : 27; 21 : 31, 32; 22 : 16—18; 28—30.

²⁾ PFLEIDERER, Entst. S. 71.

³⁾ WEISS, Predigt Jesu S. 104.

Het „zien van het K.G.” heeft o.i. een dubbel aspect: het is het persoonlijke zien van en leven in de sfeer van het K.G. dier sommigen, wier hart, nu nog gesloten zijnde, eenmaal zal ontsloten worden, waardoor zij tevens zullen bemerken, dat het Evangelie van het K.G. — overal met kracht inslaat en de wereld ingaat. Het ἐν δυνάμει van Mk. moet niet aan een bepaalde gebeurtenis worden verbonden, doch complexief worden opgevat: de geloovigen zullen door alle gebeuren heen de dynamische werking van het K.G. aanschouwen en bespeuren. Zoo wordt de dynamis niet: „durend eschatologisch” (WENDLAND), doch wel komen de geloovigen door de dynamische werking in eschatologische spanning te leven.

Jezus leert de nabijheid van het K.G., dat als rijk, goed, toestand, dynamis, vlakbij was, omdat hijzelf er was, in wien tegenwoordig en toekomstig onscheidbaar zijn. Wij kunnen daarom ook niet instemmen met OTTO, die zegt, dat niet Christus het rijk brengt, maakt, schept: „sondern das „vonselbst” kommende Reich bringt ihn als den Christus designatus mit”¹⁾. Deze om-keering lijkt ons een uiterst gevaarlijk experiment!

Wanneer Jezus zegt: „Ik ben de deur” (Joh. 10 : 9), is daarmee toelating en opening, voor en achter, en zulks in *zijn Persoon*, gegeven²⁾. Wanneer hij verder zegt: „indien iemand door mij ingaat, die zal behouden worden”, dan involveert dat de gedachte aan het K.G., dat er is, nu en in hem. De hevige eschatologische spanning van de oudste Christenheid vindt o.i. haar diepsten wortel dan ook in dat onmiddellijke, persoonlijke nabij-zijn van Jezus den Messias, waaraan men de onmiddellijke nabijheid van het Messiaansche rijk in volle, luisterrijke openbaring als vanzelfsprekend gevolg verbond, daarin gesterkt door het profetisch-apocalyptisch spraakgebruik van Jezus, waarin hij den heilstijd als spoedig aanstaande teekende.

Met betrekking tot de ondubbelzinnig eschatologische uitspraken van Jezus worde er met nadruk op gewezen, dat daarin geen nadere tijdsbepaling wordt gegeven. Mt. 13 : 40, 49 spreekt over de „vol-einding der wereld”; Mt. 25 : 31 over de komst van den „Zoon des menschen in zijn heerlijkheid”, zonder meer. Men vergelijk ook Mt. 24 : 48; 25 : 5, waar gezegd wordt, dat de heer lang uitblijft.

De grootste moeilijkheden zijn echter gelegen in de eschatologische

¹⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 120.

²⁾ Vgl. JOACH. JEREMIAS, TWNT III S. 178ff, art. Θύρα. „Inhaltlich besagt das Bild *Ich bin die Tür* (für die Schafe), dasz Jesus die Zugehörigkeit zur messianischen Heilsgemeinde und den Empfang der ihr verheiszenen Heilsgüter — vermittelt” (S. 180).

rede van Jezus: Mt. 24, Mk. 13, Lk. 21. Jezus zegt daarin wel, dat van dien dag en die ure niemand weet: „de engelen der hemelen niet en de Zoon niet, doch de Vader alleen”, maar eveneens zegt hij: „Voorwaar ik zeg u: dit geslacht zal geenszins vergaan, voordat dit alles is geschied” (Mt. 24 : 34 par.). COLANI, CHARLES, KLOSTERMANN, ED. MEYER, SCHWEITZER ¹⁾ en vele anderen zijn de meening toegedaan, dat deze eschatologische rede afkomstig is van de oudste Christengemeente en met den historischen Jezus niets te maken heeft, maar op deze wijze ontwijkt men al te gemakkelijk de moeilijkheden.

Twee vragen eischen in het bijzonder onze opmerkzaamheid:

- 1) Wat beteekent: „dit geslacht”?
- 2) Waarop heeft: „dit alles” betrekking?

Groot is het aantal verklaringen, dat men over ἡ γενεὰ αὐτῆς heeft gegeven. Het zou beteekenen: de schepping, het menschelijk geslacht, de Joodsche natie, de geloovigen, de uitverkorenen. Indien ἡ γενεὰ αὐτῆς werkelijk één dezer beteekenissen zou kunnen hebben, zou Jezus' woord niet op de generatie, tijdens welke hij leefde, behoeven te slaan, waardoor een ontzaglijke moeilijkheid zou zijn weggenomen. Doch hoe klemmend MEYENBERG nog heeft willen betoogen, dat: „generatio haec, dieses Geschlecht, eben dieses Geschlecht selbst”, doelt op: „die Volksgemeinschaft der Juden”, en dat Jezus heeft willen zeggen: „das Geschlecht, das Volk der Juden bleibe trotz des Untergangs der heiligen Stadt, trotz der Zerstreung unter die Völker — als Judenvolk bis zum Weltgerichte bestehen” ²⁾. — hij heeft ons niet kunnen overtuigen. Met BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, BROUWER, CHARLES, KLAUSNER, VAN LEEUWEN, REIMARUS en anderen zijn wij de meening toegedaan, dat met „dit geslacht” de tijdgenooten van Jezus worden bedoeld, „the current generation” (CHARLES) ³⁾.

Maar dan! Hebben die tijdgenooten van Jezus de voorsz. cosmische katastrofe, in apocalyptisch coloriet geschilderd, beleefd? Neen! Dus is Jezus' profetie niet in vervulling gegaan? Indien men aanneemt, dat Jezus de volle openbaring van het K.G. onmiddellijk aanstaande heeft geacht, kan het niet anders, of men moet, logisch en consequent tot de slotsom komen, dat deze profetie — empirisch-historisch bezien — dan wel de verschrikkelijkste desillusie ter wereld

¹⁾ COLANI Croyanc. mess. p. 201; CHARLES, Crit. Hist. p. 328; KLOSTERMANN, Mkev. S. 131; ED. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 129; SCHWEITZER, Mess. geh. S. 95.

²⁾ MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, I S. 987.

³⁾ BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Markus bl. 301; BROUWER, Wereldeinde, bl. 46; CHARLES, Crit. Hist. p. 331; KLAUSNER, Jesus S. 561; REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 119ff.; BÜCHSEL, TWNT I S. 661, art. ΓΕΝΕΑ.

is geweest. Maar dan zou het tevens volkomen onbegrijpelijk, ja absurd zijn, dat een Boodschap, die naar haar meest essentielen inhoud niet verwezenlijkt werd, als betrouwbaar woord zou kunnen worden overgeleverd, verkondigd en aangenomen. O.i. is het daarom onmogelijk te aanvaarden dat Jezus zelf een tijdslimiet voor zijn komst in heerlijkheid heeft aangeduid.

Om de moeilijkheden te ontwijken, heeft men Mk. 13 : 30 wel op een andere plaats willen inlasschen. Inderdaad bestaat er een zekere chronologische „inconsequentie” tusschen Mk. 13 : 30 („dit alles” zal nog tijdens deze generatie plaatsvinden) en Mk. 13 : 32 (van dien dag en die ure weet niemand dan de Vader), welke elkeen aanstonds in het oog moet vallen.

Wij meenen echter, dat er een mogelijkheid bestaat, om met behoud van het overgeleverde tekstverband en de eschatologische rede inderdaad door Jezus gesproken achtend, tot een verklaring te komen.

Ons probleem heeft twee zijden. Ten eerste is er de *historisch-exegetische* zijde. Er bestaat een verband tusschen Mk. 13 : 14, par. en de nationale katastrofe, welke Israël overkomen zal. Men lette dan op de manier, waarop elk der synoptici het verband heeft gelegd tusschen de nationale en de cosmische katastrofe. Mt. 24 : 29 begint met εὐθέως, „onmiddellijk na den nood dier dagen”; Mk. 13 : 24 heeft: „Maar in die dagen, na dien nood”, terwijl Lk. 21 : 25 zegt: „En er zullen teekenen zijn aan zon en maan en sterren”. Lk. is dus temporeel onbepaald; Mk. is vaag, terwijl slechts Mattheüs’ „onmiddellijk” tot vragen aanleiding geeft. Hoewel — waarover aanstonds nader — het gericht over Israël en het wereldgericht door Jezus „in één vlak” worden gezien en geteekend, mag men o.i. het ταῦτα πάντα van Mk. 13 : 30 niet doen slaan op deze beide. Een analyse van de gelijkenis over den vijgeboom laat dit niet toe. Jezus wijst zijn discipelen op een begin: het zacht worden der twijgen en uitbotten der bladeren. Hieraan bemerkt gij, dat de zomer nabij is. Nabij — dus de zomer zèlf is er nog niet! „Zoo ook gij, wanneer gij dit ziet gebeuren, weet dan dat het aanstaande is, voor de deur”. Mt. heeft hier ταῦτα πάντα, Mk. en Lk. alleen ταῦτα. Kan dit ταῦτα nu op de parousie slaan? Neen, want zooals de discipelen van den vijgeboom weten, dat de zomer nabij is, *ἴδο* weten ze „wanneer ze dit alles zien gebeuren”, dat het K.G. aanstaande is, voor de deur. Men zie niet over het hoofd, dat Jezus beide malen precies dezelfde woorden gebruikt: γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν, n.l. το θέρος en het voorzged. Nauwkeurig achtgevend op de gelijkenis komen we derhalve tot de eenig logische conclusie, dat ταῦτα geen betrekking

kàn hebben op de cosmische katastrofe, op zijn parousie — want die is er dan nog niet — dus dat ταῦτα wel moèt slaan op hetgeen daarvoor zal gebeuren!

Direct daarna volgt: „Voorwaar ik zeg u, dat dit geslacht geenszins zal vergaan, totdat dit alles is vervuld”, hetgeen met een plechtige verklaring wordt bevestigd. Mt. heeft hier πάντα ταῦτα, Mk. ταῦτα πάντα, Lk. alleen πάντα. Dit alles kan o.i. niets anders beteekenen, dan wat even te voren is genoemd, hetgeen bij Mt. wel het best tot uitdrukking komt, die beide malen πάντα ταῦτα bezigt (Mt. 24 : 33, 34). Deze generatie zal dus „dit alles”, wat Jezus over de eerste teekenen heeft voorgezegd, meemaken. Het is wel zeer opvallend, dat juist bij Lk., die onder de synoptici het vaagst is in zijn tijdsbepaling, het volgende vers: „Doch van dien dag en die ure weet niemand, de engelen in den hemel niet en de zoon niet, dan de Vader”, ontbreekt!

Die dag — ἡ ἐκείνη ἡμέρα — is niet anders dan de „Dag van Jahve” in de oud-testamentische heilsverwachting, een oude, bekende eschatologische uitdrukking. Het is de „Dag des Heeren”, de „laatste dag” ¹⁾. „Die dag en die ure” hebben derhalve niets te maken met een tijdsaanduiding. Indien Jezus inderdaad „terstond” na de eerste teekenen het groote gericht had verwacht, zou hij dan daaraan de plechtige verklaring hebben toegevoegd, dat datum en uur daarvan alleen aan den Vader bekend waren? Zoo iets ziet er wel zeer ongerijmd uit!

Terloops roerden wij reeds het *profetisch-apocalyptisch* spraakgebruik van Jezus aan, dat wij de tweede zijde van ons probleem kunnen noemen. Terminologisch sloot Jezus zich bij de voorstellingswereld zijner dagen aan. Nu meenden de profeten in de dagen der groote nationale beroeringen, dat de komst van den Redder onmiddellijk, althans zeer spoedig, op handen was. „Al wie waarlijk in eschatologische spanning leeft, negeert den geheelen tijd tusschen zijn heden en het groote einde, zoodat dit einde met de eigen dagen samenvalt”, zegt EDELKOOT ²⁾. Deze eschatologische spanning, dit dóórzien tot op het einde, vinden we ook bij Jezus, merken we in zijn profetisch-apocalyptischen stijl, die den tijdsduur overvleugelt. Het „onmiddellijk” van Mt. 24 : 29 moet i.o. dan ook van hieruit worden verklaard. Er

¹⁾ Vgl. WENDLAND, Eschat. S. 31; DELLING, TWNT II S. 954ff.; art. ἡμέρα. SCHNEIDER, TWNT II S. 670, art. ἔρχομαι over het komen van het „uur” in het Joh. In Joh. 4 : 21b b.v. is ὥρα: „zukunftige Heilszeit”.

²⁾ EDELKOOT, Christusverw. bl. 129v.; GRESZMANN, Messias, S. 272.

is hier sprake van eschatologisch schouwen, dat historie en eindgebeuren in één vlak stelt. „Wat voor de profetie „de komst” is, het valt in de historie der wereld in ver uiteenliggende momenten uit elkaar”, zegt VAN LEEUWEN zeer juist¹⁾. BROUWER spreekt over „profetisch schouwen, dat over den tijd heen naar het einde ziet”²⁾, terwijl BERKELBACH v. D. SPRENKEL in de eschatologische rede het wereldgericht en het komende Koninkrijk in „kort perspectief” geteekend acht³⁾. Wanneer BROUWER evenwel zegt, dat Jezus: „in volle gehoorzaamheid het Koninkrijk Gods brengt en de volkomen openbaring daarvan in zijn wederkomst met den gloed der overtuiging als vaststaande en weldra te verwezenlijken heeft gepredikt”⁴⁾, kunnen wij slechts dan daarmee instemmen, als dit „weldra” in profetischen zin wordt bedoeld, maar niet, wanneer het temporeel moet worden opgevat. Gelijk wij reeds opmerkten: wij kunnen onmogelijk aanvaarden, dat Jezus het wereldgericht en zijn parousie, naar den tijd gemeten, onmiddellijk op handen heeft geacht.

PLOOY heeft naar aanleiding van Lk. 22 : 29 opgemerkt, dat διατίθεμαι τὴν βασιλείαν gevormd is naar analogie van διατίθεμαι διαθήκην, en dat het Nieuwe Verbond, door Jezus' dood ingewijd, het Nieuwe Koninkrijk is. Het is het Verbond der genade en der vergeving, een volkomen andere verhouding tot God. „De schrik van de onvervulde en onvervulbare eischen der Wet is weggenomen, door de daad van volkomen liefde, het offer des volkomen dienens, de overgave in den dood voor anderen. Daardoor institueert Jezus het Nieuwe Verbond, het Nieuwe Koninkrijk, waarin het volkomen dienen zal zijn niet opgelegde wet, maar de nieuwe wet, geschreven in de harten”. Het is een ander Koninkrijk dan de koninkrijken der wereld, zegt PLOOY: „en oefent tot op den huidigen dag onverbiddelelijke critiek op onze gansche wereld en op ieders eigen hart. En het blijft dat doen, omdat het een onwankelbaar verbond, een eeuwig Koninkrijk is. De belijdenis der Oude Christenheid geeft op Jezus' woord het antwoord: „Hij moet als Koning heerschen, totdat hij al zijn vijanden onder zijn voeten zal gelegd hebben” (1 Cor. 15 : 25). Het is deze blijdschap van de nieuwe toekomst, die de gansche Oude Christenheid doortrikt. Wat beloofd was en verwacht werd, zegt Tertullianus (Adv. Jud. cap. 6) is inderdaad gekomen: „Novae legis lator, novi testamenti

1) VAN LEEUWEN, Mtev. bl. 158; zie voorts VAN LEEUWEN, Markus, bl. 240vv.

2) BROUWER, Wereldeinde, bl. 46.

3) BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Markus, bl. 302.

4) BROUWER, Wereldeinde, bl. 46.

haeres, novorum sacrificiorum sacerdos, novae circumcisionis purgator, aeterni sabbatti cultor, novum regnum, quod non corrumpetur" "1).

Zoo is het. In Jezus den Messias-Koning is het K.G. gekomen. *Niet als een belofte zonder gave voor hier en nu, maar als een gave met belofte, voor heden en toekomst.* Het Regnum Aeternum, het Nieuwe Verbond der genade en der vergeving, is de heilssfeer, die den geloovige tevens in eschatologische spanning doet leven. Het is geenszins zuiver toekomstige grootheid, maar ook aanwezig in de harten der geloovigen en door hen openbaar. Het is geen nationaal-politiek machtsgebied, maar Rijk van dienen, liefde en offer, waartoe de Koning, die eenmaal als Dienaar leefde en zich vrijwillig voor anderen offerde, door alle eeuwen heen de zijnen oproept. Het is Koningschap Gods, Koninkrijk Gods, dat eenmaal in volle openbaring zal komen.

1) PLOOY, *Novum Testamentum*, bl. 20vv. Vgl. CAUSSE, *Evol. esp. mess.* p. 77: „En réalité, le Royaume ce n'est ni le ciel, ni la terre (les cieus et la terre passeront). C'est la consolation, le pardon, la vie que Dieu promet à ses élus (Mat. V 4, 5, 8, 9)“.

HOOFDSTUK IV.

JEZUS' HOUDING TEN OPZICHTE VAN MAATSCHAPPIJ EN STAAT.

INLEIDING.

Jesus, als mensch onder de menschen geleefd hebbende, was als zoodanig mede een zoön politikon. Evenals zijn tijdgenooten is hij als Palestijnsch staatsburger in aanraking gekomen met meer dan één overheidsinstantie, n.l. met de Romeinsche overheid, met het Joodsche geestelijke gezag en met den tetrarch Herodes Antipas. Hij heeft geleefd onder denzelfden druk als zijn volksgenooten. Hij kwam niet alleen met het individueel lijden, zoowel geestelijk als lichamelijk, in aanraking, maar ook met den grooten socialen nood dier dagen. De Evangeliën leveren ons op schier elke bladzijde het bewijs van de groote bewogenheid van Jesus over de nooden der scharen. Jesus heeft zich niet buiten de brandende vraagstukken van zijn tijd gehouden. Men heeft wel eens gesproken over den z.g. „negatieven” kant in Jesus' optreden. Men zegt dan: Jesus roert geen cultuurproblemen aan, zwijgt over wetenschap en kunst, uit zich niet over betere arbeidsvoorwaarden enz. De consequente eschatologen meenen daarin een overtuigend bewijs van hun hypothese te vinden. Toch is er niets minder waar, dan dat Jesus in zijn onderwijs iets „verwaarloosd” zou hebben! De politieke, nationale en sociale vragen lagen geenszins buiten Jesus' gezichtskring. Hij deed allerminst aan cultuurvlucht en was geen asceet. Integendeel, door zijn woorden en daden, door zijn gansche optreden, werden de spanningen voelbaar met al datgene, wat in politiek, nationaal en cultureel opzicht een negatief aspect vertoonde. Daaruit vloeide noodzakelijkerwijze voort, dat er tusschen Jesus en het totaal van het menschelijk leven om hem heen wrijvingen en botsingen ontstonden.

Zooals er tusschen Jesus en de cultuur een spanning bestond, zoo vinden wij deze nog steeds tusschen Christendom en cultuur. Nimmer zullen deze beiden tot een volkomen harmonische eenheid ineenvloeien. Dat wil niet zeggen, dat Christendom en cultuur in openbare „vijandschap” moeten leven; maar de verkondiging van den Volmaakte en het Volmaakte zal immer weerstanden opwekken. Cultuur —

is niet eschatologisch georiënteerd, zij streeft naar diesseitige „volmaaktheid”, terwijl het Christendom door eschatologische spanning bewogen wordt.

Juist vanwege de positieve waarde en kracht van Jezus' prediking kunnen voor alle terreinen van het menselijk leven normen worden aangewezen. Stelsels heeft Jezus niet gedoceerd, maar reeds een enkel zijner woorden of een enkele daad van Jezus kan als richtsnoer en lichtbaken gelden voor het gemeenschapsleven aller eeuwen.

Het is o.i. daarom dan ook absoluut verkeerd te beweren: in dit of dat geval heeft Jezus geen uitspraak gedaan of op te merken, dat een bepaalde situatie in zijn dagen nog niet bestond. Waar mensen samenleven, wanneer en waar dan ook, komen vragen van politieken en socialen aard aan de orde. Het cultuurpeil moge hooger of lager van niveau zijn, het wezen blijft hetzelfde, omdat de naaste er geweest is van den beginne en Jezus heeft aan de wereld geleerd, wie de naaste eigenlijk is.

Het is aan ieder wel duidelijk, dat hetgeen hierboven betoogd is, in het nauwste verband staat met onze opvatting van het wezen van het K.G. Daarom hebben wij er de voorkeur aan gegeven, Jezus' Messiasschap en zijn prediking van het K.G. vóór dit hoofdstuk te plaatsen.

Het Koningschap (Koninkrijk) Gods heeft ook betrekking op het politiek en nationaal gebeuren. Indien men aan het begrip van het K.G. het ethisch-dynamische element ontnemt, houdt men een Christendom zonder kracht en invloed over. Wij zijn er dan ook diep van overtuigd, dat, wil de prediking van het Evangelie niet aan de groote massa voorbijgaan, men vollen nadruk zal moeten leggen op dit ethisch-dynamische element. In de verkondiging van het Evangelie zal men er met klem op moeten wijzen, dat de persoonlijke nieuwe verhouding tot God in het Verbond der genade en der vergeving, waardoor de mensch in gemeenschap met Jezus behoort tot het Regnum Aeternum, als consequentie met zich brengt, dat de door Jezus verkondigde religieuze en ethische beginselen als geopenbaarde Wil Gods, als absolute normen willen gelden voor het gemeenschapsleven in zijn vollen omvang.

Aan de hand van het volgend schema willen wij ons onderzoek voortzetten.

A. Jezus en het sociale leven.

- 1) Jezus en de persoon van den naaste.
- 2) Jezus en het bezit van den naaste.

- B. Jezus en het politieke leven.
- 1) Jezus en het Joodsche gezag.
 - 2) Jezus en het Romeinsche gezag.
 - 3) Jezus en de „Staat“.
- C. Wat is Jezus' uiteindelijk doel?

A. JEZUS EN HET SOCIALE LEVEN.

1) *Jezus en de persoon van den naaste.*

De nieuwe verhouding, waarin Jezus de individuen door zichzelf brengt tot God, sluit ook een nieuwe verhouding tot den naaste in ¹⁾. In zijn onderwijs heeft Jezus dien naaste op zeer bijzondere wijze naar voren gebracht. De naaste wordt getrokken binnen de sfeer der liefde. Het begrip „naaste“ werd door Jezus voor eens en altijd vastgesteld.

Het Oude Testament leert in Lev. 19 : 18 het gebod der naastenliefde. De naaste is de אָחִי. In Lev. 19 : 34 en Deut. 10 : 19 wordt de kring uitgebreid: ook de גֵּר, de vreemdeling, die in Israël woont, behoort erbij. Maar dan is de kring ook beslist gesloten ²⁾. Nu beteekent אָחִי: volksgenoot. MONTEFIORE geeft toe, dat de Christenen beslist gelijk hebben met hun opvatting; in Lev. 19 : 18 beteekent אָחִי inderdaad: „fellow-Israelite“. MONTEFIORE zegt dit in verband met Jezus' woorden in Mt. 5 : 43—48. Hij tracht die echter zooveel mogelijk van kracht te berooven en laat zich verleiden tot de volgende minder fraaie passage: „Is there not a good deal of cant in much of what we read about universal love, *allgemeine Menschenliebe*? — A really intensive love for your own nationals which is constantly overflowing into, and expressing itself in deeds, seems to me worth any amount of slappy and vague adulations and laudations of *allgemeine Menschenliebe*“ ³⁾.

De naastenliefde was bij Israël derhalve zeer beperkt en ook in Jezus' dagen was dat de leer der synagoge. Jezus heeft met dit particularisme gebroken en aan het begrip naaste een universeele beteekenis gegeven. „Es wird also wohl dabei bleiben, dasz der erste, der die Menschheit gelehrt hat, in jedem Menschen den „Nächsten“ zu

¹⁾ Mt. 5 : 43v.; 19 : 19v.; 22 : 37v.; Mk. 12 : 29v.; Lk. 10 : 27v.

²⁾ Vgl. STR.BILL. I S. 353f.; SEVENSTER, Eth. en esch. bl. 98.; STAUFFER, TWNT I S. 46 art. ἀγαπάω; BISCHOFF, Jesus u. d. Rabb. S. 104f. B. besluit zijn boek met een Anhang van Prof. STRACK, waarin deze zich keert tegen J. SINGER n.a.v. diens beroep op een uitspraak van Hillel. De Joodsche naastenliefde betreft slechts 't eigen volk, aldus STRACK.

³⁾ MONTEFIORE, Rabb. Lit. p. 59f.

sehen u. deshalb jedem Menschen in Liebe zu begegnen-Jesus gewesen ist; s. die Erzählung vom barmherzigen Samariter", aldus STRACK-BILLERBECK ¹⁾).

Nu heeft BROUWER evenwel de opmerkzaamheid gevestigd op het werk van PROF. DR. HANS HAAS, over: „idee en ideaal van de liefde tot den vijand in de buiten-christelijke wereld" (1927), waarin deze geleerde heeft aangetoond, dat men de vijandsliefde ook, en zelfs vrij veel, buiten het Christendom kan aantreffen. Toch ligt hier het accent anders. „De door Jezus als Gods wil geëischte en gebrachte liefde is geen medelijden, als in het Boeddhisme; geen eenheidsbesef met het heelal, als bij Lao-tse". Zij vindt haar wortel in de Oud-Testamentische gerechtigheid, d.w.z. „zij maakt vollen ernst met 's menschen persoonlijkheid". De door Jezus gepredikte liefde is hulp, activiteit, misschien soms door harde middelen, aldus BROUWER ²⁾).

Jezus kent maar één verhouding, n.l. de ἀγάπη, welke vriend en vijand moet omvatten. De ἐχθρός is zoowel de persoonlijke als de nationale vijand. WÜNSCH wijst de conceptie van CARL SCHMITT (in diens „Begriff des Politischen") met nadruk van de hand. SCHMITT oppert n.l. de veronderstelling, dat ἐχθρός de persoonlijke en πολέμιος de politieke vijand zou beteekenen, zoodat de vijandsliefde zich niet over de politieke sfeer zou uitbreiden. „Das aber ist unzulässig", zegt WÜNSCH terecht, „denn ἐχθρός kann auch den öffentlichen Feind, insbesondere den Glaubensfeind meinen. Und er gerade war lange Jahrhunderte der politische Feind, als die Religionsform politisch war" ³⁾. SEVENSTER is er, gelet op de lezing van Lk., niet volkomen zeker van, of Jezus nu persoonlijke of nationale vijanden op het oog heeft gehad. In de LXX evenwel wordt ἐχθρός zoowel voor persoonlijke als voor nationale vijand gebezigd, aldus SEVENSTER ⁴⁾.

Wanneer men den samenhang rustig overziet, kan men tot geen ander resultaat komen, dan dat Jezus de begrippen „naaste" en „vijand" van alle beperkingen heeft ontdaan en normatief slechts

¹⁾ STR.BILL. I S. 354. SEVENSTER, Eth. en esch. bl. 95: „De gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan predikt: waar nood is, gebiedt de liefde te helpen, eventueel ook een vreemdeling en een ketter. Dat een Samaritaan hier de hoofdrol speelt, moet van betekenis zijn: zonder twijfel behoort daardoor uit te komen, dat de ware liefde niet halt maakt voor den vreemdeling".

²⁾ BROUWER, Bergrede, bl. 300vv.

³⁾ WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 65, Anm. I. Zoo oordeelt ook MONTEFIORE, Rabb. Lit. p. 62, dat Jezus niet zoozeer den niet-Jood, als wel den persoonlijke vijand op 't oog had: „The people within their own horizon, the people with whom they had to do".

⁴⁾ SEVENSTER, Eth. en esch. bl. 102v.

één houding kent. Wanneer MONTEFIORE dan ook zegt: „I may be mistaken, but I have the feeling, that *if*, in this section or in this occasion, he had really wanted to censure the particularism of the Jews — he would not have hesitated to make his intention perfectly clear”¹⁾, ontvangt men den indruk, dat hij niet eerlijk en klaar wil inzien en toegeven, wat de bronnen zeer duidelijk zeggen.

Hetgeen Jezus over den naaste en de onderlinge verhouding heeft geleerd, is terecht „eine *neue Weltlage*” genoemd²⁾. De eene mensch wordt tegenover den anderen in een geheel nieuwe positie geplaatst. „Jesus bringt die Vergebung der Sünden, und wer diese Vergebung erfahren hat, in dem wird eine ganz neue, überquellende Liebe entbunden”, zegt STAUFFER voortreffelijk³⁾. Dit nieuwe, dit radicale, breekt ook overal in de Bergrede door. Er is hier geen sprake van nationaal of inter-nationaal, van volk of ras: Jezus spreekt eenvoudig tot den mensch *over* den mensch, zonder meer.

„De naaste, dat zijn dus: onze ouders, onze broeders en zusters, onze kinderen, onze huisgenooten, onze dienstboden, onze familie en vrienden, onze werkgevers, onze werknemers en ondergeschikten, onze concurrenten, onze tegenstanders, onze vijanden — allen, die God ons op onzen weg doet ontmoeten, allen, die God naast ons stelt”, zegt BROUWER, den breeden kring omschrijvend⁴⁾.

In de verhouding tot den naaste komt de nadruk niet te vallen op het gevoel, het affect, maar op den *wil*. Het gaat niet om de eros, doch om de agape. Ook daar, waar ieder gevoel van genegenheid ontbreekt, zal de agape de zelfzucht moeten overwinnen en tot offer en dienen moeten opwekken⁵⁾. In verband hiermede worde er op gewezen, dat de rabbijnsche literatuur en de Chokma het gebod van het dienen (Mt. 10:25—28; Mk. 9:35) niet kennen. Jezus leerde in dezen dus iets

¹⁾ MONTEFIORE, Rabb. Lit. p. 63. *M.* verwijt Jezus diens persoonlijke levenshouding en zegt n.a.v. Lk. 6:27, 28: „The injunctions are beautiful, but how much more beautiful would have been a *fulfillment* of these injunctions by Jesus himself” (p. 104). Dergelijke uitlatingen vinden we ook bij KLAUSNER, *Jesus*, S. 547f., die Jezus een tegenspraak tusschen leer en leven toeschrijft.

²⁾ STAUFFER, TWNT I S. 47, art. ἀγαπάω.

³⁾ Id. S. 47. Vgl. BRUNNER, *Gebot*, S. 42. Men wist vanouds, dat de liefde het eigenlijk goede was. „Aber vor Christus war Liebe ein Gebot unter anderen, und die radikale, die unbedingte Liebe war nicht verstanden. Sie konnte nicht verstanden sein, bevor *Gott selbst ihren Sinn realiter definiert hatte*: im Kreuz des Christus”. Zie ook S. 176.

⁴⁾ BROUWER, *Soc. Vr.* bl. 153. Vgl. BISCHOFF, *Jesus u. d. Rabb.* S. 63ff.; LOHMEYER, *Soc. Ft.* S. 72.

⁵⁾ Vgl. SEVENSTER, *Liefdespred.* bl. 21.

nieuws. MONTEFIORE noemt dezen merkwaardigen trek in Jezus' onderwijs: „a comparatively new feature”. „He meant the service of a life-time; the lowly or devoted service of others. He meant spending oneself for the sake of the lowliest, in the manner, for example, of St. Francis. Such a conception was a new thing, a new teaching. And of his gigantic importance and effects in history it is needless here to speak”¹⁾.

Indien wij dan ook deze grondwet van dienen en offer, welke een radicale omwenteling beoogt en brengt in 't gansche innerlijk van den mensch, een omwenteling, die slechts vanuit het Novum Testamentum in den Messias-Ebed Jahve Jezus kan worden begrepen, werkelijk verstaan, zullen we niet eenvoudigweg beweren, dat Jezus „buiten” de politiek en de sociale quaesties stond. Integendeel, we zullen telkens weer opmerken, hoe hij op een geheel eigene, soevereine wijze, het gansche persoonlijke en het gemeenschapsleven beheerschte.

De eerste, die in den kring der naasten onze aandacht vraagt, is *de vrouw*.

Gelijk bekend, was de waardeering van de vrouw in Jezus' dagen gering. Jezus heeft de vrouw als het ware aan zichzelf en aan haar omgeving teruggegeven. In de Inleiding van dit hoofdstuk spraken wij over spanningen en ongetwijfeld zullen die in concrete gevallen wel eens hevig geweest zijn. „*Mit Wissen und Willen hat sich der Heiland der herrschenden Strömung seiner Zeit entgegengestemmt*” (STEINMANN)²⁾.

Zoo heeft Jezus ook de blik op het *kind*, op het *huwelijk*, kortom op het gansche *gezinsleven* willen vernieuwen en heiligen.

De *slaaf* komt eveneens binnen den gezichtskring. In het kader der antieke cultuur was de slaaf eenvoudig een mensch van de tweede klasse³⁾. Jezus heeft zich noch vóór noch tegen de slavernij uitgelaten. Hij bezigt het begrip slaaf eenige malen in zijn gelijkenissen en schijnt het instituut te aanvaarden. Indien Jezus een politiek en sociaal reformator in den gewonen zin des woords zou zijn geweest, zou hij

¹⁾ MONTEFIORE, Rab. Lit. p. 299; vgl. SEVENSTER, Eth. en esch. bl. 174v.

²⁾ STEINMANN, Soc. Fr. S. 177ff. Vgl. BROUWER, Soc. Vr. bl. 200vv.; BROUWER, Bergrede, bl. 273vv.; PEABODY, Soc. Gosp. p. 129ff.; JEREMIAS, Jerusalem III S. 250: „Vollends bedeutet Jesu Stellung zur Ehe etwas beispiellos Neues”; OEPKE, TWNT I S. 776f. art. γουή.

³⁾ Vgl. RENGSTORF, TWNT II S. 264ff. art. δοῦλος; BROUWER, Soc. Vr. bl. 72vv.; STEINMANN, Soc. Fr. S. 145ff. — Het verhaal uit de *Thomasacten* cap. 2 (zie HENNECKE, NT Apokr. S. 258), dat Jezus den apostel Judas Thomas aan een koopman, Abban genaamd, zou hebben verkocht en dat schriftelijk zou hebben bevestigd, kan rustig naar het rijk der legenden verwezen worden.

zeer zeker wel iets geprobeerd hebben in de richting van een vrijmaking der slaven. De zuivere eschatologen zien in 't feit, dat Jezus niet over afschaffing heeft gesproken, een bewijs voor hun redeneering ¹⁾. Doch die is er volkomen naast. Want de slavernij-quaestie als argument gebruikend geven zij er blijk van, de quintessence van Jezus' prediking niet te verstaan en hem toch weer te verwarren met een diesseitig sociaal reformator. Op uitstekende wijze betoogt RENGSTORF, dat er niet nadrukkelijk genoeg op gewezen kan worden, dat de relatieve onverschilligheid van het Nieuwe Testament ten opzichte van de slavernij haar grond niet vindt in een „Erdenfremdheit" of in de eschatologische spanning der eerste gemeente, maar in de verlossende daad van Jezus, die alle mensen, ongeacht herkomst of stand, gelijkelijk geldt ²⁾. Vrije en slaaf hebben beide verlossing noodig. De primaire vraag is niet: hoe wordt de mensch sociaal gered, maar hoe wordt hij geestelijk gered? Indien vrijen zoowel als slaven zich zullen laten leiden door Jezus' gebod van liefde en dienen, zal daardoor de blik op elkanders leven tot in den grond veranderd worden en wordt zodoende de poort naar sociale gelijkgerechtigdheid geopend. Wij kunnen daarom niet instemmen met de meening van SEVENSTER, die zegt, dat idealen van sociale gerechtigheid in het Evangelie ontbreken ³⁾. Dat Jezus zich geen concreet sociaal-economisch doel als ideaal heeft voorgesteld, is duidelijk, maar dat is heel wat anders dan het door SEVENSTER vermeende gemis van idealen der sociale gerechtigheid! Wat Jezus wilde, heeft HEUVER op deze wijze onder woorden gebracht: „Bij zijn verlangen om het algemeen welzijn van het volk te bevorderen, rekende Jezus op zedelijke middelen. Hierin lag het éénige van zijn methode" ⁴⁾. Hoe zou in een Rijk, waarin dienende liefde tot grondwet is verheven, het ideaal eener sociale gerechtigheid kunnen ontbreken? Al heeft Jezus de slavernij, deze machtige hoeksteen der antieke maatschappij, niet op uitgesproken wijze bestreden: de opheffing ervan ligt in de prediking van het K.G. besloten. En in die opheffing, die, zij het eerst laat, in deze bedeeeling gekomen is, zijn de teekenen zichtbaar van de ethisch-dynamische werking van Christus' basileia.

2) Jezus en het bezit van den naaste.

Hoe stond Jezus tegenover geld en goed, arm en rijk?

Jezus zelf behoorde niet tot de z.g. bezittende klasse. Het is zelfs

¹⁾ Vgl. WISSING, Begrip K.G. bl. 131.

²⁾ RENGSTORF, TWNT II S. 275, art. δοῦλος.

³⁾ SEVENSTER, Liefdespred. bl. 26v.

⁴⁾ HEUVER, Privaatbezit, bl. 117.

de vraag, of hij gewoon was geld bij zich te dragen ¹⁾. Zijn discipelen waren afkomstig uit eenvoudige kringen, hoewel sommigen niet zonder eenigen welstand. Over het algemeen bewoog Jezus zich tusschen de bezitloozen, de behoeftigen. In hun kring bestond de meeste openheid voor zijn onderwijs; onder hen vond hij zijn trouwste aanhangers ²⁾. Hij prees de armen (van geest) gelukkig. Lukas laat de toevoeging „van geest” weg. Opzettelijk?

Het is noodig deze quaestie nader onder de oogen te zien. Het valt ons op, dat de Evangelisten niet hetzelfde geluid laten hooren in hun overlevering over de verhouding van Jezus ten aanzien van den rijkdom. HEUVER heeft zelfs het volgende schema ontworpen ³⁾:

In het Johev. schenkt Jezus geen aandacht aan het bezit.

In het Mkev. schenkt Jezus wel eenige aandacht aan het bezit.

In het Mtev. schenkt Jezus veel aandacht aan het bezit.

In het Lkev. schenkt Jezus alle aandacht aan het bezit.

Wij laten in het midden of dit schema nu wel heelemaal klopt, maar zeker is, dat Lk een bijzondere positie inneemt ⁴⁾.

Heeft Lk. nu speciaal de „armen” gelukkig geprezen (Lk. 6 : 20)? De vraag spitst zich toe: dekten de begrippen „arm” en „bezitloos” elkaar volkomen? De anawim, de πτωχοί, waren de menschen, die verdrukt werden, doch hun leed gelaten droegen. In de Psalmen bemerken wij een zekeren band tusschen de vernedering en verdrukking in sociaal opzicht en het innerlijk leven dezer menschen, hun vroomheid ⁵⁾. Wijn het hun te moeilijk werd de wettelijke voorschriften der Farizeën na te komen, kreeg het begrip arm hoe langer hoe meer een religieuzen inhoud: arm beteekende niet slechts fysieke nood, maar ook geestelijke nood. Wanneer Lk. dus τῷ πνεύματι weglaat, moet daarin geen bewuste en opzettelijke afwijking van dezen Evangelist worden gezocht. En als Mt. τῷ πνεύματι er bij voegt, doet hij dat, teneinde misverstand te voorkomen, zegt HOSKYNs-DAVEY ⁶⁾.

¹⁾ Zie Mt. 8 : 20; 17 : 27; 22 : 19. Vgl. VAN DER MERWE, Sos. Pred. bl. 76; JEREMIAS, Jerusalem I, II, S. 32; EISLER, IB II S. 196.

²⁾ LÖHMEYER, Soc. Fr. S. 68; BROUWER, Soc. vr. bl. 91vv.

³⁾ HEUVER, Privaatbezit, bl. 87.

⁴⁾ Zie Lk. 6 : 24vv.; 12 : 33; 14 : 13, 14; 16 : 9, 11, 14. Vgl. ook het trekje in Lk. 2 : 7. — Zie BAUER, Leb. Jesu S. 337; BROUWER, Soc. Vr. bl. 90; VAN VELDHIJZEN, Lukas, bl. 157vv.

⁵⁾ Ps. 22 : 25; 25 : 16; 37 : 14; 69 : 30; 70 : 6; 72 : 2, 4 enz.

⁶⁾ HOSKYNs-DAVEY, Raadsel NT bl. 132. Vgl. STR. BILL. I S. 190, die wijst op Jes. 61 : 1, waarin לְבַשׂ עֲנָיִים door de LXX is vertaald met εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς. VAN DER MERWE, Sos. Pred. bl. 85v.; LIETZMANN, Gesch. I S. 26; BROUWER, Soc. vr. bl. 90vv.; BROUWER, Bergrede, bl. 231; RIDDERBOS, Strekking Bergrede, bl. 90; STEINMANN, Soc. Fr. S. 22f.

Ofschoon Jezus zich voornamelijk bewoog tusschen de sociaal-nooddrufftigen, toch vinden we bij hem geenszins een bewuste oppositie tegen de rijken. De tollenaar Mattheüs, later een der discipelen, is waarschijnlijk een welgesteld man geweest¹⁾. Men lette verder op Lk. 8 : 3, waarin sprake is van lieden, die Jezus van hun goederen dienen; Lk. 10 : 38—42, Maria en Martha; Lk. 19 : 1vv, Zacheüs behield nog de helft van zijn vermogen; Mk. 1 : 20, de vader van Johannes en Jakobus was een welgesteld man; Mt. 27 : 57 vv., Jozef van Arimathea. Daar Jezus de maatschappelijke ellende van talloozen zijner volksenooten zag en meeleeftde in hun nooden en zorgen, heeft hij niet geaarzeld de rijken een scherp verwijt te maken van hun egoïsme en hun methoden van uitbuiting²⁾.

KAUTSKY meent uit Lk. 16 : 19vv., 18 : 24, 25 en de Bergrede te kunnen opmaken, dat in de oud-christelijke gemeente een wilde klassenhaat tegen de rijken bestond, een conclusie, welke stellig ongegrond is. Ook in Jak. 5 : 1vv. is geen sprake van klassenhaat, zooals KAUTSKY meent, maar van gerechtvaardigde en scherpe berisping³⁾. In dit verband willen wij tevens de opvatting van PFLEIDERER memorereen. PFLEIDERER beweert, dat Jezus geen Messias wilde zijn zooals de Farizeën dien begeerden: „wohl aber ein Messias der Armen, der Mühseligen und Beladenen”⁴⁾. Dat een dergelijke eenzijdige voorstelling aan het Messiaschap van Jezus geen recht doet, behoeft geen nader betoog.

Op geen enkele plaats blijkt, dat Jezus het privaat-bezit, in het Oude Testament erkend en geëerbiedigd, zou hebben aangetast. Hij aanvaardde het, maar waarschuwde er tevens voor, zijn vertrouwen niet op geld en goed te zetten. „Jesus recognised in a certain sense the need, utility and *rightfulness of personel property*”, zegt CADOUX, wiens uitspraak wij ten volle onderschrijven⁵⁾.

Voor Jezus is het probleem van rijkdom en armoede niet in de eerste plaats van socialen, doch van religieuzen aard. De eschatologen hebben

1) Vgl. HEUVER, Privaatbezit, bl. 164.

2) Zie Mt. 19 : 23, 24, Mk. 10 : 24, 25, Lk. 6 : 24vv.; 12 : 15vv.; 14 : 33; 16 : 14v. (de geldgierige Farizeën); 18 : 18vv.

3) KAUTSKY, Urspr. S. 343.

4) PFLEIDERER, Entst. S. 101f.

5) CADOUX, Early Church, p. 61. Zie voorts BROUWER, Soc. Vr. bl. 219vv. BULTMANN, Jesus, S. 96; PEABODY, Soc. Gosp. p. 183ff.; STEINMANN, Soz. Fr. S. 23f. 141; WENDLAND, Eschat. S. 98f.; VAN DER MERWE, Sos. Pred. bl. 172: „Rijkdom, hoewel 'n groot versoeking om die mens van die Koninkrijk der Hemele afkerig te maak, is nie inherent kwaad nie. Armoede zonder meer open nie die weg tot die saligheid nie”.

deze zuiver religieuze waardeering van Jezus, in haar normatieve strekking voor het leven op aarde, volkomen misverstaan. WISSING, PFLEIDERER en SEVENSTER meenen, dat Jezus geen waarde hechtte aan het bezit als zoodanig, omdat het K.G. spoedig op handen was ¹⁾. Deze eenzijdige eschatologische interpretatie trekt de gansche structuur van Jezus' onderricht scheef: nergens in de Evangeliën staat vermeld, dat het bezit als zoodanig waardeloos is, maar dat het voor God — en voor den mensch — *geen eeuwigheidswaarde* bezit!

Jezus' onderwijs over het bezit vertoont formeel dus niet, zooals SEVENSTER het noemt, het type van profetische, apocalyptische gerichtsprediking, maar vertoont zuiver het type van religieus-ethische prediking, is zuiver een norm voor het gewone, dagelijksche leven.

B. JEZUS EN HET POLITIEKE LEVEN.

1) *Jezus en het Joodsche gezag.*

Niettegenstaande het feit, dat hun land overwonnen en bezet gebied was, en Judea in 6 n. C. tot Romeinsche provincie was verklaard, genoten de Joden vele voorrechten van de zijde der Romeinen. Aan het, uit 71 leden bestaande, Sanhedrin was in den tijd der Procuratoren toegestaan recht te spreken over alle niet-Romeinen ²⁾. Ja, wanneer het ontheiliging van den tempel betrof, was het Sanhedrin zelfs bevoegd een Romein ter dood te veroordeelen ³⁾. JEREMIAS noemt het Sanhedrin: „die eerste *politische* Vertretung Judäas” ⁴⁾. Het regelde eveneens de financiën voor de elf toparchieën, waarin de Romeinen het land hadden verdeeld, zoodat de competentie van het Sanhedrin inderdaad bijzonder groot kan worden genoemd. Heeft Jezus nu tegenover deze Joodsche overheid een revolutionaire houding aangenomen? Op geen enkele bladzijde van de Evangeliën vinden we een aanwijzing over eenig openlijk, daadwerkelijk verzet tegen het Joodsche gezag. Jezus gebod den genezen melaatsche het reinigingsoffer te brengen (Mk. 1:44; Lk. 5:14; 17:14). Hij wees op het gezag van Mozes en de profeten (Lk. 16:31). Hij onttrok zich niet aan het betalen van de tempelbelasting (Mt. 17:24). Hij zeide tot het volk en de discipelen: „Op den zetel van Mozes hebben de schriftgeleerden

¹⁾ WISSING, Begrip K.G., bl. 114; PFLEIDERER, Entst. S. 89; SEVENSTER, Eth. en esch. bl. 24.

²⁾ SCHÜRER, GJV II, S. 188ff.

³⁾ FLAV. JOS. B. VI, 126.

⁴⁾ JEREMIAS, Jerusalem I S. 85; vgl. ook BROUWER, Soc. Vr. bl. 248vv.; AALDERS, Rom. Imp., bl. 191vv.; SCHÜRER, GJV II, S. 188ff.

en Farizeën plaatsgenomen; daarom: al wat zij u zeggen, doet dat en onderhoudt dat" (Mt. 23 : 2) ¹⁾.

Wij zien dus, dat Jezus zich niet aan het publiek gezag van de Joodsche overheid heeft onttrokken of rebellie heeft gepredikt. Maar er is iets anders. Het Joodsche volk koesterde de vurige hoop, dat het eenmaal zijn nationale zelfstandigheid zou herwinnen. In de leidende kringen had de partij der Farizeën den meesten invloed. JEREMIAS deelt zelfs mede, dat bij den ondergang van den Joodschen staat de geheele jurisdictie en 't godsdienstig leven volgens Farizeesch voorschrift waren geregeld ²⁾. De Farizeën nu stelden alles in het werk om het nationaal besef levendig te houden. Maar wat deed Jezus in dit opzicht? Jezus was geen nationalist ³⁾. Wanneer wij zijn prediking vergelijken met de Oud-Testamentische, de apocalyptische en de apocriefe literatuur, valt het ons des te sterker op, dat Jezus absoluut zwijgt over Israël als volkerencentrum, over de aardsche macht en de toekomstige glorie van het volk van Jahve, enz. In de Evangeliën beluisteren wij geen enkel hartstochtelijk politiek-nationaal geluid, zooals in de genoemde geschriften. De Farizeën moeten het gevoeld hebben, dat Jezus zoo volkomen anders dan zij heeft gedacht over Israël als natie. Zijn wetsopvatting, zijn autoritaire zelfverheffing boven de Wet, heeft niet slechts den godsdienstigen bodem, maar ook den nationalen grond van het Jodendom doen trillen en scheuren. Zijn prediking van het K.G., waarin met geen woord gerept wordt over een eereplaats, die de Joodsche natie zou vervullen, moest de Farizeën wel krenken in hun diepste religieus-nationale gevoelens. Jezus' prediking was zuiver geestelijk en boven-nationaal; de leer der Farizeën daarentegen religieus-nationaal en beperkt.

Mag men nu zeggen, dat Jezus' prediking in zekeren zin dan toch wel „politiek" kan worden genoemd, omdat bij hem de populaire, nationale klanken ontbraken? Kan men zeggen, dat Jezus het Joodsche volk als natie heeft willen ondermijnen, zooals KLAUSNER beweert? (Zie hierover nader in het slot van het laatste hoofdstuk.) Heeft Jezus dus wel degelijk een politiek doel nagestreefd, zij het dan in heel bijzonderen zin, niet als politiek agitator, onlusten verwekkend, doch als rabbi, wiens leer consequent op den ondergang van zijn vaderland moest uitloopen? Het is o.i. onjuist de lijn zoo door te trekken, als KLAUSNER het heeft gedaan. Wij kunnen a posteriori

¹⁾ Zie BROUWER, Soc. Vr. bl. 251; vgl. PFLEIDERER, Entst. S. 83f.

²⁾ JEREMIAS, Jerusalem II S. 136.

³⁾ Zie BROUWER, Soc. Vr. bl. 248vv.

niet zeggen, wat er geschied zou zijn, indien het Joodsche volk Jezus *wel* als den Messias zou hebben erkend en wat er dan met Israël als *natie* zou zijn gebeurd. Nu vernemen we slechts, dat Jezus den val van zijn volk heeft voorzegd. Het gaat o.i. niet aan, Jezus te verwijten, dat hij het nationale karakter van Israël heeft willen oplossen. Ook al was Jezus geen nationalist, hij stond in geen deele los van zijn volk. Hij sprak over de „verloren schapen van het huis Israëls” (Mt. 10 : 6, vgl. Mt. 15 : 24). Als burger heeft hij zijn Joodsche staatsplichten vervuld. Doch — en dit is de cardinale quaestie — Jezus is niet gekomen om zijn volk als *natie* te bevrijden en te verheffen, maar om het als *Gods volk*, waaraan de beloften gegeven waren, en waaruit hijzelf was voortgesproten, als *eerste*, de boodschap der verlossing te brengen. Hij is niet verschenen als politiek, sociaal reformator, doch als de Zoon, de Ebed, gekomen om den wil des Vaders tot vergeving en redding van zondige menschen bekend te maken en om dien wil Gods zelf te vervullen in zijn offer voor anderen. Wij dienen er goede acht op te geven, dat Jezus in zijn bestrijding van de Farizeënen nooit aanviel op hun nationaal-politieke inzicht, doch dat zijn bestrijding steeds gericht was op het tekort in hun religieus en ethisch leven. Hij verweet de Farizeënen hun liefdeloosheid, hun verwaarloozing van het „zwaardere der wet”: recht, barmhartigheid, goede trouw (Mt. 23 : 23).

Wij mogen derhalve niet denken aan een soort van zijdelingsche, ondergrondsche politieke bedoeling van Jezus ten opzichte van zijn volk als *natie*, in zijn strijd tegen de Farizeënen en hun wettischen vormendienst, maar slechts aan een *religieuze* bedoeling ten aanzien van zijn volk als volk van God en drager der beloften, zoodat hier in het geding is de volle zwaarte van het Koningschap (Koninkrijk) Gods, ontdaan en gereinigd van alle particularisme en nationalisme, het Rijk Gods, dat als zoodanig niet te vereenzelvigen is met eenig volk, eenig land, eenige idee of eenige menschelijke instelling; het Koningschap, zooals de profeten het slechts in hun verhevenste en zuiverst-geestelijke profetieën hadden vertolkt.

Tijdens zijn verblijf in Galilea of in het overjordaansche Perea stond Jezus ook onder het gezag van den tetrarch *Herodes Antipas*.

In Lk. 13 : 31 wordt de boodschap van eenige Farizeënen aan Jezus meegedeeld: „Ga heen en vertrek van hier, want Herodes wil u dooden”. Het antwoord van Jezus op deze boodschap begon met dit scherpe: „Gaat heen en zegt dien vos . . .”. Dan laat Jezus berichten, dat hij niet van zijn voorgenomen reisplan zal afzien. Het is onwaarschijnlijk, dat Herodes Jezus inderdaad wilde dooden (vgl. Lk. 9 : 9),

maar wel ligt het vermoeden voor de hand, dat de Farizeën en Herodes tegen Jezus samenspanden. Mocht Jezus nu een regeerend vorst betitelen met het scheldwoord „vos” ¹⁾? Hij heeft met dit woord de sluwheid van den tetrarch aan de kaak gesteld en zijn „ik moet” welbewust tegenover de boodschap der Farizeën gesteld. Aangezien het bericht niet officieel, maar langs indirecten weg werd overgebracht, is een nauwkeurige reconstructie onmogelijk, doch wel kan uit het verband worden opgemaakt, dat Jezus weigerde dit indirecte bevel te gehoorzamen. Wij zouden hier het beste kunnen spreken van een zijdelingsche principieele weigering. Wij vernemen verder niets van „rebellie” van Jezus en uit dit geheel eenige voorval — om de theologische zijde ervan, gelet op het $\delta\epsilon\iota\ \mu\epsilon$, nog maar buiten bespreking te laten — kan allermindst de conclusie worden getrokken, dat Jezus oproerige neigingen vertoonde ²⁾.

Boven het Joodsche gezag en dat van Herodes Antipas bevond zich dat van de *Romeinen*.

Heeft Jezus zich aan de Romeinsche overheid onderworpen?

Zeer waarschijnlijk is Jezus meermalen formeel-ambtelijk met de Romeinsche overheid in aanraking gekomen en zal hij met verschillende Romeinsche overheidspersonen persoonlijke gesprekken hebben gevoerd. Hoe dit ook zij: de Evangeliën maken nergens melding van een politiek debat of een conflict met het Romeinsche gezag, behalve dan bij het proces.

Minstens eenmaal heeft men van Joodsche zijde Jezus er als het ware toe willen dwingen zijn standpunt ten aanzien van de Romeinen kenbaar te maken. Eenige Farizeën en Herodianen waren er op uitgestuurd Jezus op de proef te stellen, hetgeen zij deden met de listige vraag: „Is het geoorloofd den keizer schatting te geven of niet? Moeten wij het wel doen of niet doen” ³⁾? Met deze vraag stelden zij Jezus voor het gansche religieus-nationaal-politieke probleem dier dagen. Jezus doorzag de bedoeling echter en vroeg: „Waarom tracht gij mij in de val te lokken?” Hij was er zich wel van bewust, dat hij op uiterst gevaarlijk terrein werd gelokt. Uit zijn: „Wat verzoekt gij mij?” blijkt tevens, dat Jezus over het concrete nationale probleem heeft nagedacht; dat hij het kende als gewetenszaak. In deze aange-

¹⁾ STR.BILL. II S. 200f. citeert een aantal plaatsen uit den Talmoed, waarin de „vos” ($\text{בַּשָּׂמַיִם, אֲלֹפֶסֶס}$) het beeld van sluwheid voorstelt, maar vaker duidt de „vos” een onbeduidend, laaghartig mensch aan, terwijl een belangrijk man met een „leeuw” wordt vergeleken.

²⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 251; HOMMES, God en Keizer, bl. 142vv.

³⁾ Mt. 22 : 15—22; Mk. 12 : 13—17; Lk. 20 : 20—26.

legenheid immers werd het hart van het volk beroerd, en Jezus wist maar al te goed, welke stemmingen en aspiraties onder zijn landgenooten leefden.

Het ging in concreto over κήνσοσ, φόροσ, census, tributum capitis. Over de plicht, of, voorzichtiger gezegd, over de mogelijkheid aan dezen staatseisch te voldoen, heeft Jezus zijn tegenstanders niet één moment in het onzekere gelaten. Hij liet zich een δηνάριον, een zilverstuk, de waarde van een dagloon, geven. De koperen munten der Procuratoren waren versierd met onschuldige emblemēn als olijfboom, palmboom, enz.; de zilveren munt echter — sinds de afzetting van Archelaüs in 6 n. C. in de keizerlijke provincie Judea in omloop —, τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου, droeg den beeldenaar van den keizer. Dat deze munt daarom gehaat was, laat zich verstaan. Op den denarius van Tiberius b.v. stond aan de voorzijde gegraveerd: Ti(berius) Caesar divi Aug(usti) f(ilius) Augustus, aan de rugzijde: Pontif(ex) Maxim(us), terwijl Vespasianus op zijn munt als teeken van zijn overwinning had laten slaan: Iudaea capta ¹). Terwijl Jezus nu zoo'n keizerlijke munt in de hand had en hem zijn tegenstanders vragend voorhield, gaf hij het antwoord: „Geef den keizer wat des keizers en Gode wat Gods is”. Het is bekend, dat aan dit woord in den loop der eeuwen allerlei politieke beschouwingen zijn verbonden.

Wij moeten evenwel trachten achter de werkelijke bedoeling van Jezus' woord te komen: τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

Ἀποδίδωμι beteekent o.a. geven, overgeven, zijn plicht vervullen, een schuld terugbetalen ²). Zijn tegenstanders den denarie voorhoudend, sprak Jezus: τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε, hetwelk wel niets anders kan beteekenen dan: geeft dat, wat van den keizer is, als dragende zijn beeldenaar, aan hem terug. Wie „keizerlijk” geld bij zich draagt, moet er geen bezwaar tegen maken, den opgelegden census te betalen. Op deze beperkte bedoeling van Jezus' woord hebben BROUWER en KLOSTERMANN terecht gewezen ³). Jezus bleek zich dus niet over den nationalen toestand de jure te willen uitlaten, maar beschouwde den toestand des lands de facto.

¹) Zie de afbeelding dezer munten bij GALLING, Reallex. Sp. 338; vgl. AALDERS, Rom. Imp. bl. 221v.; KLOSTERMANN, Mkev. S. 124.

²) BAUER, Wörterbuch, Sp. 150; BÜCHSEL, TWNT II S. 170, art. ἀποδίδωμι.

³) BROUWER, Soc. Vr. bl. 244vv.; KLOSTERMANN, Mkev. S. 125. Zie ook AALDERS, Rom. Imp. bl. 220; HEUVER, Privaatbezit, bl. 116. CADOUX, Early Church, p. 39: „Apart from the implied rejection of the current Jewish longing for national independence, the words of Jesus imply that the Roman Emperor was in some sense justly entitled to the taxes he demanded.”

Onmiddellijk daarop liet Jezus volgen: καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

Door het bezigen van het woordje καὶ, *en*, duidde Jezus aan, dat het mogelijk was *beide* te doen: belasting te betalen aan Caesar *en* God te geven, wat Hem toekomt ¹⁾. De mensch draagt het beeld van God, zooals het zilverstuk het beeld van den keizer: hij wijde zich aan God (Mt. 22 : 37).

Het is hier de plaats de beslissende vraag aan de orde te stellen: is uit dit beroemde en veel-besproken woord van Jezus te distilleeren, hoe hij over het algemeen over „politiek” heeft gedacht?

Allereerst merken we op, dat Jezus zich niet in politieke moeilijkheden heeft laten sleepen. Kwam dat voort uit een zekere onverschilligheid ten aanzien van het politieke, nationale leven en moeten wij in Jezus' antwoord een koelen, geringschattenden toon beluisteren, zooals WEINEL, WÜNSCH, SEVENSTER, KLOSTERMANN, RADIN e.a. meenen ²⁾? Wij kunnen dat niet aannemen en sluiten ons ten volle aan bij BRUNNER, die een dergelijke opvatting: „völlig aus der Luft gegriffen” acht ³⁾. De hachelijke situatie en het bijzondere gewicht van de vraag laten een dergelijke conceptie volstrekt niet toe. Jezus heeft zijn belagers in vollen ernst beantwoord. Gij draagt de munt des keizers bij u, welnu, betaalt dan ook uw belasting.

Op het politiek probleem, dat achter de vraag verborgen lag, is Jezus niet ingegaan. Hij heeft geen pleidooi gehouden voor den keizer. Hij heeft, wanneer wij het zoo mogen uitdrukken, zijn persoonlijke politieke gevoelens verborgen gehouden. KLAUSNER tast stellig mis, wanneer hij beweert, dat Jezus hier zegt: „dasz für ihn der heidnische Kaiser nicht anderes sei als die Antithese Gottes” ⁴⁾, terwijl HOMMES evenzeer mistast met zijn: „De Keizer kon in Judea temidden van allerlei revolutionaire woelingen moeilijk een trouwer verdediger vinden (dan Jezus)” ⁵⁾. Want Jezus stelt hier Cesar niet tegenover God, evenmin als hij hem verdedigt. Hij wijst slechts op een financieel „recht” van den keizer op grond van diens machtssfeer. Van „trouwe verdediging” is hier dus allerminst sprake!

Wij moeten ook nog acht geven op EISLER's conceptie van dezen tekst. EISLER zegt, dat de φιλάργυροι, die keizerlijk geld bij zich dragen, den „Heer der wereld” diens geld schuldig zijn. Ze zijn van

¹⁾ cf. BENGEL, Gnomon I S. 149.

²⁾ WEINEL, Stellung, S. 9; WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 94; SEVENSTER, Eth. en esch. bl. 34; KLOSTERMANN, Mkev. S. 125; RADIN, Trial, p. 115.

³⁾ BRUNNER, Gebot, S. 652.

⁴⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 437.

⁵⁾ HOMMES, God en Keizer, bl. 40.

God afgefallen en daarom „knechten” van den keizer geworden. Jezus en de zijnen echter versmaadden het geld des keizers en elken ἀργυρισμός van den Staat: ze wilden leven in goederen- en liefdes-gemeenschap. „Gebt dem Kaiser — was des Kaisers ist”, heiszt in Wahrheit nur: werft ihm sein verfluchtes Geld in den Rachen, — um euch dann, endlich befreit, ganz dem Dienst Gottes hingeben zu können”¹⁾. EISLER ziet hier dus, evenals KLAUSNER, een scherpe antithese.

Wij zeiden zooeven, dat Jezus niet is ingegaan op het politiek probleem, dat achter de vraag verborgen lag. Maar er was niet alleen een *politiek* probleem, doch ook — en dat zéér nauw daarmede ver-vlochten — een *religieus* probleem. Alleen door scherp de concrete, historische situatie in 't oog te houden kan men vraag en antwoord recht doen wedervaren. Want niet slechts de macht van den Cesar, maar ook het Messiasschap van Jezus was hier in het geding! Hoe stond Jezus tegenover het politiek-nationale ideaal der Zeloten? Zou zijn rijk een nationaal rijk zijn? „Für den Zeloten gibt es auch in politischer Hinsicht nur *einen* König in Israel: Gott” (KITTEL)²⁾. Dit is de *pointe!* En hierin geeft Jezus een duidelijk en zuiver bescheid. Voor het Zelotisch-politiek Messianisme bestond slechts een *of-of*, terwijl Jezus een *en-en* poneerde. En-en — hetzij nogmaals met nadruk gezegd — niet in dezen zin, dat Jezus hier de Romeinsche heerschappij voetstoots en volledig zou hebben aanvaard en goedgekeurd, maar zóó, dat de Joodsche onderdaan, waar zijn land de facto over-wonnen gebied was, den opgelegden census kon betalen, *zonder* dat dit hem behoefde te belemmeren Gode te geven wat Gods is³⁾. M.a.w. het dienen van God werd niet verhinderd door den nationalen wantoestand, waarin het volk zich bevond. Zodoende werd het politiek Messiasbeeld door dit ééne woord van Jezus radicaal verbrijzeld. Het Rijk, dat in en door hem gekomen is, is van gansch andere, hoogere orde. Het grijpt boven de politieke constellatie van Palestina uit. Zelf verschenen

¹⁾ EISLER, IB II S. 200.

²⁾ KITTEL, Chr. u. Imp. S. 13f.; vgl. PICKL, Mess. Kön. Jesus S. 59; WINDISCH, Mess. Kf. S. 34f.

³⁾ MONTEFIORE, Rab. lit. p. 311 spreekt er zijn bevreemding over uit, dat STR.BILL. (I S. 885) de meening van rabbi Samuël — derde eeuw — niet noemt. R. Samuël heeft gezegd: Dina de-malchoeta-dina, „de wet van het (heidensche) rijk (gezag) is de wet”. *M.* meent: „On the whole, it would seem to mean something on the same lines as the saying of Jesus. Obey the authority, when religion is not at stake”. Heeft *M.* de plaats in STR.BILL. I S. 183, waar STR.BILL. de uit-spraak van R. Samuël citeert, wellicht over het hoofd gezien? Zie voorts ABRAHAMS, Studies, p. 62.

in een tijd, waarin het Jodendom nationaal gekluisterd was, bracht Jezus een scherpe scheiding aan tusschen de nationaal-politieke aspiraties en het Rijk Gods. Concreet voor de Joden, vèrstrekkend voor de eeuwen nadien, n.l. de scheiding van religie en politiek, dat is mede: van Kerk en Staat.

× Samenvattend kunnen we dus zeggen:

1) Jezus heeft zich niet tot een politiek-gevaarlijke uitspraak laten verleiden.

2) Hij heeft geen geringschattend antwoord gegeven, maar is volkomen ernstig op de vraag ingegaan.

3) Het antwoord houdt niet een onvoorwaardelijke instemming met het Romeinsche gezag als zoodanig in, doch wijst slechts op de plicht (de mogelijkheid) de belasting te betalen.

4) Er is geen sprake van politieke indifferentie, doch van een zakelijke uitspraak, gelet op den toestand, waarin het land de facto verkeerde.

5) Jezus heeft de politieke Messias-idee verworpen.

6) Jezus heeft religie en politiek naar hun *essentia* gescheiden. Hij heeft aan het Joodsche begrip „staat” een *kenmerk*, een *element* ontnomen, *zonder hetwelk men zoowel de religie als den staat onbestaanbaar achtte*. Het „Gode geven wat Gods is” hangt derhalve a priori niet af van de politieke situatie, waarin een volk zich bevindt, maar van de innerlijke verhouding van den mensch tot God. Gelijk Jezus zelf ook, ondanks de Romeinsche overheersching, den wil des Vaders heeft gedaan en de basileia Gods heeft verkondigd.

Veel is er geschreven over de verhouding van Jezus tot den Staat als zoodanig.

Vaak is hierin misgetast.

Men heeft gezegd: Jezus heeft den Staat afgewezen, omdat zijn ideaal was: Menschentum und Menschengemeinschaft (WEINEL)¹⁾.

Men heeft hem, gelijk reeds opgemerkt, politieke onverschilligheid ten laste gelegd (PFLEIDERER, BIRT, EISSFELDT, OTT, LOHMEYER, SEVENSTER, WISSING e.a. Vgl. ook de namen, op bl. 64 reeds vermeld, naar BROUWER's Bergrede)²⁾. Maar waar is in de Evangeliën een zoodanige houding te constateeren? Nergens staat vermeld, dat Jezus den Staat, de Overheid, niet zou hebben erkend. Eenzijdige

1) WEINEL, Stellung, S. 10.

2) PFLEIDERER, Entst. S. 90; BIRT, zie Windisch TR 1915 S. 336; EISSFELDT, zie Windisch, TR 1915 S. 339; OTT, zie Windisch, TR 1916 S. 290; LOHMEYER, Soz. Fr. S. 76, het Evangelie van Jezus is: „ein völliger Apolitismus”; SEVENSTER, Eth. en esch. bl. 32v.; WISSING, Begrip K.G. bl. 116.

interpretatie van de Bergrede heeft hier ook reeds veel wanbegrip - tweewegebracht. In Mt. 5 : 38—44 (cf Lk. 6 : 27vv.) b.v. wordt de rechtspraak niet opgeheven, evenmin als het overheidsgezag wordt aangestast, maar wordt de liefde tot levensbeginsel geproclameerd en aangespoord tot persoonlijke zelfverloochening ¹⁾. CADOUX heeft uitstekend gezegd, dat voor Jezus de Staat niet beteekende satansheerschappij of „the sacrosanct and inviolable institution of God”, doch de uitdrukking vormde van den collectieven volkswil. De Staat was dus „a special form of the general concept of neighbour” ²⁾. Als zoodanig, als mēnschen-gemeenschap, viel de Staat ook onder het onderricht en de critiek van Jezus. Niet de overheid op zichzelf keurde hij af, maar de door haar bedreven misbruiken. Hij heeft de Joodsche overheid geenszins gespaard, evenmin als hij zijn critiek onthouden heeft aan het ontaarde hofleven (Zie Mt. 11 : 8; 20 : 26vv.; Mk. 10 : 42, 43; Lk. 7 : 25; 22 : 25). „While fearlessly criticizing and condemning abuses, he does not censure government as such”, zegt CADOUX uitstekend ³⁾.

Maar heeft Jezus niet de weerloosheid gepredikt? Heeft hij met zijn „wederstaat den booze niet”, niet alle geweld veroordeeld? Heeft hij daarmede den Staat niet onmogelijk gemaakt; want hoe zou een staat kunnen bestaan en zich kunnen handhaven zonder machtsmiddelen? Is de uiterste consequentie van Jezus' prediking dus niet de ondermijning, de opheffing van alle staatsleven, zoodat we hem als den grooten tegenstander van alle staatspolitiek en als radicaal anarchist zouden moeten qualificeeren?

Men kan evenwel moeilijk zeggen, dat Jezus den booze nimmer heeft wederstaan. „Hij heeft elken dag den booze wederstaan, als hij optrad tegen de Farizeën en schriftgeleerden en hen geveinsden en adderengebroid noemde”, zegt BROUWER, die voorts wijst op Jezus' bestrijding van de demonen en de tempelreiniging ⁴⁾.

¹⁾ Zoo meent b.v. PFLEIDERER, Entst. S. 87, dat deze geboden in geen enkele samenleving zijn door te voeren; vgl. LOHMEYER, Soz. Fr. S. 77. Zie daartegenover: BROUWER, Soc. Vr. bl. 253vv.; BROUWER, Bergrede, bl. 288vv.; VAN DER MERWE, Sos. Pred. bl. 159vv.

²⁾ CADOUX, Early Church, p. 47.

³⁾ CADOUX, Early Church, p. 50; HEUVER, Privaatbezit, bl. 193; VAN DER MERWE, Sos. Pred. bl. 165: „Die erkenning van 'n overheid om in die verhoudinge van die maatskappij straffend en betugelend op te tree teen onreg, wat as gevolg van die sonde sig ooral openbaar, werd dus door Jezus volmondig gekonstateer”. Zie ook WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 92f.

⁴⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 254, vgl. id. Bergrede, bl. 288vv.

Doch het gaat hier over het staatsgeweld. In onze Inleiding wezen wij er reeds op, dat de resultaten der onderzoekers in deze materie lijnrecht tegenover elkaar staan. Indien ergens, dan blijkt bij de bestudeering van het oorlogsprobleem, hoezeer levensvisie en sentiment een zeer beduidende rol spelen en de inlegkunde vlijtig wordt beoefend. Wij kunnen ten volle instemmen met de zakelijke en klare conclusie, waartoe WINDISCH is gekomen, na vóór- en tegenstanders aan het woord te hebben gelaten. WINDISCH zegt, dat de: „diametral entgegengesetzten Urteile darum möglich sind, weil 1. eine klar urteilende Aeusserung zum Kriege im Evangelium fehlt, 2. einige an sich eindeutige Worte, auf das Kriegsproblem von uns erst bezogen, verschiedener Anwendung fähig sind und 3. unter diesen Umständen die entscheidenden Motive aus dem Zusammenhang und Milieu von uns erschlossen werden müssen, wobei natürlich die Gefahr besteht, dasz der Forscher mehr aus seinem Milieu heraus urteilt als aus dem des Evangeliums" ¹⁾).

Het behoort niet tot de portée van deze studie het oorlogsprobleem als zoodanig aan een onderzoek te onderwerpen om aldus aan de tallooze beschouwingen weer een nieuwe toe te voegen ²⁾; in dit historisch-critisch onderzoek hebben wij slechts te doen met de vraag: hoe was Jezus' *persoonlijke* houding, waar het geweld betrof en heeft hij politiek geweld willen gebruiken voor de vestiging van *zijn Rijk*? En dan zijn het slechts enkele zakelijke uitspraken en concrete gevalen, die onze aandacht vragen.

Het veel-geciteerde: „Meent niet, dat ik gekomen ben om vrede te brengen op aarde: ik ben niet gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard" (Mt. 10 : 34; vgl. Lk. 12 : 51) heeft — hoe krijgsvuchtig het ook moge klinken —, blijkens den textueelen samenhang, niets te doen met politiek of oorlogsgeweld. Het ziet slechts op een scheuring, een schifting, die Jezus' prediking in de huisgezinnen, in de wereld, teweeg zal brengen. Zoo o.a. BROUWER, WINDISCH, HEERING, WISSING, HARNACK, MICHAELIS ³⁾.

¹⁾ WINDISCH, TR 1915, S. 340.

²⁾ Uit de enorme massa literatuur over het vraagstuk als zoodanig noemen wij b.v. BROUWER, Soc. Vr. bl. 262vv.; het meermalen genoemde overzicht van WINDISCH in TR; OBBINK e.a. Kerk en Oorlog; HEERING, Zondeval; B. DE LIGT, Vrede als daad; GEESINK, Ger. Eth. II, bl. 418; MEYENBERG, Leb. Jes. Werk II S. 534; BRUNNER, Gebot, S. 456f.; WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 573f. — Vele der populaire geschriften kunnen we, dunkt me, het best kwalificeeren met den naam: sentiments-literatuur.

³⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 263; WINDISCH, Mess. Kr. S. 45; HEERING, Zondeval, bl. 18; WISSING, Begrip K.G. bl. 122; HARNACK, Mil. Chr. S. 4; MICHAELIS, TWNT IV S. 531f. art. μάχαιρα.

EISLER, die dit woord zeker als echt beschouwt, beluistert er iets heel anders in dan huiselijke verstoring. Er kan, zegt EISLER, een tijd geweest zijn, dat Jezus op een kleine groep heeft gerekend, maar niet toen hij de twaalf en de zeventig uitzond. Toen hoopte hij: „eine überwältigend starke Volksbewegung zu entfachen, drei oder doch zwei Fünftel der Bevölkerung des heiligen Landes um sich zu scharen”. Dit drie-vijfde of twee-vijfde deel put EISLER uit Lk. 12 : 52! Met deze menigte wilde Jezus dan, zonder dat de Romeinen het wisten, op een bepaald punt samenkomen: „dann konnte man vielleicht hoffen, die Gegner zu überrumpeln, den Ausbruch in die überall ganz nahe Wüste glücklich durchzuführen und den solchen Geländes ungewohnten Verfolgern in der pfadlosen Öde zu entgehen”. Maar kon dit alles zonder wapenen, vraagt EISLER? En dan zegt hij, dat, al heeft Jezus op den wonderen bijstand van God vertrouwd, zijn discipelen wel vermoedden wat er op handen was, en daarom: „sobald Jesus sein Unternehmen im einzelnen überdachte, musste er wissen, dasz er denen, die ihm nachzuzufolgen bereit waren, „das Schwert und nicht den Frieden” brachte”¹⁾. EISLER beweert dus, dat Jezus inderdaad aan wapengeweld heeft gedacht. Als critiek op de voorstelling van den gang van zaken, zooals EISLER die ontwikkeld heeft, willen we slechts deze ééne vraag doen: zou dat geoefende Romeinsche leger zóó hulpeloos zijn geweest, dat het een groote menigte Joden in de wildernis zou laten ontsnappen en zou het zóó weinig met de terreinsgesteldheid van Palestina op de hoogte zijn geweest? Een plan, als EISLER Jezus heeft toegedacht, kan zijn ontstaan slechts in het brein van een warhoofd vinden.

Een woord, dat volgens HARNACK „wirklich dunkel bleibt”, is Lk. 22 : 36—39: „Maar thans, wie een buidel heeft, die neme hem, en evenzoo een reiszak; en wie er geen heeft, verkoope zijn mantel en koope een zwaard. Want ik zeg u, dat dit schriftwoord aan mij vervuld moet worden: en hij werd onder de misdadigers gerekend; want mijn levensroeping vindt haar voleinding. En zij zeiden: Heer, zie, hier zijn twee zwaarden. Hij zeide tot hen: het is genoeg”.

Over deze uitspraak is ontzaglijk veel te doen geweest. Evenals altijd geve men allereerst goede acht op den samenhang. Jezus vroeg, of het zijn discipelen aan iets had ontbroken, toen hij hen uitzond

¹⁾ EISLER, IB II S. 254f., S. 262f. — Zie echter Mt. 24 : 26: „Daarom, als men tot u zeggen mocht: zie, hij is in de wildernis (ἐν τῇ ἐρήμῳ) gaat er niet heen”, waaruit blijkt, dat Jezus zich tegen de politiek-Messiaansche strooming verklaart.

zonder buidel, reiszak en schoeisel. Zij zeiden: aan niets. De menschen hadden hen altijd gastvrij ontvangen. Van nu aan zou daarin verandering komen: buidel en reiszak moesten worden meegenomen, terwijl tevens, desnoods tegen verkoop van den mantel, een zwaard moest worden gekocht: ἀγορασάτω μάχαίρα. Wij zullen bij μάχαίρα niet moeten denken aan een mes, waarmede de discipelen het paaschlam zouden hebben geslacht, doch aan een kort zwaard, gladius (zoals de Vulg. vertaalt) of een dolk (sica), dien men verborgen onder de kleeding dragen kon ¹⁾. Voor de verklaring van de moeilijke periccoop heeft men in alle mogelijke richtingen gezocht. PFLIEDERER meent, dat Jezus zich heeft willen verweren tegen sluipmoordenaars, die de Joodsche overheid misschien op hem zou afsturen. Twee zwaarden zouden voldoende zijn om zich daartegen te wapenen ²⁾. KLAUSNER is van oordeel, dat Jezus er inderdaad aan gedacht heeft zich met het zwaard tegen zijn vijanden te verweren ³⁾. ED. MEYER koppelt, met WELLHAUSEN, Jezus' woord vast aan vs 50. Jezus zou een gewapenden tegenstand eerst hebben goedgekeurd, „dann aber, als er sah, dasz sie aussichtslos sei, sie untersagte“. Lk. zou daarna Jezus' woord als „Handhabe“ hebben gebruikt om er een „Schilderung der Zukunft der Gemeinde anzuknüpfen“ ⁴⁾. HARNACK, wiens opvatting door CADOUX wordt gedeeld, vat het zwaardwoord metaforisch op. Jezus bedoelde met het zwaard: „die kriegerische Bereitschaft, das Evangelium mit allen Mitteln zu verteidigen“, doch de discipelen vatten het zwaard letterlijk op. Ironisch zou Jezus toen het gesprek hebben afgebroken. HARNACK acht zijn verklaring zelf echter ook niet bevredigend ⁵⁾. WINDISCH meent daartegenover, dat het zwaard niet allegorisch is bedoeld. Jezus heeft het z.i. gesproken met het oog op de toekomstige zendingsreizen der discipelen. Ze moesten zich kunnen verdedigen. Een oogenblik heeft Jezus zelf ook aan verdediging gedacht, doch dit denkbeeld spoedig weer verworpen, terugkeerend tot zijn principe: dulden en lijden ⁶⁾. VAN DER MERWE zegt: het woord over het aankopen van een zwaard moet niet te letterlijk worden

¹⁾ Zie GALLING, Reallex. artt. Dolch, Messer, Schwert; MICHAELIS, TWNT IV, S. 532, art. μάχαίρα. BAUER, Wörterbuch, Sp. 821; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 69; EISLER, IB II S. 268.

²⁾ PFLIEDERER, Entst. S. 105; vgl. REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 96, die meent, dat Jezus een „overval“ dachtte.

³⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 456.

⁴⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 182.

⁵⁾ HARNACK, Mil Chr. S. 4; CADOUX, Early Church, p. 52.

⁶⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 47f.

opgevat. Jezus doelt op de veranderde omstandigheden na zijn dood; de discipelen zullen dan veracht worden ¹⁾.

Heeft Jezus hier ironisch gesproken, zooals HARNACK, VAN VELDHUIZEN, BROUWER, GORE e.a. vermoeden? Wij kunnen dit niet inzien. De situatie was allerminst voor ironie geschikt.

Wij meenen, dat een andere verklaring mogelijk is, waarvoor EISLER in zekeren zin den weg heeft gebaad. EISLER beweert, dat Jezus dit woord in een vroegere periode heeft gesproken en de discipelen niet gezamenlijk, maar ieder afzonderlijk twee zwaarden bezaten. Deze gissing blijft geheel voor rekening van EISLER.

Maar dan zegt hij: „*Jesus ist sich der Gesetzwidrigkeit dieser Bewaffnung seiner Jünger und seiner eigenen Aufforderung zum Waffenkampf voll bewusst: ebenso fest steht ihm aber die bittere Notwendigkeit dieses Entschlusses, damit die Verheissung der Propheten erfüllt wird, nach der der Gerechte, der „Knecht Jahweh's“ „unter die Verbrecher (ἄνομοι) gezählt werden muss“* ²⁾.

Jezus dacht, volgens EISLER, niet aan de Romeinsche wetten, maar in de Schriften der profeten las hij: „*dasz das Friedenreich Gottes nur durch Kampf aufgerichtet werden kann*“. Later zag Jezus met smart in, dat hij niet geroepen was als een *Mozes redivivus* zijn volk tot overwinning te leiden, doch als *Ebed Jahve* den lijdenskelk zou moeten drinken.

Wij kunnen ons niet vereenigen met de strekking van EISLER's betoog, maar o.i. heeft hij den weg geopend om uit de duisternis van deze pericoop te komen. Hij legt n.l. zeer juist den vinger bij het citaat uit Jes. 53. Waarom wilde Jezus, dat zijn discipelen in het bezit van een zwaard zouden zijn? Het is o.i. boven allen twijfel verheven, dat Jezus een werkelijk wapen, een werkelijk zwaard heeft bedoeld. Wij wezen hierboven reeds op het tekstverband. Tot nu toe waren de discipelen zonder proviand of wapen uitgegaan. Als verkondigers van de heilmare vonden ze wel ergens een gastvrij onderkomen. Van nu aan kwam er een wijziging in den toestand.

¹⁾ VAN DER MERWE, Sos. Pred. bl. 162v. — Zie voorts HUSBAND, Prosecution, p. 81: „If Jesus really planned to resist forcibly, he must have had that idea for only a very short time“. HEERING, Zondeval, bl. 18 heeft geen oplossing, evenmin als VAN VELDHUIZEN, Lukas, bl. 181 en BROUWER, Bergrede bl. 202: „Het woord over de twee zwaarden is te onduidelijk, om daaruit iets af te leiden“; vgl. Soc. Vr. bl. 264. — De R.K. opvatting over de twee zwaarden als zinnebeeld van geestelijke en wereldlijke macht, afkomstig van Bonifacius VIII in zijn bul „Unam Sanctam“, 1302, is volkomen uit de lucht gegrepen.

²⁾ EISLER, IB II S. 270.

Doelde Jezus' woord nu slechts op de toekomst? Neen, dit zag ook op de situatie van nu. Jezus' arrestatie stond voor de deur. Men zou hem opsporen als een misdadiger, maar ook *de zijnen* zouden daardoor onder verdenking van misdaad, van a-nomie, komen. De a-nomos, de goddelooze, de misdadiger, is de man, die zijn eigen recht zoekt, desnoods door middel van geweld. Bij een misdadiger behoort een wapen. Jezus beveelt nu, dat een zwaard moet worden aangeschaft, want ik zeg u, dat dit schriftwoord aan mij vervuld moet worden, enz. Wanneer het dan blijkt, dat er twee zwaarden voorradig zijn, zegt Jezus: Het is genoeg (ἰκανόν εστιν; D it: ἄρκει). Het antwoord is dan geenszins ironisch bedoeld; het beteekent niet: praat er niet meer over, of iets dergelijks, neen, Jezus wil eenvoudig zeggen: Het is genoeg, deze twee zwaarden zijn toereikend *opdat* het Schriftwoord aan mij vervuld worde, n.l. dat ik onder de misdadigers gerekend worde.

In elk ander geval: van mogelijke aanvalsplannen, van bescherming tegen sluipmoord of van eventueel verzet tegen een arrestatie zouden twee zwaarden voor twaalf man absoluut onvoldoende zijn geweest. Voor de vervulling der profetie echter was het aantal toereikend, want het ging er slechts om, *dat er wapenen aanwezig zouden zijn*.

Indien men voor de uitlegging van dit moeilijke gedeelte dus uitgaat van het citaat, dat door het redengevend λέγω γὰρ ὑμῖν ten nauwste aan het voorgaande is verbonden, vallen allerlei vragen naar mes of zwaard, van „wapengeweld” of politieke actie van Jezus, enz., vanzelf weg. Wij ontveinzen ons niet, dat ook deze verklaring niet alle moeilijkheden van den tekst uit den weg ruimt. Waarom zegt Jezus: die verkoope zijn mantel en koope een zwaard? Wij weten het niet. Heeft Lukas misschien, zooals MEYER veronderstelt, het woord van Jezus gebruikt, om de toekomstige positie der gemeente te teekenen?

Hoe het ook zij: wij meenen met deze proeve van verklaring dichter bij den tekst zelve gebleven te zijn dan degenen, die hun toevlucht nemen tot allegorese, en herinneren met nadruk aan den nauwen band tusschen Jezus en Jesaja. Wanneer, zooals OTTO opmerkt, Jezus in verband met zijn *moeten lijden* nadrukkelijk citaten uit Jes. 53 bezigt, zou daar het citaat in Lk. 22: 37 niet mede zijn plaats vervullen binnen de profetische omlijsting van Jezus' lijden ¹⁾?

¹⁾ OTTO, Reich Gottes, S. 204f.; vgl. MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, I S. 886f. KATTENBUSCH, Messiasstum Jesu; HEADLAM, Life a. Teach. p. 307.

Van een persoonlijke gewelddadige actie van Jezus is in de Evangeliën geen spoor te bekennen. Maar evenmin vinden we in de Evangeliën een duidelijke aanwijzing van Jezus over het niet geoorloofd zijn van staatsgeweld.

Ons onthoudend van het uitpluizen van dubieuse teksten willen we evenwel op één belangrijke uitspraak de aandacht vestigen. In Joh. 18 : 36 zegt Jezus: „Mijn koninkrijk is niet van deze wereld; indien mijn koninkrijk van deze wereld ware, zoo zouden mijn dienaren gestreden hebben, enz.". Involveert het: „zoo zouden mijn dienaren gestreden hebben" de gedachte, dat het aan de rijken dezer wereld geoorloofd is te strijden¹⁾? Wij stellen de vraag, omdat nergens sterker dan hier het verschil tusschen Godsrijk en wereldrijken openbaar wordt en Jezus, moge hij zoowel voor zich persoonlijk (zie Mt. 26 : 52; Joh. 18 : 11) als voor de vestiging van zijn Rijk het geweld onvoorwaardelijk hebben afgewezen en afgekeurd, en ook zijn volgelingen individueel hebben opgeroepen tot een leven van liefde en dienen, van offer en vredelievendheid, nochtans een open oog blijkt te hebben gehad voor de realiteit van het volkerenleven in zijn spanningen, wrijvingen en conflicten.

C. WAT IS JEZUS' UITEINDELIJKE DOEL?

Wij hebben bevonden, dat de groote daad van Jezus is geweest, dat hij het begrip „naaste" heeft uitgebreid. Elke naaste, wie dan ook, dien God den mensch op zijn levensweg doet ontmoeten, behoort in de sfeer der agape te worden opgenomen.

Wij hebben gezien, dat Jezus geenszins onverschillig stond tegenover het sociale en politieke leven, maar dat hij, altoos en overal, het religieuze, het geestelijke, absoluut primair stelde.

Wij vatten hieronder de verschillende zienswijzen in 't kort samen:

I. REIMARUS, KAUTSKY, KALTHOFF, SPENCER KENNARD, KLAUSNER, EISLER beweren, dat Jezus wel degelijk een politiek doel heeft nagestreefd en zijn volk, met of zonder geweld, uit de macht der Romeinen heeft willen bevrijden.

II. PFLEIDERER, WISSING, SEVENSTER e.a. zien bij Jezus, gelet op het strikt eschatologisch karakter van het K.G., onverschilligheid ten aanzien van het sociale en politieke leven. — LOHMEYER spreekt over een „religiöser Liebeskosmismus", welke men bij Jezus aantreft. Daar het innerlijke wezen van Jezus: „erdenfremd und überweltlich"

¹⁾ Vgl. Art. WINDISCH, TR, 1915, S. 336.

was, kwam dit vanzelf ook tot uitdrukking in zijn optreden ¹⁾. RADIN zegt, dat Jezus indifferentie predikte: „in worldly matters”, doch direct daarop laat hij volgen: „but his intense spirit was in apparent contradiction with non-resistance” ²⁾.

III. BROUWER, VAN DER MERWE, PEABODY, STEINMANN, HEUVER e.a., hoewel van diverse „richtingen” en in velerlei opzicht grondig van elkander verschillend, hebben dit met elkaar gemeen, dat zij de hoogste opdracht van Jezus zien in het leiden van den mensch tot God en dat de door Jezus gepredikte geestelijk-zedelijke principia van het K.G. — dat niet slechts een eschatologische grootheid is — vormend inwerken, althans dienen in te werken, op individu en samenleving. Jezus is niet gekomen om als sociaal en politiek verlosser en reformator een nieuwe wereldorde, een nieuw rijk te stichten binnen het tijd-ruimtelijk raam van Israël of van de menschheid; doch om den wil Gods tot redding en verlossing te openbaren. „His mission was religious” (PEABODY ³⁾). Deze Goddelijke verlossing beoogt een zóódanige innerlijke omzetting van den mensch, dat hij zijn naaste beziet en behandelt met liefde en gerechtigheid, zoodat de individuele gezindheidsverandering zal inwerken op het collectivum van maatschappij en staat.

Wij zijn van oordeel, dat de positieve, fundamenteele beteekenis van Jezus' prediking voor het sociale en politieke leven primair is gelegen in den eisch dezer persoonlijke gezindheidsverandering, welke men niet mag verwarren met de een of andere politieke beschouwing of organisatorische regeling door een kerkelijk instituut. Op waarlijk voortreffelijke wijze heeft VAN DER MERWE het grootsche doel van Jezus aldus omschreven: „Al sou alle sosiale ellende opgehef wees, dan sou sij ideaal nog niet bereik wees nie, „want wat baat het een mensch zoo hij de geheele wereld gewint en lijdt schade zijner ziel?” (Matth. 16:26). Ondanks dit alles is die prediking van Jezus van ontzaglijk groot betekenis vir die sosiale verhoudinge. Hij het sig nie van die mensheid in hermetiese afsondering onttrek nie. 'n Splitsing van die wereld in 'n geestelik koninkrijk van God en 'n materiële koninkrijk van die Duiwel, kan op rekening van Jezus nie verkondig word nie. Sij geringskattig van aardse goedere staan alleen in verband met die allesoortreffende betekenis van die Koninkrijk der

¹⁾ LOHMEYER, Soz. Fr. S. 66f.

²⁾ RADIN, Trial, p. 228.

³⁾ PEABODY, Soc. Gosp. p. 78.

Hemele". VAN DER MERWE acht de beteekenis der sociale prediking van Jezus gelegen in zijn Godsbegrip en zegt zeer juist: „Liefde tot 'n verlore gaande wereld is die drang waaruit reddende sociale werkzaamheid geboren werd. Liefde vorm die grondwet van sij Koninkrijk" ¹⁾).

Tegenover de voorstellingen van I en II staan wij — zooals we reeds herhaaldelijk betoogd hebben — afwijzend, terwijl we instemmen met de groote lijnen, zooals die door de onder III genoemde schrijvers zijn getrokken.

Nogmaals: Jezus heeft geen enkel systeem willen brengen, maar hij heeft duidelijk richtlijnen en beginselen aangegeven, die van kracht en invloed willen en kunnen zijn voor de verschillende sociale en politieke structuren der volkeren.

¹⁾ VAN DER MERWE, Sos. Pred. bl. 108vv.

HOOFDSTUK V.

HET PROCES VAN JEZUS.

Het proces van Jezus is op zichzelf object van uitgebreide exegetische en juridische studie en het ligt niet in de lijn van ons onderzoek, elk detail ervan na te gaan. Het is voor ons voornamelijk van belang te weten: welke beschuldiging werd tegen Jezus ingebracht? Wat is de oorzaak van zijn kruisdood? Heeft Jezus zich aan het eind van zijn leven met „politiek” ingelaten?

Wij zullen aan de hand van het volgend schema een en ander nagaan:

- a) De gespannen verhouding tusschen Jezus en zijn beschuldigers.
- b) De intocht in Jeruzalem en de tempelreiniging.
- c) De arrestatie.
- d) Voor het Sanhedrin.
- e) Voor den Romeinschen Procurator.
- f) De kruisiging en het opschrift aan het kruis.

a) *De gespannen verhouding tusschen Jezus en zijn beschuldigers.*

Wij wezen er reeds op, dat de Farizeën, Sadduceën en Schriftgeleerden vrijwel vanaf den aanvang van Jezus' optreden een achterdochtige, ja verholen vijandige houding tegenover den Nazarener innamen. Al heel spoedig vormden zij een beslist vijandelijk front. De grieven en beschuldigingen der Farizeën tegen Jezus komen hierop neer:

- 1) Jezus verwaarloosde den Sabbat ¹⁾.
- 2) Hij bande demonen uit ²⁾.
- 3) Hij at met tollenaren en zondaren ³⁾.
- 4) Hijzelf en zijn discipelen aten brood met ongewassen handen ⁴⁾.
- 5) Jezus weigerde zijn discipelen wegens het Hosanna te bestraffen ⁵⁾.

¹⁾ Mt. 12 : 2, 9vv.; Mk. 2 : 23; 3 : 1vv.; Lk. 14 : 1vv.

²⁾ Mt. 9 : 34; 12 : 24.

³⁾ Mt. 9 : 11; Lk. 5 : 30.

⁴⁾ Mt. 15 : 1v.; Mk. 7 : 1vv.; Lk. 11 : 37vv.

⁵⁾ Lk. 19 : 39vv.

Johannes beschrijft vooral de onrust onder de Farizeën over de teekenen, die Jezus deed ¹⁾. De Sadduceën probeerden Jezus te vangen door hun strikvragen over de opstanding ²⁾; Farizeën en Sadduceën tezamen stelden hem op de proef ³⁾. Evenzoo deden de Farizeën met de Herodianen, zoekende Jezus te dooden ⁴⁾.

Wij lezen van de Schriftgeleerden, dat ze Jezus verdenken van Godslastering ⁵⁾ en zich ergeren aan zijn verkeer met de zondaren ⁶⁾. Tezamen met de overpriesters zoeken zij naar middelen om Jezus te dooden ⁷⁾. Ze letten scherp op zijn Sabbatsviering ⁸⁾; zij volgen hem en trachten hem te vangen in zijn woorden ⁹⁾. Johannes bericht de groeiende vijandschap der Joden ¹⁰⁾.

Jezus zelf betoonde zich tegenover zijn belagers allerminst passief en defensief; integendeel, wij lezen, hoe hij zijn discipelen en het volk waarschuwde voor den zuurdeesem der Farizeën en van Herodes ¹¹⁾. Fel pakte hij de zelfvoldaanheid der Farizeën aan ¹²⁾. Meedoogenloos slingerde hij zijn „wee u” over de leidslieden des volks.

De Evangeliën laten duidelijk zien, dat de spanning al heviger wordt en een conflict op leven en dood wel niet kan uitblijven. Wij gaven hierboven een kort overzicht van de grieven en botsingen, omdat men hierdoor en hierachter het proces eerst recht kan verstaan. En dan kan het niemand ontgaan, dat de meeningsverschillen van zuiver religieuzen aard zijn.

Doch het waren niet alleen Jezus' woorden en daden, welke de ergernis der geestelijke leidslieden opwekten; het was vooral ook zijn wijze van optreden, zijn autoriteit, zijn hooge zelfbewustzijn, waaraan zij zich stootten.

¹⁾ Joh. 7 : 32; 11 : 47vv.; 12 : 19.

²⁾ Mt. 22 : 23vv.; Mk. 12 : 18v.; Lk. 20 : 27v.

³⁾ Mt. 16 : 1vv.

⁴⁾ Mt. 22 : 15vv.; Mk. 3 : 6; 12 : 13vv.

⁵⁾ Mt. 9 : 3; Mk. 2 : 6; Lk. 5 : 21.

⁶⁾ Mk. 2 : 16; Lk. 15 : 2.

⁷⁾ Mk. 11 : 18; 14 : 1. Lk. 19 : 47; 22 : 1.

⁸⁾ Lk. 6 : 7.

⁹⁾ Lk. 11 : 53; 20 : 19.

¹⁰⁾ Joh. 5 : 16; 6 : 41; 7 : 1; 9 : 22. De „Joden” zijn bij Johannes de vijanden van Jezus, de geestelijke overheid; vgl. UBBINK, Johev. bl. 69. Zie ook BAUER, Wörterbuch, Sp. 631 en GUTBROD, TWNT III S. 378, art. *Ἰσραήλ*: „*Ἰουδαίος* bei Johannes”.

¹¹⁾ Mk. 8 : 15; Lk. 12 : 2.

¹²⁾ Mt. 23 : 13vv.; Lk. 18 : 10vv.

Ofschoon Jezus zich aan den Sabbat hield, toch stelde hij zich boven den Sabbat ¹⁾). Gekomen zijnde om de Wet en de Profeten te vervullen, plaatste Jezus zich niet onder of desnoods naast, maar *boven* deze beide in zijn „maar ik zeg u”. Hij leerde de schare als gezaghebbende en niet als de schriftgeleerden. Hij genas niet slechts lichamelijk lijden, maar hij vergaf de zonden ²⁾).

Elk proces heeft zijn voorgeschiedenis. Zoo was het ook bij Jezus het geval. Markus bericht reeds in het begin van zijn Evangelie, dat de Farizeën en Herodianen overleg plegen om Jezus te dooden. Nergens vinden we in de twistgesprekken ook maar eenige zinspeling op een of andere politieke actie van Jezus of zijn discipelen. Slechts tijdens de laatste twistgesprekken treffen we een moment aan, waarbij naar Jezus' politieke gezindheid werd gepeild.

b) *De intocht in Jeruzalem en de tempelreiniging.*

Op den weg naar Cesarea Filippi had Jezus de vraag gesteld: „en gij, wie zegt gij, dat ik ben?“, welke vraag door Petrus met het „Gij zijt de Christus” was beantwoord. Zoowel de vraag als het antwoord waren van fundamenteele beteekenis geweest. Jezus had de belijdenis, dat hij de Messias was, aanvaard, en hem, die haar had uitgesproken, zalig geprezen. Doch onmiddellijk daarna begon hij zijn discipelen in te lichten over den weg, dien hij als Messias zou moeten gaan, een weg door lijden, verwerping en dood naar de opstanding. Het was een weg, dien de discipelen niet aanvaardden wilden, niet aanvaardden konden, onbekend als zij waren met de gestalte van een stervenden Messias. KLAUSNER neemt aan, dat Jezus stellig wel over zijn aanstaand lijden heeft gesproken. Hij denkt aan het lot van Johannes den Dooper, aan de vervolging, die Jezus te verduren heeft gehad en aan de „Messiaansche weeën”. Het „gedood worden en na drie dagen weder opstaan” is evenwel, volgens KLAUSNER, niet van Jezus zelf afkomstig ³⁾).

Lijden en opstanding worden echter steeds in één adem genoemd;

¹⁾ Mt. 12 : 8 par.

²⁾ Mk. 2 : 5; Lk. 7 : 47.

³⁾ KLAUSNER, *Jesus*, S. 411f. MEYER, *Urspr. u. Anf. I S.* 117: het is onmogelijk, dat Jezus zijn toekomstig lot gedetailleerd heeft voorspeld. Gelet op het lot der profeten, kan hij wel iets vermoeden, maar niet den gang der gebeurtenissen voorspellen. PFLIEDERER, *Entst.* S. 102: Jezus vertrok na de Petrus-belijdenis naar Jeruzalem, niet om zich te laten dooden, doch om de hiërarchie te overwinnen en het profetisch ideaal in het vernieuwde volk te verwezenlijken. OTTO, *Reich Gottes*, S. 312ff.: Jezus heeft zijn lijden wel voorzien, maar niet gedacht aan kruisiging, doch aan steeniging door een volksmenigte.

ze behooren beide tot het wezen van Jezus' Messiaansch Koningschap; ze bezitten beide heils-beteekenis ¹⁾).

Na de Petrus-belijdenis volgde de transfiguratie op den berg, waarvan de drie intimi van Jezus getuigen mochten zijn. Daarna ging de reis naar Jeruzalem.

Toen zij den Olijfberg genaderd waren, zond Jezus twee zijner discipelen uit om een ezelsveulen, waarop nog nooit een mensch had gezeten, voor hem los te maken. Daarop gezeten trok hij, onder luide toejuiching van een groote menigte, Jeruzalem tegemoet.

Wat was de bedoeling van dezen merkwaardigen intocht?

De synoptici beschrijven hem als door Jezus zelf zoo gewild, terwijl ook Johannes wijst op een actief deelnemen van Jezus. De veronderstelling van WEISS en WREDE, dat Jezus zich innerlijk tegen dezen intocht zou hebben verzet ²⁾, lijkt ons daarom niet juist, evenmin als de meening van MEYER en WELLHAUSEN, dat Jezus over den intocht in het onzekere zou hebben verkeerd ³⁾. Integendeel: ten volle bewust van zijn daad trekt Jezus de hoofdstad tegemoet. De aard van zijn Koningschap openbaarde zich in de keuze van het rijdier: was het paard het dier voor den strijd, de ezel was het symbool van deemoed en vrede ⁴⁾. Ofschoon in den intocht wel een profetisch element aanwezig is, toch ligt o.i. het accent meer op het koninklijke. „L'entrée à Jérusalem fut la seule intronisation terrestre que Jésus connut jamais. Quand on s'en souvint plus tard, on la regarda comme la symbole de son triomphe céleste, ou plutôt de sa

¹⁾ SCHWEITZER, Mess. geh. S. 12, 81 acht Jezus' lijden door de eschatologische rijksgedachte beheerscht.

²⁾ WEISS, Dict. of Chr. I p. 932 aanvaardt Mk. 11 : 1vv. niet als historisch. Uit Joh. 12 : 12vv. concludeert hij, dat Jezus de huldiging slechts toeliet; anders is er z.i. geen oplossing mogelijk. Het geheel is anticipatie. WREDE, Messiasgeh. S. 39. Vgl. ook WISSING, Begrip K.G. bl. 32 en SCHLATTER, Zweifel Mess. S. 58: Jezus zou zich slechts passief gedragen hebben.

³⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 165; WELLHAUSEN, Einl. S. 82.

⁴⁾ Zach. 9 : 9. — Zie PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 56; MEYENBERG, Leb. Jesu Werk, III, II S. 1754; GRESZMANN, Messias, S. 269.

Wat betreft het rijden op een nog door geen mensch bereden ezelsveulen: PICKL wijst er op, dat het moederdier werd meegevoerd. „Das ist doch das morgenländische Bild des tiefsten Friedens“. EISLER, IB II S. 460 acht het voor Jezus niet onmogelijk op een nog nooit bereden ezel te hebben gereden, gelet op de: „Reiteselzucht der „fahrenden Leuten“, der rekhabitischen „reitenden“ Wanderhandwerker“. Jezus kon het rijdier gemakkelijk krijgen, dat de discipelen door middel van het parool „Adonai (ὁ κύριος, d.i. God!) heeft het noodig“ konden afhalen, aldus E.

Parousie future (Doctr. Apost. X, 6)", zegt CERFAUX zeer juist ¹⁾.

Degenen, die in Jezus' intocht een politiek karakter willen zien, moeten toch wel erg verlegen zitten met het ezelsveulen. Dit dier zou immers wel allermint geschikt zijn om eventueel als strijdros te dienen. Scherpzinnig is dan ook de conclusie van PICKL: „Darum lässt auch trotz der Menschenansammlung der an den Festtagen auf dem Beobachtungsturm der gegenüberliegenden Antonia stehende Beobachtungsposten diesen friedlichen Reiter unbeanstandet einreiten, ohne dem Burgkommandanten alarmierende Meldung zu senden" ²⁾. Een andere vraag is echter: hoe dacht het volk over dezen intocht? PICKL denkt aan een derde en laatste „Liebeswerben der Freiheitsmänner um Christus" ³⁾. Men bejubelde Jezus, de menigte groeide voortdurend aan en Johannes vermeldt zelfs, dat men hem met palmtakken uit Jeruzalem tegemoet kwam. Ongetwijfeld leefde in veler harten de gedachte, dat nu wel eens het uur der nationale bevrijding kon zijn gekomen. Dat kwam ook tot uiting in de ovatie: „Hosanna! Gezegend is hij die komt in den naam des Heeren! Gezegend is het komende koninkrijk van onzen vader David! Hosanna in den hooge" ⁴⁾!

De Evangelieën zijn niet eensluidend in de overlevering van den jubelroep. Maar de kern is dezelfde. DALMAN meent, dat de werkelijke roep van het volk is geweest הוֹשֵׁעַ נָא בָּרוּךְ הֵבָא בְּשֵׁם יְהוָה zooals Mk. 11 : 9 hem vermeldt. Al het andere is z.i. toevoeging. Met WELLHAUSEN vermoedt DALMAN dan ook, dat de gebeurtenis op den Palmzondag zijn uitgesproken Messiaansche tint eerst later ontving ⁵⁾. Hoe weet DALMAN echter zoo zeker, dat het volk zich star aan dien éénen roep zou hebben gehouden? Het ligt veeleer voor de hand, dat allerlei uitroepen de lucht hebben vervuld en o.i. staat het dan ook onomstootelijk vast, dat het naar verlossing hunkerende volk Jezus herhaaldelijk heeft gehuldigd als „Zoon Davids" en „Koning". Gelet op het enthousiaste gejuich is het verschil in de

¹⁾ CERFAUX, Le titre Kurios, p. 130; vgl. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 163; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 56.

²⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 57, 71. WINDISCH, Mess. Kr. S. 50: „Das reiten auf dem Esel kann im Sinne der prophetischen Weissagung (Sach. 9, 9) sogar als *Protest gegen den kriegerischen Messias* gemeint gewesen sein: „*Friedfertig*" tritt der König von Sion auf". De opvatting van REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 92, dat Jezus' intocht niets anders bedoelde dan de oprichting van een wereldsch koninkrijk, is met het bovenstaande wel afdoende weerlegd.

³⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 56; vgl. HUSBAND, Prosecution, p. 221.

⁴⁾ Mk. 11 : 9, 10.

⁵⁾ DALMAN, WJ I S. 180f.

berichten der Evangelien zeer goed verklaarbaar en pleit het zelfs voor de betrouwbaarheid der overlevering. EISLER meent, dat „Gezegend is hij, enz.” hetzelfde beteekent als „Vive la dynastie de Bourbon” in het huidige Parijs, dus een politieke ovatie was ¹⁾.

Doch al bruiste het in de gemoederen der scharen, Jezus deed zijn intocht als Vredevorst, wars van alle politieke actie ²⁾. Hij ging den tempel binnen; daarna vertrok hij, gezien het late uur, met zijn discipelen naar Bethanië. Ook daaruit blijkt weer het niet-politieke karakter van zijn optreden. Kan men zich indenken dat een aanvoerder zich anders op het kritiekste moment zou hebben verwijderd? EISLER beweert, dat Jezus, die een kern van 150 getrouwen bij zich had en misschien ongeveer 2000 aanhangers om zich heen had verzameld, met zijn jongeren het eigenlijke „Heilige” is binnengegaan.

Hoe was dat mogelijk? Dat kon, zegt EISLER, omdat Jezus' aanhangers den tempel hadden bezet met behulp van de *παίδες* in het heiligdom ³⁾. Het was Jezus' bedoeling het verzamelde volk op te wekken tot een exodus in de woestijn. Hij hoopte, dat de tegenactie der Romeinen tot zoolang zou uitblijven: „um ihm Zeit zu lassen, den Aufruf zum neuen Exodus an die zum Osterfest aus der ganzen Welt zusammenströmenden Juden zu richten”. Doch de Romeinsche troepen waren snel! Jezus en zijn aanhangers hadden twee gewichtige punten van de stad bezet. Want terwijl de Galileërs bij den intocht den tempel ingenomen hadden, hadden de Barjonim van Jeruzalem, die zich met hen verbonden hadden, de wacht van den Silohtoren overrompeld en deze sterkte bezet. Pilatus moest dus beide punten heroveren.

Men zal zich afvragen, waar de bezetting van den Silohtoren in de Evangelien voorkomt. EISLER heeft dit gedistilleerd uit Lk. 13:1-5. Daar Jezus geen bloed wilde doen vloeien, moet hij: „mit Grauen die Ausschreitungen der entfesselten Leidenschaften der eigenen Anhänger mit angesehen haben”. Practisch was Jezus dus meester

¹⁾ EISLER, I B II S. 462, Anm. 7. Over de beteekenis van het *ὡσαννά* is reeds heel wat gezegd. STR. BILL. I s. 845: iedereen in Israël kende den Hosanna-roep *הוֹשִׁיעָה נָא*, help toch, uit Psalm 118:25. Vgl. BAUER, Wörterbuch, Sp. 1487. GOETHALS, Jésus à Jér. p. 14 spreekt over „le sens politique de cette acclamation”, verwijzend naar den Slav. Jos. EISLER, I B II S. 472 hoort in Hosanna de bede „bevrijd ons”. „Erlöse uns = *σῶσον ἡμᾶς*, nicht *σῶσον δὴ* wird das Osanna tatsächlich in der rumänischen Fassung der Pilatusakten erklärt”.

²⁾ Vgl. JEREMIAS, Jerusalem I S. 83ff. over de politieke beteekenis van Jeruzalem en de nationale opwinding tijdens de feestdagen.

³⁾ EISLER, I B II S. 476ff.

van de stad en Pilatus heeft er alles op gezet, nog vóór het Paaschfeest de stad en den door de opstandelingen tot Koning geproclameerden aanvoerder in handen te krijgen.

Tot zoover de „reconstructie”¹⁾ van EISLER, welke hij heeft opgebouwd met behulp van materiaal, in allerlei literatuur „ontdekt”, en voornamelijk berustend op het bericht over Jezus in den Slavischen Josephus, maar dan zooals het door EISLER zelf herzien is. Wij behoeven er niet over uit te weiden, dat deze reconstructie in de Evangeliën aan geen enkel punt houvast vindt. Een voorbeeld. EISLER trekt uit Mk. 11 : 16 de conclusie, dat Jezus: „zeitweilig im Besitz der tatsächlichen Gewalt im Tempel gewesen ist”²⁾, maar dat staat er heelemaal niet!

De tempelreiniging, waartoe Jezus op den dag na zijn plechtigen intocht overging, stond evenals deze in het teeken van zijn Messiaansch Koningschap.

Gelijk zijn intocht op een ezel een protest bevatte tegen het politiek Messianisme, zoo hield zijn optreden in den tempel een protest in tegen de verwereldlijking van den offerdienst. Met een beroep op Jer. 7 : 11 greep Jezus in en verbaasde de aanwezigen door zijn energiek handelen. KLAUSNER vestigt onze aandacht op het feit, dat voor de stedelingen de handel in den tempel een normale zaak was, maar de buitenmensen ergerden zich eraan. Terloops wil KLAUSNER ook attendeeren op het ruwe geweld van Jezus: hij betoont zich geenszins de: „zachtmoedige”, zooals het Christendom hem zoo gaarne schildert³⁾.

Het snelle, onverwachte ingrijpen maakte het volk even wakker. „Er is niets geschied dan dit ééne, dat werkelijk heel de menigte ineens voor God is komen te staan” zegt BERKELBACH⁴⁾. Het conflict duurde niet lang, wellicht slechts weinige minuten. Dergelijke botsingen kwamen in Jeruzalem in de dagen vol opwinding vóór het Paaschfeest, waar duizenden en duizenden saamgestroomd waren, meer voor, zegt KLAUSNER⁵⁾.

Uit het genezen van lammen en blinden in den tempel blijkt evenzeer, dat Jezus geen revolutionaire bedoelingen had. Kan men zich een politiek leider voorstellen, die zich den tijd zou gunnen zich met misdeelden bezig te houden, terwijl de grootste dingen op 't spel staan?

1) EISLER, I B II S. 485-525. KLAUSNER, Encycl. Jud. 9e Band, Sp. 62, art. Jesus Christus, kan zich met EISLER's betoog niet vereenigen.

2) EISLER, I B II S. 457 Anm. 2.

3) KLAUSNER, Jesus, S. 434ff.

4) BERKELBACH VAN DER SPENKEL, Markus, bl. 253.

5) KLAUSNER, Jesus, S. 435; vgl. PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 57ff.

Ook nu weer klonk het: „Hosanna den Zoon Davids” uit den mond van de jeugd¹⁾.

Het was geen wonder, dat de Joodsche overheid Jezus op een der volgende dagen naar zijn volmacht vroeg. „Welk recht hebt gij om deze dingen te doen?” Jezus stelde een wedervraag, die de Joodsche leiders onbeantwoord lieten.

Gedurende al deze dagen vóór de gevangenneming predikte Jezus openlijk en striemden zijn woorden als zweepslagen over de Joodsche overheden en hun wettische vroomheid. Hoe zou Jezus ooit zoo ongestoord hebben kunnen spreken, indien EISLER's reconstructie ook maar eenigszins aan de werkelijkheid zou hebben beantwoord?

c). *De arrestatie.*

Op den avond vóór zijn gevangenneming gebruikte Jezus met zijn discipelen het Avondmaal. Jezus wist, dat de dood hem wachtte. Maar zijn dood zou van zeer bijzondere beteekenis zijn. Jezus bracht dit tot uitdrukking door aan het breken van het brood en het drinken van den wijn een geheel eigen karakter toe te kennen. Dat rondom het Avondmaal vele problemen opgestapeld liggen, is welbekend. Een der voornaamste vragen is wel deze: kan dit maal een Paaschmaal geweest zijn?

Neen, zegt ED. MEYER — verwijzend naar de opmerking van WELLHAUSEN, dat Mk. 14 : 22 spreekt over ἄρτον, wat dan ἄζυμον had moeten zijn — neen, het avondmaal is een gewone maaltijd geweest: „die letzte, die Jesus eingenommen hat, zwei Tage vor dem Haupttag des Passah”²⁾. REIMARUS is van oordeel, dat Jezus een Pascha μνημονευτικόν, een vervroegd gedachtenis-maal, heeft gehouden, maar geen recht Pascha heeft gevierd.³⁾

Een belangwekkende en goed-gedocumenteerde studie is verschenen van de hand van LIETZMANN, waarin deze op grond van verschillende liturgieën, met name van de liturgie van den Romeinschen bisschop Hippolytus († 235) en die van Bisschop Serapion van Thmuis (Egypte), ongeveer 360, tot de slotsom is gekomen, dat het avondmaal te herleiden is tot twee oer-gestalten, het Jeruzalemsche type en het Paulinische type. De liturgie van Hippolytus zou haar origine bezitten in de Paulinische gemeenten, terwijl de Egyptische liturgie haar wortels zou vinden in de Didache. LIETZMANN acht de opvatting, dat Jezus' laatste maal een Paaschmaal zou zijn geweest, onjuist.

1) Mt. 21 : 14vv.

2) MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 177.

3) REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 96.

„Um den Tatbestand klar zu erkennen, muss man sich freilich entschlieszen, ihn ohne die gewohnten Vorurteile anzusehen und auch Dinge kritisch zu betrachten, die einem durch ständige kirchliche Gewohnheit selbstverständlich erscheinen”¹⁾. LIETZMANN noemt dan vier karakteristieke kenmerken voor het Paaschmaal op, die bij het avondmaal ontbraken: 1) Er werd geen lam gegeten; 2) er werd geen midrasj over den uittocht voorgelezen; 3) men at brood in plaats van ongezuurd mazzenbrood; 4) bij het avondmaal verscheen slechts één beker in plaats van vier bekers. Volgens LIETZMANN verbond de oergemeente van Jeruzalem zich tot een eenheid, nadat zij had ervaren, dat de Heer werkelijk leefde en niet in den dood was gebleven”. „Und wie es in den sonnigen Zeiten der Wanderung durch Galiläa gewesen war, so wurde es wieder: als jüdische „Chaburah” scharte man sich zum gemeinsamen Mahl um den Meister. Man setzte die alte „Tischgemeinschaft” (κοινωνία), die unter dem „historischen” Jesus begonnen hatte, mit dem Erhöhten fort”²⁾. Deze tafelgemeenschap was echter geen herinnering aan Jezus’ laatste maal, doch de gemeenschappelijke maaltijd, de chaboerah zooals de Joden die wel op den Vrijdagmiddag hielden als vrienden (chaberim) en waarop men religieuze onderwerpen besprak. Naast dit type van de oergemeente, het Jeruzalemsche type dus, bestond reeds heel vroeg — ongeveer in ’t jaar 50 — een andere wijze van viering, de Paulinische vorm. „Da ist das Abendmahl nicht die Fortsetzung der täglichen Tischgemeinschaft des Jüngerkreises mit dem Herrn, sondern es knüpft nur an eine einzige, die letzte dieser Mahlzeiten an. Diese, und nur diese, wird von der Gemeinde wiederholt, und so ist das Herrenmahl eine Gedächtnisfeier des Todes Christi”³⁾.

Op deze voorstelling van LIETZMANN is in ons land een uitvoerige critiek geleverd door L. D. T. POOT⁴⁾. POOT erkent het bestaan van een ander type van avondmaalsviering naast het Paulinische, blijkens het formulier in de Didache (9, 10). Hij acht het allerminst raadzaam om op dit formulier te veel te baseeren; het oorspronkelijke type van avondmaalsvieren wordt niet door de Didache vertegenwoordigd, zooals LIETZMANN meent⁵⁾. POOT vindt de uiteenzetting van LIETZMANN wel van belang om ons te doen zien, hoe in een bepaalde periode en in bepaalde kringen een proces van verjoodsching van den cultus

1) LIETZMANN, Messe und Herrenmahl, S. 211.

2) LIETZMANN, a.w. S. 249f.

3) LIETZMANN, a.w. S. 251.

4) L. D. T. POOT, Het Oudchristelijk Avondmaal, 1936.

5) L. D. T. POOT, a. w. bl. 123.

zich voltrok¹⁾. Christus heeft, aldus POOT, een nieuw type van maaltijdviering geschapen: „in verband met de voorstelling van een nieuw verbond der genade in zijn bloed”. Wij dienen hier ook den naam van OTTO te noemen. OTTO is er van overtuigd, dat LIETZMANN op beslissende wijze heeft aangetoond, dat Jezus' laatste maal geen paaschmaal is geweest. „Der Typus des Abendmahls ist anderswo zu suchen. Es ist der Typus der „religiösen Mahl-feier”, eines cheber oder einer Chabūrāh mit sakralem Charakter und mit rituellen Besonderheiten”²⁾. Wat gebeurde er nu bij dezen maaltijd? „Als Bundes-mittler testiert er sein eigenes Erbe des Reiches dem Jüngerkreise, nach dem er sie für dessen Empfang geweiht hat durch Anteilnahme an der Sühnkraft seines Gottesknechts-leidens³⁾”. Het avondmaal beteekende dus wijding, heiliging der discipelen, om in te gaan in het Koninkrijk Gods.

LIETZMANN en OTTO verdedigen op energieke wijze hun these, dat het avondmaal geen paaschmaal was, terwijl STR. BILLERBECK (en ook G. DALMANN, in zijn *Jesus-Jeschua*, 1922, naar Lietzmann meedeelt) met klem betoogt: „es war ein wirkliches Passahmahl, das Jesus mit seinen Jüngern an jenem Tage hielt”. (An jenem Tage = de Donderdag, die volgens Farizeesche telling, de 14e Nisan was)⁴⁾.

Wij hebben bij de belangrijke quaestie: Paaschmaal of plechtig gemeenschapsmaal, slechts even willen stilstaan. Er bestaan ongetwijfeld vele aanwijzingen ten gunste van de laatste opvatting⁵⁾. Wij kunnen ons evenwel niet nader in deze materie verdiepen en willen thans tot een vraag komen, die het thema van ons onderzoek zeer direct raakt.

Hoe beschouwt Jezus zijn dood? Dat wil zeggen: hoe beschouwt hij zijn leven, zijn levensdoel? Jezus ziet zijn dood als een daad, als een bezegeling van een testament, een beschikking Gods. Hij is de Messias-Koning, wiens Koningschap culmineert in een daad, welke, naar den mensch gesproken, niets koninklijks in zich heeft. Zijn Koningschap gaat zich manifesteren in het schijnbaar afleggen

1) L. D. T. POOT, a.w. bl. 125.

2) OTTO, *Reich Gottes* (1940), S. 222.

3) OTTO, a.w. S. 248.

4) STR. BILLERBECK II, S. 852. Zie ook BEHM, *TWNT* III, S. 730ff., art. κλάω, die LIETZMANN en OTTO een „onmogelijk” toeroept en met nadruk verdedigt, dat Jezus' laatste maal een paaschmaal is geweest.

5) Vgl. GROSHEIDE, *Mattheüs*, bl. 305v. GROSHEIDE meent, dat er veel is te zeggen voor de opvatting, dat het Avondmaal werd ingesteld tijdens een aan den Paaschmaaltijd voorafgaand maal, dat aan den avond van 13 Nisan begon.

van alle „macht”; in de absolute overgave, het vervullen van Jesaja 53, het volmaakte offer. In de eenvoudige symbolische handeling, die hij verricht, duidt hij, als de Profeet, aan, wát er geschieden zal, ja, wat geschieden *moet* — zijn dood — en waartoè dit geschieden zal en moet — tot vergeving van zonden. We vinden hier niets van een sacramentum ex opere operato, niets van een inwijdings-mysterium of van een offer-maaltijd.

Prachtig heeft PLOOY, zijn uitgangspunt nemend in Lk. 22: 29 („Ik beschik u het Koninkrijk, zooals mijn Vader het mij heeft beschikt”. διατίθεμαι τὴν βασιλείαν is gevormd naar analogie van διατίθεμαι διαθήκη), gezegd: „Het is de Messias-Koning, die het Avondmaal voor de zijnen instelt, en die als de Koning den regel des Koninkrijks volkomen vervult in het offer zijns levens. Zooals alles wat Jesus de laatste dagen zijns levens deed, staat ook het Avondmaal in het teeken van zijn Messiasschap. Bij den intocht in Jeruzalem laat hij zich huldigen als de Koning Israëls, bij de Tempelreiniging kondigt hij den Nieuwen Tempel aan, aan het Kruis voleindigt hij het Koningschap van het volmaakte dienen. Dit alles is niet „Gemeendetheologie”, het is Jesus’ bewuste wil. De oudste Christengemeente spreekt daarop alleen het „Amen” ¹⁾).

Zoo openbaarde Jezus dus in het Avondmaal, dat hij met zijn leven en dood voor de zijnen instond. Hoe mijlenver is dit Koningschap — verwijderd van alle politiek streven en wereldlijk machtsvertoon!

Vergeving, dienende liefde, offer, ziedaar de geestelijk-zedelijke „pijlers”, waarop het Nieuwe Koninkrijk, het Nieuwe Verbond, werd geïnstitueerd.

Na het zingen van den lofzang vertrok Jezus met de zijnen naar den Olijfberg en onderging in Gethsemane de bittere beproeving ²⁾. KLAUSNER is van meening, dat Jezus zeer terneergeslagen den hof

¹⁾ PLOOY, *Novum Testamentum*, bl. 22; vgl. POOT, *Het Oudchristel. Avondmaal*, bl. 133.

²⁾ KLAUSNER, *Jesus*, S. 454: Jezus *wist* niet, maar vermoedde, „und Todesangst packte ihn”. GOETHALS, *Jés. à Jér.*, p. 40 meent, dat Jezus nog bij zijn intocht over een vreedzame komst van het K.G. op aarde heeft kunnen droomen. Maar de toenemende vijandschap brengt hem de overtuiging bij, dat hij door den dood tot de overwinning moet gaan. — Gethsemane, Γεθσημαν(ε)ι, גֶּתְשֶׁמַן or גֵּתְשֶׁמַן was een oliepers of oliekelder buiten Jeruzalem. JEREMIAS, *Jerusalem I* S. 69ff. heeft aangetoond, dat deze hof nog viel onder „de geheele omgeving van het heiligdom”, waartoe ook het Kedron-dal behoorde. JEREMIAS ziet geen tegenpraak tusschen Lk. 22: 39 en Mt. 21: 17, Mk. 11: 11, waar Bethanië wordt genoemd; vgl. Lk. 24: 50 en Hd. 1: 12. Bethanië en Olijfberg duiden derhalve dezelfde plaats aan.

van Gethsemane was binnengegaan. Hij voelde zich omringd door vijanden. Zijn discipelen begrepen hem niet. Elken avond weer was hij, door vrees gedreven, naar Bethanië gegaan, om zich te verbergen. Nu, na het Avondmaal, was hij door een groote angst bevangen. Men heeft veel nagedacht en veel geschreven over Jezus' geestelijken strijd in Gethsemane. Geen sterveling zal deze worsteling ooit ten volle kunnen doorgronden. In het bereid-willen-zijn van Jezus was Gods wil betrokken. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL zegt, dat het gebed hier het evenwicht tot stand brengt van Gods wil en Jezus' bereidheid¹⁾. In Gethsemane kwam Jezus te staan tegenover de harde en onverbiddelijke realiteiten van vloek en dood. Was hij van God verlaten? „Toch wordt God niet gemist, maar Hij is alleen nabij als degene, die het *wil*; dat is de richtlijn van God vandaan naar de godverlatenheid; toch blijft Hij het, die handelt; zijn wil geschiedt”²⁾. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL heeft getracht den toestand zoo scherp mogelijk te zien en te dóórzien. Hij legt het hoofdaccent op de zuivere gehoorzaamheid, die ruimtelaaft: „voor een volkomen regeeren Gods èn een volkomen verantwoordelijk wilsbesluit van zijn dienst-knecht”. BERKELBACH houdt het gesprek, bij wijze van spreken, rondom Jezus persoonlijk. Wij meenen, dat het ook van belang is àchter Jezus naar de daad te zien. Wij werden getroffen door een uitspraak van VAN LEEUWEN. VAN LEEUWEN, die de gebruikelijke tegenstelling „vrede-oorlog” heeft willen vervangen door de antithese „vrede-vloek”, als Bijbelsch juister, vestigt in de Slotbeschouwing van zijn boek de aandacht op het feit, dat het bemiddelen van Jezus is verbonden met het vloekhout des kruises. „Het lijden van den rechtvaardige in de plaats van en ten bate van anderen werd hier een middel, dat den toorn Gods, die verderf en dood bracht, deed ophouden. Daardoor was er genade, die vrede schonk. — Deze vrede is de inhoud van den zegen, die komt te midden van den vloek, die den toorn en de straf Gods inhoudt”³⁾. Kunnen we misschien zeggen, dat in Jezus' gebedsstrijd de spanning openbaar werd tusschen vloek en vrede; tusschen den vloek, dien Jezus moest aanvaarden en dragen en den vrede, dien God door hem, door zijn lijden en sterven, wil brengen? Op de mogelijkheid van dezen geestelijken strijd heeft OTTO gewezen. „Christus *weis*, dasz sich sein Geschick in Jerusalem vollenden wird, gleichwohl

1) BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Markus, bl. 333, vgl. bl. 328vv.

2) BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Markus, bl. 328.

3) VAN LEEUWEN, Eirene in het N.T., bl. 221v.

bleibt die Gethsemane-szene mit letzter schnell überwundener Regung natürlichen Hoffens möglich" 1).

Toen Jezus den drinkbeker had aanvaard, was het verraad reeds vlakbij. Judas diende als gids voor de Joodsche tempelpolitie, die op zoek was naar Jezus. Men heeft Judas wel naar het rijk der legenden willen verwijzen, verlegen als men zich gevoelde met deze raadselachtige figuur 2). Doch dat is ontoelaatbaar.

KLAUSNER heeft getracht de omkeer in Judas aldus te verklaren. Jezus was in Judas' oogen eerst groot geweest, doch later verminderde die grootheid onder den critischen blik van Judas hoe langer hoe meer. Jezus' genezingen hadden niet altijd succes, terwijl het Judas verdroet, dat zijn meester zijn vervolgers ontvluchtte. Het bleek dus, dat Jezus een valsche Messias was, dien de Tora beval te doodden. Tenslotte begon Judas het als een heilige godsdienstige plicht te gevoelen den bedrieger te ontmaskeren (vlg. Dt. 13 : 2—12; 18 : 20—22) 3). GOETHALS acht het zeer waarschijnlijk, dat het verraad van Judas zijn oorzaak vond in de breuk tusschen Jezus en de Zeloten 4). Men zou dus kunnen spreken van een verschil in politiek inzicht tusschen Jezus en Judas. PICKL vermoedt, dat Judas reeds na Jezus' weigering van het koningschap (Joh. 6 : 71) zijn eigen weg ging. Hij zou slechts een nationaal koninkrijk en persoonlijk voordeel gezocht hebben 5).

Bij Lk. en Joh. is sprake van satanischen invloed. Het komt ons niet waarschijnlijk voor, dat Judas Jezus door zijn handelwijze a.h.w. heeft willen dwingen tot een openlijke manifestatie van zijn Messiasschap.

Wij hebben vroeger tamelijk breedvoerig gesproken over Judas' bijnaam: Iskariot. Het is o.i. niet onredelijk te veronderstellen, dat het voortdurend en bijkans eentonig memoreeren van dezen naam méér bedoelt dan alleen maar het aanduiden van de geboorteplaats, indien althans de verklaring: Iskariot = man van Kariot de juiste mocht zijn. Wordt hierin misschien een zekere afstand tusschen Judas als Judeër en de andere discipelen als Galileërs signaleerd? Of, wat belangrijker is, openbaart zich in dezen bijnaam een zekere grond voor de „verwijdering" tusschen Judas en Jezus?

Wij wezen reeds op de opvattingen van GOETHALS en PICKL, die beiden o.i. terecht een politiek motief aanwezig achten.

1) OTTO, Reich Gottes, S. 310.

2) Zoo b.v. SCHLÄGER, Judas, S. 27ff.

3) KLAUSNER, Jesus, S. 446ff.

4) GOETHALS, Jésus à Jér. p. 63.

5) PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 70; vgl. Mt. 26 : 14—16; Mk. 14 : 11; Lk. 22 : 5; Joh. 12 : 6.

In het bijzonder trof ons een uitspraak van MAIER, die het verradersloon niet afdoend acht en zegt: „Eher könnten politische Stimmungen bzw. Verstimmungen mitgesprochen haben. Judas mag als geschworener Feind der röm. Fremdherrschaft über seine Heimat Judäa (seit 6 n. Chr.) an Jesu triumphalen Einzug in Jerusalem kühnste nationalen Hoffnungen geknüpft haben, deren Nichterfüllung ihn dann irre werden liesz" ¹⁾). MAIER voegt er aanstonds aan toe, dat de Evangeliën zijn vermoeden niet met hun autoriteit dekken. Inderdaad! Maar o.i. is er veel, wat voor dit vermoeden pleit. Judas de Judeër geërgerd en teleurgesteld over het uitblijven van het Rijk, dus ook van de bevrijding van zijn vaderland, is den donkeren weg van het verraad gegaan ²⁾). Wij zijn er ons wel van bewust, dat deze verklaring niet ten volle bevredigt. Rondom het verraad van Judas waart een geheim, waarachter de Raad Gods staat.

Wat heeft Judas nu aan de Joodsche overheid verraden? Sommigen zeggen: het Messias-geheim. Want de leidlieden hadden immers zelf gemakkelijk de plaats kunnen uitvinden, waar Jezus zich placht te verbergen. „Der Hohepriester befindet sich hier im Besitz des Geheimnisses Jesu. Das war das Verrat des Judas!”, zegt SCHWEITZER ³⁾). Deze these heeft inderdaad iets aanlokkelijks. Wanneer Jezus overdag in den tempel leerde, had de tempelpolitie hem gemakkelijk kunnen laten schaduwen. Doch wij vernemen over het onderhoud tusschen Judas en de Joodsche geestelijkheid niets anders, dan dat Judas naar een gunstige gelegenheid zou uitzien. Het vermoeden is evenwel gewettigd, dat Judas de overpriesters nader over Jezus heeft ingelicht, waardoor zij nog versterkt werden in hun voornemen, Jezus uit den weg te ruimen.

Met Judas mee kwam: „een schare met zwaarden en stokken, gezonden door de overpriesters, de schriftgeleerden en de oudsten" ⁴⁾). Geassisteerd door Romeinsche soldaten nam de tempelpolitie Jezus gevangen ⁵⁾). Deze protesteerde tegen de brute wijze van optreden.

¹⁾ MAIER, L.ThuK, art. Judas Iskarioth, Bd. 5, Sp. 671.

²⁾ Zie VAN HOLK, Judas Iskarioth; voorts WINDISCH, Mess. Kr., S. 36f.; BAUER, Leb. Jesu, S. 173f.; EDERSHEIM, Life a. Times II p. 468ff.

³⁾ SCHWEITZER, Mess. geh, S. 80; vgl. WINDISCH, Mess. Kr. S. 37. PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 70f., meent, dat Judas' boodschap aan de overpriesters luidde: de opstand is in volle voorbereiding; Jezus zal nu spoedig beginnen: „losschlagen will er”.

⁴⁾ Mk. 14 : 43 par.; vgl. Joh. 18 : 3.

⁵⁾ Voor een gedetailleerde beschrijving der arrestatie, zie b.v. PICKL, Mess. Kön. Jesus. S. 83ff. — Dat Jezus twee maal gevangen genomen zou zijn geweest, de eerste maal door de Romeinen, de tweede maal door de Joden, en de

„Als tegen een roover zijt gij uitgetrokken”. Jezus verweet zijn belagers, dat zij hem beschouwden als een ληστής, een opstandeling, een „Freiheitsbandenkämpfer” (PICKL). Met ληστής wordt hier niet bedoeld „roover” in den gewonen zin van het woord; de λησται waren de politieke oproermakers, de geuzen die dagen, die van 6—73 n. C. de Romeinen op allerlei manier bestreden ¹⁾. FLAVIUS JOSEFUS noemt ze verschillende malen als opstandelingen tegen het Romeinsch gezag. Jezus wijst dus bij zijn arrestatie met grooten nadruk de opvatting van de hand als zou hij een politiek rebel zijn, of met hen op één lijn kunnen worden gesteld.

d). *Voor het Sanhedrin.*

De Evangelieën vermelden over de verhooren voor het Sanhedrin maar heel weinig. Daarbij komt nog, dat zij niet eenstemmig zijn. Bovendien is er geen antwoord te geven op de vraag, wie van deze verhooren verslag heeft uitgebracht. Wij kunnen hier slechts vermoedens uiten. Joh. deelt mede, dat Jezus eerst naar Annas, den schoonvader van Kajafas, werd gebracht. Deze Annas, Chanan ben Seth, van 6—15 n. C. hoogepriester, heeft in het proces een belangrijke rol gespeeld ²⁾. Hij nam het eerste voorloopige verhoor af. Daarna werd Jezus geboeid voor den hoogepriester Kajafas, Joseph ben Kaiapha (hoogepriester van 18—36 n. C.) geleid.

Mt., Mk. en Lk. deelen met enkele woorden mede, hoe het proces voor den Joodschen raad verliep. Mt. beschrijft de min of meer hulpe-

eerste keer zou zijn vrijgelaten, omdat men hem niet van revolutionaire gezindheid kon beschuldigen, lijkt al zeer onwaarschijnlijk. Zie SLAV. JOS. en GOETHALS, Jésus à Jér. p. 22.

¹⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus S. 22f., 235f.: „Die groszen Führer dieser Banden waren Politiker und grosze Patrioten, aber absolut keine Straszenträuber” (S 24). EVENZOO EISLER, IB I S. 194; VOLZ, Eschat. S. 184, CORSSEN, Zeugnisse S. 126; RENGSTORF, TWNT IV S. 262ff., art. ληστής; KITTEL, Chr. u. Imp. S. 12f., Vgl. ook AALDERS, Rom. Imp. bl. 153. JEREMIAS, Jerusalem I S. 59, schijnt aan het gewone begrip „roover” te denken. SCHULTE, Barabbas, bl. 46 denkt bij den ληστής Barabbas aan een beroepsmisdadiger, highwayman, bandiet. — Het is wel zeer onwaarschijnlijk, dat een nachtelijke expeditie van Tempelpolitie en Romeinen zou zijn uitgetrokken om een gewoon misdadiger op te sporen, wien n.b. geen enkel concreet misdrijf kon worden ten laste gelegd. Bij de Romeinen moet bij deze arrestatie wel een politieke verdenking hebben voorgezeten.

²⁾ Vgl. MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 49; GOETHALS, Jésus à Jér. p. 75; JEREMIAS, Jerusalem II S. 14, vgl. ook I, II. S. 11 over de woningen van Annas en Kajafas. EDERSHEIM, Life a. Times II p. 546ff. — De Sadduceër Annas bezat als ex-hoogepriester grooten invloed. JEREMIAS wijst op de „Heiligheid der Ewigkeit” van den hoogepriester.

looze houding der beschuldigers. Men wist eigenlijk niet recht, waarop de aanklacht te gronden. Over den intocht en de tempelreiniging wordt niets vermeld. KLAUSNER meent dat de tempelreiniging „herhaaldelijk” ter sprake zal zijn gekomen, doch dat deze daad niet toereikend was voor een doodsoordeel¹⁾. Aangezien de Evangelieën er niets over vermelden — en waarom zouden ze erover gezwegen hebben, indien het zoo geweest ware? — blijft deze gissing voor rekening van KLAUSNER. De beschuldiging van eenige getuigen inzake Jezus’ woord over afbraak en opbouw van den tempel in drie dagen, leverde schijnbaar niets op²⁾. Jezus bewaarde het stilzwijgen. Toch verschafte deze beschuldiging den hooge priester een aanknoopingspunt voor de vraag, die over Jezus’ leven of dood beslissen zou. Want, zooals door MEYER terecht is opgemerkt, Jezus’ uitspraak over den tempelbouw — althans de beschuldiging — bevatte een Messiaansche pretentie³⁾. De hooge priester stelde thans direct de allesbeheerschende vraag: „Zijt gij de Christus, de zoon van den Gezegende?” Ook in de formuleering van deze vraag vinden we bij de synoptici verschillen, maar bij alle drie betreft de beschuldiging zoowel het Messiaschap als het Godszoonschap. KLAUSNER acht de toevoeging „zoon Gods” in den mond van een hooge priester en nog wel van een Sadduceër, onmogelijk en latere toevoeging⁴⁾.

Hoe zou Jezus op deze vraag reageeren? De aanspraak op het Messiaschap als zoodanig gold niet als Godslastering en kon dus geen aanleiding geven tot een doodvonnis⁵⁾. Jezus antwoordde met een: „ik ben het”. (Mk. 14:62: ἐγώ εἰμι. Mt. 26:64: σὺ εἶπας; Lk. 22:67 ἐδὼν ὑμῖν εἶπω, οὐ μὴ πιστεύσητε).

Jezus bekende dus onomwonden, dat hij de Messias was. Het Hebreuwsche מָשִׁיחַ was weliswaar geen gebruikelijke vorm van bevestiging (dat is יָהּ of יָאָ = ja), maar het komt voor en σὺ εἶπας beteekende dus in Jezus’ mond zooveel als: „Gij hebt gelijk”⁶⁾. Maar Jezus voegde aan deze korte bevestiging nog wat toe. „En gij zult den Zoon des menschen zien, zittende aan de rechterhand der

¹⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 473. Vgl. echter SCHRENK, TWNT III S. 243ff. art. τὸ ἱερὸν — Een duister bericht bevat het *Petrusev.* vs. 26, waarin wordt meegedeeld, dat de discipelen zich verborgen hadden, omdat zij ervan beschuldigd werden den tempel in brand te hebben willen steken.

²⁾ Mt. 26:61, Mk. 14:58.

³⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 192.

⁴⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 473.

⁵⁾ DALMAN, W J. I S. 257; STR. BILL. I S. 1017; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 95.

⁶⁾ DALMAN, W J I S. 253ff. STR. BILL. I S. 990.

Almacht, en komende met de wolken des hemels". Deze woorden zijn voldoende, den spreker des doods schuldig te verklaren. Jezus paste Psalm 110 : 1 en Daniël 7 : 13 op zichzelf toe. Hij is de Zoon des menschen, zittende ter rechterhand der Almacht. Deze Almacht, δύναμις, גְבוּרָה, is niet anders dan een omschrijving van God ¹⁾). Jezus maakte dus aanspraak op een plaats, welke men zelfs den Messias niet zou hebben toegestaan (DALMAN). Het blijkt, dat in Psalm 110 : 1 de uitnodiging van Jahve uitgaat: „Zet u aan mijn rechterhand", maar deze uitnodiging wordt door Jezus a.h.w. ter zijde geschoven: eigenmachtig neemt hij de plaats in bezit. Voor het besef der aanwezigen verklaart hij zich daartoe gerechtigd zonder Goddelijke autorisatie. Dat was een blasphemische aanmatiging, dat was Godslastering! ²⁾). Verontwaardigd over deze z.i. God-onteerende uitspraak scheurde de hogepriester zijn kleederen, nam vervolgens de aanwezigen tot getuigen en de zitting eindigde hiermede, dat de gansche raadsvergadering Jezus des doods schuldig verklaarde.

Aan het verhoor voor het Sanhedrin zitten verschillende problemen vast, die wij hier stilzwijgend kunnen voorbijgaan. Vast staat evenwel, dat Jezus door het Sanhedrin op religieuze gronden is veroordeeld. Na het eenstemmig besluit van den ganschen Joodschen raad, den volgenden morgen genomen, werd Jezus geboeid aan den landvoogd Pontius Pilatus overgeleverd.

Volgens KLAUSNER heeft het Sanhedrin bona fide zijn plicht vervuld. KLAUSNER twijfelt er niet aan, of de priesters hielden Jezus voor een der vele oproermakers en wilden zij niet anders dan het volk beschermen tegen de wraak van den wreeden procurator ³⁾). Van Joodsch standpunt gezien lijkt dit een geslaagde verklaring, die het Sanhedrin kan bevrijden van een zware schuldenlast. Maar de bewijzen? KLAUSNER's overtuiging: „Es ist kein Zweifel dasz die Priester Jesus für einen jener vielen Aufwiegler hielten und seine besondere geistige Natur nicht erkannten; usw." vindt allerminst steun in de Evangeliën. Neen, het was juist de „besondere geistige Natur" van Jezus, waaraan de priesters zich ergerden! Het was juist

¹⁾ DALMAN, W J I S. 164; STR. BILL. I S. 1006; KLAUSNER, Jesus S. 474.

²⁾ STR. BILL. I S. 1017; DALMAN, W J I S. 257; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 95f. Vgl. STRACK, Jesus, S. 37*, Pal Taanith 2, 1 slot: „Rabbi Abbahu (3e eeuw n. C.) sagte: Wenn jemand dir sagt (vgl. Num. 23, 19) „Ich bin Gott", so lügt er; „Ich bin der Menschensohn", so wird er es bereuen; „Ich steige zum Himmel empor", so hat er es gesagt und wird es nicht vollführen". — MEYER, Urspr. u. Anf. I, S. 194 twijfelt aan de toevoeging en ziet er de sporen in van de Christ. eschatologie.

³⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 478, 482. — Vgl. Joh. 11 : 48.

wegens zijn optreden op *hun* terrein, waarom zij hem uit den weg wilden ruimen. Jezus was voor de priesters allerminst een gewoon oproermaker, doch een „gevaar” voor heel hun godsdienstig bedrijf.

De Joodsche leidlieden wisten, dat zij met een religieuze beschuldiging bij het Romeinsche gerecht geen voet aan den grond zouden krijgen. Wilden zij kans op succes hebben, dan zouden zij een politieke wending aan de zaak moeten geven. Want al had het Sanhedrin nu ook het doodsoordeel uitgesproken, het had niet het recht het vonnis uit te voeren. Vele rechten en bevoegdheden hadden de Romeinen aan het Sanhedrin gelaten, maar het recht over leven of dood, het ius gladii, kwam slechts den Procurator toe.

Er is vooral sinds LIETZMANN's hypothese veel te doen geweest over de machtsbevoegdheid van het Sanhedrin. KLAUSNER is van meening, dat het Sanhedrin wel bevoegd was in religieuze en zuiver civiel-rechterlijke aangelegenheden het doodvonnis te voltrekken, maar hij wijst er op, dat de belangrijke gevallen min of meer „mit der politischen Gerichtsbarkeit verknüpft” waren ¹⁾. LIETZMANN heeft de stelling verdedigd, dat de Joodsche overheid wel degelijk de potestas gladii heeft bezeten, zoodat zij Jezus derhalve op eigen autoriteit had kunnen doodden. De Joodsche raad heeft echter: „vermutlich aus sehr guten Gründen” (LIETZMANN vergeet — helaas! — te zeggen, welke die goede gronden dan geweest zijn) er de voorkeur aan gegeven, Jezus als opstandeling aan het Romeinsche gezag uit te leveren ²⁾. Het bewijsmateriaal, dat LIETZMANN aanvoert, lijkt ons niet overtuigend. Uitstekend is de opmerking, die GOGUEL naar aanleiding van deze quaestie heeft gemaakt: „Au reste, si une liberté complète avait été laissée au sanhédrin, cela aurait mis entre ses mains un moyen de pression antiromaine, qui aurait pu devenir extrêmement dangereux pour les conquérants” ³⁾.

Men is dan ook over het algemeen de zienswijze toegedaan, dat het Sanhedrin het recht over leven en dood niet heeft bezeten (cf. Joh. 18:31) ⁴⁾.

¹⁾ KLAUSNER, Jesus S. 463.

²⁾ LIETZMANN, Gesch. I S. 50. Zie zijn „Der Prozess Jesu”, waarin LIETZMANN — op voetspoor van Jean Juster — allerlei materiaal heeft saamgebracht. Zie de weerlegging van LIETZMANN's hypothese door BÜCHSEL, Blutgerichtsbarkeit, s. 202ff. en zijn verdere discussie met LIETZMANN. EBELING., Kompetenz, S. 200ff. sluit zich bij L. aan.

³⁾ GOGUEL, Procès, p. 289.

⁴⁾ Zoo: OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 249; BROUWER, Soc. Vr. bl. 248; KLAUSNER, Jesus, S. 478; MEYER, Urspr. u. Anf. II S. 451 en III S. 163; STR. BILL. I S. 1026; REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 160; SCHÜRER, GJV II S. 208ff.; HUSBAND, Prosecution, p. 180; RADIN, Trial, p. 152; EDERSHEIM, Life a. Times II p. 556ff.; GOETHALS, Jésus à Jér. p. 33.

e). *Voor den Romeinschen Procurator.*

Vanaf het oogenblik, dat Jezus voor Pontius Pilatus werd gebracht, kreeg het proces een ander aanzien. De Joodsche overheid trad van nu aan niet meer op als rechtsprekend orgaan, maar als aanklaagster. Had de Joodsche raad Jezus, volgens eigen wetten, beschuldigd van en veroordeeld op grond van een religieus misdrijf, voor Pilatus betrof de aanklacht een politieke misdaad, seditio, crimen majestatis. Dat bleek uit de vraag, waarmee, volgens Mk. en Mt., Pilatus het gerechtelijk onderzoek begon: „Zijt gij de koning der Joden?“ De beschuldiging van het Sanhedrin was dus deze geweest: Jezus geeft zich uit voor βασιλεύς, hij is derhalve politiek-gevaarlijk. Mt. noch Mk. berichten, welke de „bezwarende getuigenissen“ zijn, die de Joodsche overheid tegen Jezus aanvoerde ¹⁾.

Lk. evenwel deelt den inhoud der beschuldiging mede: „Wij hebben bevonden, dat deze man ons volk op den dwaalweg brengt, en verbiedt den keizer schatting te geven, en van zichzelf zegt, dat hij de Christus, de koning is“ (Lk. 23 : 2, 5). Wanneer men, zooals WEINEL doet, dit vers van Lk. beschouwt als een „Abwehr der Revolution“ in het beeld van Jezus, dus later met tendenzieuze bedoeling zoo geschreven, valt er over dit bericht niet meer te praten ²⁾. Doch wij zien er een betrouwbaar bericht in, juridisch geformuleerd, waardoor Lk. zijn lezers zakelijk en helder op de hoogte wil stellen van den waren aard van de aanklacht.

In drie punten wordt de beschuldiging geformuleerd:

1. Jezus verleidt ons volk (zijn religieuze misdaad).
2. Hij verbiedt den keizer schatting te geven (zijn politieke misdaad).
3. Hij zegt van zichzelf, dat hij de Christus, de koning is (zijn politieke aanmatiging).

Wat het (godsdienschtig) misleiden van het volk betrof: dat was een zuiver Joodsche aangelegenheid, waarover de Joden zelf maar moesten beslissen ³⁾. Het tweede punt in de aanklacht moest voor Pilatus van zeer ernstig gewicht zijn. Het verbieden of verhinderen van het opbrengen van belastingen zou van openlijk verzet tegen het Romeinsche gezag getuigen en kon dan ook, daar het aanleiding kon geven tot bloedige onlusten, onmogelijk worden getolereerd. Op grond van deze beschuldiging zou Jezus door Pilatus op één lijn

¹⁾ Mt. 27 : 13; Mk. 15 : 4.

²⁾ WEINEL, Stellung, S. 16; vgl. KLOSTERMANN, Lukev. S. 221.

³⁾ Vgl. het bericht over den loop der gebeurtenissen bij Joh.; Joh. 18 : 28vv. Jezus was ΚΑΚὸν ποιῶν (vs. 30).

moeten worden gesteld met de bendeleiders, de politieke opzweepers, op wie de vrijheidspartij haar hoop had gevestigd ¹⁾. Het derde deel van de aanklacht, nauwverbonden aan het tweede, had tot doel Jezus' persoon verdacht te maken ²⁾. Jezus beweerde, dat hij de „Christus” was. Ter verduidelijking voegde het Sanhedrin toe, de „koning”. Maar deze „verduidelijking” was in wezen een vertroebeling, daar Christus niet zonder meer „koning” beteekent. Bij het vooronderzoek had het Sanhedrin gevraagd, of Jezus was de Christus, de zoon van God. Voor Pilatus werd het religieus begrip (zoon van God) gewijzigd in een politiek begrip (koning). Zoo doet ook Lk. heel duidelijk uitkomen, dat de Joodsche raad er van meet af aan naar streefde Jezus als politiek misdadiger verdacht te maken.

Jezus heeft op Pilatus' vraag een bevestigend antwoord gegeven: „Ja, dat ben ik” ³⁾. Aan de waarheid van dit bericht, door de vier Evangeliën vermeld, kan niet getwijfeld worden. Mt. en Mk. deelen daarna het zwijgen van Jezus en de verwondering van Pilatus mede, terwijl Joh. het uiterst belangrijke woord van Jezus overlevert: „Mijn koninkrijk is niet van deze wereld; indien mijn koninkrijk van deze wereld ware, zoo zouden mijn dienaren gestreden hebben, opdat ik den Joden niet ware overgeleverd; maar nu is mijn koninkrijk niet van hier” (Joh. 18 : 30). KLAUSNER acht deze uitlating karakteristiek voor het Christendom, maar in den mond van Jezus, den Jood, eenvoudig onmogelijk. Dat komt, omdat KLAUSNER de „Doppelnatur des Messias” (d.w.z. den Messias als godsdienstig en als politiek-nationaal bevrijder) niet kan loslaten ⁴⁾. Doch bij Jezus vinden we zulk een dubbele natuur niet. Jezus duidt op het gansch andere van zijn Koninkrijk, dat niet op macht en geweld, niet op aardsche, politieke steunpunten rust. Geen wonder, dat de Romein Pilatus dit koningschap niet begreep.

Lk. verhaalt, dat de procurator den beschuldigde daarna naar Herodes Antipas zond, omdat Jezus als Galileër tot het rechtsgebied van Herodes behoorde. Het verhoor voor den tetrarch leverde echter

¹⁾ Vgl. PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 103.

²⁾ HUSBAND, Prosecution, p. 225ff. H. veronderstelt, dat de aanklacht door het Sanhedrin schriftelijk aan Pilatus was aangeboden. In ieder geval: „The indictment he (Lk) gives is in strict accord with the forms of such legal documents found in the Digest of Justinian and elsewhere”.

³⁾ Mt. 27 : 11; Mk. 15 : 2; Lk. 23 : 2; vgl. Joh. 18 : 37.

⁴⁾ KLAUSNER, Mess. Vorst. S. 2: „Dieser Spruch is im Munde des jüdischen Messias undenkbar”. Vgl. KLAUSNER, Jesus, S. 479; Volz. Eschat S. 219.

niets op. Jezus zweeg. Herodes zond hem toen in een spottewaard naar den landvoogd terug. KLAUSNER ziet in dit intermezzo slechts den neerslag van „legendenbildende Volksglaube”¹⁾. HUSBAND acht de mogelijkheid van dit voorval niet uitgesloten, maar wijst er tevens op, dat het proces als zoodanig er niet door kon beïnvloed worden, daar Herodes in dit geval geen jurisdictie bezat²⁾.

Er bestaat geen enkele reden aan de waarheid van dit bericht te twijfelen, ofschoon het probleem blijft: vanwaar weet Lk. wat er voor den tetrarch is voorgevallen? Heeft iemand uit de omgeving van Herodes of wellicht een schriftgeleerde later iets meegedeeld?

De vier Evangeliën teekenen ons een Pilatus, die allerlei pogingen in het werk stelt, Jezus vrij te laten, maar er niet in slaagt. KLAUSNER beschouwt al deze berichten over den tegenzin van Pilatus: „völlig unhistorisch und im ersten christlichen Jahrhundert entstanden”³⁾. Dat komt, omdat KLAUSNER een aarzelenden Pilatus geenszins in zijn Jezus-beeld kan gebruiken. Wat blijft er echter van heel het bericht over het proces van Jezus voor den procurator over, wanneer men diens onwillige houding als later verdichtselsel beschouwt? Het ondubbelzinnig getuigenis der vier Evangeliën luidt: Pilatus wenschte den dood van Jezus niet. Er is geen enkele reden hieraan te twijfelen. Pilatus zag in Jezus geen staatsgevaarlijk misdadiger. Sproot zijn aarzeling misschien voort uit zijn Romeensch rechtsgevoel? Wij willen ons niet in allerlei beschouwingen verliezen, noch uitweiden over diplomatieke overwegingen, die Pilatus' houding zouden kunnen hebben bepaald. Wie den gang van het proces voor den procurator aandachtig leest, ontvangt den indruk, dat hier niet slechts een rechter tegenover een beschuldigde, doch ook een mensch tegenover een mensch wordt geteekend, d.w.z. Jezus was voor Pilatus niet slechts een res, een rechtszaak, maar ook een persoon, een persoonlijkheid.

Deze houding van den Romein behoeft nog volstrékt niet in tegenpraak te zijn met de ongunstige berichten, die wij bij PHILo en JOSEPHUS over hem aantreffen. Wij kunnen ten volle instemmen met wat PICKL zegt: „Offenbar hat die äuszere Gestalt, die Harmonie und Hoheit der Persönlichkeit, sein Bildungsgrad und sein Auf-

¹⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 479.

²⁾ HUSBAND, Prosecution, p. 262ff.; PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 105; RADIN Trial, p. 116ff.

³⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 482. Vgl. zijn persoonsbeschrijving van Pilatus S. 216ff.; 481. KL. schildert Pilatus met de donkerste kleuren, evenals GOETHALS, Jésus à Jér. p. 34.

treten auch auf den weltgewandten, gebildeten, römischen obersten Verwaltungsbeamten Eindruck gemacht" ¹⁾).

Pilatus wordt geprest tot het vellen van een ongunstig vonnis. Hij begreep, dat de overpriesters Jezus uit nijd hadden overgeleverd. De vraag van KLAUSNER: hoe Pilatus dat eigenlijk wist? is toch wel erg naïef ²⁾! Het zal den procurator stellig niet ontgaan zijn, dat achter dit geheele proces iets anders stak dan de voorgewende politieke aanklacht. Men kan Pilatus niet zomaar in den hoek der onnoozelen drukken! Hij bemerkte wel, hoe verhit de gemoederen der overpriesters waren en zag daartegenover den zwijgenden Jezus. Een politiek rebel zou wel anders gereageerd hebben!

Pilatus waagde nog een poging Jezus in vrijheid te stellen. Hij stelde het volk voor de keuze: deze of Barabbas. Mk. deelt mede, dat deze Barabbas bij „het oproer" een doodslag had begaan (Mk. 15 : 7). Waarom zegt Mk. zoo bepaald „het" oproer? EISLER grijpt dit ἐν τῇ στάσει met gretige handen aan en spreekt als zijn oordeel uit, dat deze στάσις slaat op het voorgevallene bij den intocht en de tempelreiniging; Lk. zou later ἐν τῇ στάσει veranderd hebben in στάσις τίς (Lk. 23 : 19) ³⁾. Deze verklaring wordt terecht afgewezen ⁴⁾. Het meest waarschijnlijk lijkt ons de opvatting van MEYER, dat er weer eens een oproer was geweest, waarbij Barabbas, „offenbar einer der Führer der Bewegung", was gearresteerd ⁵⁾. Want Barabbas was niet een gewone roover, doch een ληστής, een „Freiheitsbandenkämpfer", zooals PICKL het zegt.

EISLER daarentegen ziet in Barabbas juist het tegendeel van een politiek misdadiger. Barabbas was z.i. een partijganger van de hiërarchie, zoon van een Abbas, een eerbiedwaardig schriftgeleerde, die per ongeluk door de Romeinsche soldaten tijdens het tumult was

¹⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 109. — Voor Pilatus' biografie zie o.a. SCHÜRER, GJV I S. 488ff. Philo, De legatione ad Gaium § 38, een brief van Agrippa I citeerend, beschrijft Pilatus als: „onbuigzaam van karakter en meedoogenloos hard". Vgl. FLAV. JOS. A. 18, 35 sqq; B. 2, 169 sqq.; en EUSEBIUS, Kerkgesch. II 6, 4—7. Zie voorts: AALDERS, Rom. Imp. bl. 120; RADIN, Trial, p. 182ff.; MEYENBERG, Leb. Jesu Werk, III, II S. 1773: „In Pilatus regte sich zunächst das römische Rechtsgefühl".

²⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 480.

³⁾ EISLER, I B II S. 461f.

⁴⁾ KLOSTERMANN, Mkev. S. 160.

⁵⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 195; PICKL, Mess. Kön. Jesus S. 49: „Es steht also hinter Barabbas ein zusammengebrochener Aufstand, und zwar ein Aufstand „in der Stadt", der noch in voller Erinnerung ist". Vgl. Lk. 23 : 19; Joh. 18 : 40. — Anderen zien in Barabbas een gewonen roover.

gevangengenomen. Pilatus kon hem daarom zonder meer loslaten, zoodat de onschuldige nog aan het heilig feest kon deelnemen. Pilatus zou nooit een *στασιασθησ* hebben kunnen loslaten, maar dezen onschuldige wel ¹⁾).

Bezat Pilatus het recht een gevangene gratie te verleenen? We bevinden ons hier voor een groote moeilijkheid, daar geen enkel bewijs aanwezig is, dat deze gewoonte bij de Romeinen bestond. Vandaar dan ook, dat velen de Barabbas-episode als legendair beschouwen, zooals EISLER, GOETHALS, KLAUSNER ²⁾). SCHÜRER denkt aan een: „Spezial-Ermächtigung des Kaisers”, die den procurator van Judea veroorloofde op het Paaschfeest een gevangene in vrijheid te stellen ³⁾. MEYER veronderstelt, dat deze gebruikelijke vrijlating op het Paaschfeest reeds op den vroegen morgen placht te geschieden ⁴⁾, hetgeen tevens verklaart, waarom er zoo vroeg reeds zooveel volk bij den rechterstoel vergaderd was. Hetzelfde zegt MEYENBERG, die in de vrijlating van een gevangene een Romeinsch gebruik ziet, dat zich „politisch wise” aansloot bij de verlossings-gedachte van het Joodsche Paaschfeest ⁵⁾. Hoewel ons uit Egypte een geval van amnestie bekend is, dateerend uit 85 n.C. mag met VAN LEEUWEN toch terecht gesproken worden over „eene gewoonte, duister in oorsprong en beteekenis” ⁶⁾. Ook de overigens scherpzinnige verklaring van HUSBAND kan ons niet bevredigen. HUSBAND meent, dat op den morgen van het verhoor Jezus noch Barabbas reeds schuldig waren verklaard, en Barabbas zelfs nog niet voor den procurator was geleid. Hij was ongetwijfeld door Romeinsche officieren gearresteerd, doch moest in overeenstemming met het Romeinsch gebruik door een particulier burger worden vervolgd. „What Pilate actually attempted was to induce the prosecutors to withdraw their suit against either Jesus or Barabbas”. Wanneer we de situatie zoo bezien, is het zeer wel mogelijk de Barabbas-episode voor echt te verklaren „since they do not go contrary to any accepted legal principles” ⁷⁾.

¹⁾ EISLER, I B II S. 464.

²⁾ EISLER, I B II S. 465; GOETHALS, Jésus à Jér. p. 35. G. acht Barabbas toch wel een historische figuur. KLAUSNER, Jesus, S. 481.

³⁾ SCHÜRER, GJV I S. 469.

⁴⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 195.

⁵⁾ MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, II S. 1773.

⁶⁾ VAN LEEUWEN, Mtev. bl. 169; KLOSTERMANN, Mkev. S. 159; Papyri Florentini 61, 59ff. (85 p. Chr.): ἄξιος μ(ἐ)ν ἦσ μαστιγωθῆναι... χαρίζομαι δὲ σε τοῖσ ὄχλοισ. Zie voorts: DEISZMANN, L. v. O.s 229;

⁷⁾ HUSBAND, Prosecution, p. 270 ff.

De quaestie van de vrijlating van een gevangene behoort tot de tot dusver onopgehelderde vraagstukken van het N. Testament, doch hoe problematiek zij ook moge zijn, wij keeren ons met groote beslistheid tegen de zienswijze van KLOSTERMANN: „Die Barabbas-episode dient dazu, die Römer zu entschuldigen und die Juden zu belasten” ¹⁾. Wanneer men bij voorbaat uitgaat van de veronderstelling dat achter het als historisch overgeleverde bericht een bepaalde, partijdige bedoeling van den schrijver steekt, waardoor deze de objectieve waarheid vertroebelt, loopt men gevaar den waren zin der historie uit het oog te verliezen. De Barabbas-episode „dient” geenszins tot verlichting der eene partij en verzwaring der andere, maar zij geeft weer, wat er inderdaad is gebeurd en wat door de keuze van het volk openbaar werd. We komen daar aanstonds op terug.

Het volk koos Barabbas. Hoe kon de stemming van het volk zoo spoedig en zoo radicaal omslaan? BERKELBACH VAN DER SPRENKEL zegt, dat deze menigte bestond uit dezelfde gewone menschen van de vorige dagen, de menigte, die Jezus gaarne hoorde ²⁾. Er is alle reden aan deze opvatting te twijfelen. De eenvoudige oplossing van dit raadsel is o.i. door PICKL aan de hand gedaan. PICKL zegt, dat de volksmenigte over het algemeen uit partijgenooten van Barabbas en de twee moordenaars bestond ³⁾. Het was daarom voor de overpriesters een geringe moeite deze felle lieden, en dat volkomen waarheidsgetrouw, in te lichten over hetgeen zich tijdens het proces had afgespeeld, en hoe Jezus zich sedert den intocht eigenlijk voortdurend tegen het ideaal der vrijheidslievende partij had verzet. Geen wonder, dat daardoor hun woede werd opgewekt. Bovendien houde men in het oog, dat over het algemeen slechts een bepaalde categorie van menschen bij publieke rechtshandelingen tegenwoordig pleegt te zijn. PICKL's opvatting over het gehalte der menigte doet m.i. een helder licht vallen over hetgeen zich hier in feite heeft afgespeeld. Pilatus trachtte Jezus te bevrijden en nu dachten de vrienden van Barabbas: „Der Römer will den Nazarener nicht fallen lassen, weil dieser eben zu den Römern hält ⁴⁾”.

De rivaal van Jezus, de $\lambda\eta\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ Barabbas, de politieke heros, behaalde derhalve een gemakkelijke „overwinning”. Hij

¹⁾ KLOSTERMANN, Mkev. S. 159.

²⁾ BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Markus, bl. 362.

³⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 111f.

⁴⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 112; vgl. KLAUSNER, Jesus, S. 438; Jew. Encycl. VII p. 165, art. Jesus of Nazareth.

beantwoordde meer aan het Messias-ideaal van de menigte dan de duldende, zwijgende Nazarener.

Zodoende ontvangen we ook hier weer een overtuigend bewijs, dat Jezus geen politiek Messias was. Dat is o.i. de ware, historische beteekenis van de Barabbas-episode, welke niet is overgeleverd teneinde post factum een bepaald doel te dienen, doch om een beslissende gebeurtenis mede te deelen.

Nadat Pilatus nog een vergeefsche poging had gewaagd om Jezus te redden, gaf hij het tenslotte op ¹⁾. „Toen besloot Pilatus het volk ter wille te zijn” (Mk. 15 : 15) ²⁾. Hij liet Jezus geeselen en gaf hem daarna over om gekruisigd te worden. Volgens Mt. 27 : 24 (het wasschen der handen) schoof Pilatus de volle verantwoordelijkheid op de schouder der Joden.

Vóór de kruisiging vond de bespotting door de Romeinsche soldaten — volgens PICKL: Syriërs — plaats. Zij bekleedden Jezus met een roode veldheersmantel (paludamentum), gaven hem een commandostaf (scipio eburneus) in de hand en drukten hem de overwinningskrans op het hoofd. Om dit tooneel te verklaren heeft men op allerlei „voorbeelden” gewezen: de bespotting van den Saturnaliën-koning, den Joden-Mimus, het saceën-offer. MEYER noemt het zinspelen op de Saturnaliën „übel angebrachte Gelehrsamkeit” ³⁾, terwijl ook PICKL al deze verklaringen als onnatuurlijk van de hand wijst. „Das ganze Theater ist die lächerliche Siegesfeier des Messias-Königs, die Komödie der imperatorischen Akklamation. Es ist alles echtes Soldatenspiel von Anfang bis zum Schluss, psychologisch und sachlich restlos aus diesen Soldatenschädeln und aus ihrer ureigensten soldatischen Ideenwelt heraus zu erklären”, aldus PICKL ⁴⁾.

¹⁾ Mk. 15 : 14; vgl. Lk. 23 : 22; ten derde male, en Joh. 19 : 4, 6, 12.

²⁾ Lk. 23 : 24 maakt melding van een „uitspraak” (Πιλᾶτος ἐπέκρινεν) terwijl Joh. 19 : 13 bericht, dat Pilatus zich op den rechterstoel zette. De opvatting van CORSSEN, Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, S. 338f., dat Pilatus Jezus op den rechterstoel zou hebben laten plaatsnemen, als „demonstratie”, lijkt ons al zeer onwaarschijnlijk!

³⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 187.

⁴⁾ PICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 139. — Vgl. ook KLAUSNER, Jesus S. 486ff.; SCHWEITZER, Leb. Jesu Forsch. S. 488; RUDBERG, Die Verhöhnung Jesu, S. 307ff. R. meent, dat vooral Lk. met het door Diodorus overgeleverde verhaal over den slaaf Ennus, profeet en toekomstig koning, overeenstemt. Zie voorts KLOSTERMANN, Mkev. S. 161; VAN DER LEEUW, Phaen. S. 108, memoreert Frazers bewering, dat Jezus als Saturnaliën-Koning bespot is en besluit: „Aber auch, wenn das nicht zu erweisen ist, — der König der Juden am Kreuz trägt alle die Züge des für das Heil der Seinen sterbenden Königs”.

f). *De kruisiging. Het opschrift aan het kruis.*

Tusschen twee roovers (Mt. en Mk.: λησται; Lk.: κακούργοι) werd Jezus aan een kruis gehangen. De latere overlevering noemt de namen dezer λησται: Zoathan en Chammata, Dysmas en Gestas, enz., doch elke zekerheid ontbreekt hier.

Het getuigt wel van slechten historischen zin de aanwezigheid der roovers vanuit de profetie in Jes. 53 : 12 te willen verklaren ¹⁾. Hoogstwaarschijnlijk waren deze λησται oproerlingen, partijgenooten van Barabbas ²⁾. Het is dan goed te begrijpen, dat zij Jezus beschimpten. Was hij niet ontrouw geworden aan het nationale vrijheidsideaal? Lk. verhaalt de bekeering van een der kwaaddoeners, die de onschuld van Jezus nadrukkelijk betuigt. EISLER heeft uit de uitspraak van dezen opstandeling met fabelachtige scherpzinnigheid gedistilleerd, dat de beide boosdoeners — „λησται, die ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι — sub eadem sententia — „unter demselben Urteil“, „in derselben Verurteilung“, „für die gleiche Sache verurteilt“, mit ihm am Kreuz hingen“ — moeten worden geïdentificeerd met de aanvoeders, die tijdens den door Jezus georganiseerden opstand den tempel en den Siloah-toren bezet hielden! Na het oproer kon Pilatus zeer goed volstaan met de executie van Jezus, den auctor seditionis, en de Zeloten, die op beide strijdpunten het bevel hadden gevoerd ³⁾.

Ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι moet evenwel niet vertaald worden met: sub eadem sententia maar met: in eadem damnatione ⁴⁾. De wijze, waarop EISLER zijn „verduidelijkingen“ aaneenrijgt, spreekt, dunkt mij, boekdeelen.

„En in het opschrift, met de tegen hem ingebrachte beschuldiging, stond geschreven: De koning der Joden” (Mk. 15:26: „Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.” Mt. 27:37: „Ὁδοσ ἐστὶν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων”. Lk. 23 : 37: „Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οδοσ.” Joh. 19 : 19: „Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων”).

¹⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 489. — Hier worde herinnerd aan de methode van BRUINS, Hoe ontstond, enz. bl. 84, die niet de geschiedenis van Jezus in de evv. vindt, maar van den Christus, met behulp van O.T. gegevens opgebouwd. Zoo heeft z.i. Zach. 9 : 9 de stof geleverd voor den intocht; Jes. 56 : 7b en Jer. 7 : 11 voor de tempelreiniging; Zach. 11 : 12, voor Judas' verraad, enz. Hoe men dan nog iets positiefs over Jezus kan schrijven, begrijpen wij niet recht.

²⁾ Vgl. PRICKL, Mess. Kön. Jesus, S. 145ff.

³⁾ EISLER I B II S. 525—526 en Anm. 4.

⁴⁾ Zie NESTLE, N.T. Graece et Latine, Lk. 23 : 40; Juist: KLOSTERMANN, Lkev. S. 229: „du bist doch ebenso im Begriff zu sterben, wie der von dir Verhöhnthe“.

Joh. bericht, dat het er geschreven stond in het Hebreeuwsch, het Latijn en het Grieksch. Zeer juist is de veronderstelling van EDERSHEIM, dat de taal der bezettende macht bovenaan zal hebben gestaan: Jesus Nazarenus rex Iudaeorum. Daarna het Grieksch, de voertaal van dien tijd. Vervolgens het Hebreeuwsch (Arameesch): ישו הנצרי (1) בְּלִפְנֵי דִּיהוּדָאִי.

Het was de gewoonte, dat de misdadiger een bord, zijn aanklacht vermeldende, aan de hals droeg of dat de titulus voor hem uit gedragen werd 2). Bij Jezus werd de beschuldiging aan de dwarsbalk (patibulum) aangeslagen. Ondanks de variaties in het bericht der Evangelieën staat de aanklacht zelve vast: Jezus was de koning der Joden.

Wat heeft Pilatus bewogen dit opschrift, dat hij ondanks het verzoek van de Joodsche overheid niet heeft willen laten veranderen, aan te brengen? Hoon, wraakneming, ironie 3)? Wie zal het zeggen? RADIN is o.i. terecht van oordeel, dat de gewone opvatting, n.l. spot, nog zoo zeker niet is. Wij weten niet, zegt RADIN, hoe de Romeinsche praktijk in deze gevallen was. „If it was commonly done we may guess that the purpose was also to ward off evil in some way, although the way is not quite clear to us” 4).

Het doet echter weinig ter zake, of wij Pilatus' wezenlijk motief kennen of niet.

De beschuldiging staat vast en vast staat ook, dat Jezus deze beschuldiging niet heeft afgewezen. Hij was in waarheid de Koning der Joden, zij het dan in anderen zin. Pilatus heeft dus niet anders gedaan dan de aanklacht van het Sanhedrin en de bekentenis van Jezus overgenomen. Zoo werd in het opschrift tot uitdrukking gebracht, dat Jezus, de Messias-koning, door de Joden voor den Romeinschen rechter beschuldigd van crimen maiestatis, van politieke rebellie, met den kruisdood werd gestraft.

1) EDERSHEIM, *Life a. Times II* p. 591: „Probably it would read: Jeshu han-Notzri malka dihudaey”; vgl. DALMAN, *WJ I* S. 256.

2) SUTTONIUS, *Calig. 32*: „praecedente titulo qui causam poenae indicaret”; vgl. KLOSTERMANN, *Mtev. S. 164*; STR. BILL. *I S. 1038*.

3) BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, *Markus, bl. 369*, denkt aan hoon. UBBINK, *Johev. bl. 175*: vlijmende wraak op de Joodsche leiders; VAN LEEUWEN, *Mtev. bl. 170*: een kleine wraakneming om de Joden te hoonen; GODET, *Lkev. II bl. 564* spreekt over een „ironisch opschrift”. Vgl. MEYER, *Urspr. u. Anf. I. S. 193*; KLAUSNER, *Jesus, S. 490*, heeft het over het „genoegen” van den sluwen tyran om door de inscriptie het gansche Joodsche volk te bespotten. VON JÜCHEN, *Jesus u. Pil. S. 18*, ziet in het opschrift geen hoon, maar juist huldiging! Pil. huldigt op *zijn* wijze de hoogheid van Jezus.

4) RADIN, *Trial, p. 256*.

Het begrip „crimen majestatis” is door ULPIANUS als volgt omschreven:

„*Majestatis autem crimen illud est, quod adversus populum Romanum, vel adversus securitatem eius committitur: quo tenetur is, cuius opera dolo malo consilium initum erit, quo obsides iniussu Principis interciderent; quo armati homines cum telis lapidibusve in Urbe sint, convenientve adversus Rempublicam; locave occupentur, vel templa; quove coetus conventusve fiat, hominesve ad seditionem convocentur: cuiusve opera, consilio, (dolo) malo consilium initum erit, quo quis Magistratus populi Romani, quive imperium potestatemve habet, occidatur; quove quis contra Rempublicam arma ferat: quique hostibus populi Romani nuncium literasve miserit, signumve dederit, feceritve dolo malo quo hostes populi Romani consilio iubentur adversus Rempublicam: quive milites sollicitaverit, concitaveritve, quo seditio tumultusve adversus Rempublicam fiat*”¹⁾.

Nu heeft VELDHOEN (verwijzende naar een uitspraak van TACITUS en een opmerking van MOMMSEN over de Majesteitsschennis als het „unbestimmteste aller Delicte”) er op gewezen, dat het begrip crimen majestatis moeilijk te begrenzen is²⁾. Maar de *Lex Julia majestatis* — volgens HUSBAND en KLAUSNER is Jezus op grond van de *Lex Julia* veroordeeld³⁾ — bood wel voldoende houvast, als het er om ging den Staat te beschermen. Na herinnerd te hebben aan de *Lex XII Tabularum* vervolgt MARCIANUS: „*Lex autem Julia majestatis praecipit eum, qui majestatem publicam laeserit, teneri: qualis est ille, qui in bellis cesserit, aut arcem tenuerit, aut castra concesserit. Eadem Lege tenetur, & qui iniussu Principis bellum gesserit, delectumve habuerit, exercitum comparaverit: quive, cum ei in Provincia successum esset, exercitum successori non tradidit: quive Imperium, exercitumve populi Romani deseruerit: quive privatus pro potestate Magistratue quid sciens dolo malo gesserit: quive quid eorum, quae suprascripta sunt, facere curaverit*”⁴⁾. Voorts kan nog gewezen worden op de *Lex Julia de vi publica*, waarin o.a. staat: „*In eadem causa sunt, qui turbae seditionisve faciendae consilium inierint; servosve aut liberos homines in armis habuerint*”⁵⁾, en op de *Lex*

1) ULPIANUS, Dig. XLVIII, 4, 1.

2) VELDHOEN, Proces Paulus, bl. 53.

3) HUSBAND, Prosecution, p. 231; KLAUSNER, Jesus, S. 486; idem in Encycl. Jud. IX Sp. 67, art. Jesus.

4) MARCIANUS, Dig. XLVIII, 4, 3.

5) MARCIANUS, Dig. XLVIII, 6, 3.

Cornelia de sicariis et veneficiis, die onder het „eiusdem Legis poena adficitur” ook laat vallen dengene: „qui auctor seditionis fuerit” 1).

In de *Sententiae* van *Paulus* wordt de straf op de seditio beschreven: „Actores seditionis & tumultus, populo concitato, pro qualitate dignitatis, aut in furcam tolluntur, aut bestiis objiciuntur, aut in insulam deportantur” 2).

Op Jezus werd dus de eerstgenoemde vorm van straf, de kruisiging, toegepast. Meestal werd de executie onmiddellijk na het uitspreken van het doodvonnis voltrokken, hetgeen ook bij Jezus het geval was. „Als messianischer Prätendent wird er gekreuzigt und ohne messianischen Anspruch ist die Kreuzigung Christi sinnlos”, zegt OTTO zeer juist 3).

Uit moreel oogpunt beschouwd staat het derhalve onomstootelijk vast, dat de Joodsche overheid verantwoordelijk moet worden gesteld voor het onrechtvaardige vonnis, terwijl Pilatus zoowel juridisch als moreel verantwoordelijk was. De bewering van KLAUSNER, dat de Joodsche leiders, d.w.z. „nur einige Exponenten der jüdischen Priesterschaft” zich, nadat zij Jezus aan Pilatus hadden overgeleverd „vor allem aus Furcht vor diesem selbst” — niet meer met de eigenlijke veroordeeling en kruisiging hebben bemocid, is onjuist. Datzelfde geldt van zijn opvatting, dat de Joden, als volk, voor den dood van Jezus veel minder verantwoordelijk zijn dan b.v. de Grieken voor den dood van Socrates 4).

Gelijk het den Evangelisten ten onrechte in de schoenen geschoven wordt, dat zij Pilatus trachten vrij te spreken, zoo kan men KLAUSNER met recht verwijten, dat hij de Joden van schuld probeert vrij te pleiten en den waren gang van zaken vertroebelt door zijn veelvuldig schrappen van lastige teksten en zijn gewaagde conjecturen.

De schuld der Joden staat onwrikbaar vast, hetgeen o.a. blijkt uit:

a. Het getuigenis van Paulus: „Zij (de Joden) hebben den Heer gedood, Jezus”.

b. De berichten der rabbijnen (Bab. Talm. Sanh. 43a; Tosephta Sanh. 9, 7; Bab. Sanh. 67a) 5).

1) MARCIANUS, Dig. XLVIII, 8, 3, 4.

2) PAULUS, Sent. 5. Dig. XLVIII, 19, 38, 2.

3) OTTO, Reich Gottes, S. 189. Zie Hd. 2 : 36; 4 : 10; 5 : 30; 7 : 52. Vgl. ook WELLHAUSEN, Einl. S. 82; HOLTZMANN, Mess. Bew. S. 36.

4) KLAUSNER, Jesus, S. 482f.; KAUSKY, Urspr. S. 430.

5) Vgl. STRACK, Jesus.

c. De berichten in de oud-christelijke literatuur, vooral bij Justinus ¹⁾).

Ook in de passage over Jezus in den Slavischen Josephus wordt vermeld, dat de Joden zelf Jezus gekruisigd hebben.

Thans rest ons nog de belangrijke vraag: zijn ons over het proces van Jezus officieele schriftelijke bewijsstukken bewaard gebleven? Het lijdt geen twijfel of er is destijds een proces-protocol opgemaakt. EISLER betoogt met klem, dat er ὑπομνήματα Πιλάτου, *acta sincera passionis Jesu Christi* geweest moeten zijn. De Christenen wilden echter, volgens EISLER, deze rapporten niet inzien, zij beschouwden deze stukken als Godslasterlijk. Doch deze rapporten bevatten, aldus EISLER, de ware bewijzen van Jezus' schuld. ²⁾

Tot dusver beschikken wij over geen enkel authentiek Romeinsch rapport en het lijkt hoogst onwaarschijnlijk, dat we het ooit in handen zullen krijgen.

De z.g. *Pilatus-acten* (Evangelie van Nicodemus) kunnen niet als betrouwbare bron in aanmerking komen. Zij verwekken den indruk met juridische vakkennis geschreven te zijn, hetgeen VON DOBSCHÜTZ ertoe gebracht heeft in deze *Acta* een „specimen iuridicum” van het proces van Jezus te zien ³⁾. Maar MOMMSEN heeft deze verklaring op zoodanige wijze weerlegd, dat er van het betoog van VON DOBSCHÜTZ niet veel is overgebleven. De schrijver van de *Pilatus-acten* weet niets van het Romeinsche recht, zegt MOMMSEN, terwijl hij er tevens op attendeert, dat ieder onderzoek naar de *Pilatus-acten* ten zeerste wordt bemoeilijkt door de volledige onzekerheid der dateering ⁴⁾.

JUSTINUS spreekt ook over acten: „die onder Pontius Pilatus zijn vervaardigd” ⁵⁾. Daar JUSTINUS verder over deze acten zwijgt, is

¹⁾ Zie BAUER, *Leb. Jesu*, S. 201f. — GOETHALS, *Josèphe témoin*, p. 28f. wijst ook nog op een tempelinscriptie, waarin Jezus den volke als valsch profeet werd voorgehouden.

²⁾ EISLER, I B I S. XXXI: „Es kann sehr wohl aus dem echten Verhandlungsbericht gegen die Märtyrer Tarachus, Probus, und Andronicus stammen, wenn im 9 Kapitel ihrer *Acta sincera* der Statthalter einem der Angeklagten vorhält: „non scis, quem invocas: Christum *hominem*, quem reum fuisse factum sub custodia Pontii Pilati et punitum constat, cuius extant *acta passionis*” (XXXII).

³⁾ VON DOBSCHÜTZ, *Der Process Jesu*, S. 89ff.

⁴⁾ MOMMSEN, *Die Pilatusacten*, S. 198ff.

⁵⁾ JUSTINUS, *Apol.* I 48. Justinus heeft het hier over Jezus' wonderen, die dus tijdens het proces ook ter sprake zouden zijn gebracht, terwijl hij eveneens (I, 35) zinspeelt op de *Acta Pilati* in verband met de kruisiging („gij kunt het nalezen in de Akten, die onder Pontius Pilatus zijn vervaardigd”).

het onzeker, of hij ze zelf gelezen heeft, terwijl het voorts de vraag blijft, wat voor acten dat zouden kunnen geweest zijn ¹⁾). De brief van Pilatus aan Claudius (Tiberius) vermeldt, dat de Joden: „uit afgunst zichzelf en hun nakomelingen met een wreed gericht hebben gestraft”. Het valt ons aanstonds op, dat in dit schrijven de nijd van de Joodsche priesterschap wordt opgegeven als motief voor Jezus' overlevering aan het Romeinsche gerecht en hij als magiër, als toovenaar, wordt aangeklaagd. Wij treffen in dit schrijven geen spoor aan van een politieke beschuldiging van Jezus ²⁾).

Ofschoon al deze duistere berichten, wat historische betrouwbaarheid betreft, weinig of geen houvast bieden, — PICKL rekent al heel snel met de Pilatus-acten af, het geschrift beschouwende als een apocriefe roman uit de 4e eeuw, geschreven door een „minderwertiger Verfasser” ³⁾ — meenen wij toch dat er zekere oude resten, zekere taaie tradities, in deze literatuur bewaard zijn gebleven. Wij vestigden de aandacht reeds op den „nijd” als motief (cf. de Evangeliën) en op de beschuldiging, dat Jezus magiër zou zijn geweest en tegen de wet heeft gehandeld (cf. de Talmoed), waardoor de schuld der Joden aan Jezus' dood alsmede het niet-politieke karakter van zijn optreden aan het licht komt.

g) *De beteekenis van Jezus' dood voor het politiek Messianisme.*

De theologische bezinning op de heils-beteekenis van Jezus' kruisdood behoort tot het terrein der Dogmatiek.

Wij dienen hier echter de vraag te stellen: wat beteekende Jezus' dood voor het politiek Messianisme?

Met de kruisiging van Jezus den Messias-koning werd het politiek Messianisme radicaal veroordeeld. Het Rijk van Jezus den Christus bedoelt geen macht of wereldheerschappij in diesseitigen zin. Het Messiaschap van Jezus vertoonde een essentieel verschil met het gangbare Oud-Testamentische en laat-Joodsche Messiasbeeld. Onlangs heeft EDELKOORT de stelling verdedigd, dat de politieke nationale trekken: „tot den vorm en niet tot het wezen der messiaansche verwachting behooren” ⁴⁾. Het is ons volkomen duister, hoe EDELKOORT

¹⁾ ALFARIC, *Problème de Jésus*, p. 25: Justinus zelf heeft het proces-verbaal zeker niet gelezen, daar hij er geen precies verslag van geeft. Vgl. BAUER, *Leb. Jesu*, S. 195. Ook Tertullianus, *Apol.* 21, 24 zinspeelt op een proces-verbaal van Pilatus.

²⁾ Zie voor de brieven van Pilatus: AUFHAUSER, *Antike Jesuszeugn.* S. 38ff.; HENNECKE, *NT Apokr.* S. 77.

³⁾ PICKL, *Mess. Kon. Jesus*, S. 145.

⁴⁾ EDELKOORT, *Christusverw.* bl. 143, vgl. bl. 403, 428, 458, 509vv.

tot deze opvatting is kunnen komen. Hij heeft er zelf terecht op gewezen, „dat staatsdienst en godsdienst samenvielen en alle politiek een religieus karakter droeg ¹⁾”. Zoo is het inderdaad en daarom vragen we ons af: hoe zou het nationale, politieke element in de eschatologie ineens slechts inkleeding, bijzaak kunnen worden? Het Oude Testament en de Joodsche literatuur laten ons in dezen evenwel geen moment in onzekerheid. EDELKOORT tracht zijn meening te staven door een aantal teksten als bewijsplaatsen aan te voeren — waarvan verschillende, o.a. Jes. 2: 1—4; 55: 4 zeer aanvechtbaar zijn — maar ziet hij dan den overvloed van teksten, die een machtigen politieken inslag vertoonen, over het hoofd? EDELKOORT zegt: „Wie alleen oog heeft voor het nationale en politieke in de Oud-Testamentische Christusverwachting, en dat tot het wezen daarvan verklaart, die leest tegen de letters aan, maar niet er door heen” ²⁾. Volkomen juist; maar hetzelfde geldt voor dengene, die het ontzaglijke politiek-nationale bestanddeel naar een tweede plan verschuift. Israëls heilsverwachting is èn *geestelijk-zedelijk* èn *politiek-nationaal*, al verschilt het accent van het een of andere wel eens.

EDELKOORT's bewering, dat wie weigert in te zien, dat de Christusverwachting van het Oude Testament: „naar het wezen geestelijk van aard was”, ook consequent den Joden gelijk moet geven, die den Heiland kruisigden, is evenmin steekhoudend ³⁾. Al heeft Jezus een wezenlijk bestanddeel der Israëlietische heilsverwachting niet vervuld, dan wil dat nog niet zeggen, dat hij niet de door God beloofde Messias zou zijn geweest! Zeer ad rem zegt BROUWER: „Als Jezus als de Messias optreedt, sluit hij zich bij het Oude Testament aan, maar brengt een anderen inhoud in de Joodsche begrippen” ⁴⁾. Jezus stelt Israëel als volk met zijn nationalistische idealen terzijde, om zichzelf als den Messias, voor ieder, die in hem gelooft, in het middelpunt te stellen.

Niet Israëel als natie, maar Jezus als Zoon Gods en Messias is Heilscentrum.

Zooals de offerdienst en de wettische vormendienst in hem hun vervulling en einde vonden, omdat hij het Nieuwe openbaarde, zoo vond eveneens de politieke Messias-idee in hem haar oordeel en einde. Zijn Messias-titel „Zoon des menschen” sneed alle aardsche verwachtingen af. Hebr. 1 : 1: „Nadat God voorheen veelvuldig en op vele

¹⁾ EDELKOORT, a.w. bl. 111, 143.

²⁾ EDELKOORT, a.w. bl. 510.

³⁾ EDELKOORT, a.w. bl. 512.

⁴⁾ BROUWER, Soc. Vr. bl. 118.

wijzen tot de vaderen gesproken had *in de profeten*, heeft hij in dit laatste der dagen tot ons gesproken *in den zoon*", vindt ook in deze afsnijding haar toepassing. Jezus wist zich den beloofden Koning, den Spruit, den Herder, den Zoon des menschen, den Ebed-Jahve, ontbloot van alle particularistische gedachten.

Waar wij theologisch met EDELKOORT instemmen, dat in het Protevangelie, Gen. 3 : 15, de origine der Heilsverwachting is aangeduid, daar grijpen we beiden, dunkt me, terug op wat *inderdaad het wezenlijke is*: de *antithese* van satansmacht en Godsheerschappij, met Gods overwinning na strijd en lijden: een zegepraal, welke de Christus heeft volbracht (zie Joh. 12 : 31; 16 : 11).

Doch in Gen. 3 : 15 is van geen nationaal leven, van geen politiek sprake!

Het prae-historische werd, om zoo te zeggen, gevolgd door het historische, en in het volksleven van Israël, in zijn religie en in zijn heilsverwachting, vervulden bijzondere volkszegen en uitbreiding der machtssfeer een zeer voorname functie.

Wij kunnen ons niet vereenigen met COLANI, die — hoe geheel anders dan EDELKOORT! — van de Joodsche Messias-idee zegt, dat zij oorspronkelijk was: „l'expression de l'orgueil national", maar veel waarheid schuilt er ongetwijfeld in het woord, waarmee hij het Résumé van zijn 1e hoofdstuk: „Le vrai sens de l'idée messianique; l'influence qu'elle a eu sur le sort du peuple juif", besluit:

„C'est l'idée messianique qui a fermé au peuple juif la voie que lui ouvrait Jésus de Nazareth" ¹⁾.

¹⁾ COLANI, Croyanc. mess. p. 67, 68.

DEEL III. HET OORDEEL DER JOODSCHE EN PROFANE BRONNEN OVER JEZUS.

HOOFDSTUK I.

DE RABBIJNSCHE BRONNEN.

De Evangeliën zijn weliswaar de voornaamste bronnen, die we over Jezus bezitten, maar ze zijn niet de eenige.

Na Jezus' dood en opstanding, na de uitstorting van den Heiligen Geest, vond er een strooming ten gunste van Jezus den Christus plaats, die zich al breeder bedding maakte. De botsingen met de Joodsche autoriteiten werden al heftiger, getuige de berichten in de Handelingen der Apostelen.

Het kan daarom ook wel niet anders, of in de geschriften der rabbijnen en in de profane literatuur moet een en ander over Jezus vermeld zijn. Dat vooral de rabbijnsche berichten uiterst ongunstig moesten luiden, ligt voor de hand.

Uit wetenschappelijk oogpunt beschouwd, is het daarom zeer te betreuren, dat de Talmoed een waren lijdensweg heeft doorloopen. Censuur — van de hand der Joden zelf en door Christenen aangebracht — en tekstverminking hebben in den Talmoed hun sporen nagelaten. „Hierdurch ist die genaue Beantwortung der Frage nach dem ursprünglichen Sachverhalte unmöglich gemacht, annähernde Beantwortung wenigstens sehr erschwert worden“, aldus STRACK ¹⁾.

Indien Jezus wegens politieke redenen, als staatsgevaarlijk persoon, ter dood zou zijn gebracht, ligt het voor de hand, dat een onverminkte en ongecensureerde Talmoed dat vroeger in duidelijke taal zal moeten hebben vermeld. Doch zou dan ook in de berichten, die aan het mes der censuur zijn ontsnapt, nog niet eenig licht kunnen schemeren? Over het algemeen maakt hetgeen in den Talmoed over Jezus wordt gezegd een zeer duisteren indruk. TRAVERS HERFORD stelt zelfs de vraag: „Is the historical Jesus of Nazareth mentioned in the Rabbinical literature? Or, to state the question somewhat differently, are the persons variously named Ben Stada, Ben Pandira, Jeshu, Jeshu-ha-

¹⁾ STRACK, Jesus, S. 3*.

Notzri, one and the same individual, and he, Jesus of Nazareth?"¹⁾ Men is evenwel vrij eenparig van oordeel, dat met al deze pseudo-niemen Jezus wordt bedoeld.

In hoofdzaak komen de mededeelingen der rabbijnen hierop neer:

Jesu-ha-Notzri (Ben Stada, Ben Pandira, Bileam, N.N.) is een buitenechtelijk kind. Zijn moeder Mirjam was kapster (STRACK: Frauenhaarflechterin; TRAVERS HERFORD: a dressor of women's hair). Haar man was een zekere Pappas ben Jehudah. Haar minnaar was Pandira of ook wel: een timmerman. Jezus werd ervan beschuldigd „magie” te hebben meegebracht uit Egypte; hij verleidde Israëel door zijn dwaalleer; spotte met de wijzen; noemde zichzelf God. Hij werd te Lydda gedood (gesteenigd en gehangen). Hij was 33 jaar oud, toen Pinehas Listasa (Pontius Pilatus?) hem doodde en zijn gericht bestond „in siedendem Kot” (STRACK), het hellevuur. Over Jezus' aanspraak op het Messiasschap wordt met geen woord gerept.

In de Talmoed-teksten over Jezus, zooals die door AUFHAUSER, STRACK en TRAVERS HERFORD verzameld zijn, vond ik maar één plaats, die met betrekking tot ons onderzoek nadere opmerksaamheid vereischt, n.l. Babyl. Talm. Sanhedrin 43a. We citeeren de vertaling van STRACK:

„Es ist überliefert: Am Rüsttage des Passa hat man Jesu von Nazareth gehängt. Ein Ausrufer ging 40 Tage vor ihm her (und rief aus): Er soll gesteinigt werden, weil er gezaubert und verführt und Israel abwendig gemacht hat. Jeder, der für ihn eine Rechtfertigung weisz, komme und begründe sie für ihn. Aber man fand für ihn keine Rechtfertigung und so hängte man ihn am Rüsttage des Passa. — Ulla sagte: Meinst du denn, dasz er es wert war, dasz man für ihn Rechtfertigung zu finden suchte? Er war ja ein Verführer, und der Allbarmherzige hat gesagt (Deut. 13, 9): „Du sollst dich nicht erbarmen und seine Schuld nicht bedecken”. Aber es war etwas anderes mit Jesu von Nazareth, welcher der Regierung nahe stand”.

Er zijn enkele dingen, die ons opvallen:

- a) Er wordt niets gezegd over de kruisiging van Jezus.
- b) Er wordt niet gesproken over het aandeel der Romeinen aan Jezus' dood²⁾.

¹⁾ TRAVERS HERFORD, Christianity, p. 344; STRACK, Jesus, S. 28* A 4. KLAUSNER, Jesus, S. 20: Jezus is niet identiek met Ben Stada. SCHWEITZER, Leb. Jesu Foersch. S. 317, wil radicaal met den Talmoed afrekenen: „Die talmudischen Stellen über Jesus — es sind dies etwa vierzig — können sämtlich nur als Produkte späterer Phantasie bewertet werden”.

²⁾ TRAVERS HERFORD, Christianity, p. 86.

c) Ter beschuldiging worden drie redenen aangevoerd: magie, verleiding ¹⁾, afvallig maken.

De voornaamste moeilijkheid schuilt in het slot: „welcher der Regierung nahe stand”. TRAVERS HERFORD, die vertaalt: „for he was near to the Kingdom”, denkt hierbij aan het feit, dat Jezus vaak over het K.G. had gesproken ²⁾. Anderen meenen, dat de Talmoed hiermede Jezus erkent als zoon Davids. STRACK wijst deze verklaringen af en zegt: „Diese Behauptung hat ihren Anlasz vielleicht darin, dasz Pilatus sich sträubte Jesum hinrichten zu lassen”, zich daarvoor beroepend op den tekst van Baba Qamma 83a: „Dem Hause des Rabban Gamliel II sei es erlaubt gewesen sich mit der griechischen Weisheit zu befassen, weil sie q^erobîm l^emalkhûth der Regierung nahe standen”. Q^erobîm l^emalkhûth zou dus eenvoudig beteekenen: zekere relaties hebben met de heidensche regeering ³⁾. Deze opvatting van STRACK wordt door JEREMIAS gedeeld ⁴⁾. De tekst zegt, dat men ten opzichte van Jezus een zekere reserve in acht moest nemen. Er is dan ook zeer goede grond aanwezig de handelwijze van Pilatus aan een speciale relatie toe te schrijven. Maar van welken aard was die relatie? Waarom verzette Pilatus zich? De Evangeliën zeggen: omdat hij geen schuld in hem vond. Doch EISLER meent de ware oorzaak opgespoord te hebben. En het resultaat, waartoe EISLER is gekomen, is waarlijk verbluffend. De afgoderij, waartoe Jezus de Joden wilde verleiden, bestond n.l. in niets meer of minder dan de keizervereering. „Wenn der Talmud sagt, Jesus sei „der (römischen) Regierung nahe gestanden” so kann das folgerichtig nur heissen, er sei aus diesem Grund ein Liebling des Kaisers Gaius gewesen und habe mit den Seinen „zur Rechten des Kaisers gewohnt”, so wie nachmals der Ueberläufer Josephus mit den Seinen im alten Palast des Kaisers hauste und von dort aus den Juden Unterwerfung unter das feindliche Weltreich predigte” ⁵⁾. De opvatting van KLAUSNER over Sanhedrin 43a is stellig dichter bij de waarheid: het feit, dat Jezus' jongeren

¹⁾ Deze „verleiding” moet in religieuzen zin worden opgevat: vgl. KLAUSNER, Jesus, S. 30.

²⁾ TRAVERS HERFORD, Christianity, p. 89. T.H. is van oordeel, dat LAIBLE (Jesus Christus im Talmud, S. 80) te ver gaat met zijn meening, dat de aarzeling van Pilatus om Jezus te dooden moet toegeschreven worden aan het feit, dat Jezus vrienden had aan het hof: „or at least that there must have been political reasons for wishing to spare him”.

³⁾ STRACK, Jesus, S. 18 Anm. 8. Vgl. STR. BILL. I S. 183.

⁴⁾ JEREMIAS, Jerusalem, III S. 162.

⁵⁾ EISLER, IB I S. 508. Vgl. echter ook II S. 544, waar EISLER dit woord in verband brengt met de vrouw van Pilatus.

vele religieuze elementen van het Jodendom loochenden, leverde het bewijs: „dasz ihr Meister Jesus sie verleitet und abtrünnig gemacht und sie dem jüdischen Glauben entfremdet hatte" 1).

Wat Jezus' verhouding tot de Romeinsche overheid, i.c. Pilatus betref, zouden we nog het volgende willen opmerken. Ons aansluitend bij de opvatting van STRACK en JEREMIAS, meenen wij, dat de oplossing niet zoo moeilijk is. Eenparig berichten de Evangeliën, dat Pilatus zich verzette tegen de beschuldigingen en plannen der Joden. Pilatus verwonderde zich en vond geen schuld in Jezus. We zien Pilatus' gansche houding, zijn verzet, als een persoonlijke daad. Getroffen door Jezus' persoon en gedrag was Pilatus den aangeklaagde spontaan gunstig gezind en weigerde hij aanvankelijk zich een onrechtvaardige uitspraak te laten opdringen. Deze, vooral voor de latere Joden onbegrijpelijke, aarzeling van Pilatus heeft men tot uitdrukking gebracht in het uiterst vage „welcher der Regierung nahe stand". Men heeft deze relatie, van psychologischen aard, niet begrepen. Voor de Christelijke geleerden is deze passage waarlijk niet zoo „kopfbrechend" als EISLER meent en zij geeft allerminst aanleiding er een politieken uitleg aan te geven, zooals EISLER doet.

We hebben in de Talmoed-berichten over de *Minim*, de ketters, evenmin eenig spoor kunen ontdekken, dat er op zou kunnen wijzen, dat Jezus zich op een of andere wijze heeft ingelaten met politiek of als staatsgevaarlijk vijand is gedood. Wel spreekt uit deze literatuur een felle haat tegen de *Minim*, die hun eigen volk afvallig wilden maken 2).

Het is dus wel zeer eigenaardig, dat de Talmoed Jezus op geen enkele plaats politieke strevingen ten laste legt.

Dat gebeurt evenmin in de *Toldoth Jeschu*, het „Leven van Jezus". Hoe oud dit Joodsche volksboek, dat, in een uitvoerige en een verkorte editie verschenen, het leven van Jezus beschrijft, precies is, is onzeker.

1) KLAUSNER, Jesus, S. 30. — Een koptisch hs. uit de 5e eeuw bevat o.a. een Apokryphon van Johannes, waarin wordt vermeld, dat een Farizeër tot Jacobus, een der zonen van Zebedeüs, zegt: „Door bedrog heeft de Nazarener ulieden bedrogen, want hij heeft u - - en ulieden blind gemaakt en u van de overleveringen uwer vaderen vervreemd". (HENNECKE, NT Apokr. S. 70). 43

2) Over de term „*Minim*" is veel te doen geweest; zie de uitvoerige bespreking bij TRAVERS HERFORD, Christianity, p. 362ff. Min, מין = מן = מני (Aram) beteekent: kind, species, sort. STRACK, Jesus, S. 47*: „Min ist einfach das aus Gen. 1 bekannte Wort min, γένος, Art". — Min is „der (im Unterschiede von der Hauptmasse der Judenheit) zu einer besonderen Art (Abart) Gehörige, Häretiker". *Minim* zijn dus afvallige Joden, Joodsche Christenen. Vgl. EDERSHEIM, Life a. Times I p. 334.

EISLER meent, dat TERTULLIANUS (220), HRABANUS MAURUS (in 847 aartsbisschop van Mainz) en AGOBARD VAN LYON († 840) het reeds moeten hebben gekend. TERTULLIANUS maakt gewag van de Joodsche opvatting, dat Jezus was een: „sabbati destructor, Samarites et daemonium habens”. AGOBARD zegt, na den intocht in Jeruzalem gememoreerd te hebben: „Ad extremum vero propter plura mendacia accusatum Tiberii iudicio in carcerem retrusum eo quod filiae ipsius (cui sine viro masculi partum promiserat) lapidis conceptum intulerit. Inde etiam veluti magum detestabilem furca suspensum”. Volgens STRACK is dit bericht het oudste getuigenis van een Joodsch „Leven van Jezus”¹⁾.

De Toldoth Jeschu — die thans, volgens KLAUSNER, zelden meer wordt gelezen — vertelt over Jezus o.a., dat hij een onecht kind was, de Tora leerde onder zeer bekwame leiding en in den tempel den „niet-uit-te-spreken-naam” leerde kennen. Daarna verzamelde hij in Bethlehem jonge mannen uit Israëel om zich heen en beweerde, dat hij de Messias en Zoon Gods was. Hij zeide van zijn smaders, dat zij: „eerezuchtig waren en in Israëel aan de heerschappij wilden komen”. Bij Koningin Helena aangeklaagd wegens toovenarij en misleiding, wist Jezus door een wonder te verrichten de koningin zoo te verbazen, dat hij weer vrij kwam. Later werd hij, door toedoen van Jehuda Iskarioto, nogmaals wegens misleiding gevangen genomen en gedood.

KLAUSNER, aan wiens overzicht over de Toldoth Jeschu het bovenstaande werd ontleend, zegt onomwonden, dat we hier een schepping der volksfantasie voor ons hebben, een mengsel van legenden en uitspraken uit Talmoed en Midrash en de Evangeliën, „die der Autor von „Toldoth Jeschu” natürlich zu Ungunsten Jesu auslegt”²⁾.

Wanneer we het geheel der Joodsche gegevens overzien, vinden we daarin een duidelijk bewijs, dat Jezus niet om politieke, doch om religieuze redenen is gedood. Telkens weer keert het refrain terug, dat hij een toovenaar was, een misleider, een Sabbathsschender, enz.³⁾.

¹⁾ De volledige teksten kan men vinden bij STRACK, Jesus, S. 14*ff.; vgl. EISLER, IB I S. 487.

²⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 62.

³⁾ Tosephta Sanh. 9, 7 spreekt over tweelingbroeders, die op elkaar leken. „De eene werd koning over de geheele wereld en de andere gaf zich over aan rooverij (ללודויה).” De „roover” werd gevangen en gekruisigd. Hier zal wel niet aan ληστεία in politieken zin moeten worden gedacht. STRACK maakt hier opmerkzaam op de algemeene klacht in Talmoed en Midrasch over het rooverwezen in den Romeinschen tijd. — Bab. Sanh. 107b: Jezus heeft getooverd en Israëel verleid; vgl. Bab. Berakoth 17a, b. Zie ook IUSTINUS MARTYR., Tr., cap. 69: „Immers zij waagden het te verklaren, dat hij een toovenaar en een volksverleider was”.

En ook al heeft het mes van den censor krachtig in de Joodsche literatuur gesneden: er zijn nog wel zooveel lasterlijke uitspraken over Jezus in Talmoed en Toldoth bewaard gebleven, dat het bericht over een politiek motief voor zijn dood — indien het er geweest ware — stellig niet het kwaadaardigste zou zijn geweest.

HOOFDSTUK II.

HET TESTIMONIUM VAN FLAVIUS JOSEPHUS.

Antt. XVIII 3, 3 bevat de volgende passage over Jezus:

„In dezen tijd leefde Jezus, een wijs man, indien men hem een man mag noemen. Want hij was een dader van wonderbaarlijke werken, een leeraar van menschen, die met blijdschap de waarheid aannemen, en vele Joden en ook vele Hellenen trok hij dan ook tot zich. Deze was de Christus. En toen hij, op een aanklacht van onze eerste (voornaamste) mannen door Pilatus met het kruis was gestraft, behielden degenen, die hem eerst hadden liefgehad, hun liefde. Want hij verscheen hun na drie dagen weder levend, zooals de Goddelijke profeten dit en duizend andere wonderlijke dingen over hem gezegd hadden. En nog tot op heden heeft het naar hem genoemde geslacht der Christenen niet opgehouden”.

Over dit „Testimonium Flavianum”, het „juweel der Kerk”, is reeds ontzaglijk veel te doen geweest. Het is erkend en miskend, vurig verdedigd en als waardeloos verworpen¹⁾.

Men kan ten opzichte van dit testimonium vier standpunten waarnemen:

- 1) de tekst wordt in zijn geheel voor echt verklaard;
- 2) de tekst wordt in zijn geheel als onecht beschouwd;
- 3) er bevinden zich in de overgeleverde tekst Christelijke interpolaties, die verwijderd moeten worden;
- 4) de tekst is onvolledig en moet aangevuld worden.

Ad 1) Gedurende de Middeleeuwen gold de tekst als onaantastbaar. In de 16e eeuw begon de critiek er aan te knagen. EISLER deelt mede, dat de eerste Christen-geleerde, die per brief of in lezingen de echtheid in twijfel trok, de in 1534 in Buren (in 't hertogdom Gelre) geboren

¹⁾ EISLER, IB I S. 2—88, geeft een zeer uitvoerig overzicht over de lotgevallen van het Testimonium in den geest der geleerden. Zie voorts SCHÜRER, GJV I S. 544ff.; LAGRANGE, Mess. p. 19; GOETHALS, *Josèphe Témoin*; GOETHALS, *Pseudo-Josèphe*; ALFARIC, *Problème*, p. 11vv.; MEYER, *Urspr. u. Anf. I S.* 206; MEYENBERG, *Leb. Jesu Werk III*, I, S. 826; III, II S. 1527; BOUSSET, *Was wissen wir*, S. 16; CORSSSEN, *Zeugnisse*, S. 114ff.; KLAUSNER, *Jesus*, S. 67ff.

gereformeerde philoloog en jurist HUBERT VAN GIFFEN was. En sinds de eerste in druk verschenen verwerping van het testimonium van de hand van LUCAS OSIANDER (geb. 1535 in Neurenberg) zet zich het pro en contra tot op den huidigen dag voort. Zoo treft het ons, hoe b.v. ED. NORDEN in HARNACK's verdediging van het testimonium aanleiding vond tot een bestrijding, terwijl MEYENBERG in HARNACK juist een onwrikbaar steunpunt meende te hebben gevonden. „Seitdem auch Harnack entschieden für die Echtheit des Jesus- Zeugnisses des Josephus eingetreten ist, ist die abweisende Kritik immer mehr verstummt“, zegt deze R.K. theoloog ¹⁾.

Ad 2) de tekst in zijn geheel is onecht. Aldus: BOUSSET, CORSSEN, COUCHOUD, GOETHALS, LAGRANGE, ED. MEYER, SCHÜRER en vele anderen ²⁾. Men redeneert als volgt: Josephus was geen Christen, dus Josephus kan nooit gezegd hebben „deze was de Christus“. „Indien men hem een mensch kan noemen“ verraadt den stijl van den interpolator. Verder wordt betoogd, dat Josephus opzettelijk over Jezus zweeg, omdat hij berichten, waarin het Joodsche Messianisme werd vermeld, gevaarlijk achtte voor zichzelf en hij ook zijn Romeinsche lezers niet wilde kwetsen. CORSSEN sluit zich aan bij NORDEN's conclusie, dat het testimonium een „Fremdkörper“ is, „der ohne Verknüpfung noch rückwärts oder vorwärts isoliert für sich steht“.

Ad 3) de tekst bevat Christelijke interpolaties, die als vervalschingen moeten worden gebrandmerkt. Het is zeer eigenaardig, dat juist de twee Joodsche geleerden, die zich grondig in Jezus' leven hebben verdiept, niet willen weten van de onechtheid van den geheelen tekst. KLAUSNER geeft een reconstructie, waarin hij den tekst handhaaft met uitzondering van de volgende vermoedelijke vervalschingen (we citeren den door KLAUSNER zelf geboden tekst): „wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. — Er war der Messias. — Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder, lebend, wie gottgesandte Propheten dies und tausend andere wunderbare Dinge von ihm vorher verkündet hatten“. KLAUSNER handhaaft dus de echtheid ³⁾, behalve eenige interpolaties, terwijl

Ad 4) EISLER niet alleen ongeveer den geheelen tekst overneemt,

¹⁾ MEYENBERG, *Leben Jesu* Werk III, II S. 1528. Doch de discussie is nog geenszins gesloten.

²⁾ Vgl. de hierboven genoemde literatuur.

³⁾ Het mag ons niet ontgaan, dat KLAUSNER, *Jesus*, S. 70, Anm. 204, met EISLER verschilt in diens opvatting, dat bijna de geheele passage over Jezus echt is!

maar daaraan nog belangrijke aanvullingen toevoegt. Uit allerlei bronnen-materiaal sleept EISLER zijn bouwstoffen bij elkaar en voegt die aaneen, om zodoende te komen tot een „Wiederherstellung des echten Wortlauts”. Hier volgt EISLER's tekst:

„Es wird aber um diese Zeit (zum Anlász neuer Unruhen) ein gewisser Jeſu, ein weise (tuende)r Mann, wenn anders man ihn einen Mann nennen darf, — (den ungeheuerlichsten aller Menschen, den seine Schüler einen Gottessohn nennen, der Wunder getan habe, wie sie noch niemals je ein Mensch getan hat!) — Er war nämlich ein Lehrer verblüffender Kunststücke für diejenigen Menschen, die mit Wonne das Ungewohnte aufnehmen. —

Und er verführte viele Juden, aber auch viele vom Griechenvolk, und wurde von diesen für den „Gesalbten” gehalten, (der —) Auch nachdem ihn auf eine Anzeige der Ersten bei uns Pilatus zum Kreuz verurteilt hatte, hörten die, die ihn schon vorher geliebt (bewundert) hatten, nicht auf (Unruhe zu stiften). (Sie meinten) nämlich, er (sei) ihnen nach dreitägiger Todesruhe lebend wieder erschien(en), so wie die göttlichen Propheten dies und tausend andere Wunder von ihm ge(weis)sagt hätten. Und auch jetzt ist die Sippschaft der nach ihm benannten „Leute des Gesalbten” nicht erloschen”¹⁾.

EISLER meent het door Christenhanden vervalschte testimonium Flavianum gered te hebben, want: „der echte ursprüngliche Wortlaut des Josephusberichtes über Jesus — liegt noch darunter wie die Urschrift eines Palimpsestes unter die Deckschrift”²⁾.

Een tweetal voorbeelden over EISLER's manier van werken willen we laten volgen. EISLER zegt, dat τ'αληθῆ slechts „christliche Abänderung eines anderen, verächtlichen Ausdrucks” kan zijn³⁾. FR. AD. HEINICHEN heeft z.i. in 1870 al juist ingezien, dat τ'αληθῆ door invoeging van een enkele λ uit τ'αλήθη „korrigeert” is. „Leute, die mit Wonne das Ungewohnte annehmen” hat ursprünglich dagestanden”. Voor zulke inlegkunde is commentaar overbodig. Een ander voorbeeld. EISLER meent, dat παύομαι bij Josephus niet absoluut wordt gebruikt. Hij wil dan ook na οὐκ ἐπαύσαντο het woord θορυβεῖν of νεωντερίζοντες toevoegen⁴⁾. Dit laatste zou dan door een Christelijken bewerker zijn geschrapt. In zijn: „Berichtigungen und Nachträge” zu Band I⁵⁾ brengt hij evenwel een

1) EISLER, IB I S. 88.

2) EISLER, IB I S. 82.

3) EISLER IB I S. 63.

4) EISLER IB I S. 74.

5) EISLER, IB I S. 775.

zekere correctie aan, daar VAN LIEMPT hem attent had gemaakt op twee plaatsen, waar Josephus παύεσθαι wel absoluut gebruikt (Antt. XII, 98 en Vita 377). Men ga dan de „verdediging” van EISLER eens nauwkeurig na! Eerst tracht hij VAN LIEMPT te weerleggen door de bewering, dat op bovenbedoelde plaatsen παύεσθαι slechts schijnbaar absoluut wordt gebruikt, om dan te vervolgen: „Freilich ist zuzugeben, dasz auch im Testimonium eine Rückbeziehung auf ἀγαπήσαντες denkbar ist. Die von mir angenommene Streichung ist also *nicht zwingend* zu beweisen”. Nu weten we het niet meer! Wanneer ik meen een critische opmerking te hebben kunnen weerleggen, behoeft ik dan nog met een „weliswaar” en een „niet dwingend” voor den dag te komen? Vooral waar het een politieke pointe betreft, waarop EISLER immers zijn gansche werk toespitst!

Men diene er ter dege acht op te geven, dat EISLER's Josephus-tekst niet berust op een nieuw gevonden *tekst*, doch op een verzameling zelfgevonden materiaal en bind-middelen! En in zijn poging tot reconstructie zal zijn subjectieve opvatting wel het hoogste richtsnoer zijn geweest. LODDER maakt naar aanleiding van EISLER's tekst-„herstel” de rake opmerking, dat geen ernstig onderzoeker aan zoo'n willekeurige gewijzigden Josephus-tekst ook maar eenige waarde zal toekennen ¹⁾.

Thans rest nog de vraag: hoe te denken over het overgeleverde Testimonium Flavianum?

M.i. zal, tenzij nieuw en betrouwbaar bronnen-materiaal nadere opheldering verschaft, het criterium dienaangaande wel immer aan de zienswijze van den onderzoeker blijven. Zelf weten we er niets anders over te zeggen, dan dat het aanvaarden van den overgeleverden tekst in zijn geheel onoverkomenlijke moeilijkheden met zich brengt. Dat Josephus b.v. zelf zou hebben geschreven: „Deze was de Messias” lijkt mij onmogelijk.

¹⁾ LODDER, Slav. Jos. bl. 44.

HOOFDSTUK III.

HET TESTIMONIUM UIT DEN SLAVISCHEN JOSEPHUS.

In 1906 publiceerde de Baltische geleerde ALEXANDER BERENDTS, hoogleeraar in de Kerkgeschiedenis te Dorpat, in Duitsche vertaling eenige „Zusätze” uit de Slavische „De bello judaico” van Josephus, onder den titel: „Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „de bello judaico” des Josephus (T U, neue Folge, XIV, 4)”. Na zijn dood — 11 Maart 1912 — vond men een zoo goed als volledig afschrift van de Codex van de Slavische „de bello judaico” van Josephus ¹⁾.

Weldra brak de critiek over de toevoegsels, waarin over Johannes den Dooper en Jezus allerlei mededeelingen worden gedaan, met kracht los. EISLER, die buitengewoon uitvoerig op deze slavische testimonia ingaat — een gereconstrueerde Josephus vormt immers de basis van zijn gansche werk — aarzelt gelukkig niet zijn critici voldoende aan het woord te laten, evenmin als hij er voor terugdeinst op onbarmhartige en vaak sarcastische wijze van replek te dienen. HOLZMANN gaf als zijn meening over de nieuwe aanwinst te kennen: „der slavische Josephus gehört in die Reihe wildwuchernder apokryphischen Fiktionen, wie sie uns in den Acta Pilati und im Petrus-evangelium begegnen” ²⁾. Zoo constateerde ook BAUER, dat deze tekst al te duidelijk „die apokryphe Fabriksmarke” vertoont ³⁾. ED. MEYER, die het testimonium van Jos. Antt. 18.3.3 een interpolatie uit het einde van de derde eeuw acht, is van oordeel, dat deze interpolatie in de slavische vertaling: „in weiter überarbeiteter Gestalt aufgenommen” is en er in deze vertaling meer inlasschingen zijn opgenomen dan in Antt. 18,3,3. „Dabei sind überall die Evangelien benutzt, vor allem das Johannesevangelium und die politische Färbung, die dies den Vorgängern gibt”, aldus MEYER ⁴⁾, tot groote spijt van EISLER die overigens respect schijnt te hebben voor MEYER’S „schöne Buch” ⁵⁾.

¹⁾ BERENDTS-GRASS, Vom jüd. Kr. B. V, S. 3.

²⁾ Vgl. EISLER, IB I S. 91ff.

³⁾ BAUER, Leb. Jesu, S. 198ff.

⁴⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. I S. 208.

⁵⁾ EISLER, IB I S. 90 Anm. 1.

Via het memoreeren en citeeren van een schrikbarende hoeveelheid literatuur werkt EISLER onverdrotten aan op zijn einddoel: een gereconstrueerde tekst van de Halosis, welke dan de pijler moet worden van een volgens EISLER nieuwe en eenig juiste Jezus-beschouwing. Hij heeft daartoe BERENDTS op verschillende punten moeten verbeteren, omdat de „Hauptschwäche“ van BERENDTS was gelegen in diens onvoldoende geoefende critische blik en zijn gemis aan gevoel voor het historisch waarschijnlijke of denkbare ¹⁾! EISLER is er van overtuigd, dat Josephus over Jezus heeft gesproken. Maar dan moet hij het op een polemischen toon gedaan hebben: „genau wie er von Theudas, von Judas von Gaulan und den andern dieses Schlages sprach. Die Textherstellung wird also ganz einfach so verfahren, dass alles anti-christlich-Polemische für echt, alles Jesus- und Christenfreundliche für eingeschoben betrachtet wird“ ²⁾. Hij komt tot het resultaat, dat de verschillende Grieksche handschriften, die aan de slavische vertaling ten grondslag lagen, den toestand van het werk — en wel de voor de Joden bestemde uitgave, „Αλωσις Ἰερουσαλήμ getiteld — weergeven, zooals het er ten tijde van Vespasianus en Titus uitzag, terwijl de Grieksche Πόλεμος Ἰουδαϊκός slechts in een uitgave bewaard is gebleven, welke reeds met bijvoegsels uit den tijd der vervaardiging van de Antt. is voorzien en die ten tijde van Domitianus is verschenen ³⁾.

Wij laten hieronder nu de teksten volgen van BERENDTS-GRASS en EISLER ⁴⁾. In den passus, voorafgaande aan dien over Jezus (§ 169—§ 173) verhaalt de Slav. Jos., hoe de Procurator 's nachts heimelijk het beeld van den keizer, de Semaia, naar Jeruzalem heeft laten brengen. Als de Joden dat den anderen morgen bemerken, beginnen ze een hevig oproer. Men smeekt Pilatus de voorvaderlijke wetten niet te vertreden, maar Pilatus weigert het beeld te verwijderen. Getroffen door de ijzeren volharding en de wetsgetrouwheid, welke de Joden dan ten toon spreiden, laat Pilatus ten slotte de Semaia uit Jeruzalem wegnemen. Daarna volgt het gedeelte over Jezus.

Tekst van Berendts:

„Damals erschien ein Mann, wenn es auch erlaubt ist, ihn einen Mann zu nennen. Seine Natur und Gestalt war menschlich, aber das Aussehen dieses mehr als von Menschen, doch seine Werke göttlich.

¹⁾ EISLER, IB I S. 96.

²⁾ EISLER, IB I S. 187.

³⁾ EISLER, IB I S. 260.

⁴⁾ BERENDTS-GRASS, Vom jüd. Kr. II, § 174—§ 177, S. 268—271; EISLER, IB II, S. 453ff.

Er wirkte Wundertaten, wunderbare und starke. Deswegen ist es mir unmöglich, ihn einen Menschen zu nennen. Hinwiederum aber, wenn ich auf die allgemeine Natur sehe, werde ich ihn nicht einen Engel nennen. Und alles, so vieles er wirkte, durch eine unsichtbare Kraft, wirkte er durch Wort und Befehl. Die einen sagten von ihm: „Unser erster Gesetzgeber ist auferstanden von den Toten und hat viele Heilungen und Künste erwiesen“. Die andern aber meinten, dasz er von Gott gesandt sei. Aber er widersetzte sich in vielem dem Gesetz und den Sabbath hielt er nicht nach väterlichem Brauche. Doch wiederum tat er nichts Schändliches, noch (wirkte er) mit Hilfe der Hände, sondern nur durch(s) Wort bereitete er alles.

Und viele aus der Volksmasse folgten ihm nach und hörten auf seine Lehre. Und viele Seelen gerieten in Bewegung, meinend, dasz dadurch sich befreien könnten die jüdischen Stämme aus den römischen Händen.

Es war aber seine Gewohnheit, vor der Stadt auf dem Oelberge sich mehr aufzuhalten. Dort aber spendete er auch die Heilungen dem Volk. Und es versammelten sich bei ihm von Anhängern 150, aber vom Volk eine Menge.

Da sie aber seine Kraft sahen, dass er alles; so viel er wolle, durch(s) Wort vollbringe, und da sie ihm ihren Willen kundtaten, dasz er in die Stadt hereinkomme und niedermache die römischen Truppen und den Pilatus und herrsche über uns, verachtete er uns nicht(?) ¹⁾.

Und als in der Folge Kunde von dem den jüdischen Führern geworden war, so versammelten sie sich mit dem Hohepriester und sprachen: „Wir sind machtlos und schwach, den Römern zu widerstehen. Weil auch der Bogen gespannt ist, so wollen wir gehen und dem Pilatus mitteilen, was wir gehört haben, und wir werden ohne Betrübnis sein: damit er (es) nicht von andern hört und wir des Vermögens beraubt werden und selbst niedergehauen und die Kinder zerstreut werden“.

Und sie gingen hin und teilten es dem Pilatus mit. Und dieser sandte hin und brachte viele von der Volksmasse um. Und jenen Wundertäter führte er herbei und, nachdem er in betreff seiner eine Untersuchung angestellt hatte, so erkannte er: ein Wohltäter ist er, aber nicht ein Uebeltäter, noch ein Aufrührer, noch ein nach der Herrschaft Begieriger. Und er entliesz ihn, denn sein sterbendes Weib hatte er geheilt.

Und nachdem er an den gewohnten Ort gegangen, tat er die ge-

¹⁾ Kas: aber dieser beachtete es nicht. (Kas = Codex no. 444 (322) in Kasan).

wohnten Werke. Und da wiederum mehr Volk sich um ihn versammelte, so verherrlichte er sich durch sein Tun mehr als alle. Von Neid wurden verwundet die Gesetzesgelehrten und gaben dem Pilatus 30 Talente, damit er ihn töte. Und jener nahm (es) und gab ihnen Freiheit, damit sie selbst ihren Willen ausführen möchten. Und jene ergriffen ihn und kreuzigten ihn gegen das väterliche Gesetz”.

Tekst van Eisler, zooals hij hem op grond van zijn verkregen resultaten heeft gereconstrueerd:

„Damals erschien auch ein gewisser Mann *von zauberischer Kraft*, wenn es erlaubt ist ihn einen Mann zu nennen, *den (gewisse) Griechen einen Gottessohn nennen, seine Jünger aber den wahren Propheten, der Tote erweckt und alle Krankheiten geheilt habe. Sowohl sein Wesen, wie seine Gestalt war menschlich: (er war) nämlich ein Mann von einfachem Aussehen, reifem Alter, kleinem Wuchs, drei Ellen hoch, bucklig, mit langem Gesicht, langer Nase, zusammengewachsenen Brauen, so dasz die ihn sahen, sich schrecken konnten, mit wenig Haar, (aber) eine Abteilung tragend mitten auf dem Kopfe nach Art der Naziräer, und mit einem unentwickelten Bart. Nur sein Anschein war übermenschlich, (denn) er machte überraschende und wirksame Schaustücke. Wiederum aber, in Hinblick auf (s)ein gewöhnliches Wesen werde ich ihn doch nicht einen Engel nennen! Alles aber, was er durch irgend eine unsichtbare Kraft tat, wirkte er durch ein Wort und einen Befehl(ssatz). Die einen sagten über ihn dasz unser erster Gesetzgeber auferstanden sei und viele Heilungen und (Zauber)künste darbiere, die anderen aber, dasz er von Gott gesandt sei. Aber er widersetzte sich in vielem dem Gesetz und hielt den Sabbat nicht nach väterlichem Brauch. Er selbst tat nichts Schändliches und legte nicht selbst Hand an, aber durch das Wort bereitete er alles vor. Und viele aus dem Volk folgten ihm nach und nahmen seine Lehren auf, und viele Seelen wurden aufgereizt, meinend, dasz dadurch die jüdischen Stämme aus den römischen Händen befreit würden. Es war aber seine Gewohnheit, sich am liebsten vor der Stadt auf dem Oelberg aufzuhalten, und dort gewährte er auch den Leuten die Heilungen. Und es versammelten sich zu ihm an Helfern hundertfünfzig, vom Pöbel aber eine Menge. Da sie aber seine Macht sahen, dasz er (nämlich) alles, was er wolle durch ein (Zauber)wort ausführe, und da sie ihm ihren Willen kundtaten, dasz er in die Stadt hereinziehe, die römischen Truppen und den Pilatus niederhaue und über uns herrsche, verschmähte er uns nicht. Und nachdem sie sich alle in Jerusalem zusammengeschart hatten, erregten sie einen Aufruhr, indem*

die Lasterungen ausstieszen sowohl gegen Gott, wie gegen den Kaiser — (hier een groot hiaat aan te nemen over hetgeen in den tempel voorviel).

Und als hernach den jüdischen Führern Kunde davon zugekommen war, versammelten sie sich mit dem Hohepriester und sprachen: „Wir sind (ja doch) machtlos und (zu) schwach, den Römern zu widerstehen. Da aber auch 'der Bogen gespannt ist', so wollen wir hingehen und dem Pilatus mitteilen, was wir gehört haben und wir werden gesichert sein. Damit der es nicht von andern hört und wir sowohl des Vermögens beraubt als auch selbst niedergemacht und die Kinder (Israels) zerstreut werden.“

Und sie gingen hin und teilten es dem Pilatus mit, und dieser sandte hin und liesz viele aus dem Volk niederhauen. Und jenen Wundertäter liesz er herbeiführen. Und nachdem er über ihn ein Verhör angestellt hatte, erkannte er: „er ist ein Zauberer, ein Räuber, — ein Aufrührer, einer der nach der Königs(herrschaft) dürstet“. Und sie nahmen (ihn) und kreuzigten ihn nach väterlichem Brauch.“

Zooals men bemerkt, wijkt de tekst van EISLER in belangrijke mate af van dien van BERENDTS. EISLER zegt, dat de lezer op het eerste gezicht reeds moet bemerken, dat de tekst van de Halosis zinsneden bevat, die slechts door een Christen kunnen zijn geschreven of bewerkt. Josephus kan, volgens EISLER, niet geschreven hebben, dat Jezus een weldoener was en geen oproermaker ¹⁾. Dat heeft EISLER er toe gebracht de noodige correcties aan te brengen, die hij bijeenverzameld en op vernuftige wijze ingepast heeft, waar zij z.i. thuishoorden. Er moet b.v. een *signalement*, een iconismus, van Jezus zijn geweest. Nu bezitten we den z.g. brief van *Lentulus*, waarin de persoon van Jezus als bijzonder schoon en verheven wordt geteekend ²⁾. EISLER heeft dit bericht in zijn tegendeel verkeerd en is zoo tot de persoonsbeschrijving van Jezus gekomen, gelijk we haar in zijn Halosis-tekst aantreffen. Hij komt tot de conclusie: „Der Leser, der den voranstehenden Untersuchungen gefolgt ist, wird sich darüber klar sein, dasz dieses Textmosaik ganz einfach durch Ausschaltungen aller Jesusfreundlichen und daher von vornherein christlichen Ursprungs verdächtigen Bestandteile aus dem Wortlaut der slavisch erhaltenen „Halosis“ des Josephus, aus den bisher unaufgeklärten Josephuszitaten der byzantinischen Bilderverteidiger, so wie aus dem nachweislich von Josephus abhängigen „Lentulusbrief“ und durch Zusammensetzung des übrigbleibenden Quellenstoffes entstanden ist“ ³⁾.

¹⁾ EISLER, IB II S. 300.

²⁾ De brief van Lentulus is o.a. te vinden bij AUFHAUSER, Jesuszeugn. S. 43; vgl. EISLER, IB II S. 383.

³⁾ EISLER, IB II S. 387.

EISLER is er van overtuigd, dat hier geen spel van het toeval aanwezig is, doch logische combinatie; ook al zit er voor theologen en classici in deze techniek iets verontrustends¹⁾. Inderdaad! Maar nuchtere critische zin verdrijft deze onrust reeds spoedig, wanneer wij acht geven op de informaties, welke BERENDTS ons verschaft. Niet slechts EISLER meent, dat er christelijke invloed in de bronnen aantoonbaar is, maar de bronnen betuigen dat zelf. BERENDTS noemt n.l. onder de drie voornaamste handschriften ook het hs. uit de „Bibliothek der geistlichen Akademie zu Kasan” en zegt, dat deze drie hss. „im wesentlichen den gleichen Text bieten”²⁾. Nu heeft BERENDTS speciaal ook deze hss. voor de „Zusätze” gebezigd. Wanneer wij er nu op letten, dat Kas. 444 (= Cod. no. 444(322) in Kasan) bovenaan den rand van de passage over Jezus heeft staan: „Von dem Herrn unserem Erlöser Jesus Christus, dem Sohne Gottes, und von der göttlichen Gestalt seines Aussehens und von seinen Wundern”, terwijl elders wordt vermeld: „dies mehr aus andern Büchern und (als?) dem Evangelium und Apostolos”, dan behoeven we geen oud-russisch te leeren, om ons in deze hss. te verdiepen, doch constateeren eenvoudig uit deze mededeelingen, dat hier een Christen aan het woord is. En dat is ons genoeg. Men kan zich dan nog wel verder afvragen, of dit er in is gevoegd, door wie en wanneer; welke bronnen de Christelijke bewerker zou hebben kunnen gebruikt enz., maar wat helpt alle raden, daar er over de dateering der verschillende hss. reeds onzekerheid heerscht. Bovendien houde men rekening met de vergissingen in de citaten en niemand — óók EISLER niet — kan definitief vaststellen, waar „Josephus” eindigt en de „Christen” begint. Indien er tenminste al van Josephus sprake kàn zijn, want wie zal de echtheid dezer berichten onomstootelijk kunnen vaststellen?

Wat EISLER's behandeling van Pseudo-Lentulus aangaat, willen wij met LODDER de gerechtvaardigde vraag stellen: wie levert ons het dwingend bewijs, dat achter dezen brief polemiëk steekt³⁾?

Wanneer men den door EISLER „herstelden” tekst op den keper beschouwt, kan men wel bewondering hebben voor zijn onverdroten speurzín en zijn soms verrassend combinatietalent, maar wegens het ontbreken van allen reëlen en historischen ondergrond hangt zijn gansche arbeid volkomen in de lucht en is hij in den meest letterlijken zin des woords een lucht-kasteel van den menschelijken geest.

1) EISLER, IB II S. 387 Anm. 1.

2) BERENDTS-GRASS, Vom jüd. Kr. B V, S. 9, 10, 14.

3) LODDER, Slav. Jos., bl. 48.

HOOFDSTUK IV.

DE ROMEINSCHE BRONNEN.

1) Suetonius, Claudius, cap. 25, 3.

In Suetonius, De Vita Caesarum, Claudius, c. 25 staan de befaamde woorden: „Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit”¹⁾.

Uit den tekst blijkt, dat het gaat over een Jodenvervolging, welke plaats vond in het jaar 49. Doch wat doet het „Chresto impulsore” erbij? De discussie strekt zich uit over twee vragen:

a) Moet men Chrestos met Christus identificeren?

b) Werd met dezen Chrestos de een of andere volksleider bedoeld of Jezus Christus?

Vrij algemeen wordt aangenomen, dat Χρηστός = Χριστός. ED. MEYER wijst er op, dat het woord Χριστός den heidenen, die de Christelijke leer niet aannamen, natuurlijk volkomen onverstaaenbaar is gebleven. „Daher wird es bekanntlich als Eigennamen gefasst und ganz allgemein durch den sehr gewöhnlichen Personennamen Χρηστός ersetzt”²⁾. Evenals MEYER zien ook SCHÜRER, KLAUSNER, MEYENBERG, BOUSSET, SCHWEITZER, PREUSCHEN in Chrestos den naam Christus³⁾.

¹⁾ SCHÜRER, GJV III S. 32, Anm. 87, is van meening, dat het edict, vermeld in Dio Cassius, LX, 6, waarbij de Joden niet uitgewezen werden, doch hun verboden werd vergaderingen te houden, zeer waarschijnlijk identiek is met dat van Suetonius. Wat de dateering betreft acht SCH. het aannemelijk, dat Orosius (Orosius VII, 6, 15: Anno eiusdem nono expulsos per Claudium Urbe Judaeos Josephus refert.) de dateering nauwkeurig weergeeft.

²⁾ MEYER, Utspr. u. Anf. III S. 307, vgl. S. 463.

³⁾ SCHÜRER, GJV III S. 33; KLAUSNER, Jesus, S. 76; MEYENBERG, Leb. Jesu Werk III, II S. 1521f. MEYENBERG ziet de volgende lijn: Suetonius-Claudius-Gallio-Paulus-Christus. SCHWEITZER, Leb. Jesu Forsch. S. 452: „Er meint wahrscheinlich Christus”; BOUSSET, Was wissen wir, S. 17; PREUSCHEN, Chresto impulsore, S. 96; EISLER, IB I S. 132. EISLER acht het onomstootelijk bewijs, dat Chrestos = Christus geleverd door Lactantius (Lact. Inst. IV, 7): „Ignorantiam eorum qui immutata litera Chrestum solent dicere” (S. 132, Anm. 4). Zie ook de aantekening van LAEVINUS TORRENTIUS bij „Chresto” (ed. Graevii, p. 469): „Sic unus e nostris Mss. Alii omnes aut Cheresto, aut Cherestro, aut Chresto etiam. Sed Chresto legendum esse Tertullianus & Lactantius docent, quod Christum Servatorem nostrum, mutato i in e Chrestum per contumeliam homines impii appellare sint soliti, etc”.

Heeft Suetonius nu met dezen Chrestos Jezus bedoeld of een ander? KAUTSKY meent, dat deze Chrestos geen geboren Jood was, maar een tot het Christendom bekeerde Griek ¹⁾. ALFARIC zegt, dat wanneer men Suetonius leest: „sans le souvenir obsédant de l'Évangile, on verrait simplement dans ce Chrestos un agitateur romain du temps de Claude” ²⁾. EISLER heeft in dezen Chrestos den Samaritaanschen Pseudo-Messias Simon van Gitta, den z.g. Simon Magus ontdekt, die als Jezus redivivus een nieuw Messiaansch oproer in Rome trachtte te verwekken. EISLER schijnt voor Simon Magus een zekere voorliefde te koesteren, daar hij hem ook al heeft vereenzelvigd met den opstandeling, die waarschijnlijk in 35 n. C. in het gebied van Samaria een schaar opstandelingen vergaderd had. Josephus kent zijn naam niet, maar EISLER is er welhaast zeker van, dat het Simon van Gitta was, de rivaal van Jezus, die door diens discipelen werd bestreden ³⁾.

De mogelijkheid blijft altijd bestaan, dat de Joden inderdaad tijdens Claudius' bewind onder aanvoering van een zekeren toen levenden Chrestos in oproer zijn gekomen. Maar de overeenkomst der namen Χριστός — Χρηστός is dan wel zeer opvallend.

Velen zijn dan ook de meening toegedaan, dat Suetonius uit een of andere bron den naam Chrestos heeft opgevangen en dat hij, in den waan, dat deze Christus een tijdens Claudius optredend scheurmaker was, den naam Chrestos zonder verdere nasporing heeft vermeld. We zouden hier dan inderdaad een „testimonium” over Christus hebben, zij het dan ook, dat de schrijver zelf niet wist, over wien het ging. „Die Worte des Suetonius sind also wohl auf die Bewegung und die Wirren innerhalb der jüdischen Gemeinde Roms zu beziehen, die eine Folge der Verbreitung des Glaubens an Jesus waren”, concludeert KLAUSNER ⁴⁾. Zoolang nieuw bewijsmateriaal uitblijft, zal de korte mededeeling van Suetonius wel in nevelen gehuld blijven ⁵⁾.

¹⁾ KAUTSKY, Urspr. S. 279.

²⁾ ALFARIC, Problème, p. 29.

³⁾ EISLER, IB I S. 132f. Vgl. II S. 127.

⁴⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 77.

⁵⁾ Zie o.a. de proeven van verklaring van PREUSCHEN, Chresto impulsore, S. 96; CORSSEN, Zeugnisse, S. 124; AALDERS, Rom. Imp. bl. 59vv.; KALTHOFF, Entst. S. 19; VOLZ, Eschat. S. 185. VOLZ wijst op de onrust, welke steeds opnieuw uit de Messias-verwachting voortvloeide en herinnert aan Suetonius, Vespasianus, cap. 4 en Tacitus, Hist. V, 13: „Weithin verbreitet war die Ueberzeugung, in den alten Schriften der Priester stehe, es werde zu derselben Zeit geschehen, ut valesceret oriens, profecti Judaea rerum potirentur”.

Al zou Suetonius werkelijk Jezus hebben bedoeld, of, voorzigtiger gezegd, al zou de door hem gebruikte bron Jezus op het oog hebben gehad, en zou Jezus door den onbekenden auteur „impulsor” zijn genoemd, dan kan men daaruit nog geenszins de gevolgtrekking maken, dat hier sprake zou zijn van een politieke zaak. De Handelingen der Apostelen leeren ons duidelijk genoeg, dat er voortdurend tumulten onder de Joden ontstonden, wanneer de „nieuwe leer” verkondigd werd. De beroering, welke de prediking van Christus bracht, was van religieuze aard, doch de openbare botsingen konden gemakkelijk in politieken zin geïnterpreteerd worden.

AALDERS meent, dat de uitwijzing der Joden door Claudius haar eigenlijke oorzaak niet vond in de onderlinge godsdienstige meeningsverschillen, maar dat de keizer grooter gevaren zag dan opstootjes en wanordelijkheden: „de Romeinsche godsdienst, en daarmee de Staat zelf werd bedreigd”. Wij betwijfelen de juistheid van deze zienswijze, en zijn van oordeel, dat Claudius eenvoudig het lastige Joodsche element uit zijn metropolis wilde verwijderen, omdat de onrust hem te erg werd. Wellicht meende hij met de verdrijving der Joden eveneens de „oorzaak” der opstootjes te kunnen verdrijven. Want zou Claudius veel geweten hebben van de nieuwe leer ¹⁾?

2) Tacitus, Annales XV, 44.

Tekst:

„Et haec quidem humanis conciliis providebantur. mox petita dis piacula aditque Sibyllae libri, ex quibus supplicatum Volcano et Cereri Proserpinaeque, ac propitiata luno per matronas, primum in Capitolio, deinde apud proximum mare, unde hausta aqua templum et simulacrum deae perspersum est; et sellisternia ac pervigilia celebravere feminae, quibus mariti erant.

Sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin iussum incendium crederetur. ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affectit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat: repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocita aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur,

¹⁾ AALDERS, Rom. Imp. bl. 61.

deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti laniatu canum interirent aut crucibus affixi (aut flammandi atque), ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritis miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur."

De Annales zijn ontstaan ongeveer 115—117 n. C. Tacitus' bericht zou als profaan testimonium uitermate belangrijk zijn, ware het niet, dat in het begin van de 2e eeuw het Christendom reeds algemeen verbreid was.

VAN DEN BERG VAN EYSINGA, BRUINS, ALFARIC, KLAUSNER, SCHWEITZER e.a. hechten er dan ook weinig of geen beteekenis aan als „bewijs" voor de historiciteit van Jezus ¹⁾. ALFARIC legt er den nadruk op, dat het ons slechts bekend is uit een enkel manuscript uit de 11e eeuw, in 1429 ontdekt, en dat men er op dient te letten, dat Tacitus Jezus niet met zijn eigen naam, Jezus, aanduidt, „mais par son surnom rituel" ²⁾. Dit argument is, gelet op de oud-christelijke literatuur, al zeer weinig steekhoudend, maar ALFARIC, wiens doel is te „bewijzen", dat Jezus niet heeft geleefd, kan elk z.g. argument daarvoor wel gebruiken.

Er is o.i. geen enkele reden aanwezig, om den tekst als Christelijke interpolatie te beschouwen. Hij is daartoe voldoende „vijandig" gestemd. Een belangrijke, tot dusver onopgehelderde, vraag is: uit welke bron putte Tacitus zijn gegevens? Heeft hij Josephus gebruikt? NORDEN meent van niet, terwijl CORSEN het vermoeden uit, dat Tacitus het werk van Josephus ook „direct" heeft gebruikt. Wel zal hij het wijdloopige boek niet zelf hebben gelezen, maar dat deden zijn wetenschappelijk-gevormde secretarissen wel voor hem. Zijn innerlijke onverschilligheid voor de Messiaansche beweging is oorzaak, dat hij Joden en Christenen „konfundiert" (zoals volgens CORSEN Suetonius dat ook doet). Tacitus weet evenwel meer dan Josephus vermeldt. CORSEN zegt: hij weet dit niet uit de Christelijke literatuur, maar „auf literarischem Wege". Ook niet uit de Acta Senatus, zooals

¹⁾ VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, NThT, 1914, bl. 199; BRUINS, Hoe ontstond, enz., bl. 39; ALFARIC, Problème, p. 31; SCHWEITZER, Leb. Jesu Forsch. S. 452.

²⁾ ALFARIC, Problème, p. 31.

b.v. CICHORIUS zegt, want: „Die Hinrichtung Jesu mochte für den Hohen Rat eine gewichtige Angelegenheit sein, für den römischen Prokurator war es sicher eine Bagatelle, da keine Störung der öffentlichen Ordnung damit verbunden war”¹⁾. EISLER daarentegen sluit zich bij NORDEN aan en beweert, dat „der adelsstolze, römische Patrizier Tacitus” wel nooit de geschriften van een auteur, afkomstig uit een veracht volk, zal hebben gebruikt. EISLER schijnt dus geen hoogen dunk van Tacitus als objectief historicus te hebben. EISLER is er van overtuigd, dat Tacitus zijn gegevens heeft geput uit de Acta der Christenprocessen, „bzw. aus den diesbezüglichen Gesprächen in seiner Welt, die seit der Aufsehererregenden Bekehrung des Flavius Clemens und der Flavia Domitilla von diesen höchst unrömischen Verirrungen zum Leidwesen der Gutgesinnten nicht mehr ganz unberührt war, usw.”²⁾.

We laten de ingewikkelde quaestie van Tacitus' bronnenmateriaal nu maar met rust, om te komen tot een voor ons onderzoek bijzonder belangrijke conclusie. We constateeren, dat Tacitus een uitgesproken verachting heeft voor de Christenen. En dat niet, omdat zij Rome in brand zouden hebben gestoken, want de brand was slechts de aanleiding, maar niet de oorzaak der vervolging. De oorzaak is hun „exitibilis superstitio”, welke is voortgekomen uit Judea: „originem eius mali”. „Haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt”, zegt Tacitus, en op deze uitspraak willen wij met nadruk wijzen³⁾.

De Christenen werden vervolgd terwille van hun levenshouding, hun *religie!* Aan welke bron Tacitus zijn gegevens ook ontleend moge hebben, in zooverre was het een zuivere bron, dat de beschuldiging en de vervolging der Christenen in wezen berustte op hun superstitio.

Deze superstitio, d.w.z. dit vreemde, niet-romeinsche geloof kon zich niet verenigen met den door den staat gewilden keizercultus. De aanklacht betrof niet een of andere directe politieke actie of misdaad jegens den staat, neen, het ging hierom, dat bij de Christenen de geestelijke verbondenheid met hun Kurios-Christos primair was, dringender en dwingender dan hun staatsburgerlijke verbondenheid met den Kurios-Caesar.

¹⁾ Vgl. CORSEN, Zeugn. S. 203.

²⁾ EISLER, IB I S. 203.

³⁾ Vgl. MEYER, Urspr. u. Anf. III S. 507.

Daarom achten wij het bericht van Tacitus in het kader van ons onderzoek van zeer groot gewicht.

Wat we bij Tacitus aantreffen vinden we ook in

3) Suetonius, Nero, cap. 16, 2.

Onder een reeks verordeningen van Nero geeft de auteur ook deze mededeeling: „afflicti suppliciiis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae”. De Christenen houden er dus een nieuw en misdadig bijgeloof op na. Met geen woord wordt gerept over Messiaansche onlusten of over pogingen van de zijde der Christenen zich te ontworstelen aan het Romeinsche gezag als zoodanig.

4) Plinius, Epistolae, Lib. X; XCVI—XCVII.

Gaius Plinius Caecilius Secundus (Minor), proconsul van de Romeinsche provincie Bithynië, zat er mee verlegen, wat hij moest aanvangen met de Christenen, hetgeen blijkt uit zijn in 111 n. C. aan keizer Trajanus geschreven brief¹⁾. Hij begrijpt eigenlijk niet veel van het Christendom en vraagt Trajanus om raad: „Sollemne est mihi, domine, omnia, de quibus dubito, ad te referre”. Hij kan geen misdaad bij de Christenen ontdekken. „Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere. nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam. ideo dilata cognitione ad consulendum te decucurri”. Plinius bemerkt n.l., dat velen van allerlei leeftijd en positie en van beiderlei kunne: „vocantur in periculum et vocabuntur. neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est”. Plinius weet het groeiend gevaar niet te stuiten. Hij heeft, na zijn streng verhoor der twee meisjes, niets anders kunnen vinden dan een „slecht (boosaardig), onmatig bijgeloof”. Het is wel zeer opmerkelijk, dat ook Plinius hun geen enkele politieke actie ten laste legt, maar het volle accent der beschuldiging op het religieuze element doet vallen.

We zijn het eens met degenen, die de testimonia van Suetonius, Tacitus en Plinius geen absoluut bewijs achten voor de beantwoording van de vraag, of Jezus heeft geleefd. Maar als „bewijs” binnen het raam van ons onderzoek hechten we er groote waarde aan. We zien n.l. door deze berichten heen een vaste lijn, waarvan o.i. het beginpunt te vinden is in Hd. 5 : 29: „Men moet God meer gehoorzamen

¹⁾ Voor den geheelen tekst, zie AUFHAUSER, Jesuszeugn. S. 17ff.

dan menschen". Het tekstverband bewijst, dat deze gehoorzaamheid aan God is verbonden met het kruis, de opstanding en de verhooving van Jezus¹⁾. Wanneer wij dit Apostolisch getuigenis: gehoorzaamheid aan God = geloof in kruis en opstanding van Jezus, dien God: „zoowel tot Heer als tot Christus heeft gemaakt" (Hd 2 : 36), a.h.w. meeschuiven door de literatuur, dan zien we, dat dit geloof juist de „superstitio" uitmaakt en hierin de kiem van het conflict ligt. Het kruis is: dwaasheid en ergernis, de opstanding: object van hoon. De „superstitio nova ac malefica" van Suetonius, de „exitibilis superstitio" van Tacitus, de „superstitio prava, immodica" van Plinius, zuiver religieuze begrippen, vinden o.i. hun wortel reeds aangewezen in Hd. 5 : 29—32.

Het valt ons op, dat de Romeinsche schrijvers allen hetzelfde woord *superstitio* bezigen, wat op literaire afhankelijkheid zou kunnen wijzen, maar waarin wij eerder een algemeen gebruikte, vaststaande uitdrukking willen zien.

En nimmer zou deze *superstitio* aanleiding zijn geweest tot vervolging, indien de eerste Christenen de absoluutheid van Jezus als *κύριος* en *χριστός* (Hd. 2 : 36), als *ἀρχηγός* en *σωτήρ* (Hd. 5 : 31) niet zoo onvoorwaardelijk hadden verbonden met het: „Men moet God meer gehoorzamen dan menschen".

¹⁾ Op welke wijze EISLER à tout prix zijn interpretatie wenschte door te drijven, blijkt wel in het bijzonder uit het volgende: „Für den, der das Königsgesetz im Deuteronomium als verpflichtendes, göttliches Recht anerkannte, gilt das Wort des Petrus und der Jünger Act. 5, 29: „man musz Gott mehr gehorchen als den Menschen" (IB II, S. 73, Anm. 3). De blik op het tekstverband is hier volkomen verduisterd.

DEEL IV. HET POLITIEKE LEVEN DER EERSTE CHRISTENEN.

HOOFDSTUK I.

DE HANDELINGEN DER APOSTELN.

De zendingsdrift der apostelen was onweerstaanbaar en zienderoogen breidde de nieuwe beweging zich uit. Hoe kwam dat? —

REIMARUS geeft van deze actie een sinistere verklaring. Hij zegt, dat de discipelen wel hadden gemerkt, dat het leeren aanzien schonk en goede inkomsten opleverde. De discipelen, eerst door vrees bevangen, hadden later het lijk van Jezus weggenomen en toen het verhaal over zijn opstanding en hemelvaart verbreed. Aangezien, zoo redeneert REIMARUS, de burgerlijke tucht onder de Joden toendertijd zeer slecht was, hadden de discipelen driest hun plannen doorgezet, en een soort communisme ingesteld, dat hun lang niet onvooroordeelig was. REIMARUS vraagt zich b.v. af, of de apostelen het geld van Ananias en Saffira wel aan de erven hebben teruggegeven! En de massale bekeering uit Hd. 2 vindt volgens REIMARUS haar voornaamste oorzaak in de goederengemeenschap en de milde uitdeelingen ¹⁾.

— We behoeven hier niet veel over te zeggen. Het zuiver egoïstisch motief, dat REIMARUS aan de verkondiging van Jezus' boodschap ten grondslag legt, wordt immers radicaal gelogenstraft door wat onbevooroordeelde lezing der oud-christelijke literatuur ons zegt over het onbaatzuchtige, dienende leven der eerste Christenen.

Steeds weer tracht men een oplossing te vinden voor het feit, dat na Jezus' dood juist *diens* Messiaansche beweging niet verzand is. Daartoe worden de opstanding en de uitstorting van den Heiligen Geest op allerlei manieren „verklaard” en in verband gebracht met visioenen, hallucinaties, suggestie, ervaringen, belevingen e.d. Maar al deze verklaringen lijden schipbreuk, omdat zij het wezenlijke, de historische werkelijkheid, ontvluchten willen.

Het spreekt vanzelf, dat ook EISLER zich voor dit probleem zag gesteld. Hoe konden, wanneer Jezus een politieke revolutie had gewild, zijn leerlingen, hoe kon daarna Paulus, in zulk een volkomen

¹⁾ REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu, S. 148ff.

ander spoor zijn terechtgekomen? EISLER redt zich op vernuftige wijze uit de moeilijke situatie: „Wer die schicksalshafte Wendung ins Unpolitisch-Jenseitige, die Paulus der Geschichte des Messianismus gegeben hat, gerecht beurteilen will, der darf nicht vergessen, dasz mit dieser Rückkehr zum Quietismus des demütigen Harrens auf Gottes Wunderhilfe zu einem Teil bloz die Richtung wieder aufgenommen war, in der sich die Wirksamkeit Jesu in der ersten Zeit seines Auftretens bewegt hatte, als er das Nichtwiderstehen gegen das Böse und den friedlichen Auszug hinaus aus der von den Römern beherrschten Welt gelehrt hatte”¹⁾.

De markante fout in deze redeneering treedt aanstonds aan den dag, wanneer men bedenkt:

- a) dat de z.g. „perioden” in Jezus’ optreden op geen enkele plaats in de Evangeliën worden aangewezen;
- b) dat datgene, wat aan Jezus *niet* is gelukt, aan de apostelen en Paulus *wel* zou zijn gelukt, n.l. om breede scharen warm te maken voor het „Unpolitisch-Jenseitige”. Waarom zou het dan aan Paulus wel zijn gelukt?

Er bestaat geen antithese tusschen Jezus en Paulus. Men tracht wel de theologie van Paulus aan andere beschouwingen en begrippen te verbinden, doch al vinden we in Paulus theologie „uitwerking, reflectie en begripsvorming” (BROUWER), het is stellig volkomen juist, wat BROUWER in een korten zin krachtig poneert: „Tusschen Jezus en Paulus is geen tegenstelling”²⁾.

De Evangeliën, Handelingen en Brieven laten ons eèn wezenlijke continuïteit zien; er is een dynamisch voortschrijden (want de dynamis van den Geest van Christus werkt voort), doch dit voortschrijden blijft onafscheidelijk verbonden aan een „statisch” gegeven, n.l. aan de historische feiten van kruis en opstanding van Jezus den Messias-Koning.

Aan het eind van ons vorig hoofdstuk wezen we op de belangrijke uitspraak van Hd. 5 : 29vv. en kenden daaraan een beslissende waarde toe. In dit resolute antwoord vinden we de houding der oudste Christenheid gekristalliseerd.

Nu is de vraag: is dit rebellie, anarchisme, een afwijzen van den Staat als zoodanig? In dezen geest heeft WEINEL het opgevat, die in Hd. 5 : 29 het ideaal zag uitgedrukt: geen keizervereering! „Innerhalb lehnen sie den Staat ebenso schroff ab wie die Revolution. Durch

¹⁾ EISLER, IB II S. 746.

²⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 460; vgl. MACHEN, Pauls religion, p. 117.

ihre Schriften zieht sich ein stiller, aber sehr heftiger Kampf gegen den Kaiser hindurch. Man streitet gerade gegen die göttliche Würde des Herrschers in ihren Prädikaten und nimmt sie für den lebendigen Gott oder Jesus Christus in Anspruch. Man raubt also dem Staate die religiöse Weihe, in der sein unbedingter Anspruch, sein Wesen als höchstes Ideal sich verkörpert" 1). WEINEL zegt terecht, dat zij de revolutie verwerpen, maar waar staat, dat zij den Staat verwerpen? Wanneer ik den Staat verwerp, ben ik dan als zoodanig niet revolutionair, politiek-revolutionair?

Men houde terdege in het oog, dat Petrus en de apostelen niet voor de Romeinsche overheid, maar voor den Joodschen raad stonden en het derhalve niet ging om de quaestie: Kurios Christus tegenover Kurios Caesar, maar om een Kurios Christus tegenover Kurios Jahve! Primair gaat het alleen over een geschil in Joodschen boezem: de apostelen hebben in Jezus den door God gezonden Verlosser herkend en achten de gehoorzaamheid aan Jezus ident met die aan God, waarvoor de gehoorzaamheid aan menschen, i.c. den Joodschen Raad, moet wijken. Naarmate de kring der geloovigen wijder werd en ook heidenen tot Christus kwamen, won deze uitspraak aan beteekenis en kracht.

Wat de keizervereering betref, dachten Joden en Christenen gelijk, men denke b.v. aan het tumult, dat ontstond, toen Pilatus de Semaia van den keizer binnen de muren van Jeruzalem bracht en het hardnekkig verzet der Joden.

In de Handelingen ontdekken we niets van een tegen Rome gerichte, revolutionaire stemming. Noch de apostelen, noch hun volgelingen zijn op politieke agitatie uit. Integendeel, we zien dat een centurio (Cornelius, Hd. 10) en een proconsul (Sergius Paulus, Hd. 13:12) tot het geloof kwamen; dat de stedelijke overheid de apostelen beschermde (Gallio, Hd. 18), hetgeen stellig niet zou zijn geschied, indien de Romeinen het ontluikende Christendom zouden hebben beschouwd als een beweging, welke er doelbewust naar streefde het Imperium te ondermijnen.

1) WEINEL, Stellung, S. 18.

HOOFDSTUK II.

PAULUS EN DE POLITIEK.

Wie iets over Paulus wil zeggen, mag nimmer uit het oog verliezen, — dat we in den persoon van Paulus een eigenaardige compositie aantreffen: hij is Jood van geboorte, Romein krachtens zijn burgerrecht, Christen door zijn bekeering.

Daarbij komt, dat hij in Tarsus is opgegroeid.

Wil men Paulus' theologische en politieke zienswijze begrijpen, — dan zal men met deze gegevens rekening dienen te houden. RAMSAY zet het Romeinsch burgerschap van Paulus zelfs aan de spits¹⁾. — Tijdens zijn zendingsreizen is Paulus elk oogenblik in aanraking gekomen met Jodendom en heidendom, met Joodsche en Romeinsche overheden, zoodat we, om het inzicht van het oudste Christendom te leeren kennen, allereerst Paulus' zienswijze moeten nagaan.

Op de vraag: heeft Paulus aan politiek gedaan, in de bijzondere beteekenis van: heeft hij door zijn Evangelie-verkondiging direct of zijdelings een wijziging in of een verwijdering van het Romeinsche staatsbestel als zoodanig op het oog gehad, kan slechts met een onvoorwaardelijk neen worden geantwoord. Zijn algeheele activiteit was slechts gericht op één ding, op het prediken van Jezus Christus als Heer.

Wij onderschrijven ten volle de kernachtige formuleering van ED. MEYER: „Christus ist gestorben für unsere Sünden gemäsz der Schrift und ist begraben und er ist auferweckt am dritten Tage gemäsz der Schrift, und ist dem Kephaz und dann den Zwölf erschienen — diese festformulierten Lehrsätze, die Paulus als ein Hauptstück des Evangeliums übernommen und weiter verkündet hat, bilden den Kern der „frohen Botschaft“, des Evangeliums, mit dem die Missionare der Urgemeinde hinausgezogen sind in die Welt, um die Menschen zum Glauben an den Messias Jesus zu bekehren“²⁾.

Paulus' prediking is niet anders dan een doorgeven — in eigen stijl — in terminologie de nieuwe leer verder ontwikkelend en toepassend —

¹⁾ RAMSAY, St. Paul, p. 30ff.

²⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. III S. 209.

van hetgeen Petrus in zijn Pinksterrede, zich beroepend op het Oude Testament, heeft gezegd en van hetgeen Hd. 5 : 29—32 vermeldt. Het heil van den mensch is bij Paulus onverbrekkelijk verbonden aan het geloof in Jezus den Messias, den verhoogden Heer, in wien de vergeving der zonden wordt geschonken en wiens parousie aanstaande is ¹⁾. Daarom stippelt Paulus geen lijnen uit voor een aardschen heilstaat. Zulk een uitstippeling zou onvereinigbaar zijn met den sterk eschatologischen inslag in zijn theologie ²⁾. Ook in zijn eschatologische verwachting doet Paulus niets anders dan de in het geloof der oud-Christelijke gemeente aanwezige lijnen doortrekken. „Want ons wettig woonverblijf (πολίτευμα) is in de hemelen, vanwaar wij ook Jezus Christus, onzen Heer, als Heiland verwachten”, zegt hij (Fil. 3 : 20) in tegenstelling tot hen, wier blik op de aarde gericht is. Wij citeerden de vertaling van BROUWER. Πολίτευμα beteekent eigenlijk: wat iemand als burger doet, staatswezen, staatsbestuur, staatsregeling ³⁾. VAN VELDHIJZEN verklaart het aldus: „we leven op aarde als burgers van de hemelen, waar we ons domicilie hebben” ⁴⁾.

WEINEL noemt Fil. 3 : 20 — πολίτευμα vertalend met „Staatswesen” — Paulus „politisches Bekenntnis”. „Derselbe Mann, der so energisch zum Gehorsam gegen die Staatsgewalt mahnt, hat nicht daran gedacht, sie innerlich anzuerkennen” ⁵⁾. Doch schuift WEINEL den apostel zodoende niet a.h.w. een dubbele levenshouding op den hals, waarvan wij nergens eenig spoor ontdekken kunnen? En moet het bezigen van het rijk-geschakeerde begrip politeuma nu opgevat worden als een overname van den *ganschen* inhoud van het begrip:

¹⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 66ff. vestigt de aandacht op het z.i. strijdlustig karakter van den verhoogden Christus. De geloovigen worden aangespoord „Messiaskämpfer” te worden. De historische Jezus is de deemoedige, lijdende Heer. Maar: „Aus dem Tode lässt er (Paulus) den Kriegesfürsten hervorbrechen, vor dessen Wunderkraft hin und her die feindlichen Mächte hinsinken, der den Weltkrieg aufnimmt und mit einer gewaltigen Triumphfeier sein Weltregiment beschlieszt” (S. 70).

²⁾ CHARLES, Crit. Hist. p. 379ff. weidt breedvoerig uit over een zekere evolutie in Paulus' eschatologie en onderscheidt vier trappen: a) 1 en 2 Thess. b) 1 Kor. c) Rom. en 2 Kor. d) Fil. Col. Ef. Vgl. CAUSSE, Evol. espér. mess. p. 139, die in Rom. en 2 Kor. een „évolution vers le spiritualisme” bespeurt.

³⁾ BENGEL, Gnomon II S. 300: „res communis, patria, civitas”. HOMMES, God en Keizer, bl. 88vv. somt een heele reeks van beteekenissen van het begrip politeuma op. Zie ook SCHMIDT, Die Polis, S. 1ff. NESTLE, NT Gr. et Lat.: „Nostra autem conversatio in coelis est”. Bij deze vertaling is een „politiek” begrip geheel uitgesloten.

⁴⁾ VAN VELDHIJZEN, Lukas, bl. 121.

⁵⁾ WEINEL, Stellung, S. 19.

staatsverband? Wij kunnen niet inzien, dat Paulus zich hier slechts zou hebben beperkt tot een antithese met een zeker politiek inzicht en men derhalve van een „politieke belijdenis” kan spreken. De polemiek is o.i. gericht tegen den levenswandel van de „vijanden van het kruis van Christus” (zie vs. 18, 19: hun God is de buik!), de aardschgezinden.

Wij kunnen ons daarom ook niet vereenigen met HOMMES, die in het: òns politeuma is in de hemelen, een scherpe antithese ontdekt: „met menschen, die niets hoogers kennen dan het Romeinsche Politeuma - Imperium”, en die dan deze menschen vereenzelvigt met de vijanden van het Kruis ¹⁾. BROUWER wil, evenals VAN VELDHUIZEN, het woord politeuma beperken tot een nederzetting, een kolonie in een vreemd land, die haar oorspronkelijke wetten mag behouden. Fil. 3 : 20 zou dan beteekenen: „Wij vormen een nederzetting van hemelburgers, die niet de aardsche, maar de hemelsche verordeningen willen en moeten opvolgen” ²⁾.

Wij meenen, dat men dit woord van Paulus het best als volgt kan opvatten:

Paulus spreekt hier zoowel *antithetisch* als *normatief*.

Hij richt zich tegen den levenswandel van de vijanden van het Kruis van Christus, der aardschgezinden, hetgeen tevens inhoudt dat hij zich keert tegen degenen, met name tegen de Filippenzen, die, zich verheffend op hun Romeinsch burgerschap, een aardsch politeuma als het hoogste goed achten.

Paulus spreekt normatief:

als „kolonie van hemelburgers” hebben de Christenen hun „wettig woonverblijf” in de hemelen; zij laten zich derhalve leiden door de regels en normen van dat „Huis”, dat „Vaderland”; zij zoeken niet τὰ ἐπίγεια maar τὰ ἄνω (Kol. 3 : 1vv.).

Mocht de Staat onverhoopt dit leven als *Christen* willen belemmeren, dan zullen de wetten van het hemelsch politeuma, van Christus, boven die van het aardsch politeuma, van den staat, moeten gelden.

Paulus heeft hier dus geen „politieke belijdenis” afgelegd, maar een belijdenis van den *Christelijken levenswandel in zijn vollen omvang*, welke, als zoodanig, een conflict met den staat in zich kan bergen.

Een eenzijdige accentuatie van Fil. 3 : 20 geeft aan dit vers een politieke tint, die niet in overeenstemming is met het tekstverband.

Nog sterker drukt SPENCER KENNARD zich uit. Hij is van oordeel,

1) HOMMES, God en Keizer, bl. 98.

2) OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 292, vgl. bl. 331.

dat het eerste Christendom geboren is: „dans une atmosphère de rébellion”. De naam van Christus was reeds: „par lui-même un programme de rébellion contre la domination païenne. — Sa signification était essentiellement politique, de sorte que celui qui le portait était considéré comme le fondateur d'un Etat rival”¹⁾. SPENCER KENNARD kan in Paulus dan ook slechts een energieke staatsvijand zien, die den Staat regelrecht verbindt aan de heerschappij van den satan.

Hierboven hebben wij eenige scherpe lijnen willen aangeven:

- a) Paulus verkondigt Jezus Christus, den Heer; diens kruis en opstanding (het statische element).
- b) Paulus breidt de nieuwe leer verder uit (het theologisch-dynamische element).
- c) Paulus spreekt over een politeuma in de hemelen (het eschatologisch element).
- d) Paulus onthoudt zich van daadwerkelijke inmenging in het politieke leven (het non-agressieve element).

Met dit laatste zullen wij ons verder bezig houden. We noemden Paulus' houding ten opzichte van de politiek met opzet: non-agressief, omdat men bij hem niet van een a-politieke of een politiek-onverschillige houding kan spreken. Hoewel volbloed Jood, leeft Paulus rustig onder de wijde vleugelen van het Romeinsche rijk.

Aan zijn conflicten met de Joodsche overheden kunnen wij stilzwijgend voorbijgaan, daar deze conflicten zuiver godsdienstige aangelegenheden betroffen.

Hoe zit het echter, als Paulus met de Romeinsche overheid in aanraking komt? Allereerst geve men er acht op, dat Paulus nooit direct, onmiddellijk, met de Romeinsche overheden in botsing kwam, maar steeds door toedoen van zijn Joodsche volksgenooten. Wanneer hij meent, dat hem onrecht wordt aangedaan en zijn prediking verhinderd wordt, komt hij in verzet, zich beroepend op zijn Romeinsch burgerschap (Hd. 16 : 37; 22 : 24vv.) en tenslotte weet hij zich op den keizer te beroepen (Hd. 25 : 11). Paulus neemt zijn Romeinsch burgerschap dus stellig niet en bagatelle. Het bezit voor hem een positieve, een beveiligende waarde. Indien voor den apostel de heerschappij van den keizer zonder meer satans-heerschappij zou zijn geweest, zou hij zich derhalve voor zijn recht op den satan beroepen hebben!

In Paulus' brieven treffen we hetzelfde standpunt aan.

¹⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et rel. p. 129 sqq.

Men heeft wel eenige plaatsen als staatsvijandig willen kenmerken. SPENCER KENNARD heeft op 1 Kor. 2 : 6—8 gewezen. Doch tot het recht verstaan van deze plaats zal allereerst moeten worden onderzocht, wie met de ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου uit vs. 6 en vs. 8 worden bedoeld. Er bestaan verschillende verklaringen. Men heeft gedacht aan menselijke machten of aan bovenaardsche machten. Vat men ἄρχων op als menselijke macht, dan kan men die macht nog beperken tot de Joodsche overheid of men kan in de „heerschers dezer eeuw” de aanduiding zien van Joden en heidenen als totaalbegrip. (Lato vocabulo Paulus utitur, quo et Judaeorum et Graecorum proceres complectitur. BENGEL.) De appositie τοῦ αἰῶνος τούτου kan ons niet absoluut uit de onzekerheid helpen, daar het begrip αἰών wel met het begrip κόσμος verwisseld wordt (vgl. Mt. 13 : 22; Mk. 4 : 19; 1 Kor. 1 : 20; 3 : 19). HOMMES acht het ten eenenmale uitgesloten, dat Paulus in 1 Kor. 2 : 8 engelmachten zou hebben bedoeld, daar ἄρχων hier, evenals in Hd. 13 : 27, voorname magistraatspersonen, machthebbers zou beteekenen ¹⁾. Het is evenwel duidelijk, dat Hd. 13 : 27 daarmede geen absoluut bewijs levert.

Wij zouden daarom de vraag willen stellen, of bij de „heerschers dezer eeuw” toch niet beter aan hemelmachten kan worden gedacht. DELLING wijst er op, dat ἄρχων o.a. beteekent: „Befehlshaber übermenschlicher (offenbar immer gottfeindlicher) Mächte” ²⁾. In Mt. 12 : 24 Lk. 11 : 15 heet Beëlzebul de ἄρχων der demonen. DELLING neemt dan ook aan, dat de ἄρχοντες van 1 Kor. 2 : 6—8 bovenaardsche machten voorstellen. Ook BROUWER meent, dat de kruisiging van Jezus in laatste instantie moet worden toegeschreven aan de hemelsche machten, die het volk en den Joodschen Raad beheerschten ³⁾, terwijl WENDLAND zegt, dat onder de archontes: „nicht menschliche Herrscher, sondern überirdische, widergöttliche Gewalten, Engelmächte, denen die alte Welt untersteht”, moeten worden verstaan ⁴⁾.

Deze verklaring wint in belangrijke mate aan waarschijnlijkheid, wanneer we acht geven op de groote rol, die de machten der duisternis,

1) HOMMES, God en Keizer, bl. 81.

2) DELLING, TWNT I, S. 487, art. ἄρχων.

3) BROUWER, Het N.T. met Aanteek. bl. 401.

4) WENDLAND, Die Briefe an die Korinther (Das N.T. Deutsch, 2) S. 16 (302).

Ook WEINEL, Stellung, S. 24 ziet in de archontes engelmachten, die achter Herodes en Pilatus staan. Zie nog BAUER, Wörterbuch, Sp. 190, art. ἄρχων, „Auch d. ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου 1 Kor. 2, 6-8 können nur Dämonen sein (so Origenes bis H.D. Wendland z. St.), en REITZENSTEIN, Iran. Erlösungsmyster. S. 236f.

de demonen, spelen in Paulus' theologie. Wanneer nu met de ἄρχοντες van 1 Kor. 2 : 6—8 geestelijke, anti-goddelijke machten zijn bedoeld, kan er van een politieke bedoeling al heel moeilijk sprake zijn.

Hetzelfde geldt van 1 Kor. 6 : 1—11. WEINEL betoogt, dat Paulus hier het recht van den staat buiten werking stelt en het Kerkrecht hier zijn aanvangspunt vindt ¹⁾. Inderdaad wordt er in vs 5 over een scheidsgerecht gesproken, maar het is er verre van, dat Paulus hier aan de instelling van een kerkelijk-juridisch apparaat denkt. De spits van 1 Kor. 6 : 1—11 is niet gericht tegen heidensche rechtspraak, doch tegen het euvel der geloovigen, die de „dingen van elken dag" voor den wereldschen rechterstoel brengen, in plaats van ze onder elkander tot een oplossing te brengen. Paulus stuurt er op aan, dat het zedelijk leven der geloovigen in alle opzichten doordrenkt worde van de Christelijke liefde, welke de zelfverloochening leert. „Waarom lijdt gij niet liever onrecht", vraagt hij. Bovendien vergete men niet, dat Paulus zich met dezen oproep beweegt in Joodsche lijn, d.w.z. hij weet van de voorrechten en plichten der Joden inzake hun onderlinge rechtsverhouding. Voor de Joden bestond de strenge regel, hun rechtszaken niet voor de heidenen te brengen ²⁾. BENGEL merkt bij 1 Kor. 6 : 1 op: „Iudaeis multa indulgebant magistratus gentium: nec ab Iudaeis adhuc in ea parte distincti erant Christiani" ³⁾. Nauwkeurig achtgevend op het tekstverband, op de spits van Paulus' betoog en op de zekere vrijheid in rechtszaken, welke het jonge Christendom evenals de Joden legaal bezat, zal men tot de slotsom komen, dat Paulus zich hier niet verzet tegen het Romeinsche recht als zoodanig of de staatswetten negeert, doch dat hij een positieve norm wil geven voor het Christelijk-zedelijk leven, dat volgens Christus' gebod in dienende liefde en zelfverloochening bestaat. Ik acht met het bovenstaande de meening van WEINEL afdoende weerlegd ⁴⁾.

Dat wij derhalve ook de opvatting van WISSING — die WEINEL schijnt te volgen — niet kunnen deelen, spreekt vanzelf. WISSING zegt ook, dat de staatsmacht geheel en al op de heerschappij van den satan berust. Om zijn bewering te staven verwijst WISSING naar dezelfde teksten als WEINEL n.l. Joh. 12 : 31; 14 : 30; 16 : 11; Ef. 2 : 2.

¹⁾ WEINEL, Stellung, S. 31 ff.

²⁾ SCHÜRER, GJV, II S. 464ff. „Das Leben unter dem Gesetz" en III, S. 56f. „Staatsrechtliche Stellung der Gemeinden".

³⁾ BENGEL, Gnomon II p. 120.

⁴⁾ Vgl. BRUNNER, Gebot, S. 652.

Wie bewijst, dat de „vorst dezer wereld” zonder meer met de heidensche staatsmacht mag worden vereenzelvigd? De Johanneische teksten doelen op den satan zonder eenige speciale nevenbedoeling.

Achter *Ef.* 2 : 2 schuilt al evenmin een politieke bedoeling. Paulus spreekt over den „beheerscher der tegenwoordige eeuw, den overste van de macht der lucht, den geest, die nog steeds werkzaam is in de ongehoorzamen”. Dan volgt — let wel! — „onder hen hebben wij ook allen eens verkeerd, toen wij toegaven aan de begeerten van ons zinnelijk leven, en opvolgden de wenschen van ons zinnelijk leven en van onze lusten”. Hoe zou Paulus ooit vs. 3 hebben kunnen verbinden met vs. 2, indien er een politieke angel in dit vers zou verborgen zijn? Hij rekent zichzelf mede onder degenen, die eens onder den „beheerscher der tegenwoordige eeuw” hebben geleefd. Indien Paulus daarmee de staatsmacht zou bedoelen, leefde hij dan na zijn overgave aan Christus niet meer onder de wetten van het Imperium? Neen, hier zijn de demonische machten bedoeld, waaraan ook Paulus eenmaal toegaf, toen hij wandelde κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, dood zijnde in zijn „zonden en overtredingen”.

ED. MEYER heeft met groote scherpzinnigheid de gansche situatie in het oog gevat. In verband met 1 Kor. 7 : 10 (de huwelijksvraag) zegt hij: „Wie in dieser Frage, so erkennt Paulus durchweg die gegebenen Verhältnisse des irdischen Lebens an, solange dies noch besteht. An ihnen soll man nichts ändern, jeder in seinem Stande und Beruf bleiben, der Freie wie der Sklave (1 Kor. 7, 20f.; Kol. 3, 22). Im Römerbrief erkennt er die weltlichen Obrigkeiten und ihre Strafgewalt als von Gott gesetzt an und ebenso die Verpflichtung zum Steuerzahlen (Rom. 13, 1ff), entsprechend dem Worte Jesu über den Zinsgroschen”¹⁾.

ED. MEYER ziet verband tusschen Jezus’ beroemde woord, Mk. 12 : 13—17par. en Paulus’ politieke standpunt, een verband, waarop nog onlangs GERHARD KITTEL met den grootsten nadruk heeft gewezen²⁾.

Wij zijn met het noemen van *Romeinen* 13 : 1vv. aangeland bij een Bijbelgedeelte, dat de eeuwen door een uiterst belangrijke rol heeft gespeeld in de problematieke verhouding: Kerk—Staat. Het is steeds een waagstuk Rom. 13 ter sprake te brengen. En het zal steeds gevaarlijk blijven dit gedeelte te hanteeren als „bewijsmateriaal”

¹⁾ MEYER, *Urspr. u. Anf.* III S. 358.

²⁾ KITTEL, *Chr. u. Imp.* S. 20.

voor een bepaald politiek standpunt, zonder voorafgaande grondige verkenning van het geheele terrein.

Rom. 13 werd geschreven door een civis Romanus, die de macht en de beschermende hand van het Imperium aan den lijve had leeren kennen en wel in een voor hem gunstigen zin! ¹⁾ Paulus erkent het „boven hem staande gezag” en hij roept ieder mensch toe het te doen, „want er bestaat geen gezag dan door God”. Evenals Jezus ziet ook Paulus den staat in het totaal zijner functies, dus eveneens de politieele en justitieele, aan God onderworpen. BROUWER, CADOUX, FIEDLER, HEERING, KITTEL, PFLEIDERER, WÜNSCH e.a., wijzen allen op de positieve houding van Paulus jegens den staat ²⁾. Hij erkent de gegeven staatsorde in haar concrete situatie. JOH. WEISS en SEVENSTER zijn van gedachte, dat er een breuk bestaat tusschen Jezus’ woord in Mk. 12 : 17vv. en Rom. 13 ³⁾. WEISS zegt radicaal: „Beides hat nichts mit einander zu tun. Es handelt sich um zwei völlig getrennte Gebiete”; terwijl SEVENSTER zich eenigszins terughoudender betoont, als hij zegt: „Van positieve waardeering (het gaat over Mk. 12 : 17) is geen sprake en wij zijn nog niet op gelijk plan met de opvattingen, die in Paulus’ bekende woorden (Romeinen 13) tot uiting komen”. WISSING komt met een al te simpele oplossing voor den dag. Rom. 13 geeft, volgens WISSING, geen aanleiding — evenmin als de voorbeden in 1 Petr. 2 : 13, 1 Clem. 60 : 4, Polyc. Phil. 12 : 3 zulks doen — van een: „positieve erkenning van den staat door het Christendom te spreken. Als de staat inderdaad positieve waarde bezat ook voor een Christen, dan is het toch wel vreemd, dat wij geen opwekking lezen om actief aan het staatsleven deel te nemen” ⁴⁾. Dat is wel heel simpel. Op welke wijze zou men in die dagen de vele,

¹⁾ KITTEL Chr. u. Imp. S. 21; vgl. WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 479.

²⁾ Zie BROUWER, Soc. Vr. bl. 257; CADOUX, Early Church, p. 112; FIEDLER, Kirche u. Staat, S. 8; HEERING, Zondeval, bl. 36: „De overheid mag en moet als iustitie- en politiemacht optreden. Dit mag men uit Rom. 13 concludeeren. Maar ook niet meer!” HOMMES, God en Keizer, bl. 66vv.; KITTEL, Chr. u. Imp. S. 19ff.; PFLEIDERER, Entst. S. 182: de Romeinsche staat is voor Paulus geen demonische verschijning en voorwerp van haat: „sondern vielmehr ein Moment der sittlichen Weltordnung und als solches Gegenstand gewissenhafter Achtung”. WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 95: Paulus „gebruikt” den staat als „Ordnungs- und Rechtsstaat”; zegt er echter verder niet veel positiefs over.

³⁾ WEISS, Predigt Jesu, S. 125; SEVENSTER, Eth. en Esch. bl. 34. Vgl. KAUTSKY, Urspr. S. 415 ad Rom. 13: „Wie weit ist das bereits von jenem Jesus entfernt, der seine Jünger auffordert, Schwerter zu kaufen, und den Hasz der Reichen und Mächtigen predigte”.

⁴⁾ WISSING, Begriff K. G. bl. 118.

door Rome onderworpen volken, hebben moeten aanvuren tot een actief deelnemen aan het staatsleven? Vanuit Rome werd immers alles geregeerd! Maar er is nog meer. Gesteld, dat het zou zijn geschied, zooals WISSING het zegt, dan zou daardoor vanzelfsprekend een bepaalde staatsorde als een vaste structuur gesanctioneerd zijn. Maar het Evangelie biedt geen vaste schema's en voor alle tijden geldende staatsinstellingen. Het is verkondiging van het volle heil in Jezus den Messias-Koning. Het biedt religieuze en ethische normen voor alle tijden, plaatsen en volken, maar geen vaste, preciese bepalingen, die aan andere volkskarakters vreemd zouden zijn en in den loop der eeuwen zouden moeten versteen en tot onbruikbare resten. De „activiteit”, waartoe de voorbeden opwekken, is er eene van het edelste gehalte, het is het medeleven in het gebed, het is het hoogste wat de staatsburger kan doen voor zijn volk en zijn overheid.

Wij vermeldden reeds, dat EISLER Paulus belast met een volledig afwijken van Jezus' bedoeling. Hij noemt Paulus' „politische Schwenkung”: „eine entschiedene Abweichung von dem Weg, den der am Kreuz gestorbene Herr gewiesen hatte”¹⁾, en zegt met betrekking tot Jezus' uitspraak, Mk. 12 : 17, „Paulus hat nie gewagt, sich für seine Politik auf dieses Wort zu berufen, denn damals lebten noch die Jünger, die bezeugen konnten wie es wirklich gemeint war”²⁾.

Met BROUWER, Ed. MEYER, FIEDLER, KITTEL, VAN VELDHUIZEN, nemen we aan, dat Paulus in zijn politieke zienswijze niet afwijkt van wat Jezus dienaangaande heeft geleerd, en dat er derhalve geen breuk bestaat tusschen Mk. 12 : 17 en Rom. 13.

Wij mogen niet van Romeinen 13 afstappen zonder gewag te hebben gemaakt van de nieuwere opvatting van ἐξουσία als „Engelmachten”. Aan een studie van recenten datum (1941) heeft CULLMANN een Exkurs toegevoegd, om deze exegese nog eens extra te verdedigen tegen de critiek van GERHARD KITTEL (Christus und Imperator, 1939) en FRANZ J. LEENHARDT (Le chrétien doit-il servir l'Etat?, 1939). Zich beroepend op de uitlegging van M. DIBELIUS (reeds in 1909), maar vooral van H. SCHLIER (1930), G. DEHN (1936), K. BARTH (het laatst in zijn „Rechtfertigung und Recht”, 1938) en K. L. SCHMIDT (1937, — vgl. ook zijn „Die Polis in Kirche und Welt”, 1939) neemt CULLMANN het voor de nieuwe exegese op³⁾.

Het probleem is te ingewikkeld, dan dat we er hier breedvoerig

1) EISLER, I B II S. 745f.

2) EISLER, I B II S. 748 Anm. 3; vgl. KAUTSKY, Urspr. S. 415.

3) CULLMANN, Königsheirschaft Christi, S. 44ff.

op in zouden kunnen gaan. Of moeten we liever zeggen: het *is* niet zoo ingewikkeld, maar men heeft het gecompliceerd *gemaakt*? BROUWER treft o.i. de quaestie in het hart, wanneer hij zegt: „Reeds de eenvoudige uitlegging van Rom. 13 : 1vv. maakt het onwaarschijnlijk, dat wij bij ἔξουσία aan engelmacht te denken hebben. Dat ἄρχοντες dit zouden zijn, is onbewijsbaar en onaannemelijk” ¹⁾. Inderdaad: „eenvoudige” uitlegging!

Ongetwijfeld kent Paulus Engelmachten (b.v. 1 Kor. 6 : 3; Ef. 6 : 12 e.a.), maar daaruit mag nog geenszins geconcludeerd worden, dat hij bij de ἔξουσία en ἄρχοντες van Rom. 13 : 1 en 3 aan dergelijke engelmachten heeft gedacht. Ook de oud-Christelijke exegese aanvaardde de identificatie: Overheid = Engelmacht niet. Inzoverre is de nieuwe opvatting dus niet heelemaal nieuw te noemen, daar er reeds in de tweede eeuw „sommigen” waren, die ἔξουσία als Engelmachten uitlegden, zooals IRENAEÛS ons meedeelt.

Wij laten hier de desbetreffende passage uit IRENAEÛS' Weerlegging volgen, die om meer dan een reden belangwekkend is.

„Gelijk hij (d.i. de satan) dus in den beginne gelogen heeft, zoo loog hij ook aan het einde, toen hij zeide: „Deze allen zijn mij overgegeven en ik geef ze aan wien ik wil”. Hijzelf toch heeft de koninkrijken der wereld niet bepaald, maar God; want: „des konings hart is in de hand van God”. Ook bij monde van Salomo voorts zegt het Woord: „Door mij regeeren de koningen, en handhaven de machthebbenden de gerechtigheid; door mij zullen de vorsten zich verheffen, en door mij regeeren de alleenheerschers der aarde”. Ook Paulus de apostel echter zegt betreffende hetzelfde: „Weest onderdanig aan alle hogere machthebbers, want er is geen macht dan die van God, en die er zijn, zijn door God verordend”. En nogmaals zegt hij betreffende dezelfden: „Want niet tevergeefs draagt zij het zwaard; zij is toch Gods dienaress, eene wreekster tot toorn voor hem, die het kwade doet”. Naardien hij echter dit een en ander niet zegt van de engelen als mogendheden, noch van de onzichtbare overheden, zooals sommigen wagen het uit te leggen, maar van wie onder de menschen machthebbenden zijn, zegt hij: „Immers, daarom betaalt gij ook schatting, want zij zijn dienaren Gods, juist daartoe altijd werkzaam”. Ditzelfde intusschen heeft ook de Heer bevestigd, door niet te doen, wat door den duivel aanbevolen werd, doch te bevelen dat voor hemzelve en voor Petrus aan de inners der belastingen schatting gegeven zou worden, aangezien zij dienaren Gods zijn, juist daartoe altijd werkzaam” ²⁾.

¹⁾ BROUWER, Christen en Overheid vlg. Rom. 13 : 1—10, bl. 161.

²⁾ IRENAEÛS, Weerlegging, V, 24. 1.

De „sommigen”, die het wagen de ἐξουσία uit Rom. 13 uit te leggen als engelmacht, moeten waarschijnlijk onder de gnostici worden gezocht. Doch hoe dit ook zij, aldus KITTEL, vast staat dat IRENAEÛS deze opvatting brandmerkt als „eine häretische Exegese” ¹⁾.

Terecht hebben BROUWER, HOMMES, KITTEL e.a. deze nieuwe uitlegging van de hand gewezen ²⁾. Daarbij houde men goed in het oog, dat het hier niet een min of meer zelfstandige, geïsoleerde exegetische quaestie betreft, waarvan de opvatting betrekkelijk onbelangrijk is, een interessant en onschuldig object voor de studeerkamer, doch dat het gansche probleem der verhouding Kerk—Staat er ten nauwste bij betrokken is.

Immers via deze exegese van een vermeend rapport: Engelen—Overheid, kan men gemakkelijk, al naar gelang de historische situatie zich voordoet, goede engelen of kwade demonen achter de Staatsmachten werkzaam achten, waardoor zoowel de lastige tegenstrijdigheid tusschen Rom. 13 (de goede Macht) en Openbaring 13 (de demonische macht) uit den weg zou zijn geruimd, als ook voor schier alle situaties de deur naar een compromis zou zijn geopend.

In verband hiermede willen wij herinneren aan BROUWER's bestrijding van het boek van SCHMIDT: „Die Polis in Kirche und Welt”. SCHMIDT eindigt het laatste hoofdstuk van zijn boek, dat handelt over „Reich, Kirche, Staat”, met een teekening van de positie der Christenen. De hemelsche Polis in eigenlijken zin is het Rijk Gods zelf. „Soweit die Christen als Himmelsbürger auf Erden leben, wird die himmlische Polis durch die Kirche dargestellt, die für das von ihr verkündigte Reich Gottes bestimmt ist” ³⁾. De Christenen zijn — positief — de tempel (ναός), het huis (οἶκος), de huisgenooten (οἰκεῖοι), de bouw (οἰκοδομή) Gods. Negatief: de Christenen zijn op aarde bijwoners, vreemdelingen (πάροικοι, παρεπίδημοι, ξένοι). „Soweit der irdische Staat im Neuen Testament gewertet wird, erscheint er als eine Engel —, d.h. als eine Zwischenmacht, als etwas durchaus Wirkliches und Wichtiges, aber doch als etwas Vorläufiges und Nichtletztliches. Das ist eine Betrachtung, die dann für die Einschätzung der Staatsmacht in der Johannes-Apokalypse, Kap. 13, ihre Folgerungen hat. Das Reich Gottes wird sein, wenn es keine Staaten mehr gibt. Die Kirche, der dieses Reich verheissen ist,

¹⁾ KITTEL, Chr. u. Imp. S. 54.

²⁾ BROUWER, Christen en Overheid, vlg. Rom. 13 : 1—10; HOMMES, God en Keizer, bl. 74vv; KITTEL, Chr. u. Imp.

³⁾ SCHMIDT, Die Polis, S. 109.

befindet sich im Gegenüber zum Staate, weil sie selbst auf den wahren Staat, die himmlische Polis, ausgerichtet ist" ¹⁾).

Wij hebben den indruk ontvangen, dat SCHMIDT zich a.h.w. ingegraven heeft in het Grieksche Polis-begrip. Noch de Evangelien, noch Paulus geven aanleiding tot het vormen van dergelijke verstrekkende conclusies. Kerk en Staat behooren niet tegenover elkander, maar naast elkaar gesteld te worden; zij zijn twee zelfstandige gemeenschapskringen. En wij kunnen het niet anders zien dan dat de positie, die zoowel Jezus als Paulus in dezen hebben ingenomen, beslist een andere is dan die, welke SCHMIDT de Kerk heeft toegedacht.

In de *Pastorale Brieven* — die wij onder dit hoofdstuk willen rangschikken, omdat zij, afgezien van het auteurschap, onmiskenbaar met de Paulinische literatuur samenhangen — bevinden zich enkele teksten, die op bijzondere wijze de houding der oud-Christelijke gemeente jegens den staat typeeren. 1 *Tim.* 2 : 1—4 (dat $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ geldt), geeft het voorschrift: „dat er smeekingen, gebeden, voorbeden en dankzeggingen opgezonden worden voor alle menschen; voor keizers en voor allen die in hoogheid zijn gezeten, opdat wij stil en rustig, een in alle opzichten godvruchtig en waardig leven kunnen leiden. Dat is goed en welgevallig in het oog van God, den bewerker van ons behoud, die wenscht dat alle menschen behouden worden en tot kennis der waarheid komen". SPENCER KENNARD ontdekt in dit voorschrift slechts een persoonlijk motief, „le motif en est purement personnel", n.l. om aan de vervolgingen te ontsnappen ²⁾. Dit voorschrift zou dus een soort veiligheidsklep zijn. KITTEL, die zegt, dat den geloovigen hier een positieve houding ten aanzien van den staat wordt aangewezen, biedt ongetwijfeld een zuiverder beschouwing. Met deze voorbede is tevens de positie van den staat zelve aangeduid, en wordt zijn macht, zijn al-macht beperkt. „Wer der Fürbitte bedarf, ist, ob Kaiser oder König oder Statthalter, ein Mensch; steht unter Gottes Forderung, unter Gottes Gericht, unter Gottes rettendem Willen", zegt KITTEL zeer ad rem ³⁾. De voorbede is dus allerminst een uit vrees aangebrachte veiligheidsklep, maar veeleer een veelzeggend verzet tegen de keizervereering. De Caesar-soter als godheid heeft immers geen voorbede noodig, maar eischt integendeel aanbidding. Men verlieze evenwel niet uit het oog, dat de voorbede a priori niet

¹⁾ SCHMIDT, Die Polis, S. 110.

²⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et tel p. 112.

³⁾ KITTEL, Chr. u. Imp. S. 25.

antithetisch geschiedt, maar met een zeer positief doel, n.l. dat „alle menschen behouden worden”, waarbij keizers en hooggeplaatsten ingesloten worden. Met grooten nadruk willen wij vaststellen, dat voorbede en zendingsdrang hier ineenvloeien!

Dat de schrijver van 1 *Tim.* in hfd. 6 : 12—16 Jezus in alle opzichten als „le rival de César” heeft willen uitbeelden, is een opvatting, die SPENCER KENNARD toch wel moeilijk kan handhaven ¹⁾. Op deze manier zouden alle uitspraken over Jezus die hem beschrijven als Heer, Koning, Heiland, Redder, enz. en die uit den aard der zaak een anthropomorf karakter dragen, noodzakelijkerwijs een politieke bedoeling hebben!

Aan *Titus* 3 : 1vv. ontzegt SPENCER KENNARD een: „approbation politique”; hiervoor geldt z.i. hetzelfde als voor 1 *Tim.* 2 : 1vv.: „l'idée principale étant d'échapper à la persécution”. ²⁾

De Paulinische en de Pastorale brieven laten ons niet in onzekerheid. Paulus doet niet anders dan doorgeven en verder ontwikkelen, wat Jezus heeft gezegd. WISSING's opmerking, dat Paulus zich beroept op den keizer, omdat hij van twee kwaden het beste kiest en zijn zaak liever door de Romeinen dan door de Joden terecht ziet, „om de eenvoudige reden, dat hij hier eerder vrijspraak verwacht”, achten we welhaast krenkend voor Paulus' karakter ³⁾. Terwijl hij reeds zoo vaak zijn leven voor het Evangelie heeft gewaagd, zou hij zich tenslotte toch, uit opportunistie, beroepen op den Keizer-„satan”? Onmogelijk! ⁴⁾.

Wars van den keizer-cultus als zoodanig, onderwerpt hij zich nochtans aan de Romeinsche staatsorde als zoodanig en vermaant tot gehoorzaamheid aan het gezag als: „instelling Gods”.

¹⁾ SPENCER KENNARD, *Pol. et rel.* p. 112.

²⁾ SPENCER KENNARD, *Pol. et rel.* p. 112.

³⁾ WISSING, *Begrip* K.G. bl. 118.

⁴⁾ Zie KITTEL, *Chr. u. Imp.* S. 21.

HOOFDSTUK III.

POLITIEK IN DE OVERIGE NIEUW-TESTAMENTISCHE GESCHRIFTEN.

Gemakshalve behandelen we de geschriften in de Bijbelsche volgorde.

In den brief aan de *Hebreëen* meent WEINEL een „antistaatlich” element te hebben ontdekt, en wel in *Hebr.* 11 : 9, 13, 16 ¹⁾. Wanneer men echter de „vreemdelingschap” op aarde gaat verwringen tot een situatie, gelijk WEINEL dat doet, zou men zelfs aan Jezus’ woord: „in het huis mijns Vaders zijn vele woningen” wel een staatsvijandig karakter kunnen verbinden. Wij wijzen op *Hebr.* 10 : 32—35, waarin wordt opgewekt tot dulden en dragen en gewezen wordt op het heil, dat den geloovige eenmaal wacht (cf. 10 : 25; 11 : 16; 12 : 28).

Het is bekend, dat in den brief van *Jakobus* de rijken geenszins gespaard worden (*Jak.* 5 : 1vv.). KAUTSKY concludeert uit dezen brief, dat in de oud-Christelijke gemeente een wilde klassenhaat tegen de rijken moet hebben geheerscht ²⁾, terwijl WEINEL er uit opmaakt, dat een revolutionair radicalisme aan het oude Christendom niet vreemd was ³⁾. Inderdaad is *Jakobus* niet malsch in zijn uitspraken. Doch, gelet op de gansche strekking van zijn schrijven, bedoelt *Jakobus* geen sociale, maar een geestelijke revolutie; ieder geloovige, rijk en arm, brenge zijn leven in overeenstemming met de leer ⁴⁾. In *Jakobus* beluisteren we dezelfde klanken als in de *Psalmen*, de *Profeten* en in de *Chokmah-literatuur*. De schrijver vermaant geduld te oefenen, want de groote actie van Christus, Zijn komst, is op handen.

Een belangrijke passage over de verhouding van den Christen tot den staat ontmoeten we in 1 *Petrus*.

1 *Petr.* 2 : 13—17 laat een ondubbelzinnig geluid hooren, wat aangaat de onderdanigheid en gehoorzaamheid aan alle menschenlijke ordening: „om des Heeren wil”. Keizer en stadhouders worden op één lijn

1) WEINEL, *Stellung*, slot.

2) KAUTSKY, *Urspr.* S. 343.

3) WEINEL, *Stellung*, S. 14.

4) Vgl. OBBINK-BROUWER, *Inleid.* bl. 387.

gesteld. „Es gibt kein Geschöpf und keine Schöpfung ohne den Schöpfer. Von ihm hat auch der Fürst alle seine wahrhafte und echte Würde”, zegt KITTEL ¹⁾. SPENCER KENNARD, die aan 1 Petrus een „antagonisme politique” toekent, tracht het „eerst den koning” krachteloos te maken, door zijn bewering: „c’était apparemment une conséquence du devoir correspondant d’honorer tous les hommes”, terwijl hij tevens den auteur verdenkt van een zekere diplomatie met het oog op de vervolgingen ²⁾. Waar de schrijver achtereenvolgens staat, slavernij en vrouwen opnoemt en ten opzichte van elk van deze drie over een bepaalde „onderdanigheid” jegens hun „superieuren” spreekt, is het klaar als de dag, dat het „eerst den koning” in deze reeks ook een eigen accent ontvangt. SPENCER KENNARD vat ook het Babylon (1 Petr. 5 : 13) in vijandigen zin op. Babylon is Rome. Nu was Rome inderdaad de stad, „die allengs inbegrip werd der aan de gemeente van Christus vijandige wereldmacht” ³⁾. Het is echter de vraag, waarop de auteur zelf bij het noemen van den naam Babylon doelde op het begrip „vijandschap” of op de ballingschap. Gelet op 1 Petr. 1 : 1 en 5 : 10 mag o.i. de gedachte aan de Babylonische ballingschap niet naar het tweede plan geschoven worden, al blijft de zinspeling op vijandschap bestaan. Zuiver willekeurig achten we de meening van SPENCER KENNARD, om in den „brullenden leeuw” (5 : 8): „une allusion claire au gouvernement lui-même, considéré comme l’émissaire de Satan” te zien ⁴⁾. Hoe zou 2 : 13vv. daarmee ooit te rijmen zijn?

In den eersten brief van *Johannes* zegt de schrijver: „Wij weten, dat wij uit God zijn en dat de geheele wereld in (de macht van) den booze (ἐν τῷ πονηρῷ) ligt” (5 : 19).

CADOUX acht dit vers van groot belang. „It is scarcely an exaggeration to say that the phrase—„the world lays in (the power of) the Evil (One)” is a fairly representative summary of the general Christian position” ⁵⁾. CADOUX wijst er op, hoe in de periode van 70—110 n.C. de staat als kwaad werd opgevat. „The Roman Empire was a satanic power”. Hij is van oordeel, dat Johannes niet de natuurlijke wereld, maar de sociale, de staatswereld op het oog had. Wij betwijfelen echter, of Johannes ὁ κοσμός begrenst tot het door CADOUX aangeduide politieke begrip. SASSE heeft uiteengezet, dat de „wereld” om zoo te zeggen „eine gewaltige Kollektivperson” is, die door den

¹⁾ KITTEL, Chr. u. Imp. S. 28.

²⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et rel. p. 116.

³⁾ VAN LEEUWEN, Inleid. N.T. bl. 138.

⁴⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et rel. p. 117.

⁵⁾ CADOUX, Early Church, p. 166.

ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου gerepresenteerd wordt. „So wird die Heilsgeschichte zu einen Kampf zwischen Christus und dem κόσμος bzw. dem den κόσμος beherrschenden πονηρός. Von dem Sieg Christi in diesem Kampf ist J. 16, 33 die Rede: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον”¹⁾. Het begrip wereld is ook hier stellig wijder dan CADOUX het neemt; het is „het tooneel, waarop het drama der verlossing zich afspeelt” (SASSE). De politieke ontreddeering was voor Johannes een deel van den algeheelen wereldnood, die veroorzaakt werd door den κοσμοκράτωρ, den satan.

Het laatste Bijbelboek, de *Openbaring van Johannes*, neemt een aparte plaats in. Het zet ons voor geweldige moeilijkheden van allerlei aard, en het wordt, ook voor de politiek, uitgebuit voor de dwaaste verklaringen, vooral door de sectariërs.

Verschillende geleerden hebben de Johannes-Apocalypse gekarakteriseerd als het scherpst tegen den Romeinschen staat gekeerde geschrift. CADOUX zegt zelfs: „The high-watermark of Christian antipathy to the State was reached in the Apocalypse and no subsequent author exhibits the same fierce and bitter antagonism as is expressed in that work”²⁾.

De Paulinische brieven en de overige Nieuw-Testamentische geschriften staan — gelijk we gezien hebben — op een bepaalde wijze positief tegenover het gezag en den Staat. In de Openbaring daarentegen staan de zaken heel anders. Hier verneemt men donkere, pessimistische tonen; de auteur uit zich volstrekt negatief. Hoe komt dat? Ongetwijfeld was de toestand in Paulus' dagen anders dan toen dit boek werd geschreven. De auteur kwam aan den lijve in aanraking met haat en vervolging, terwijl Paulus als Romeinsch burger zekere voorrechten en beveiliging genoot. Maar deze historisch-psychologische verklaring is niet voldoende, meent KITTEL³⁾. Waarom verbergt Johannes achter zijn symbolen een heftigen aanval op het Romeinsche Imperium? Want dat met het groote Babylon (14 : 8; 17 : 1) Rome is bedoeld en het getal 666 (13 : 18) factisch op een Romeinsch keizer,

1) SASSE, TWNT III S. 895, art. κόσμος.

2) CADOUX, Early Church, p. 247. Vgl. SPENCER KENNARD, Pol. et rel. p. 120: „On ne trouve dans aucune partie du Nouveau Testament des sentiments aussi intensément hostiles à l'Empire romain-sentiments qui vont souvent jusqu'à une haine déclarée”. Zoo ook WEINEL, Stellung, slot; WISSING, Begrip K.G. bl. 119; WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 96; CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 93; KITTEL, Chr. u. Imp. S. 33ff.

3) KITTEL, Chr. u. Imp. S. 34.

waarschijnlijk op Nero of Nero Redivivus slaat, is o.i. boven allen twijfel verheven ¹⁾).

Wie opmerkt, hoe in tijden van politieken nood en politiek gevaar de schuilnaam floreert — wie zal enkele eeuwen later den zin dezer namen en symbolen nog doorgronden? — die zal zich niet verliezen in bizarre filosofische bespiegelingen, maar historisch-denkend in de historie zelve de oplossing willen zoeken.

Verbinden we in Op. 13 : 18 de contemporaine stof met den endgeschichtlichen blik, — dan krijgt de bedoelde Imperator, als inbegrip van demonische machten, daardoor tevens zijn symbolisch-endgeschichtliche beteekenis. KITTEL heeft op scherpzinnige wijze getracht — het netelig „conflict” tusschen de positieve Paulinische zienswijze en de negatieve staatsbeschouwing van de Apocalypse tot een oplossing te brengen ²⁾. Hij legt den vinger bij de „Doppelheit aller neutestamentlichen Aussagen über die irdischen Ordnungen des Lebens”. Zoo eischt b.v. het 4e gebod ouder-vereering, terwijl Mt. 10 : 35 (19 : 29 e.a.) deze schijnt op te heffen. Maar daarmede is geenszins het 4e gebod opgeheven of het familie-verband als zoodanig anti-goddelijk verklaard. Zoo ligt, naar KITTEL's meening, het geval nu ook met den staat. Ook de ἐξουσία van den staat is een door God gewilde orde: „und dennoch kann, weil Menschen ihre Träger sind, der Fall eintreten, dasz diese von Gott verliehene „Exousia” zur Gewalttat gegen Gott, zur Aufhebung der echten, sich demütig unter Gott, als Gottes Dienerin, wissenden Ordnung miszbraucht wird. Abusus non tollit usum: solcher Miszbrauch hebt nicht das echte Wesen der Institution auf”. In zijn resultaat komt KITTEL tot de slotsom: alle syncretistische religie heeft de tendenz de godheid te bedden in de mythe der natuurlijke orde. Zoo wordt het gebod der

¹⁾ Vgl. DE ZWAAN, Op. bl. 41vv.; KITTEL, Chr. u. Imp. S. 1. 34. EDELKOORT, Openbar. van Joh. bl. 140. EDELKOORT schenkt de voorkeur aan het Hebreeuwsche lettersysteem, omdat Johannes zelf een Jood was. Dan is „keizer Nero” = 616. Volgens EDELKOORT heeft Johannes dus Nero redivivus op het oog gehad. DEISSMANN, L. v. O. S. 238, Anm. 3, verklaart: 616 = Καίσαρ θεός; „die ältere Geheimzahl, mit der die Juden den Kaiserkult brandmarkten. 666 ist vielleicht unterbietende Angleichung der jüdischen Zahl an 888 = Ἰησοῦς (Jesus) durch die Christen.” LOHMEYER, Offenb. S. 115, schijnt meer te voelen voor de hypothese van Van den Bergh van Eysinga, die 666 wil verklaren als driehoeksgetal. GREYDANUS, Op. bl. 212 verdedigt de zonderlinge, dogmatisch- gekunstelde verklaring, dat 666 een versterking van 6 is; 6 is 7 min 1, dan is 6 de mensch, „het getal der wereld zonder de goddelijke rust, Gen. 1”. Pure fantasie! Zie voorts het overzicht bij OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 398vv.

²⁾ KITTEL, Chr. u. Imp. S. 40ff.

ouderliefde tot mythe der vooroudervereering; zoo wordt de staat in een cultus gevangen. Er is geen grens meer tusschen Schepper en schepping. Doch Jezus' woord zet een onverbiddelijke grens. „Es entnimmt die natürlichen Ordnungen der Vergottung und stellt sie als das hin, was sie sind: nicht Götter, aber Diener und Setzungen Gottes; nicht Θεοί, aber διάκονοι, λειτουργοι Θεοῦ”.

We kunnen ons met de uiteenzetting van KITTEL volkomen vereenigen; dáár, waar iemand of iets vergoddelijkt wordt of als een zekere „macht” de Macht Gods in den weg treedt, weerklinkt een scherp protest.

Wie de Openbaring aandachtig leest, zal niet den indruk ontvangen, dat hier slechts gepolemiseerd wordt tegen den staat; het beslissende van dit geschrift is niet gelegen in een voortdurend en fel anti Caesarem, maar in een krachtig pro Christo. Wanneer men de door WEINEL genoemde teksten: 1 : 5; 4 : 11; 5 : 9vv; 11 : 17; 12 : 10; 19 : 1vv zorgvuldig in hun verband bestudeert, zal men bemerken, dat hier het uiteindelijk Koningschap van het Lam over alle machten wordt geteekend. Alle zich tegen zijn Majesteit verheffende machten moeten bukken, derhalve ook de staatsmachten, welke zich tegenover hem mochten willen stellen, ook de Divus Cesar en Diva Roma. Hoewel volgens KITTEL een historisch-psychologische verklaring niet toereikend is voor het verstaan van de staatsvijandige uitingen in de Openbaring, meenen wij toch, dat de hachelijke positie, waarin de schrijver verkeerde, zijn visie op het Romeinsch Imperium sterk zal hebben beïnvloed. Het is nu eenmaal altijd zoo, dat bij het zich verscherpen der conflicten de desbetreffende zaken ook scherper worden belicht en men zich in feller bewoordingen uit.

Een oproep tot openlijke rebellie vinden we in de Openbaring nergens; zij zoekt niet naar een Diesseitigheids-oplossing, maar haar bedoeling is: „geen andere dan de macht en de heerlijkheid van Jezus Christus te bezingen: alle macht en heerschappij is hem opgedragen; straks zal hij die openbaren, wanneer het wereldeinde aanbreekt en het groote gericht wordt gehouden. Tot zoolang moeten de lezers hun lijden geduldig dragen: wees getrouw tot in den dood en ik zal u geven de kroon des levens. Het is het boek van een martelaar voor martelaren, en dan ook voor alle geloovigen, die nog geen martelaar zijn” ¹⁾.

Het betoog van WINDISCH over de Apocalypse mag stellig ook niet aan onze aandacht ongaan. WINDISCH is van oordeel, dat Jezus

¹⁾ OBBINK-BROUWER, Inleid. bl. 390.

zich tevergeefs heeft ingespannen zijn discipelen los te maken van het krijgsvuchtig Messianisme. Inderdaad hebben de discipelen zich niet kunnen ontworstelen aan het nationale, politieke karakter. Maar dan meent WINDISCH verder, dat de discipelen hem het zwaard, — dat Jezus op aarde van zich wees, in den hemel hebben gegeven.

„Jesus, der wiederkehrende Messias, der Weltenkönig, musz der letzte auf Erden sein, der mit dem Schwerte mordet. Und niemals hat ein Schwert solche Massen niederzustrecken vermocht, wie das Schwert, das aus dem Munde Jesu hervorgeht. So endet nach dem letzten Buch des Neuen Testaments die Erdgeschichte mit einem Triumph des kriegerischen Messianismus" ¹⁾).

Is het zooals WINDISCH het zegt? Valt dus de gansche Christelijke eschatologie tenslotte terug in de wellustige fantasie der laat-joodsche apocalyptiek, in de gedachte aan wraak en verdelging? Moet de uiteindelijk overwinning van Jezus den Messias-koning belicht worden in het teeken eener vernietiging zonder weerga? Wij meenen, dat men door een dergelijke exegese in de stof stoffelijk gevangen blijft en aan de antieke voorstellingswereld en het apocalyptisch coloriet voorrang schenkt boven de geweldige prediking van het Recht en de Heerlijkheid van Jezus Triumfator, voor wien alle machten en krachten zich eenmaal moeten buigen. Niet de triomf van het krijgsvuchtig Messianisme als zoodanig wordt hier geschilderd, maar de overwinning van hem, die zijn Koningschap in Genade en Gericht zal openbaren.

Wij kunnen het prachtige woord van WOLFF regelrecht op de Openbaring van Johannes toepassen:

„Wenn im Messias wirklich die Herrschweise Jahwes ein Ebenbild finden soll, dann wäre sie, fehlte bei ihr das Unheilwirken, eine Gestalt der falschen Prophetie. Der Messias steht nicht ausserhalb der *theologia crucis*. Heil kommt durch, mit und unter Gericht" ²⁾).

¹⁾ WINDISCH, Mess. Kr. S. 77ff.

²⁾ WOLFF, Herrschaft Jahwes, S. 184.

HOOFDSTUK IV.

HET POLITIEKE LEVEN DER CHRISTENEN IN DE EERSTE DRIE EEUWEN.

Het veldwinnend Christendom ontmoette weldra al heftiger tegenstand van de zijde der officieele Romeinsche overheidsinstanties. Kan men de vervolgingen onder Nero (54—68 n. C.) en Domitianus (81—96) misschien nog als persoonlijke willekeur beschouwen, onder Trajanus (98-117) begint naar aanleiding van den bekenden brief van Plinius de vervolging in processueelen vorm.

Tot aan de bevrijding onder Constantijn kunnen we een zekere tweeslachtigheid ten aanzien van het staatkundig leven bij het Christendom waarnemen: eenerzijds staat het positief tegenover den staat in de voorbede en in het nakomen der burgerlijke plichten, anderzijds treffen we een negatieve houding aan, ja, een bewuste en scherpe oppositie, waar het den keizercultus en den militairen dienst betreft.

Zoolang de oud-Christelijke gemeente in de stellige overtuiging leefde, dat Jezus de Christus spoedig zou wederkomen, kon zij in haar rustige en min of meer onverschillige houding volharden. Iederen dag immers kon het groote Gericht plaatsvinden. De eschatologie werd „zu einem quietistischen und konservierenden Prinzip" (HARNACK)¹⁾. Terwijl men wachtte, werd rusteloos zending gedreven en kon het jonge Christendom zich uitbreiden zonder ernstige conflicten. Doch toen de Parousie uitbleef en de druk toenam, was het taak zich dieper te bezinnen op de positie van den Christen in deze wereld. Want het Evangelie is geenszins uitgeput in de Toekomstverwachting, doch het geeft ook zeer duidelijke en besliste lijnen voor het leven van den geloovige op aarde en het legt hem een bijzondere verantwoordelijkheid in deze wereld op. Toen dus allengs de blik uit zijn strak-eschatologische baan werd afgeleid en gericht op het volle leven rondom, werden de moeilijkheden grooter en de gewetensconflicten heviger doorvoeld. Het centrum van den strijd lag in het probleem: *Kurios Caesar en Kurios Christos*.

¹⁾ HARNACK, Mil. Chr. S. 50.

De nuchtere en zakelijke Romein heeft in den keizercultus een vorm van Staatsreligie gesticht, welke hem voor binnen- en buitenlandsch gebruik onschatbare diensten heeft bewezen. Geheel het politieke en religieuze leven, ook van de overwonnen gebieden, werd geconcentreerd op het Roma Aeterna met den goddelijken Caesar. „In dem Kaiserkult, der religiösen Verehrung der lebenden und toten römischen Cäsaren, liegt der letzte Versuch, noch einmal die Mächte des öffentlichen Lebens mit denen des subjektiven Einzellebens zu verbinden. Der politische Neuordner der Welt, der einen neuen Staats- und Lebenszusammenhang wie für die Ewigkeit begründete, wird zum Löser und Erlöser auch der einzelmenschlichen Not und Bedrängnis”¹⁾, zegt LOHMEYER puntig en zakelijk De keizervereering beoogde een practisch politiek doel. De staat is „Selbstzweck” en in den keizercultus bewees men zijn trouw en verknochtheid aan het groote vaderland. Tot aan Constantijn heette de keizer: „Heiland van heel het menschelijk geslacht”.

Wijl nu de Christenen Jezus als den waarachtigen Zoon Gods, den eenigen Heer en Koning vereerden, hield dat noodzakelijkerwijze in, dat zij alle vereering van menschen moesten weigeren²⁾. CERFAUX heeft met groote scherpzinnigheid opgemerkt, dat in het conflict tusschen „le Seigneur Christ” en „le Seigneur Empereur” (de beide κύριοι), „le débat portait, non pas tant sur la nature divine que l’un et l’autre auraient réclamée, que sur leur fonction de souverains, maîtres des destinées humaines, et médiateurs entre les hommes et la divinité pour leur imposer leur religion”³⁾. De Romeinen lieten alle andere goden rustig bestaan; de overwonnen volken in hun Imperium mochten hun godheden zoo machtig en verheven achten als zij maar wilden, mits men den keizer de geboden vereering schonk.

¹⁾ LOHMEYER, Soz. Fr. S. 49. — Over de Keizervereering zie o.a. AALDERS, Rom. Imp. bl. 194; OBBINK, Godsdienstwetenschap, bl. 146vv.; LIETZMANN, Weltheiland, S. 10ff., idem Gesch. I S. 173. CAUSSE, Evol. esp. mess. p. 147: „Cette étrange religion avait avant tout une signification politique. C’était pour les peuples et pour les individus une occasion de manifester leur servilisme; mais c’était aussi une forme du patriotisme romain”.

²⁾ De houding der oude Christenen ten aanzien van de Keizervereering èn van de overheid als zoodanig kwam krachtig en ondubbelzinnig tot uiting in het woord van POLYCARPUS tot den proconsul: „U heb ik wel rede waardig gekeurd, want wij hebben geleerd overheden en machten, die door God geordend zijn, een betamende, ons niet schadende eer te bewijzen, maar gindschen (d.i. het volk in het renpark) acht ik niet waardig mij voor hen te verweren”, EUSEBIUS, Kerkgesch. IV, 15, 22.

³⁾ CERFAUX, Le titre Kyrios, (1923), p. 147.

Zoo was de door en door verpolitiekte Romeinsche religie het middel tot instandhouding van het groote Rijk. Met het groeien van het Christendom nam het „gevaar” voor Rome toe. ED. MEYER maakt uit de Christen-processen in het jaar 64 op, dat het Christendom toen reeds in de oogen van Rome een „todeswürdiges Verbrechen” was ¹⁾. Plaatst men zich op het standpunt van den Romeinschen staat, dan is het weigeren van de keizervereering ook inderdaad een revolutionaire daad. Doch men diene er wel op te letten, dat deze „opstandigheid” der Christenen geen staatsvijandigheid *als zoodanig* was, doch het verzet tegen een „dienst” aan den staat, welken men slechts aan God kan brengen. SPENCER KENNARD, die van oordeel is, dat Jezus stellig aan politiek moet hebben gedaan, gaat evenwel veel te ver met zijn bewering, dat het de plicht van den Christen was een rusteloozen strijd te voeren om de booze machten te verdelgen „et pour l’extension des frontières d’un royaume opposé à celui de César. Dans cette guerre les actes de foi ont remplacé les armes cruelles, et l’amour intrépide est devenue une force politique”. ²⁾

Een dergelijke voorstelling van zaken verwingt het gansche beeld van het leven der eerste Christenen. Inplaats van een stoutmoedige liefde als een „force politique” treffen we eerder een andere houding aan, n.l. die van een

Politieke afzijdigheid.

De staat lag a.h.w. buiten de directe interesse-sfeer en er is geen sprake van het oprichten van een rijk „opposé à celui de César” ³⁾.

De Patres, die als bronnen van den eersten rang in aanmerking komen voor onze kennis van het vroegste Christendom, houden zich met gansch andere dingen bezig. Elk op eigen wijze beschrijven zij de heerlijkheid van Jezus Christus, zonder op te wekken tot een heiligen strijd ⁴⁾.

¹⁾ MEYER, Urspr. u. Anf. III S. 3, 510, 513f. „Auf politischem Gebiet ist eine solche Weigerung offene Rebellion und führt, wenn sie geduldet wird, zur Revolution”. WÜNSCH, Ev. Eth. Pol. S. 96: „Sie geriet in Konflikt mit dem Staat, nicht weil er weltlich war, sondern weil er in der Person des Kaisers Gottheit zu sein sich anmaszte”. Zie voorts CADOUX, Early Church, p. 166ff.; WEINEL, Stellung, S. 15ff.

²⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et rel. p. 130.

³⁾ Vgl. WISSING, Begrip K.G. bl. 121; WEINEL, Stellung, S. 25, 33; WÜNSCH, Ev. Eth. S. 92: 1 Kap. „Der Staat im Urteil des Urchristentums”; FIEDLER, Kirche u. Staat, S. 14 spreekt over een „passive Reserve” van het eerste Christendom.

⁴⁾ Vgl. ROUFFIAC, La personne de Jésus. — In verband hiermede zij herinnerd aan hetgeen wij opmerkten over het statische element in de verkondiging, n.l. de centrale beteekenis van lijden, sterven en opstanding van Christus, vgl. Ign. ad Magn. 11; ad Eph. 18, 2; 19, 20; ad Smyrn. I.

In de 2e en 3e eeuw worden de tegenstellingen scherper. CADOUX, die in zijn systematisch opgebouwd werk vier perioden onderscheidt, n.l. van 70—110, 110—180, 180—250, 250—313, komt na zorgvuldig onderzoek tot de conclusie, dat in de perioden 110—180 en 180—250 de oud-christelijke schrijvers „a very black view” hebben op 't menschelijk geslacht. Overal ontmoeten we de dubbele houding, waarop wij reeds wezen. Om het aardsche, het politieke leven, bekommerden de Christenen zich weinig of niets. Zij gehoorzaamden de staatswetten zonder van eenig compromis met den keizercultus te willen weten ¹⁾).

In de periode 180—250, het tijdperk van de groote denkers Irenaeüs, Clemens van Alexandrië, Tertullianus, Hippolytus van Rome en Origenes, komen we zeer scherpe uitspraken over keizers en overheden tegen. „The old Christian view of kings and governors in general as typically evil men survives vigorously in the literature and thought of this period”, zegt CADOUX ²⁾. De blik der geloovigen was over de aarde heen gericht op het komende Rijk Gods. De gedachte aan het „wettig woonverblijf in de hemelen” keert telkens weer terug ³⁾. Doch men stond loyaal tegenover de overheid en betaalde trouw-zijn belastingen.

In het tijdvak 250—313 schijnt de kerk een zekere berustende houding te hebben aangenomen ten aanzien van de Parousie, al is de verwachting van het naderend wereldeinde nog niet geheel verdwenen ⁴⁾. Begeerden de eerste Christenen derhalve rustig en zonder politieke belangstelling te leven, het oog gericht op de Toekomst en zich slechts buigend voor Jezus Christus als Heer, de Romeinsche staat liet hun dat niet toe en de tegenstelling werd nog scherper en pijnlijker, toen openlijke tegenzin en verzet aan den dag traden in den vorm van

Dienstweigering.

In de Nieuw-testamentische geschriften zoekt men tevergeefs naar een bewijs, dat de krijgsdienst ongeoorloofd zou zijn. Noch bij Jezus, noch bij Paulus, noch elders ontmoeten we in dezen een principiele

¹⁾ Vgl. DE JONG, Dienstweigering, bl. 3; WISSING, Begrip K.G. bl. 105v.; CADOUX, Early Church, p. 257: „Except in the matter of idolatry, Christians were on principle obedient to the commands of the State”.

²⁾ CADOUX, Early Church, p. 336. Cadoux biedt zoowel hier als elders talrijke bewijsplaatsen. Hippolytus b.v.: „represents the Roman Empire as a satanic Beast-Power” (p. 343). Zie ook HARNACK, Mil. Chr. S. 21.

³⁾ CADOUX, Early Church, p. 310, 359f.

⁴⁾ CADOUX, Early Church, p. 477.

en absolute uitspraak. Men heeft wel willen wijzen op den „geest van Christus” en de „ethiek van het Nieuwe Testament” (HEERING), maar een dwingend bewijs komt, gelijk gezegd, nergens voor.

In de eerste eeuwen is de vervulling van den militairen dienst als probleem, als gewetensconflict, nog niet aan de orde. Het kan zijn, dat er toen reeds bezwaren bestonden, maar daarvan is ons uit de bronnen niets bekend. Tot ongeveer 170 n. C. zwijgen de ons overgeleverde oud-christelijke oorkonden over de „Soldatenfrage” (HARNACK). Het Imperium kende geen algemeene dienstplicht, zoodat een Christen in staat was de moeilijkheden te ontwijken, eenvoudig door geen soldaat te worden. Tatianus bijvoorbeeld (ong. 150 n. C.) heeft in zijn „Rede tot de Grieken” gezegd: „Van het veldheerschap heb ik eens en voor al verzocht verschoond te mogen blijven”.

In de literatuur uit de jaren 170—313 daarentegen komen herhaaldelijk uitspraken voor, waarin de dienstweigering wordt verdedigd en aangeprezen, en vele tragische gebeurtenissen uit die dagen zijn ons overgeleverd. Het is hier niet de plaats in den breede op deze berichten in te gaan ¹⁾. Dat de weigering om in het Romeinsche leger dienst te nemen ten nauwste samenhang met de afschuw van den keizercultus, laat zich verstaan.

„Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari”, zegt Tertullianus en HARNACK merkt n.a.v. deze uitspraak op: „Diese Sprache lässt keinen Zweifel übrig: man kann nicht Gott dienen und dem Teufel, man kann nicht Gott dienen und dem Kaiser! Eben deshalb darf kein Christ Soldat, darf kein Soldat Christ werden. Nicht nur um den Krieg handelt es sich, nein, auch im Frieden darf kein Christ im Heere stehen” ²⁾.

Origenes heeft getracht aan te toonen, dat de dienst der Christenen jegens den keizer hooger staat dan de militaire dienst. In zijn geschrift „Tegen Celsus” zegt hij: „Wij strijden ook veel beter voor den keizer. Wel is waar trekken wij niet met hem ten oorlog, ook al zou hij het eischen, maar wij strijden voor hem door een eigen kamp van vroomheid op te slaan (of: een eigen legerschare van vroomheid te vormen) door onze gebeden tot de Godheid ³⁾).

¹⁾ Over de dienstweigering in de eerste eeuwen, zie EUSEBIUS, Kerkgesch. VI, VII, VIII. Vgl. voorts CADOUX, DE JONG, HARNACK, HEERING, bij wie men tevens rijkelijk tekstmateriaal kan vinden.

²⁾ HARNACK, Mil. Chr. S. 59ff.

³⁾ Vgl. DE JONG, Dienstweigering, bl. 15.

Het treft ons bijzonder, dat het terrein, waarop de verschillen het hevigst werden uitgevochten, in de critieke dagen van Constantijn het veld werd, waarop de „vrede” werd gesloten. De wereldhistorische zwenking van het heidendom naar het Christendom heeft plaatsgevonden in het leger. Op het concilie van Arles, in 314, werd het gewichtige besluit genomen: „De his, qui arma proiciunt, in pace placuit abstinere eos a communione”. Over de preciese vertaling dezer woorden moge meeningsverschil bestaan, de bedoeling ervan laat aan duidelijkheid niets te wenschen over: voortaan zal geen Christenen militairen dienst mogen weigeren ¹⁾.

Men heeft aan de

Militaire terminologie

in de oud-christelijke literatuur wel eens de gedachte willen verbinden van een oorlogszuchtige stemming onder de eerste Christenen. Paulus is met deze militaire termen begonnen ²⁾ en de beelden zijn al krachtiger en levendiger geworden. SPENCER KENNARD bespeurt in de tegenstelling van de kerk als „leger Gods” (bij Tert., De Corona 11) tegenover het leger der wereld een accentuatie van datzelfde politieke antagonisme, dat overal te vinden is. „L'emploi de ces termes semble révéler clairement cette opposition: les deux armées s'affrontent avec leurs équipements respectifs” ³⁾.

Het ontleenen van termen aan de militia Caesaris om ze te gebruiken voor de militia Christi behoeft echter niets meer te beteekenen dan een parallelie, een transpositie, zonder eenige nevenbedoeling, gelijk BERTHOLET, HARNACK, WEINEL terecht hebben opgemerkt ⁴⁾. Het betreft een geestelijken dienst en een geestelijken strijd, waarvoor de taalfiguren — het kan ook wel heel moeilijk anders — werden ontleend aan de zoo vertrouwde en bekende beelden uit het militaire leven. En al klinkt de toon in de literatuur van de 3e eeuw dan ook

¹⁾ HARNACK, Mil. Chr. S. 87, MIRBT, Grundformen, S. 5: „Was die Gewalt nicht erzielt hatte, erreichte die Protektion”.

²⁾ Zie Eph. 6: 13 vv.; Rom. 13: 12; 1 Thess. 5: 8; 2 Kor. 6: 7; 2 Tim. 2: 3, waar we voor het eerst καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ, bonus miles Christi Jesu, vinden. Vgl. Ign. Pol. 6: 2; Pol. Phil. 4; 1 Clem. 37: 1.

³⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et rel. p. 99ff.

⁴⁾ BERTHOLET, Kriegsfrömmigkeit, S. 21, over deze transpositie in het O.T.; HARNACK, Mil. Chr. S. 10ff.; WEINEL, Stellung, S. 26; MEYENBERG, Leb. Jesu-Werk I S. 57: over de schrijftrant der apologeten; zij nemen allerlei beelden over. VAN DER LEEUW, Phaen. S. 460 heeft het over de heilige militia in het N.T. en in de hellenistische mysteriën.

fanatiek en oorlogszuchtig, nimmer werd er aangespoord tot een werkelijken „heiligen oorlog” ¹⁾).

Samenvattend kunnen wij zeggen, dat het geheele oude Christendom ongeveer hetzelfde beeld vertoont als dat in den apostolischen tijd. De hoogste levensopdracht bestaat in het onvoorwaardelijk trouw zijn aan Jezus Christus den Heer, met een zuiver en onbevlekt geweten, den blik gevestigd op het komende Rijk. WEINEL heeft zeer juist gezegd, dat de drie waarden van den mensch, die de staat zijn onderdanen waarborgt, waarop zijn gansche existentie is opgebouwd: leven, eigendom, en eer, door de eerste Christenen werden verloochend, wanneer zij „selbtherrlich”, als laatste waarden, tegen het Goede en God, tegen de liefde en reinheid van hart wilden indruischen. „Nür ein Mittel gibt es, um die Ehre zu erhalten: das reine Leben, das alle Verleumdung widerlegt” ²⁾).

Gelet op het hierboven genoemde moet daarom de beantwoording van de volgende vraag van belangrijke beteekenis worden geacht: hebben die eerste Christenen, zich onthoudend van actief medeleven met den wereldlijken staat, nu niet een soort

„eigen” staat

in het leven geroepen? SPENCER KENNARD meent reeds in de synoptische Evangelieën de idee te hebben gevonden: „que le christianisme constitue par lui-même un État”, en hij acht deze idee met kracht vertolkt in Mt. 21 : 43: „het Koninkrijk Gods zal gegeven worden aan een volk (à une nation), dat de vruchten daarvan opbrengt” ³⁾. Zoo ook WEINEL. Het nieuwe ideaal overwon, maar wat als nevenfactor overwon, was geen zuiver ideaal meer. „Die Ecclesia war inzwischen eine neue staatsähnliche Rechtsorganisation geworden: die Kirche”. De kerk is niet „reines Christentum”. Zij is „eine Art Staat” ⁴⁾).

Het komt ons voor, dat men met deze manier van verklaren een hoogst gevaarlijken weg betreft. Wij zouden in dit opzicht hetzelfde willen doen gelden, wat wij met betrekking tot het gebruik van de militaire termen opmerkten: de ontleende terminologie is niets anders

¹⁾ Zie HARNACK, Mil. Chr. S. 43 ff. De kerk heeft het verminken van afgodsbeelden, dat hier en daar vóór Constatijn plaatsvond, afgekeurd.

²⁾ WEINEL, Stellung, S. 26f.

³⁾ SPENCER KENNARD, Pol. et rel. p. 114. — Sp. K. verwijst ook naar de conceptie van het nieuwe Israël, Gal. 6 : 16; 1 Petr. 1 : 1; Fil. 3 : 20 (p. 125) en naar den Hebr. br., waarin z.i. de idee wordt vertolkt: „que les Chrétiens sont les successeurs de la nation juive” (p. 117).

⁴⁾ WEINEL, Stellung, S. 34ff. Ook DE ZWAAN, Jezus, Paulus en Rome, bl. 177, spreekt over de organisatie der Christenen als van een: „staat in den staat”.

dan parallelie, transpositie. Dit blijkt bijvoorbeeld duidelijk uit EUSEBIUS' voorrede tot zijn 5e boek. In de volgende passage worden zoowel militaire als politieke begrippen getransponeerd. „Maar onze verhandeling, die uitweidt over de onder ons geldende staatsregeling, zal de hoogst vreedzame oorlogen ten behoeve juist van den vrede naar de ziel, en degenen die daarin meer voor de waarheid dan voor het vaderland en meer voor de vroomheid dan voor de meest geliefden zich manmoedig gedragen hebben, met eeuwige stiften beschrijven, inzooverre zij de standvastigheden van de kampvechters der vroomheid en de veel verdurende dapperheden en de zegeteekens ten koste van de demonen en de overwinningen over de onzichtbare weerstrevers en de bekroningen wegens alle deze (dingen) tot een eeuwige herinnering verkondigen” ¹⁾. Het zal elkeen aanstonds duidelijk zijn, dat, wanneer EUSEBIUS hier den term „staatsregeling” bezigt, hij daaraan een heel anderen inhoud toekent, dan in het begrip staatsregeling als zoodanig aanwezig is. Het gaat over zuiver geestelijke dingen en een innerlijken strijd.

Uit de verhooren der martelaren blijkt, dat de Romeinsche overheid het begrip „koninkrijk” in geestelijken zin niet verstond. Men wilde het hoe en waar van dat Rijk weten en begreep niet, waarom het eigenlijk ging. „En toen gij nu hoordet, dat wij een rijk verwachten, hebt gij voorbarig gemeend, dat wij een aardsch koninkrijk bedoelden, terwijl wij daarmede toch het Koninkrijk Gods op het oog hebben. Dat blijkt immers ook hieruit, dat wij, gerechtelijk ondervraagd, bekennen Christenen te zijn, hoewel wij weten, dat op die bekentenis de doodstraf staat”, schrijft JUSTINUS in zijn Apologie ²⁾.

Het martelaarschap verschaft ons wel het zuiverste bewijs over het geloof en de levenshouding der eerste Christenen. Indien bij hen de gedachte zou hebben voorgezeten een soort „staat” in den staat op te richten, in „diesseitigen” zin, zouden zij stellig wel, hoe dan ook, een politieke actie ontplooid hebben.

Niet een revolutionaire gezindheid, niet een politiek begeeren, maar een „superstitio” was de wezenlijke oorzaak van de vervolging en den dood der martelaren; een „superstitio”, waarin een onvoorwaardelijk neen jegens den keizercultus lag opgesloten; een „superstitio”, waarvan de uitspraak der apostelen: „Men moet Gode meer gehoorzaam zijn dan de menschen” de hechte basis was, welke zelfs niet door de bloedigste onderdrukking kon worden verbroken.

¹⁾ EUSEBIUS, Kerkgesch. V, Voorrede, 4.

²⁾ JUSTINUS, Apol. 11.

BESLUIT.

SAMENVATTING.

Alvorens over te gaan tot onze slotbeschouwing willen wij in een beknopt overzicht de hoofdgedachten der verschillende deelen resumeeren.

Deel I. In het eerste deel behandelden wij de Messias-verwachting in Israël en in het latere Jodendom. Wij constateerden, dat ook in de heils-verwachting de innige verbondenheid van religie en politiek tot uiting komt. Verscheidene „Messiaansche” teksten werden getoetst op hun politiek gehalte. Vooral ook in de profetieën stuitte we op een krachtige politieke ader, ja, zelfs in de gestalte van den Ebed-Jahve bespeurden wij een politieken trek. Wij bevonden, dat Israël's religie zich nergens blijvend aan het nationale en politieke gebeuren heeft kunnen ontworstelen. De centra van het eenmaal komende heil worden over het algemeen diesseitig gedacht: Palestina, Jeruzalem, de Tempel.

Vervolgens kennis nemend van de apocalyptische en apocriefe literatuur bemerkten wij, dat de meeste dezer geschriften een levendig nationaal geluid doen hooren, terwijl de schrijvers er soms niet voor terugdeinzen hun sterk krijgsvanzuchtige stemming tot uiting te brengen.

Jezus trad dus op in een tijdperk, waarin de nationale verwachtingen hevig gespannen waren. Dat bleek ons ook uit een sondeering van de verschillende religieuze partijen en volksgroepen. Al waren uit den aard der zaak de Zeloten politiek levendiger geïnteresseerd dan b.v. de Anawim en de Essenen, toch waren ook deze laatste groepen niet van alle politieke belangstelling ontbloot. Bij Philo van Alexandrië troffen wij, merkwaardigerwijze, een krachtige nationale Messias-verwachting aan, terwijl we eveneens in de Joodsche gebeden nationalistische klanken beluisterden.

Deel II. Het in vijf hoofdstukken ondergebrachte tweede deel vormde de kern van ons onderzoek. Daar Jezus als mensch onder de menschen heeft geleefd, diende te worden nagegaan, in hoeverre zijn milieu hem een zeker politiek kapitaal zou hebben kunnen meegeven. Wij kwamen tot de slotsom, dat dit niet het geval was. De figuur van Johannes den Dooper aan een onderzoek onderwerpend, bemerkten wij, dat de Dooper zelf zich in zijn optreden van politieke activiteit

onthield, maar dat hij van Jezus een krachtige, wellicht ook nationaal-politieke, manifestatie van het Messiasschap verwachtte. Wij verwierpen EISLER's beschouwing over Johannes.

In hoofdstuk II gingen wij het oordeel der tijdgenooten over Jezus na. Een onderzoek naar de directe en indirecte titulatuur voor Jezus leverde als resultaat op, dat slechts een enkele benaming voor een interpretatie in politieken zin in aanmerking komt. Door zijn familie is Jezus niet begrepen. De groote massa begreep hem eveneens niet. De discipelen, getroffen door Jezus' optreden, hebben, hoewel zij in persoonlijk contact met Jezus leefden, het geheim van zijn Messiaschap niet kunnen ontdekken. Zij bleven tot het einde gevangen in hun nationaal-politieke Messias-conceptie. Het beeld van den lijdenden en stervenden Messias was en bleef hun vreemd. Wij wezen de constructie van WREDE af.

In het derde hoofdstuk stelden wij het probleem van Jezus' Messiaschap aan de orde. In laatste instantie kan de vraag, of Jezus waarlijk de Messias was, niet objectief-wetenschappelijk beantwoord worden. Vele geleerden betwijfelen of ontkennen, dat Jezus zichzelf voor den Messias heeft gehouden. Elke poging om Jezus te „verklaren” is dan echter gedoemd te verzanden in de een of andere psychologische beschouwing. Jezus heeft zich den Messias geweten. De absurde verklaring van EISLER — n.l. dat Jezus' Messiasbewustzijn opgevat kan worden als een soort compensatie voor zijn minderwaardigheidscomplex, hetwelk dan weer in verband zou staan met zijn lichamelijke misvormdheid — wezen we als onhoudbaar en stuitend van de hand. Ons refereerend aan een vraag van VOLZ, stelden we een onderzoek in naar het karakter van Jezus' Messiaschap. Wij meenen, dat Jezus zoowel in zijn optreden als rabbi als van profeet een Messiaansche functie heeft vervuld. Hij bezat exousia. Het beslissende kenmerk van zijn Messiaschap kwam echter tot uiting in zijn zelfbenaming: Zoon des menschen. Na deze benaming aan een uitgebreid onderzoek onderworpen te hebben, kwamen wij tot de conclusie, dat Jezus in het gebruik van dezen titel, dien hij aan Daniël 7 heeft ontleend en waarin waarschijnlijk sporen van uitheemsche invloeden aanwezig zijn, alle functies van zijn Messiaschap heeft aangeduid: universeel koningschap, vernedering en reddend lijden, verheerlijking en gericht.

Bij ons speuren naar den inhoud van Jezus' prediking over het Koninkrijk Gods ontmoetten wij talrijke moeilijkheden. Wij hebben het raadzaam en in het belang onzer studie geacht, het bronnenmateriaal, i.c. het door de Evangeliën overgeleverde, zoo volledig

mogelijk te vermelden en te systematiseeren. Juist door dit breede uiteenzetten der feitelijke gegevens kwamen wij tot de gevolgtrekking, dat het begrip Koninkrijk Gods onmogelijk in een nauwsluitende definitie is onder te brengen; het is een bont en rijk begrip, een complex: Goddelijke dunamis, eschatologische grootheid, religieus Summum Bonum, ethisch normatief. Het *is* en het *is komende*, het is een wonder, maar het wordt reeds hier reëel in den Christen en het is hem een kracht en een richtsnoer voor zijn gansche leven op aarde. Nergens heeft Jezus aan zijn prediking van het Koninkrijk Gods nationaal-politieke gedachten verbonden. Het is een geestelijk, universeel Rijk, dat voor geen grenzen van volk of ras stilsthoudt. Uit onze conceptie van de Basilea moest wel volgen, dat wij ons verzetten tegen de zuiver eschatologische opvatting van het Koninkrijk Gods, zooals wij die aantreffen bij JOH. WEISS, SCHWEITZER, PFLEIDERER, WISSING, e.a. Een dergelijke eenzijdige interpretatie vindt stellig geen grond in de Evangeliën, zooals wij via een nauwgezette exegese meenden te hebben kunnen vaststellen.

Hoe was Jezus' houding ten opzichte van maatschappij en staat? Aan deze vraag wijdden wij ons vierde hoofdstuk. Jezus heeft het begrip: „naaste” losgepeld uit zijn beperkte beteekenis: de naaste is ieder, van welk volk of ras ook, dien God ons op den levensweg doet ontmoeten. Wat het bezit aangaat: Jezus erkende en eerbiedigde het privaatzit. Jezus is niet als sociaal reformator opgetreden, doch zijn eischen en beginselen zijn normatief voor alle volken en eeuwen. Evenmin als hij sociaal hervormer heeft willen zijn, zoo min was het ook zijn bedoeling als politiek reformator op te treden. Jezus was geen anarchist of revolutionair; hij verzette zich noch tegen het Joodsche noch tegen het Romeinsche gezag, gelijk wij na zorgvuldige toetsing der beschikbare gegevens meenden te mogen vaststellen. Volkomen weerloosheid heeft Jezus niet gepredikt. Daartoe gestimuleerd door EISLER, hebben wij getracht over Lk. 22: 36—39 — het woord over de twee zwaarden — nieuw licht te werpen, door deze uitspraak te bezien onder het aspect der profetie. Een sociaal-economisch stelsel of een bepaald politiek systeem heeft Jezus dus niet willen brengen, doch wel heeft hij zuiver religieus-ethische beginselen willen aangeven voor alle tijden en volken, beginselen, die een normatief karakter bezitten voor de verschillende politieke en sociale structuren.

Wij besloten dit deel met een vijfde hoofdstuk, waarin wij het proces van Jezus behandelden. Evenals elk rechtsgeding zijn „voorgeschiedenis” heeft, was het ook bij dit proces het geval. Na den

intocht en de tempelreiniging steeg de spanning tusschen Jezus en zijn opposanten met den dag. Wij weerlegden de opvatting van EISLER, die den intocht beziet als een bewust-politieke, aggressieve daad van Jezus. Het Avondmaal bewijst ons wel, hoe mijlenver het Koningschap van dezen Messias verwijderd is van alle politieke actie. In het verraad van Judas was misschien ook teleurstelling verborgen over het uitblijven van politiek succes. Na op religieuze gronden door het Sanhedrin te zijn veroordeeld, werd Jezus aan Pilatus overgeleverd tot het vellen van het doodvonnis, daar het Sanhedrin de potestas gladii miste. Met LIETZMANN's hypothese — LIETZMANN meent te hebben kunnen aantonen, dat het Sanhedrin de potestas gladii wel heeft bezeten — konden wij niet meegaan. Voor den Procurator werd Jezus volgens Lk. 23 : 2, 5 zoowel op politieke als op religieuze gronden beschuldigd. Op verschillende punten bestreden wij EISLER en KLAUSNER. De ἀριστὴς Barabbas, de politieke heros kwam vrij, waardoor opnieuw het niet-politieke karakter van Jezus' Messiaansch Koningschap aan den dag trad. Tenslotte werd Jezus wegens crimen majestatis veroordeeld en gekruisigd. Er zal destijds wel een proces-protocol van dit gebeuren zijn opgemaakt, doch geen enkel officieel bewijsstuk is ons bewaard gebleven. Jezus' kruisdood heeft door het politiek Messianisme radicaal een streep gehaald. Niet Israël als natie, maar Jezus als Zoon Gods en Messias-Koning is het Heils-centrum voor alle volken.

Deel III. In het derde deel beluisterden wij het oordeel der Joodsche en profane bronnen over Jezus. Het trof ons in bijzondere mate, dat de Talmoed Jezus nergens beschuldigt van politieke bedoelingen. Wij moeten er evenwel rekening mee houden, dat een scherpe censuur den Talmoed in den loop der eeuwen niet ongeschonden heeft gelaten.

In het Testimonium van Flavius Josephus wordt nergens gezinspeeld op politieke activiteit van Jezus. Wij citeerden de „Wiederherstellung des echten Wortlauts" van EISLER, welk „herstel" er echter bedenkelijk uitziet, wat eveneens het geval is met EISLER's reconstructie van het bericht uit den „Slavischen Josephus". Dit Testimonium, door ALEXANDER BERENDTS in 1906 gepubliceerd, is door EISLER met behulp van allerlei gegevens gecorrigeerd en aangevuld. EISLER heeft dezen tekst, dien hij dus grondig heeft „herzien", geproclameerd tot ongeveer het eenig ware bericht, dat wij over Jezus bezitten.

Een onderzoek naar de Romeinsche bronnen leverde een merkwaardig resultaat op. We hooren zoowel Suetonius als Tacitus en Plinius spreken over een „superstitio", een zuiver religieus begrip dus, welke de oorzaak was van de vervolgingen. Wij meenen, dat in

Hd. 5 : 29—32 de wortel dezer „superstitio” moet worden gezocht.

Deel IV. In het laatste deel onzer studie hebben wij, uit den aard der zaak in vrij beknopten vorm, het politieke leven der eerste Christenheid besproken. In tegenstelling vooral met SPENCER KENNARD bevonden wij, dat de oudste Christenen niet staatsvijandig of politiek-aggressief optraden. Dat bleek ons reeds dadelijk uit de Handelingen der Apostelen. Ook Paulus stond positief tegenover het Romeinsch imperium, getuige zijn beschouwing in Rom. 13. De nieuwe exegese, die beweert: Overheden = Engelmachten, achtten wij onjuist. Met groote beslistheid keerden de oude Christenen zich tegen den Keizercultus. In groote trekken gaven wij de politieke houding der Christenen in de eerste drie eeuwen weer, waarbij wij dankbaar gebruik maakten van het uitnemende werk van CADOUX. Wij ontwaarden alom een sterk verzet tegen de Keizervereering. Men voldeed aan zijn staatsburgerlijke verplichtingen, doch leefde verder min of meer politiek-afzijdig. Omstreeks het jaar 170 nam het conflict ernstige vormen aan tengevolge van de weigering van militairen dienst.

Tot slot stelden wij de vraag, of de eerste Christenen misschien een soort „eigen staat” begeerden te vormen. Verschillende onderzoekers zijn de meening toegedaan, dat dit zeer zeker het geval was. Wij kunnen deze zienswijze evenwel niet deelen. Wel wordt er over een „staatsregeling” gesproken, maar dan moet er, evenals bij de militaire terminologie, gedacht worden aan transpositie, aan parallelie.

De eerste Christenen hebben nimmer de bedoeling gehad een soort eigen „staat” te vormen, waarin zich een politiek agens jegens den bestaanden staat zou openbaren. In den beginne leefden zij geheel en al in de verwachting van Jezus' spoedige wederkomst; later verflauwde de eschatologische spanning, doch altijd hebben zij de werkelijke „positie” van hun leven niet in deze wereld, maar „in de hemelen” gezocht.

SLOTBESCHOUWING.

Ons onderzoek heeft zich over een breede periode uitgestrekt. Wij meenden, dat zulks wenschelijk, ja noodig was, opdat wij zoo scherp mogelijk zouden zien, wat Jezus' Messiaansch Koningschap inderdaad beteekent, en dat juist het niet-politieke karakter van zijn Koningschap de geweldigste verandering in de oude wereld heeft teweeggebracht.

Voor de gansche antieke cultuur waren religie en politiek onverbreekelijk met elkaar verbonden. Dat gold eveneens voor Israël. Eenmaal zou Jahve zijn Messias zenden. Dan zou Israël verhoogd en

verheerlijkt worden en diesseitig zou de nieuwe paradijstoestand intreden. Wij wezen op de transcendente motieven, welke ongetwijfeld in de Israëlietische en laat-Joodsche eschatologie en apocalyptiek aanwezig zijn, maar het nationale, politieke element heeft zeer beslist de overhand.

In Jezus is evenwel de groote kentering gekomen: *hij heeft religie en politiek essentieel eens en voor altijd gescheiden*. Deze scheiding heeft zich nader voltrokken en bestendigd in de vorming van een nieuwen gemeenschapskring, n.l. de Kerk.

Jezus heeft zich niet onthouden van allerlei voorschriften voor het politieke, sociale en economische leven, omdat hij het einde zeer spoedig verwachtte, dus uit hoofde van een zekere onverschilligheid voor al het aardse, maar omdat zijn Rijk boven-nationaal is, een eeuwig Rijk, dat dwars door alle menselijke rijken heen zich openbaart en zich eenmaal in volle glorie zal manifesteren in Genade en Gericht.

Jezus heeft nimmer politieke bedoelingen gehad in den zin van: het scheppen van een staat, die den bestaanden staat of staten zou moeten verdringen of vervangen, evenmin als hij verwachtte: „dasz einmal die Herrschaft im rein politischen Sinne des Wortes zu Israel zurückkehren werde“, gelijk KLAUSNER het voorstelt ¹⁾. Zien wij het goed, dan is het heftigste verwijt, dat KLAUSNER tot Jezus richt, juist gelegen in het feit, dat Jezus het Jodendom met zijn nationale religie en zijn nationale leven heeft gebroken en — volgens KLAUSNER — slechts een religieus-ethisch systeem heeft gebracht. Daardoor heeft Jezus het volk zelf, het Jodendom, opgeheven, zegt KLAUSNER. Het Jodendom beschrijvend als een nationale wereldbeschouwing op religieus-ethischen basis, een grootheid dus, die méér is dan religie of ethiek, ziet KLAUSNER in Jezus den „extremen Ethicus“, den man, die behalve een buitennissige ethiek niets aan zijn volk heeft geschonken. De gansche cultuur: politiek, rechtsleven, wetenschap, kunst, kortom al het aardsch-belangrijke lag buiten zijn gezichtskring. KLAUSNER kan, als Jood, Jezus' hooge zedelijkheid waardeeren, maar zij is: „keine Ethik für die Völker und Ordnungen dieser Welt“ ²⁾.

De scheiding tusschen Jodendom en Christendom vindt haar *diepste oorzaak* evenwel niet in een verschil van waardeering van Jezus' ethiek, maar in de waardeering van zijn Persoon. Het gaat er

¹⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 58.

²⁾ KLAUSNER, Jesus, S. 574; vgl. voor het geheel: S. 529ff.: Jesu Ethik.

om, of men in hem den Messias gekomen acht, den Verlosser der wereld, den Koning van het Eeuwige Rijk, waarin liefde en dienen het hoogste zijn. Doch hier komt het geloof, wil men, het dogma, aan het woord en wordt het terrein der historische exegese verlaten.

Jezus heeft de waarachtige *verlossing* des menschen uit haar politieke, nationale windselen *bevrijd*, juist omdat hij geen politieke Messias was. Indien Jezus zich daadwerkelijk met de binnen- en buitenlandsche politiek zou hebben bemoeid, zou het Christendom aldra tot een technisch regelaar van het staatsburgerlijk leven zijn vernederd en — wij spreken naar den mensch — als gebonden aan en gericht op een bepaald stelsel in een bepaalden tijd, zijn ondergegaan.

Waar SEVENSTER het heeft over een negatieve houding van Jezus en die wil verklaren uit de eschatologische situatie en de toenmalige verhoudingen in Palestina, daar willen wij juist, van een geheel anderen gezichtshoek uit, spreken over een *positieve* houding van Jezus, welke het gevolg is van het zeer bijzondere karakter van zijn Koningschap, dat grenzen voorbijziet en eeuwen verduurt ¹⁾).

De door Jezus voltrokken scheiding tusschen religie en politiek heeft voor het Evangelie den toegang voor *alle volken* mogelijk gemaakt, de menschen *aller tijden en aller landen* noodigend tot het ingaan in en deelhebben aan het Eeuwige Koninkrijk, dat in Jezus den Messias-Koning gekomen is en eenmaal in volle openbaring zal aanlichten; het Koninkrijk, welks grondwet, wet van liefde en gerechtigheid, zich aandient als religieus-ethisch normatief voor het menschelijk leven in zijn vollen omvang.

Het Evangelie van het Koninkrijk Gods predikt *niet* de vorming van een soort „staat” in den staat, zoodat ook de *Kerk* nimmer een staat in den staat mag zijn, doch een gemeenschapsleven van een zeer bijzonder karakter, *sui generis*.

Het Evangelie stelt normen, die de Kerk als „beginselen” van *absolute waarde* heeft te verkondigen. Deze beginselen worden evenwel niet onder dwang opgelegd, ze kunnen slechts „vrijwillig” worden aanvaard. Zij bezitten slechts dan absolute geldigheid, wanneer de door Gods Woord bewogen mensch zich bewust is zóó en niet anders te *mogen, kunnen en moeten* handelen. Door den Christelijken levenswandel van het individu heen beïnvloeden de beginselen practisch het collectivum. Naar mate de gemeenschap der geloovigen groeit en de absoluutheid der Goddelijke geboden sterker wordt beseft,

¹⁾ SEVENSTER, Eth. en Esch. bl. 37.

naar die mate zal ook de dynamis van het Koninkrijk Gods openbaar worden in de menselijke samenleving in al haar geledingen.

De spanningen, welke sinds de wording van de Christelijke Kerk tusschen Kerk en Staat hebben geheerscht, vonden en vinden hun aanleiding dikwijls in verschil van inzicht over de uitgebreidheid der invloedssferen over en weer, in de concrete politieke en nationale situaties. De wezenlijke oorzaak ligt oneindig dieper.

Ongemerkt begeven we ons echter in het „verlengde” van ons onderzoek, n.l. de verhouding van *Kerk en Staat*, hetgeen buiten het kader van onze studie valt.

LITERATUURLIJST.

De gebezigde afkortingen worden na de volledige titels
tusschen haakjes aangeduid.

- AALDERS, G. J. D., *Het Romeinsche Imperium en het Nieuwe Testament*; Kampen, 1938. (Rom. Imp.).
- ABRAHAMS, I., *Studies in Pharisaism and the Gospels*; Cambridge, 1917. (Studies).
- ALFARIC, P., PAUL-LOUIS COUCHOUD, ALBERT BAYET, *Le Problème de Jésus et les Origines du Christianisme*; Paris, 1932. (Problème).
- AUFHAUSER, JOHANNES B., *Antike Jesus-Zeugnisse*; Bonn, 1925. (Jesuszeugn.).
- BÄHLER, L. A., *De Messiaansche Heilsverwachting en het Israëlietisch Koning-schap*; Groningen, 1893. (Heilsverw.).
- BAKEL, H. A. VAN, *De carne Christi*, NTT, 1914.
- BARTH, KARL, *Rechtfertigung und Recht*, Theol. Stud. Heft 1, Zürich, 1938. (Rechtfert.).
- BAUER, WALTER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*; Tübingen, 1909. (Leb. Jesu).
— *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*; Berlin 1937. (Wörterbuch).
- BEEK, M. A., *Nationale en transcendente motieven in de Joodse Apocalyptiek van de laatste eeuwen voor Christus*; Assen, 1941.
- BENGEL, JOH. ALBERTUS, *Gnomon Novi Testamenti*, I en II; Tübingen, 1835.
- BENTZEN, AAGE, *Daniel* (HZAT); Tübingen, 1937.
- BERENDTS, ALEXANDER en GRASS, KONRAD, *Flavius Josephus' Vom jüdischen Kriege Buch I—IV nach der slavischen Uebersetzung Deutsch herausgegeben und mit dem Griechischen Text verglichen von Alexander Berendts und Konrad Grass*, in de „Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis (Tartuensis)”, B. V, 1924; B. IX, 1926.
- BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, S. F. H. J., *Het Evangelie van Markus*; Amsterdam, 1937. (Markus).
- BERTHOLET, ALFRED, *Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit*, Tübingen, 1917. (Kriegsfrömmigkeit).
- BERGH VAN EYSINGA, G. A. VAN DEN, *Boekbespreking in NTT*, 1914.
- BISCHOFF, ERICH, *Jesus und die Rabbinen*; Leipzig, 1905.
- BLEEKER, L. H. K., *Over inhoud en oorsprong van Israëls Heilsverwachting*; Groningen-Den Haag, 1921.
- BOER, P. A. H. DE, *Het Koningschap in oud-Israël*, Amsterdam, 1938. (Koning-schap).
- BOEHMER, JULIUS, *Zu Psalm 72*; ZATW, 1906.
- BÖHLIG, HANS, *Die Geisteskultur von Tarsos*; Göttingen, 1913. (Geisteskultur).
- BOUSSER, WILHELM, *Kyrios Christos*; Göttingen, 1913.
— *Was wissen wir von Jesus?* Halle a.S. 1904. (Was wissen wir).
— *Boekbespreking in TR*, 1902.

- BROUWER, A. M., *Het Nieuwe Testament, vertaald en van aantekeningen voorzien*; Leiden, 1938.
- *Jezen en de sociale vragen*; Zutphen, 1933. (Soc. Vr.).
- *Wereldeinde en Wereldgericht in het licht van den Bijbel*; Amsterdam, 1928. (Wereldeinde).
- *De Bergrede*; Zeist, 1930.
- *Christen en Overheid volgens Romeinen 13 : 1—10*; NTS., bl. 150—163; 1940.
- BRUINS SR., J. A., *Hoe ontstond de overtuiging dat Jezus de Christus is?* Leeuwarden, z.j. (Hoe ontstond, enz.).
- BRUNNER, EMIL, *Das Gebot und die Ordnungen*; Tübingen, 1933 (Gebot).
- BUBER, MARTIN, *Das Kommende, Königtum Gottes I*; Berlin, 1936.
- BÜCHSEL, FRIEDRICH, *Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*, ZNTW, 1931.
- *Noch einmal: Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*; ZNTW, 1934. (Blutgerichtsbarkeit).
- *Die Hauptfragen der Synoptikerkritik; Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann, M. Dibelius und ihren Vorgängern*; Gütersloh, 1939.
- BULTMANN, RUD., *Jesus*; Berlin, 1929.
- *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis*; ZNTW, 1919/1920.
- BÖHL, F. M. TH., *Genesis I, TU*, Groningen-Den Haag, 1930; *Genesis II, TU*, Groningen-Den Haag, 1925.
- CADOUX, CECIL JOHN, *The early Church and the World; a History of the Christian attitude to pagan society and the state down to the time of Constantinus*, Edinburgh, 1925. (Early Church).
- CAUSSE, A., *L'Évolution de l'Espérance Messianique dans le Christianisme primitif*; Paris, 1908. (Ev. esp. mess.).
- CERFAUX, LUCIEN, *Le titre „Kyrios” et la dignité royale de Jésus*; twee artikelen in „Revue des sciences philos. et théolog.”; Paris, 1922 en 1923.
- CHARLES, R. H., *A critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*; London, 1899. (Crit. Hist.).
- COLANI, T., *Jésus-Christ et les Croyances Messianiques de son temps*; Strasbourg, 1864. (Croyanc. mess.).
- CORSSEN, P., *Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus*; ZNTW, 1914.
- *Ἐκαθισεν ἐπι βηματος*; ZNTW, 1914.
- CULLMANN, OSCAR, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Theol. Stud. Heft 10; Zürich, 1941. (Königsherrschaft).
- DALMAN, GUSTAV, *Die Worte Jesu I*; Leipzig 1930. (WJ I).
- DEISSMANN, ADOLF, *Licht vom Osten*; Tübingen, 1923. (L. v. O.).
- DOBSCHÜTZ, E. VON, *Der Process Jesu nach den Acta Pilati*; ZNTW, 1902. (Proc. Jesu).
- EBELING, H. J., *Zur Frage nach der Kompetenz des Synedrion*; ZNTW, 1936. (Kompetenz).
- EDELKOOT, A. H., *De Christusverwachting in het Oude Testament*; Wageningen, 1941. (Christusverw.).
- *De Openbaring van Johannes*; Wageningen, z.j. (1941).
- EDERSHEIM, ALFRED, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 vol.; New York-London, 1931. (Life a. Times).
- EISLER, ROBERT, *Iesus Basileus ou basileusas*, 2 Bde.; Heidelberg, 1929. (IB).

- EUSEBIUS, Kerkgeschiedenis; uitgegeven in „Oud-Christelijke Geschriften“, bewerkt door H. U. Meyboom; Leiden, 1908.
- FEINE, PAUL, — BEHM, JOHANNES, Einleitung in das Neue Testament; Leipzig, 1936 (Einkl.).
- FIEDLER, EBERHARD, Kirche und Staat, Ein Beitrag zur grundsätzlichen Klärung; München, 1935.
- FOERSTER, WERNER, Heit ist Jesus, Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses; Gütersloh, 1924.
- GALLING, KURT, Biblisches Reallexikon, HZAT; Tübingen, 1937.
- GEESINK, W. Gereformeerde Ethiek; Kampen, 1931/1932.
- GODET, F., Commentaar op het Evangelie van Lukas; Utrecht, z.j.
- GOETHALS, AUGUSTIN, Mélanges d'Histoire du Christianisme, Première partie: Joseph témoin de Jésus, Bruxelles-Paris, z.j. (Jos. témoin).
Deuxième partie: Jean précurseur de Jésus; 1911.
Troisième partie: Jésus à Jérusalem; 1912.
Quatrième partie: Le Pseudo-Josèphe; 1914.
- GOGUEL, MAURICE, À propos du proces de Jésus, ZNTW, 1932. (Proc. de Jesus).
- GORE, CHARLES e.a., A new commentary on Holy Scripture; London, 1929. (Comm.).
- GRESZMANN, HUGO, Der Messias; Göttingen, 1929.
- GRESHAM MACHEN, J., The origin of Paul's religion; New York, 1921.
- GREYDANUS, S., De Openbaring des Heeren aan Johannes, KVHS; Kampen, 1930. (Openb.).
- GROSHEIDE, F. W., Het heilig Evangelie volgens Mattheüs (Komm. o. h. N. Test. 1) Amsterdam, 1922.
- HANSEN, MARIUS, Het Ascetisme en Paulus' Verkondiging van het Nieuwe Leven; Zutphen, 1938.
- HARNACK, ADOLF, Militia Christi, Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten; Tübingen, 1905. (Mil. Chr.).
- HEADLAM, ARTHUR C., The life and teaching of Jesus the Christ; London, 1923. (Life a. Teach.).
- HEERING, G. J., De zondeval van het Christendom, Een studie over Christendom, Staat en Oorlog; Arnhem, 1933. (Zondeval).
- HEINNECCIUS, IO. GOTTL., Corpus Iuris Civilis Romani; Leipzig, 1735.
- HENNECKE, EDGAR, Neutestamentliche Apokryphen; Tübingen, 1924.
- HEUVER, G. D., Jezus' onderricht over privaatbezit; Nijkerk, 1913. (Privaatbezit).
- HOLK, L. J. VAN, Judas Iskariot, Een overdenking over den verrader en het verraad; Leiden, 1941.
- HOLTZMANN, H. J., Das Messianische Bewusstsein Jesu; Tübingen, 1907. (Mess. Bew.).
- HOMMES, N. J., God en Keizer in het Nieuwe Testament; Franeker, z.j. (1941).
- HÜHN, EUGEN, Die Messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim; Freiburg i.B. 1899. (Weiss.).
- HOSKYNS, SIR EDWYN, BART en NOEL DAVEY, Het Raadsel van het Nieuwe Testament; vertaling van J. P. Enklaar. Leiden, 1932. (Raadsel N.T.).
- HUSBAND, RICHARD WELLINGTON, The Prosecution of Jesus, Its Date, History and Legality; London, 1916. (Prosecution).
- JEREMIAS, JOACHIM, Jerusalem zur Zeit Jesu, Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. I. Leipzig, 1923; II. Leipzig, 1929; III. Göttingen, 1937. (Jerusalem).

- JONG, K. H. E. DE, Dienstweigerling bij de oude Christenen; Leiden, 1905. (Dienstweigerling).
- JOSEPHUS, FLAVIUS, Opera omnia, ed. Samuel Adrianus Naber; Leipzig, 1888—1896.
- JÜCHEN, AURELVON, Jesus und Pilatus; Theol. Exist. heute, Heft 76; München, 1941.
- JUSTINUS, Apologie, in „Oud-Christelijke Geschriften“ no. V; Leiden, 1908.
— Samenspraak met Trypho, in „Oud-Christel. Geschr.“ no. XXV; Leiden, 1917.
- KALTHOFF, ALBERT, Die Entstehung des Christentums; Leipzig, 1904. (Entst.).
- KATTENBUSCH, F., Das Messiasium Jesu; ZNTW, 1925.
- KAUTSKY, KARL, Der Ursprung des Christentums; Stuttgart, 1908. (Urspr.).
- KAUTZSCH, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments; Tübingen, 1921. (Apokr. A.T.).
- KITTEL, RUDOLF, Die Psalmen; Leipzig-Erlangen, 1922.
- KITTEL, GERHARD, Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat; Stuttgart-Berlin, 1939. (Chr. u. Imp.).
- KLAUSNER, JOSEPH, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre; Berlin, 1930. (Jesus).
— Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten; Berlin, 1904. (Mess. Vorst.).
- KLOSTERMANN, ERICH, Das Mattheus-Evangelium; HZNT; Tübingen, 1938.
— Das Markus-Evangelium, HZNT; Tübingen, 1936.
— Das Lukasevangelium, HZNT; Tübingen, 1929.
- KÖNIG, EDUARD, Die Messianischen Weissagungen des Alten Testaments; Stuttgart, 1923. (Weiss.).
- KÜMMEL, WERNER GEORG, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, ZNTW, 1934. (Jüd. Trad. ged.).
- LAGRANGE, M. J., Le Messianisme chez les Juifs; Paris, 1909. (Mess.).
- LEEUW, G. VAN DER, Phaenomenologie der Religion; Tübingen, 1933. (Phaen.).
- LEEUWEN, J. A. C. VAN, Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Markus (Komm. o.h. N.T.), Amsterdam, 1928. (Mark.).
— Het Evangelie van Mattheus, TU; Groningen-Den Haag, 1918.
— Het Nieuwe Testament; Utrecht, 1917.
- LEEUWEN, WILLEM SILVESTER VAN, Eirene in het Nieuwe Testament. Een semasiologische, exegetische bijdrage op grond van de Septuaginta van de Joodsche literatuur; Wageningen, 1940.
- LIETZMANN, HANS, Der Weltheiland; Bonn, 1909.
— Geschichte der Alten Kirche I, Die Anfänge; Berlin und Leipzig, 1932. (Gesch. I).
— Der Procez Jesu (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1931); Berlin, 1931 (Procez).
— Bemerkungen zum Procez Jesu I en II, ZNTW, 1931 en 1932. (Bemerk.).
— Römerbrief, HZNT; Tübingen, 1919.
— Messe und Herrenmahl, Eine Studie zur Geschichte der Liturgie; Bonn, 1926.
- LODDER, W., Verrijkt de zoogenaamde Slavische Josephus onze kennis van Jezus' persoon? OEV, 1932. (Slav. Jos.).
- LOHMEYER, ERNST, Soziale Frage im Urchristentum; Leipzig, 1921. (Soz. Fr.).
— Die Offenbarung des Johannes, HZNT; Tübingen, 1926. (Offenb.).
— Galiläa und Jerusalem, Göttingen, 1936.

- MERWE, N. J. VAN DER, Die sociale Prediking van Jezus Christus; Amsterdam, 1921. (Sos. Pred.).
- MEYENBERG, A., Leben Jesu-Werk. Luzern. Bd. I 1922; Bd. II 1926; Bd. III, I Teil, 1928; Bd. III, II. Teil, 1932.
- MEYER, EDUARD, Ursprung und Anfänge des Christentums; 1—3 Aufl. Stuttgart-Berlin, 1923. (Urspr. u. Anf.).
- MIRBT, CARL, Die Grundformen des Verhältnisses von Staat und Kirche; Göttingen 1921. (Grundformen).
- MOMMSEN, TH., Die Pilatus-Acten, ZNTW, 1902.
- MONTEFIORE, C. G., Rabbinic Litterature and Gospel Teachings; London, 1930. (Rabb. Litt.).
- MUNDLE, WILHELM, Die Geschichtlichkeit des Messianischen Bewusstseins Jesu, ZNTW, 1922. (Mess. Bew. Jesu).
- NOORDZIJ, A., Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis; Kampen, 1924.
— Het Boek der Psalmen KVHS; Kampen, I, 1923; II, 1925.
- NESTLE, EBERHARD, Novum Testamentum Graece; Stuttgart, 1930.
— Novum Testamentum Graece et Latine; Stuttgart, 1923.
- OBINK, H. TH. en BROUWER, A. M., Inleiding tot den Bijbel; Amsterdam, 1928 (Inleid.).
- OBINK, H. TH., Godsdienstwetenschap; Groningen-Den Haag, 1920.
— e.a. Kerk en Oorlog, vijf voordrachten; Utrecht, 1933.
- OTTO, RUDOLF, Reich Gottes und Menschensohn, Ein religionsgeschichtlicher Versuch; München, 1934. (In 1940 verscheen een tweede, verbesserte Auflage).
- PALACHE, J. L., The Ebed-Jahveh Enigma in Pseudo-Isaiah. A new point of view. Amsterdam, 1934.
- PEABODY, FRANCIS GREENWOOD, Jesus Christ and the Social Question; New York, 1925. (Soc. Quest.).
- PFELEIDERER, OTTO, Die Entstehung des Christentums; München, 1905. (Entst.).
- PICKL, JOSEF, Messias-König Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen; München, 1935. (Mess. Kön. Jesus).
- PLOOY, D., Novum Testamentum Regnum Aeternum; Amsterdam, 1932.
- POOT TERLAAK; LOURENS DIRK, Het oud-Christelijk Avondmaal en zijn historische perspectieven; Wageningen, 1936.
- PREUSCHEN, E., Chresto Impulsore; ZNTW, 1914.
- PREUSZ, HANS, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten; Leipzig, 1932.
- RADIN, MAX, The Trial of Jesus of Nazareth; Chicago, 1931. (Trial).
- REIMARUS, HERMANN SAMUEL, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger; herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing in „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten“; Berlin, 1835.
- REITZENSTEIN, R., Das iranische Erlösungsmysterium; Religionsgeschichtliche Untersuchungen; Bonn a. Rh. 1921.
- RIDDERBOS, H. N., De Strecking der Bergrede naar Mattheüs; Kampen, 1936. (Strecking Bergrede).
- RIDDERBOS, J., De Profeet Jesaja; KVHS; Kampen, 1926.
- ROBINSON, THEODORE H. en HORST, FRIEDRICH, Die zwölf kleinen Propheten, HZAT; Tübingen, 1938.
- RUDBERG, GUNNAR, Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester; ZNTW, 1925.
- RUDOLPH, W., Der exilische Messias, Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage, ZATW, 1925.

- ROUFFIAC, JEAN, La Personne de Jésus chez les Pères Apostoliques; Alençon, 1908.
- SCHLÄGER, G., Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas, ZNTW, 1914.
- SCHLATTER, A., Der Zweifel an der Messianität Jesu; Gütersloh, 1907. (Zweif. Mess.).
- SCHMIDT, HANS, Die Psalmen, HZAT; Tübingen, 1934.
- SCHMIDT, KARL LUDWIG, Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie; Basel, 1939.
- SCHMEDEL, OTTO, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung; Tübingen, 1906.
- SCHULTE, F. W. C. L., Bar-Abbas een bijnaam; NTS, 1920.
- SCHULTHESS, FRIEDRICH, Das Problem der Sprache Jesu; Zürich, 1917.
— Zur Sprache der Evangelien, ZNTW, 1922.
- SCHÜRER, EMIL, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi; Leipzig. Bd. I 1902; Bd. II en III, 1898.
- SCHWEITZER, ALBERT, Geschichte der Leben Jesu Forschung; Tübingen, 1933. (LJ Forsch.).
— Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu; 2e Heft: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis; Tübingen-Leipzig, 1901. (Mess. Geh.).
- SEIDELIN, PAUL, Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesaja-targum, ZNTW, 1936. (Ebed-Jahwe).
- SELLIN, ERNST, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung; Berlin, 1909. (Heilandserw.).
- SEVENSTER, GERHARD, Ethiek en Eschatologie in de synoptische Evangelien; Leiden, 1929. (Eth. en Esch.).
— De Liefdesprediking in Evangelie en Humanisme; Assen, 1933.
- SPENCER KENNARD JR., J., Politique et religion chez les Juifs au temps de Jesus et dans l'Église primitive; Paris, 1927. (Pol. et rel.).
- STAERCK, W., Zum Ebed-Jahwe-Problem, ZATW, 1926.
- STEINMANN, ALPHONS, Jesus und die soziale Frage; Paderborn, 1920. (Soz. Fr.).
- STRACK, HERRMANN L., Jesus, die Häretiker und die Christen; Leipzig, 1910. (Jesus).
- STRACK, HERMANN L. en BILLERBECK, PAUL, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; München, 1922 e.v. (Str.Bill.).
- SUETONIUS, C. TRANQUILLUS, De XII Caesaribus; ed. Joannes Georgius Graevius. 1691.
- TRAVERS, HERFORD R., Christianity in Talmud and Midrash; London, 1903. (Christianity).
- TACITUS, P. CORNELIUS, Annales I, ed. Halm-Andresen; Leipzig, 1913.
- UBBINK, J. TH., Jezus de Christus; Groningen-Den Haag, 1930.
— Het Evangelie van Johannes, TU; Groningen-Den Haag, 1934.
- VELDHOEN, NICOLAAS GERRIT, Het Proces van den Apostel Paulus; Alphen aan den Rijn, 1924. (Proc. Paulus).
- VELDHUIZEN, A. VAN, Lukas de Medicijnmeester; Kampen, 1926.
- VISSER, J. TH. DE, Kerk en Staat; Leiden, 1926.
- VÖLTER, DANIEL, Die Herkunft Jahwes, ZATW, 1917/1918.
- VOLZ, PAUL, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter; Tübingen, 1934. (Eschat.).
- WEINEL, H., Die Stellung des Urchristentums zum Staat; Tübingen, 1908. (Stellung).

- WEISS, JOHANNES, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes; 2e Auflage; Göttingen, 1900. (Pred. Jesu).
- WELLHAUSEN, J., Einleitung in die drei ersten Evangelien; Berlin, 1911, (Einl.).
- WENDLAND, HEINZ-DIETRICH, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus; Gütersloh, 1931. (Eschat.).
- Die Briefe an die Korinther (in Das Neue Testament Deutsch 2); Göttingen, 1935.
- WINDISCH, HANS, Der Messianische Krieg und das Urchristentum; Tübingen, 1909, (Mess. Kr.).
- Der geschichtliche Jesus, TR, 1910.
- Jesus und der Krieg; 3 artt. in TR, 1915, 1916, 1917.
- WISSING, J. C., Het begrip van het Koninkrijk Gods vooral met betrekking tot de religieus-socialen in Zwitserland; Utrecht, 1927. (Begrip K.G.).
- WOLFF, HANS WALTER, Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament ZATW; 1936.
- WOOD, H. G., e.a. Amicitiae Corolla, A Volume of Essays presented to James Rendel Harris, D. Litt. on the occasion of his eightieth birthday; London, 1933.
- WREDE, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien; Göttingen, 1901. (Messiasgeh.).
- WÜNSCH, GEORG, Evangelische Ethik des Politischen; Tübingen, 1936. (Ev. Eth. Pol.).
- ZAHN, THEODOR, Einleitung in das Neue Testament, 2 Bd.; Leipzig, 1924.
- ZWAAN, J. DE, Antieke Cultuur; Haarlem, 1916.
- Imperialisme van den Oud-Christelijken Geest; Haarlem, 1919. (Imp.).
- Jezus, Paulus en Rome; Amsterdam, 1927.
- Het Christusgetuigenis van Paulus; Amsterdam, 1929.
- De Openbaring van Johannes; Haarlem, 1925.
- Inleiding tot het Nieuwe Testament, I en II; Haarlem 1941.

AFKORTINGEN.

- DICT. OF CHRIST = A Dictionary of Christ and the Gospels.
- ENCYCL. JUD. = Encyclopaedia Judaica.
- HZAT = Handbuch zum Alten Testament.
- HZNT = Handbuch zum Neuen Testament.
- JEW. ENCYCL. = The Jewish Encyclopedia.
- KVHS = Korte Verklaring der Heilige Schrift.
- LThuK = Lexikon für Theologie und Kirche, 2e Aufl. 1933.
- NTS = Nieuwe Theologische Studiën.
- NTT = Nieuw Theologisch Tijdschrift.
- OEV = Onder Eigen Vaandel.
- RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2e Auflage.
- TR = Theologische Rundschau.
- TU = Tekst en Uitleg.
- TWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Ed. G. Kittel.
- ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
- ZNTW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Voor het citeeren van teksten is voor het Oude Testament gebruik gemaakt van de vertaling van Prof. Dr H. Th. OBBINK; voor het Nieuwe Testament van de vertaling van Prof. Dr A. M. BROUWER.

REGISTER VAN PERSOONSNAMEN.

- Aalders, G. J. D., 53, 56, 151, 155,
182, 189, 218 v., 247.
- Abrahams, I., 157.
- Agobard van Lyon, 205.
- Alfaric, P., 40, 198, 207, 218, 220.
- Aufhauser, J. B., 198, 202, 215, 222.
- Bähler, L. A., 26, 29, 34 v., 39 v., 110.
- Bakel, H. A. van, 121.
- Barth, K., 235.
- Bauer, W., 61 v., 64, 81, 84, 87, 115,
118, 149, 155, 162, 169, 173, 181,
197 v., 211, 231.
- Baumgarten, O., 64.
- Beek, M. A., 46.
- Beer, G., 47.
- Behm, J., 177.
- Bengel, J. A., 130, 156, 228, 231 v.
- Bentzen, A., 117 v.
- Berendts, A., 211 v., 215 v., 257.
- Berendts-Grass, 74 v., 211 v., 216.
- Bergh van Eysinga, G. A. van den, 220.
- Berkelbach van der Sprenkel, S. F. H. J.,
66, 81, 89 v., 106, 122, 137, 140,
174, 179, 191, 194.
- Bertholet, A., 21, 25, 34-36, 251.
- Bertram, G., 92.
- Beyschlag, W., 78.
- Birt, Th., 158.
- Bischoff, E., 68, 144, 146.
- Bleeker, L. H. K., 24-26, 31, 40.
- Boehmer, J., 31.
- Boer, P. A. H. de, 30.
- Böhl, F. M. Th., 16, 27 v.
- Böhlig, H., 84.
- Bornkamm, G., 127.
- Bousset, W., 53, 84-86, 94, 111, 207 v.,
217.
- Brouwer, A. M., 14, 17 v., 24-26, 30,
46, 56, 62-64, 70, 80 v., 109, 111,
113 v., 121, 124, 126, 130-133,
137, 140, 145-147, 149, 150-152,
154 v., 158-160, 163, 166, 185,
199, 225, 228 v., 231, 234-237.
- Bruins, J. A., 53, 67, 105, 193, 220.
- Brunner, E., 146, 156, 160, 232.
- Buber, M., 22, 29.
- Büchsel, F., 17, 101, 137, 155, 185.
- Bultmann, R., 17 v., 67, 73, 78, 105,
111 v., 114 v., 131, 150.
- Cadoux, C. J., 66, 150, 155, 159, 162,
234, 241 v., 248-250, 258.
- Causse, A., 21, 26, 30, 33 v., 40, 43,
46, 49 v., 52 v., 103, 113, 141,
228, 242, 247.
- Cerfaux, L., 85 v., 172, 247.
- Charles, R. H., 21, 26, 33-35, 37, 43,
46 v., 57, 137, 228.
- Cichorius, 221.
- Colani, T., 124, 137, 200.
- Corssen, P., 182, 192, 207 v., 218,
220 v.
- Couchoud, L., 208.
- Cullmann, O., 124, 235.
- Dalman, G., 61, 83 v., 88, 96, 104, 117,
121 v., 124, 128, 130 v., 172, 177,
183 v., 194.
- Dehn, G., 235.
- Deissmann, A., 190, 243.
- Delling, G., 139, 231.
- Dibelius, M., 17, 235.
- Dio Cassius, 217.
- Dobschütz, E. von, 197.
- Ebeling, H. J., 185.
- Edelkoort, A. H., 24, 26 v., 29 v.,
32-35, 40 v., 47, 139, 198-200, 243.
- Edersheim, A., 51, 54, 56, 68, 181 v.,
185, 194, 204.
- Eisler, R., 12 v., 28, 61, 67, 74-77,
81, 90, 95 v., 111 v., 114, 130,
149, 156 v., 161-163, 165, 171,

- 173-175, 182, 189 v., 193, 196 v.,
203-205, 207-212, 214-218, 221,
223-225, 235, 255-257.
- Eissfeldt, O., 158.
- Eusebius, 189, 247, 250, 253.
- Feine-Behm, 17 v.,
- Fiedler, E., 234 v., 248.
- Flavius Josephus, 53-55, 73, 97 v.,
151, 182, 188 v., 207-210.
- Foerster, W., 83-86, 90, 114.
- Friedrich, G., 68.
- Gall, A. von, 118.
- Galling, K., 155, 162.
- Geesink, W., 160.
- Giffen, Hub. van, 208.
- Godet, F., 70, 97, 105 v., 130, 194.
- Goethals, A., 65, 78 v., 117, 173, 178,
180, 182, 185, 188, 190, 197, 207 v.
- Goguel, M., 185.
- Gore, C., 106, 163.
- Greszmann, H., 24, 26-29, 31, 34 v.,
37-40, 42, 44, 47, 104, 118, 123,
139, 171.
- Gresham Machen, J., 85, 225.
- Greydanus, S., 243.
- Grosheide, F. W., 70, 97, 177.
- Grundmann, W., 73, 122.
- Gunkel, H., 21.
- Gutbrod, W., 169.
- Gutmann, J., 97, 99.
- Haas, H., 145.
- Hansen, M., 69.
- Harnack, A. von, 129, 160-163, 208,
246, 249-252.
- Hartmann, Ed. von, 64.
- Headlam, A. C., 48, 53, 56, 67, 79, 94,
122, 124, 126, 164.
- Heering, G. J., 22, 160, 163, 234, 250.
- Heinichen, Fr. Ad., 209.
- Hennecke, E., 77, 79, 81, 90, 95, 198,
204.
- Heuver, G. D., 115, 125, 148-150,
155, 159, 166.
- Hippolytus, 175, 249.
- Holk, L. J. van, 181.
- Holtzmann, H. J., 109 v., 196, 211.
- Hommel, N. J., 56, 154, 156, 228 v.,
231, 234, 237.
- Hoskyns-Davey, 14, 19, 149.
- Hrabanus Maurus, 205.
- Hühn, E., 27, 35, 38, 47.
- Husband, R. W., 18, 53, 163, 172,
185, 187 v., 190, 195.
- Irenaeus, 236 v.
- Jeremias, Joach., 54, 56, 61 v., 104,
136, 147, 149, 151 v., 173, 178,
182, 203 v.
- Jong, K. H. E. de, 249 v.
- Jüchen, A. von, 194.
- Justinus, 197 v., 205, 253.
- Kalthoff, A., 35, 118, 165, 218.
- Kattenbusch, F., 44, 64, 122 v., 164.
- Kautsky, K., 88, 150, 165, 196, 218,
234 v., 240.
- Kautzsch, E., 46-49.
- Kittel, G., 95, 99, 107, 116, 157, 182,
233-235, 237-239, 241-244.
- Kittel, R., 31, 41.
- Klausner, J., 25, 53-58, 61-65, 78, 83,
94 v., 97, 99, 104, 107, 111-113,
117, 121 v., 124 v., 130, 137, 146,
152, 156 v., 162, 165, 170, 174,
178, 180, 183-185, 187-196, 202-
205, 207 v., 217 v., 220, 257, 259.
- Klostermann, E., 70, 89, 98, 122, 137,
155 v., 186, 189-194.
- König, E., 26-28, 38, 51, 54 v., 58 v.
- Kümmel, W. G., 114.
- Lactantius, 217.
- Lagrange, M. J., 26, 46, 53, 55, 57,
207 v.
- Laible, H., 203.
- Lambert, J. C., 68, 74.
- Leenhardt, F. J., 235.
- Lecuw, G. van der, 43 v., 192, 251.
- Lecuwen, J. A. C. van, 18, 56, 137,
140, 190, 194, 241.
- Lecuwen, W. S. van, 32 v., 179.
- Leisegang, H., 118.
- Lentulus, 215.
- Lessing, G. E., 12.

- Liempt, van, 210.
 Lietzmann, H., 29, 50, 56, 61, 73, 85,
 87, 102, 104, 149, 175-177, 185,
 247, 257.
 Ligt, B. de, 160.
 Lodder, W., 210, 216.
 Lohmeyer, E., 63 v., 146, 149, 158 v.,
 165 v., 243, 247.

 Maier, F. W., 97, 181.
 Marcianus, 195 v.
 Merwe, N. J. van der, 43, 56, 130, 149 v.,
 159, 162 v., 166 v.
 Meyenberg, A., 67, 78 v., 94, 107,
 109, 113, 118, 121 v., 124, 130,
 137, 160, 164, 171, 189 v., 207 v.,
 217, 251.
 Meyer, Ed., 12, 54, 78, 90, 105, 129,
 137, 162, 164, 170-172, 175,
 182-185, 189 v., 192, 194, 207 v.,
 211, 217, 221, 227, 233, 235, 248.
 Michaelis, W., 160, 162.
 Mirbt, C., 251.
 Mommsen, Th., 195, 197.
 Montefiore, C. G., 14, 115, 144-147, 157.
 Muirhead, L. A., 78.
 Mundle, W., 111.

 Nietzsche, F., 64.
 Noordtzij, A., 20, 31.
 Norden, Ed., 208, 220 v.,

 Obbink, H. Th., 21 v., 24 v., 27, 118,
 247.
 Obbink-Brouwer, 14, 19, 21, 24, 26 v.,
 29, 33-35, 37-40, 43, 53 v., 56,
 61, 110, 113, 121, 124, 131, 185,
 225, 240, 243 v.
 Oepke, A., 67, 77 v., 83, 89, 106, 133,
 147.
 Origenes, 250.
 Orosius, 217.
 Osiander, Luc., 208.
 Ott, E., 158.
 Otto, R., 19, 46, 62 v., 68, 91, 102,
 110 v., 114, 119-124, 127, 129-131,
 133 v., 136, 164, 170, 177, 179 v.,
 196.
 Palache, J. L., 40 v.
 Paulus, 196.
 Peabody, F. G., 147, 150, 166.
 Pfeleiderer, O., 19, 46, 56, 62, 68, 107,
 112, 135, 150-152, 158 v., 162,
 165, 170, 234, 256.
 Philo v. Alexandrië, 57, 188 v., 254.
 Pickl, J., 53, 62, 81, 94 v., 102, 157,
 162, 171 v., 180-184, 187-189,
 191-193, 198.
 Plinius, 222, 257.
 Plooy, D., 11, 77-80, 140 v., 178.
 Poot, L. D. Terlaak, 176-178.
 Preuschen, E., 217 v.
 Preusz, H., 112.
 Procksch, O., 24, 88.

 Quell, G., 84.

 Radin, M., 53, 67, 156, 166, 185, 188 v.,
 194.
 Ramsay, W., 227.
 Reimarus, H. S., 12 v., 68, 94, 99, 125,
 137, 162, 165, 172, 175, 185, 224.
 Reitzenstein, R., 118-120, 231.
 Rengstorf, K. H., 83, 107, 147 v., 182.
 Rhijn, M. van, 14.
 Ridderbos, H. N., 114, 128-130, 149.
 Ridderbos, J., 39-41.
 Riggerbach, 106.
 Robinson-Horst, 35, 38, 42.
 Rouffiac, J., 248.
 Rudberg, G., 192.
 Rudolph, W., 40 v.

 Sasse, 241 v.
 Schläger, G., 180.
 Schlatter, A., 171.
 Schlier, H., 235.
 Schmidt, H., 30 v.
 Schmidt, K. L., 103, 127, 228, 235,
 237 v.
 Schmiedel, O., 109.
 Schmitt, C., 145.
 Schnapp, F., 49.
 Schneider, J., 139.
 Schniewind, J., 116.
 Schrenk, G., 79, 115, 130, 183.
 Schulte, F. W. C. L., 182.

- Schulthess, F., 97 v.
- Schürer, E., 19, 46-48, 53-57, 59, 73 v.,
115, 151, 185, 189 v., 207 v.,
217, 232.
- Schweitzer, A., 12, 101, 109, 121, 135,
137, 171, 181, 192, 202, 217, 220,
256.
- Seidelin, P., 104, 115.
- Sellin, E., 24-26, 28, 31, 33, 37-40,
42, 50, 53, 57, 118.
- Serapion van Thmuïs, 175.
- Sevenster, G., 46, 114-116, 134, 144-148,
151, 156, 158, 165, 234, 260.
- Spencer Kennard, J., 44, 46, 57, 165,
229-231, 238 v., 241 v., 248,
251 v., 258.
- Staerck, W., 41.
- Stauffer, E., 144, 146.
- Steinmann, A., 115, 125, 147, 149 v.,
166.
- Strack, H. L., 144, 184, 196, 201-205.
- Strack-Billerbeck, 59, 61, 76, 83 v.,
86 v., 94, 96 v., 104, 115, 121,
144 v., 149, 154, 157, 173, 177,
183-185, 194, 203.
- Stumpff, A., 130.
- Suetonius, 194, 217-219, 222, 257.
- Tacitus, 195, 218 v., 220-223, 257.
- Tertullianus, 198, 205, 217, 250.
- Tolstoj, L., 64.
- Torrentius, Laevinus, 217.
- Travers Herford, R., 114, 201-204.
- Troje, Luise, 118.
- Turner, C. H., 89.
- Ubbink, J. Th., 14 v., 18, 68, 94, 97,
106, 113, 169, 194.
- Ulpianus, 195.
- Veldhoen, N. G., 195.
- Veldhuizen, A. van, 149, 163, 228 v.,
235.
- Visser, J. Th. de, 22.
- Völter, D., 21.
- Volz, P., 22, 26, 28, 34, 42, 44-59, 68,
87, 89, 104, 120, 124, 182, 187,
218, 255.
- Weinel, H., 46, 56, 156, 158, 186,
225 v., 228, 231 v., 240, 242, 244,
248, 251 v.
- Weiss, Joh., 94, 133-135, 171, 234, 256.
- Wellhausen, J., 12, 17, 34, 73, 97, 103,
105, 115, 121, 123, 162, 171 v.,
175, 196.
- Wendland, H. D., 128, 130, 132 v.,
136, 139, 150, 231.
- Windisch, H., 14, 32, 47 v., 50, 57,
65 v., 81, 91, 94, 112, 130, 157,
160, 162, 165, 172, 181, 228,
244 v., 256.
- Wissing, J. C., 91, 94, 114, 118, 125,
130, 135, 148, 151, 158, 160, 165,
171, 232, 234 v., 239, 242, 248 v.,
256.
- Wolff, H. W., 21, 26, 28, 30, 36, 245.
- Wrede, W., 17, 78, 91, 101, 103, 105,
110 v., 125, 127, 171, 255.
- Wünsch, G., 14, 145, 156, 159 v.,
234, 242, 248.
- Zahn, Th., 18.
- Zwaan, J. de, 17 v., 85, 112, 124,
243, 252.

TEKSTREGISTER.

Oude Testament.

	blz.		blz.		blz.
GENESIS		I KRONIEKEN			
3 : 15	27, 121, 200	3 : 19	40	2 : 1 v.v.	44, 199
30 : 18	98	NEHEMIA		4 : 2	34
49 : 10	27	9 : 2 vv., 6-37	76	7 : 13 v.v.	35
EXODUS		PSALMEN		9 : 3	34, 35
14 : 24 v.v.	44	2	33, 79, 80, 88	9 : 6	36, 66
15 : 1, 3	21	2 : 7, 8	79, 80	11	36
15 : 18; 19 : 6	22	2 : 8, 9	30	11 : 1-5	124
LEVITICUS		8 : 5	124	11 : 1-10	33
19 : 18, 34	144	18 : 35	30	11 : 4	50
NUMERI		20 : 7, 8	31	16 : 5	36, 66
21 : 14	21	22 : 25	149	17 : 13	23
22—24	28	24 : 8	31	19 : 23 v.v.	36, 44
23 : 19	184	25 : 16	149	29	36
24 : 7	28, 57	33 : 10, 11	31	29 : 18	72
24 : 17-24	28	37 : 14	149	30 : 15; 31 : 3 v.v.	
DEUTERONOMIUM		46	31	33 : 10 v.v., 21 v.v.	36
10 : 19	144	47	30	35 : 5	72
13 : 2-12	180	69 : 30; 70 : 6	149	40—66	39
13 : 9	202	72	31	40 : 5, 12 v.v.; 41	39
17 : 14 v.v.	75	72 : 2, 4	149	41 : 8 v.v.	39, 40
18 : 15, 18	94	72 : 8, 11	20	42 : 1	79, 80
18 : 20-22	180	73 : 24	43	42 : 1-4	40
JOZUA		75	33	42 : 1-5	80
15 : 25	97	76 : 4, 13; 77; 89	31	42 : 2 v.v.	41
RICHTEREN		89 : 5, 27, 29, 37	66	42 : 4	41, 115
8 : 23	29	93; 95—100	30	42 : 5-9	40
I SAMUEL		110	31, 84	42 : 7	40, 72
9 : 16; 25 : 28	29	110 : 1	184	42 : 13	39
II SAMUEL		110 : 3	32	42 : 19 v.v.	40
7 : 12-16	66, 83	118 : 25	173	43 : 1 v.v.; 44	39
		130 : 8; 132 : 11	66	44 : 1 v.v.	39, 40
		135; 136	31	44 : 4, 21 v.v.,	
		144	44	24—45 : 8	39
		144 : 1; 149	31	44 : 26	40
		JESAJA		45 : 1	26, 39
		2	35	45 : 6	40
				45 : 14 v.v.; 47	39
				49 : 1-6	40
				49 : 5-8	41

49 : 6-13; 50 : 4-10	40	25—32	38	MICHA	
51 : 14	41	34 : 23-31	38	3 : 12; 4	36
52 : 5, 13—53 : 12	40	34 : 38	39	4 : 1 v.v.	44
53 124, 163, 164,	178	37 : 23-28	38	4 : 7	66
53 : 5, 7-9	41			5 : 1, 7, 9 v.	37
53 : 12	40, 193	DANIËL		5 : 2	118
55	41	2 : 44	68		
55 : 4	41, 199	7	120, 124, 255	HABAKUK	
56 : 7	193	7 : 9-14	46, 47	3 : 16	43
59 : 15 v.v.	39	7 : 13	117, 118, 120, 184		
60 ; 61	41	7 : 14	46, 68, 104	ZEFANJA	
61 : 1	72	7 : 14, 27 v.	66	1 : 14 v.	43
61 : 6; 62 : 12;		7 : 27	47, 57, 68	2 : 7, 9	37
63 : 1-6	42	8 : 15	120	3 : 8-10	37, 44
66 : 6, 15	39	9 : 4-19	76		
66 : 18, 24	42	10 : 16, 18	120	HAGGAI	
JEREMIA		12	47	2 : 6-9, 21 v.v.	42
2 : 9	37	HOSEA			
3 : 17	44	1 : 4; 3 : 5; 7 : 7;		ZACHARIA	
6 : 1-8	37	8 : 4; 10 : 34; 13 : 10;		1 : 18-21	42
7 : 11	174, 193	14 : 6 v.	35	9—14	42
7 : 20; 9 : 11, 15 v.	37	JOËL		9 : 9 v.	38, 42, 171, 193
12 : 7 v.v.; 21 : 1-10	37	3 : 14-16, 19-21	43	11 : 12	193
22 : 10, 13-20, 24-30	37	4 : 18	34	14 : 9	43
23 : 5 v.; 25 : 12	38	AMOS		MALEACHI	
30 : 8, 21; 31 : 31-34	38	5 : 18 v.v.; 9 : 11 v.v.	34	1 : 5, 11, 14; 3—4;	
EZECHIËL		OBADJA		4 : 5	43
1 : 26	120	: 17	38		
5 : 12; 6 : 11 v.;					
14 : 22	38				

O.T.-ische Apocriefen en Pseudepigraphen.

I MAKKABEËN	blz.	BARUCH	blz.	PSALMEN v. SALOMO	blz.
2 : 57; 4 : 46; 13 : 42;		4 : 22-25; 5	51	11 : 17	57
14 : 6-15, 41	51			17 : 18	87
II MAKKABEËN		JEZUS SIRACH		17 : 23	83
6 : 18 v.v.	40	10 : 4; 37 : 25;		17 : 24 v.	47
14 : 15	51	44 : 13; 47 : 11	51	17 : 24, 35 v.	50
				17 : 43	115
TOBITH		WIJSHEID v. SALOMO		SIBYLLIJNEN	
13 v.v.	57	3 : 8	51	III, 652-656, 755	48
13 : 10-18	51			V, 108-110, 414-427	48
JUDITH		JUBILEËN		HENOCH	117
16 : 18	51	32 : 18 v.	49	12 : 3 v.v.; 14 : 4 v.v.;	

	blz.		blz.		blz.
38 : 1 v.v.; 40 : 5;		HEMELVAART V. MOZES		TESTAMENTEN DER	
45 : 3; 46 : 3 v.v.;		10 : 1 v.v., 9 v.	48	XII PATRIARCHEN	
48 : 2; 53 : 5; 55 : 4;				Test. v. Simeon, 7	49
62 : 2, 8; 67 : 4-13;		IV EZRA	117	" „ Levi, 8, 18	49
69 : 26 v.v.	47	13 : 1-11	49	" „ Juda, 24, 25	49
90	48, 57			" „ Issaschar.	98
90 : 18, 19	42	APOCAL. V. BARUCH	blz.	" „ Zebulon, 9	49
90 : 37	47	13 : 3	89	" „ Dan, 5	49
94 v.v.	42	27 : 5 v.v.; 36—40;		" „ Jozef, 19	49, 120
94 : 6 v.v.; 98 : 12	48	70 : 1-10	49	" „ Benjamin, 3	49

Nieuwe Testament.

MATTHEUS	blz.		blz.		blz.
1 : 21	66, 87	10 : 34	160	16 : 14	87
3 : 2	67, 68, 125	10 : 35	243	16 : 19	128
3 : 11, 12	70	11 : 3	68	16 : 26	166
3 : 14	68	11 : 4 v.v.	134	16 : 27, 28	116, 128, 135
4 : 8	80	11 : 7-15	71	17 : 12, 22	116
4 : 15, 16	62	11 : 8	159	17 : 14 v.v.	90, 100
4 : 17	68, 126, 128	11 : 11, 12	128, 129, 130	17 : 23	100
4 : 24	90	11 : 19	116	17 : 24	151
5 : 4 v., 8 v.	141	12 : 2, 9 v.v.	168	17 : 27	149
5 : 19, 20	128	12 : 8	116, 170	18 : 1, 3	100, 128
5 : 38-44	159	12 : 12 v.v.	90	19 : 7, 23 v.	128
5 : 43-48	144	12 : 24	168, 231	19 : 16 v.v.	83, 129
6 : 10	128	12 : 28	91, 128, 134	19 : 19 v.v.	144
6 : 33	129	12 : 38	83	19 : 23, 24	150
7 : 21	128	12 : 40	116	19 : 25	100
7 : 28, 29	92, 93	12 : 46-50	89	19 : 28	116, 135
8 : 11, 12	128, 131	13 : 11	127	19 : 29	243
8 : 16	90	13 : 19, 36	100	20 : 1 v.v.	129
8 : 19	83	13 : 22	231	20 : 18	116
8 : 20	122, 149	13 : 24 v.v., 32 v.	128	20 : 20 v.v.	99
8 : 27	92	13 : 37, 41	116	20 : 26	159
8 : 28 v.v.	90	13 : 40, 49	136	21 : 11, 46	87
9 : 3	93, 169	13 : 41-47	128, 129	21 : 14 v.v.	175
9 : 6	116	13 : 54 v.v.	90, 92	21 : 17	178
9 : 8	93	14 : 3-12	73	21 : 40, 48	131
9 : 11	168	14 : 13 v.v.	100	21 : 43	129, 252
9 : 28	84	14 : 33	88, 101	22 : 1-13	128, 129
9 : 33	92	15 : 1 v.v.	168	22 : 15-22	154, 169
9 : 34	168	15 : 14	192	22 : 19	149
9 : 35	126	15 : 24, 26	131, 153	22 : 23 v.v.	169
10 : 4	96	15 : 29 v.v.	100	22 : 26	56
10 : 5, 6	131, 153	15 : 31	93	22 : 33	92
10 : 7, 23	116, 135	16 : 1 v.v.	169	22 : 37 v.v.	144, 156
10 : 25-28	146	16 : 5 v.v., 22	100	22 : 42	31

	blz.		blz.		blz.
23 : 2	152	3 : 19	96	11 : 16	174
23 : 13 v.v.	128, 134, 169	3 : 31-34	89	11 : 18	92, 169
23 : 23	153	4 : 11	127	12 : 2, 12, 37	93
24	137	4 : 13, 40 v.	101	12 : 9	131
24 : 14	126, 128	4 : 19	231	12 : 13 v.v.	56, 154, 169, 233
24 : 26	161	4 : 35 v.v.	100	12 : 17	234, 235
24 : 27, 30, 37, 39, 44	116	4 : 39	83	12 : 18 v.v.	169
24 : 29	138, 139	5 : 1 v.v.	90	12 : 29 v.v.	144
24 : 30	123	5 : 20, 42	92	12 : 34	129
24 : 33, 34	137, 139	6 : 1 v.v.	90	13	137
24 : 48	136	6 : 2	92	13 : 1 v.v.	83, 100
25 : 5	136	6 : 4	90, 115	13 : 14, 24, 30, 32	138
25 : 31	116, 136	6 : 15	87	13 : 26, 27, 32	116
25 : 34	128, 129	6 : 17-29	73	14 : 1	169
26 : 2, 24	116	6 : 30 v.v., 52	100	14 : 2	93
26 : 14 v.v.	96, 180	6 : 50-52	101	14 : 10	96
26 : 29	128	7 : 1 v.v.	168	14 : 11	180
26 : 52	165	7 : 18	100, 101	14 : 21, 41, 62	116
26 : 61	183	7 : 24 v.v.	90	14 : 22	175
26 : 63	88	7 : 36	92	14 : 28	63
26 : 64	31, 116, 183	8 : 14 v.v., 32	100	14 : 37-41	101
26 : 68	83	8 : 15	169	14 : 43	181
27 : 11, 13	186, 187	8 : 16-21	101	14 : 58, 62	183
27 : 24	192	8 : 27	82	15 : 2	187
27 : 37	193	8 : 28	87	15 : 4	186
27 : 40, 43, 54	88	8 : 29, 30	109	15 : 7	189
27 : 57 v.v.	150	8 : 31, 38	116	15 : 15	192
		9 : 1	135	15 : 19	83
		9 : 1, 47	128	15 : 26	193
MARKUS		9 : 5, 6, 19	101	15 : 39	88
1 : 4	67	9 : 7, 15	92	16 : 7	63
1 : 11	79	9 : 9	110		
1 : 14	126	9 : 9, 12, 31	116	LUKAS	
1 : 15	128	9 : 14 v.v.	90, 100	1	68
1 : 20	150	9 : 17	83	1 : 32, 33, 52, 54	66
1 : 22	92, 93, 115	9 : 32	100	1 : 35	88
1 : 23	90	9 : 35	146	1 : 47	87
1 : 24	88	9 : 47; 10 : 14, 15	129	1 : 52 v., 68 v., 74	65
1 : 27	91, 92	10 : 15, 25	128	2 : 11	87
1 : 44	151	10 : 17	83	2 : 32, 38	65
2 : 5, 6	169, 170	10 : 24, 25	100, 101, 150	2 : 42, 52	62
2 : 10, 28	116, 122	10 : 32	100	3 : 14	76
2 : 12	92	10 : 33, 34	116	3 : 19, 20	73
2 : 15	125	10 : 35 v.v.	99	4 : 22, 28, 36	92
2 : 16	169	10 : 42, 43	159	4 : 24, 33 v.v.	90
2 : 23; 3 : 1 v.v.	168	11 : 1	171	4 : 32	92, 93
3 : 6	56, 169	11 : 9, 10	172	4 : 35, 41	88
3 : 11	88	11 : 11	81, 178		

4 : 43	blz. 126	11 : 29	blz. 116	21 : 25	blz. 138
5 : 5	83	11 : 37 v.v.	168	21 : 27, 36	116
5 : 14	151	11 : 45	83	21 : 31, 32	128, 135
5 : 21	169	11 : 53; 12 : 2	169	21 : 38	93
5 : 24	116	12 : 15 v.v.	150	22 : 1	169
5 : 25, 26	92, 93	12 : 31, 32	129	22 : 2	93
5 : 30	168	12 : 33	149	22 : 3	96
6 : 5	116	12 : 40	116	22 : 5	180
6 : 7	169	12 : 51, 52	160, 161	22 : 16-18	128, 135
6 : 16	96	13 : 13	93	22 : 22, 69	116
6 : 19	92	13 : 47	92	22 : 25	159
6 : 20, 24 v.v.	149, 150	13 : 29	128	22 : 28-30	129, 135
6 : 22	117	13 : 31	153	22 : 29	140, 178
6 : 27 v.v.	146, 159	13 : 33	115	22 : 36-39	161, 256
7 : 16	87, 92, 93	14 : 1 v.v.	168	22 : 37	164
7 : 18 v., 24 v.v.	70, 71	14 : 13, 14	149	22 : 38	11
7 : 22 v.v.	134	14 : 15	128	22 : 39	178
7 : 25	159	14 : 33	150	22 : 48	117
7 : 28	128	15 : 2	169	22 : 67	183
7 : 39	87	16 : 9, 11, 14 v.v.		22 : 70	88
7 : 40	83		149, 150	23 : 2, 5	186, 187, 257
7 : 47	170	16 : 16	71, 126,	23 : 19	189
7 : 49	93		129, 130	23 : 22, 24	192
8 : 1	126	16 : 19 v.v.	150	23 : 37, 40	193
8 : 3	150	16 : 31	151	23 : 47	88
8 : 10	127	17 : 13	83	24 : 19	87
8 : 19-21	89	17 : 14	151	24 : 50	178
8 : 24, 45	83	17 : 15	93		
8 : 26 v.v.	90	17 : 20, 21	129, 130	JOHANNES	
8 : 40	92	17 : 24, 25, 30	116	1 : 14	17, 18
9 : 2, 11, 60	126	18 : 10 v.v.	169	1 : 19-24	67
9 : 9	153	18 : 17	129	1 : 21	87
9 : 19	87	18 : 18 v.v.	150	1 : 31	68
9 : 22, 26, 44	116	18 : 24, 25	128, 150	1 : 47	62
9 : 27	129, 135	18 : 29, 30	129	1 : 49	88
9 : 33, 38, 49	83	18 : 31	116	1 : 52	116
9 : 37 v.v.	90	18 : 34	100, 105, 106	2 : 12	89
9 : 43	92, 93	18 : 43	93	2 : 22	100
9 : 45	100, 105, 106	19 : 1 v.v.	150	2 : 23	92
9 : 62	129	19 : 7	92	3 : 3, 5	128, 129
10 : 9	126, 128	19 : 10	116	3 : 13, 14	117
10 : 25	83	19 : 39 v.v.	168	4 : 5	98
10 : 27 v.v.	144	19 : 47	169	4 : 19, 42	87
10 : 38-42	150	19 : 48	93	4 : 39	92
11 : 2, 20	128	20 : 19, 27	169	4 : 44	90, 115
11 : 14 v.v.	90, 92	20 : 19, 26	93	5 : 16	169
11 : 15	231	20 : 20-26	154	5 : 27	117
11 : 20	91, 134	21	137	6 : 14 v.v.	87, 94

6 : 27, 53	blz. 117	19 : 4, 6, 12 v.	blz. 192	6 : 13 v.v.	blz. 251
6 : 41	169	19 : 7	88		
6 : 42	90	19 : 19	193	FILIPPENZEN	
6 : 62	116	19 : 25	89	2 : 5-11	86
6 : 66	93	19 : 35	18	3 : 18, 19	229
6 : 69	88			3 : 20	228, 229, 252
6 : 71	96, 97, 180	HANDELINGEN			
7 : 1, 32	169	1 : 12	178	KOLOSSENZEN	
7 : 12, 30, 43	93	2	224	3 : 1 v.v.	229
7 : 31	92	2 : 34, 35	31	3 : 22	233
7 : 40	87	2 : 36	107, 196, 223		
7 : 52	62	4 : 10	196	I THESSALONICENZEN	
8 : 4	83	4 : 13	99	5 : 8	251
8 : 20	93	4 : 26	75		
8 : 28	117	5 : 29-32	222 v., 225, 228, 258	I TIMOTHEUS	
8 : 30, 48	92	5 : 30	196	2 : 1-4	238, 239
8 : 31-47	131	5 : 31	31	2 : 3	251
9 : 22	169	7 : 52	196	6 : 12-16	239
9 : 35	117	10	226		
10 : 9	136	13 : 12	226	TITUS	
10 : 19, 20, 42	92	13 : 27	231	2 : 14	66
11 : 8	100	16 : 37	230	3 : 1 v.v.	239
11 : 27	88	18	226	HEBREËN	
11 : 45	92	22 : 24 v.v.; 25 : 11	230	1 : 1	199
11 : 47 v.v.	169			1 : 13; 5 : 6, 10;	
11 : 48	184	ROMEINEN		10 : 12 v.	31
12 : 4	96	13 : 1 v.v.	233-237, 258	10 : 25, 32-35	240
12 : 6	180	13 : 12	251	11 : 9, 13, 16; 12 : 28	240
12 : 12 v.v.	171	I KORINTHE			
12 : 19	169	1 : 20	231	JAKOBUS	
12 : 23, 34	117	2 : 6-8	231, 232	5 : 1 v.v.	150, 240
12 : 31	200, 232	2 : 8	75		
12 : 42	92	3 : 19	231	I PETRUS	
13 : 2, 26	96	6 : 1-11	232	1 : 1	241, 252
13 : 31	117	6 : 3	236	2 : 13 v.v.	234, 240, 241
14 : 22	96	7 : 10, 20 v.v.	233	5 : 8, 10, 13	241
14 : 30	232	8 : 5 v.v.	86		
16 : 11	200, 232	15 : 25	31, 140	I JOHANNES	
16 : 16 v.v., 29 v.	101	16 : 22	84	1 : 1-3	18
16 : 33	242			5 : 19	241
18 : 3	181	II KORINTHE	blz.	OPENBARING	
18 : 11	165	6 : 7	251	1 : 5; 4 : 11; 5 : 9	
18 : 28 v.v.	186, 187			v.v.; 11 : 17; 12 : 10	244
18 : 31	185	GALATEN		13	237
18 : 36 v.v.	128, 131, 165	6 : 16	252	13 : 18	242, 243
18 : 37	187	EFEZE		14 : 8	242
18 : 40	189	2 : 2	232, 233	17 : 1	242
19 : 3	83	6 : 12	236	19 : 1 v.v.	244

N.T.-ische Apocriefen.

	blz.		blz.		blz.
Ebionieten-evang.	77	Petrus-evang., vs. 26	183	Thomas-acten, c. 2	147
Hebreër-evang.	90	Evang. v. Nikodemus (Pilatus-acten)	197		

Rabbijnsche Bronnen.

	blz.		blz.		blz.
Schmone-Ezre		Bab. Berakoth		Bab. Sanhedrin	
10, 14, 15	58	17a en b	205	43a	196, 202, 203
Tosephta Sanh.		Baba Qamma 83a	203	idem 67a	196
9, 7	196, 205			idem 107b	205

Apostolische Vaders.

	blz.		blz.		blz.
I Clemens 37, 1	251	Ignatius ad Magn.,		Polycarpus ad	
idem 60, 4	234	11	248	Phil., 4	251
Ignatius ad Eph.,		Ignatius ad Smyrn.,		Polycarpus ad	
18, 2	248	1	248	Phil., 12, 3	234
		Ignatius ad Polyc.,			
		6, 2	251		

STELLINGEN

I

De berichten, die wij over Jezus bezitten, bieden overvloedige bewijzen voor de opvatting, dat hij zich onthouden heeft van alle nationaal-politieke activiteit, zoodat het door ROBERT EISLER geconstrueerde politieke Jezus-beeld als onjuist moet worden afgewezen.

II

De nationaal-politieke trekken in de Israëlietische heilsverwachting behoren niet tot den vorm, maar tot het wezen dier verwachting.

III

Elke poging om Jezus' Messiasschap psychologisch te verklaren is a priori tot mislukking gedoemd.

IV

Wanneer het Koninkrijk Gods in het Nieuwe Testament als zuiver eschatologische grootheid wordt opgevat, komt het begrip eirene ernstig in het gedrang.

V

De Keizercultus kan het beste gekenschetst worden als een politieke religie.

VI

De opvatting van ERICH FROMM (Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, Wien 1931; S. 17), dat de religie de oudste is der „collectieve fantasie-bevredigingen”, welke hun ontstaan vinden in datgene, wat de mensch zich in de realiteit moet ontzeggen, moet als een miskenning van het wezen der religie worden afgewezen.

VII

De verklaring, die H. SCHMIDT (Die Psalmen, Tübingen 1934, S. 139) geeft van Psalm 73 : 13b — de dichter zou het misschien hebben meegemaakt, dat een goddelooze plotseling in het heiligdom stierf — is gewrongen.

VIII

De wacht bij Jezus' graf, waarover Matth. 27 : 62—66, 28 : 4, 11—15 verhaalt, bestond niet uit manschappen der Joodsche tempelpolitie, doch uit een afdeeling Romeinsche soldaten.

IX

Luther heeft aan de middeleeuwsche mystiek niets wezenlijks ontleend.

X

C. AALDERS oordeelt recht over het Methodisme, als hij zegt: „Nog altijd is het Methodisme een boetepredicatie tot de kerk, zooals er maar weinigen worden gehouden.” (C. AALDERS, *Lot en Illusie, Hedendaagsche bewegingen en stroomingen*, Amsterdam 1939; bl. 166).

XI

In de onderlinge voorbede is een belangrijke factor aanwezig voor de ontplooiing van het Christelijk-zedelijk leven.

XII

Terecht zegt W. BANNING: „Uit het godsdienstig geloof vloeit voort een eigen type van zedelijk leven, eigen opvattingen van goed en kwaad; zedelijk leven is vrucht van geloof.”

(Dr. W. BANNING, *Goed en Kwaad naar Christelijk besef*, 3e druk, Assen 1942, bl. 115).

XIII

Tusschen dogmatiek en exegese is een gezonde, evenwichtige verhouding mogelijk, wanneer de dogmatiek zich in haar uitspraken laat leiden door de exegese. Als voorwaarde voor het karakter der exegese gelde het woord van A. R. HULST: „Exegese is alleen maar mogelijk *in het geloof* van Christus uit.” (Dr. A. R. HULST, *Hoe moeten wij het Oude Testament uitleggen?*, Wageningen 1941; bl. 127).

XIV

De gedachte: „dat God zich kenbaar heeft gemaakt en nog maakt ook door niet-Christelijke godsdiensten”, zooals zij geuit en gepropageerd wordt door Dr. C. J. BLEEKER (*Het Christendom en de Godsdiensten der aarde. Wat de Wetenschap leert, wat het Geloof getuigt*, Assen 1940; bl. 28), leidt tot relativisme en moet, vooral met het oog op de Christelijke zending, beslist worden bestreden.

