

# De betrouwbaarheid van de geschriften van het Nieuwe Testament

Prof. Dr. F. F. Bruce<sup>1</sup>

## Inhoud

- Voorwoord
- [I](#) Is het van belang?
- [II](#) De geschriften van het Nieuwe Testament
- [III](#) De canon van het Nieuwe Testament
- [IV](#) De Evangelieën
- [V](#) De wonderen van de Evangelieën
- [VI](#) Het getuigenis van Paulus
- [VII](#) De geschriften van Lukas
- [VIII](#) Meer archeologische bewijzen
- [IX](#) Bewijsmateriaal uit vroege Joodse geschriften
- [X](#) Bewijsmateriaal van vroege niet-Joodse schrijvers
- Register van namen en onderwerpen (werd hier niet opgenomen)

## Voorwoord

‘Betrouwbaarheid in welk opzicht?’ vroeg een scherpzinnige recensent van de eerste druk van dit boekje, als commentaar op de titel. Hij wilde daarmee zeggen denk ik, dat we ons moeten bezig houden met de betrouwbaarheid van het Nieuwe Testament als een getuigenis van Gods zelf-openbaring in Christus, en niet met de betrouwbaarheid ervan als een verslag van historische gebeurtenissen. Dat is waar: maar de twee kwesties staan in nauw verband met elkaar. Want omdat het christelijk geloof zegt te berusten op een historische openbaring, is het niet onjuist de geschriften die er de grondslag van zijn te bekijken vanuit het standpunt van de historische kritiek.

Toen de eerste druk van dit boek (mijn eerste pennevrucht) uitkwam in 1943, doceerde ik oude geschiedenis en ik was al sinds lange tijd gewend het Nieuwe Testament te bezien in zijn samenhang met de klassieke oudheid. Van tijd tot tijd werd ik gevraagd om een lezing te houden voor middelbare scholieren en studenten over de betrouwbaarheid van het Nieuwe Testament in het algemeen en de evangelieverhalen in het bijzonder. Het was dan mijn gewoonte aan te tonen dat de gronden om het Nieuwe Testament als betrouwbaar te accepteren heel gunstig afstaken bij de gronden waarop de studenten in de klassieke talen de echtheid en de geloofwaardigheid van veel oude documenten accepteren.

Uit dergelijke voordrachten is dit boek oorspronkelijk gegroeid. Het heeft, naar ik hoor, zijn nut bewezen voor de lezers voor wie het bedoeld was, niet alleen in Engelstalige landen maar ook in Duitse en Spaanse vertalingen.

---

<sup>1</sup> Frederick Fyvie Bruce werd geboren in Elgin, Morayshire, Schotland in 1910 en stierf in 1990. Hij bezocht de Elgin Academy en de universiteiten van Aberdeen, Cambridge en Wenen. Hij was professor in de letteren aan de universiteiten van Aberdeen, Cambridge en Manchester en in 1957 verleende de universiteit van Aberdeen hem de academische graad van doctor in de godgeleerdheid. Hij is lid van de British Academy. In Aberdeen ontving hij de gouden medaille voor Grieks en Latijn. Van 1935 tot 1947 doceerde hij Grieks aan de universiteit van Edinburgh en daarna aan de universiteit van Leeds. In 1946 werd hij het eerste hoofd van het Nieuwe Departement van Bijbelse Geschiedenis en Literatuur van de universiteit van Sheffield, waar hij in 1955 tot professor werd benoemd. In 1959 ging hij over naar de universiteit van Manchester, waar hij de Ryland leerstoel voor Bijbelse Kritiek en Exegese hadt. Behalve zijn uitstekende werk als kenner van het Nieuwe Testament blijken de vele interesses van Prof. Bruce uit het feit dat hij voorzitter was van de Yorkshire Society for Celtic Studies, de Manchester Egyptian and Oriental Society en de Society for Old Testament Study. Hij heeft vele boeken geschreven en hij heeft ‘*Yorkshire Celtic Studies*’, ‘*The Evangelical Quarterly*’ en ‘*Palestine Exploration Quarterly*’ uitgegeven.

De historische en taalkundige benaderingswijzen hebben natuurlijk hun beperkingen. Zij kunnen geen bewijs leveren voor de bewering der Christenen dat het Nieuwe Testament het door de Heilige Geest geïnspireerde verslag van de openbaring bevat. Mijn niet-theologische studenten (voor wie dit boek geschreven is) zijn, naar mijn ervaring, eerder bereid die bewering te aanvaarden voor een geschrift dat wél historisch betrouwbaar is, dan voor één dat dat niet is. En ik geloof dat ze gelijk hebben. Het is natuurlijk moeilijk een bespreking van de nieuwtestamentische geschriften te beperken tot het zuiver historisch vlak; de theologie spreekt steeds weer mee. Maar zo moet het ook; geschiedenis en theologie zijn onontwarbaar met elkaar verweven in het evangelie van onze verlossing, dat zijn eeuwige en universele geldigheid ontleent aan bepaalde gebeurtenissen die plaats vonden in Palestina toen Tiberius keizer was van het Romeinse Rijk.

Ik heb graag van de gelegenheid gebruik gemaakt dit boek grondig te herzien (niet grondig genoeg zullen sommigen van mijn vrienden misschien vinden); en nu ik het opnieuw de wereld instuur draag ik het weer op aan al die studenten van universiteiten en andere instituten overal in de wereld die, alleen of in groepen, het apostolisch getuigenis staande houden voor Jezus Christus onze Heer.

April 1959, F. F. Bruce.

### **Hoofdstuk I: IS HET VAN BELANG?**

Is het van belang of de geschriften van het Nieuwe Testament historisch betrouwbaar zijn of niet? Is het zo erg belangrijk of kunnen we ze zien als echte historische documenten? Sommige mensen zullen zonder aarzelen op beide vragen een ontkennend antwoord geven. De grondslagen van het Christendom, zeggen zij, zijn neergelegd in de Bergrede en elders in het Nieuwe Testament; hun geldigheid wordt niet beïnvloed door het waar of niet waar zijn van het omliggende verhaal waarin ze geplaatst zijn. Misschien weten we wel niets zeker over de Leraar in wiens mond ze gelegd worden; misschien is het verhaal van Jezus zoals het ons overgeleverd is zelfs wel een mythe of een legende, maar de leer die aan Hem wordt toegeschreven – of Hij er nu werkelijk verantwoordelijk voor was of niet – heeft een helemaal op zichzelf staande waarde, en iemand die die leer aanneemt en volgt kan een goed Christen zijn, zelfs als hij gelooft dat Christus nooit bestaan heeft.

Deze redenering klinkt aannemelijk en het kan zijn dat zij opgaat voor sommige godsdiensten. Het is bijvoorbeeld heel goed verdedigbaar, te zeggen dat de ethiek van het Confucianisme een op zichzelf staande waarde heeft, geheel onafhankelijk van de levensgeschiedenis van Confucius zelf, zo goed als de filosofie van Plato op haar eigen verdiensten beoordeeld moet worden, los van de overleveringen die wij kennen over het leven van Plato en de vraag in hoeverre hij zijn ideeën ontleend heeft aan Socrates. Maar deze redenering kan op het Nieuwe Testament alleen toegepast worden als we aan de werkelijke kern van het christelijke geloof voorbij gaan. Want het evangelie van Christus is niet in de eerste plaats een gedragscode of een metafysisch systeem; het is in de allereerste plaats goed nieuws, en als zodanig is het door zijn eerste predikers verkondigd. Het is waar dat zij het christelijk geloof ‘de Weg’<sup>2</sup> en ‘het Leven’<sup>3</sup> noemden, maar het christelijk geloof als levenswijze is gebaseerd op het aannemen van de Boodschap als goed nieuws. En dit goede nieuws is nauw verbonden met de geschiedenis, want het vertelt ons hoe God, om de wereld te verlossen, in de geschiedenis binnentrad; het eeuwige kwam in de tijd, het Koninkrijk der hemelen kwam naar de aarde toe, in het geweldige gebeuren van de menswording, kruisiging en opstanding van Jezus Christus. De eerste woorden van onze Heer die in de bijbel staan, zijn de woorden die Hij sprak tot de menigte in Galilea: ‘De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabij gekomen. Bekeert u en geloof het evangelie’<sup>4</sup>.

Dat het christelijk geloof wortelt in de geschiedenis wordt uitdrukkelijk gezegd in de oude belijdenissen van de Kerk, waarin de hoogste openbaring van God vast wordt verbonden aan een speciaal moment in de tijd, toen ‘Jezus Christus, Zijn eniggeboren Zoon, onze Heer.... geleden heeft onder Pontius Pilatus.’

---

<sup>2</sup> Vgl. Hand. 9:22, 23; 22:4; 24:14, 22.

<sup>3</sup> Vgl. Hand. 5:20.

<sup>4</sup> Zie Markus 1:15.

Dit historische 'eens en voor al' van het christelijk geloof, het onderscheid van die godsdienstige en filosofische systemen die niet speciaal verbonden zijn met een bepaalde tijd, maakt betrouwbaarheid van de geschriften die pretenderen deze openbaring te beschrijven een kwestie van het grootste belang.

Men kan hier opmerken dat, ook al gaan we er van uit dat de waarheid van het christelijk geloof nauw verbonden is met de historiciteit van het Nieuwe Testament, de vraag naar de historiciteit van dat document van weinig belang is voor degenen die op andere gronden de waarheid van het christelijk geloof ontkennen.

De Christen zou dan kunnen antwoorden dat de historiciteit van het Nieuwe Testament en de waarheid van het christelijk geloof niets van hun belangrijkheid voor de mensheid verliezen, ook al worden ze ontkend of opzij geschoven. Maar de waarheid van de nieuwtestamentische geschriften is ook op zuiver historische gronden een heel belangrijke kwestie. De woorden van de historicus Lecky, die niet in een geopenbaarde godsdienst geloofde, zijn vaak geciteerd:

'De persoonlijkheid van Jezus is niet alleen het volmaaktste voorbeeld van goedheid, maar ook de meest meeslepemde aansporing om dat na te volgen, en dit heeft zo'n sterke invloed gehad, dat we beslist kunnen zeggen dat het simpele verslag van drie korte jaren van actief leven meer gedaan heeft om de mensheid te vernieuwen en te beschaven, dan alle uiteenzettingen van filosofen en alle vermaningen van moralisten'<sup>5</sup>.

Maar Jezus persoonlijkheid kunnen we alleen maar leren kennen uit de mededelingen van het Nieuwe Testament; de invloed van zijn persoonlijkheid is daarom eigenlijk hetzelfde als de invloed van het Nieuwe Testament. Zou het dan niet paradoxaal zijn als de geschriften die, naar het oordeel van een rationalistisch historicus, een dergelijke uitwerking hadden, niet op historische waarheid zouden berusten? Dit is natuurlijk op zichzelf geen bewijs voor de historiciteit van deze geschriften, want de geschiedenis is vol paradoxen, maar het geeft ons een extra reden om een serieus onderzoek te beginnen naar de betrouwbaarheid van documenten die zo'n duidelijke invloed gehad hebben op de geschiedenis van de mensheid. Of onze benadering nu theologisch is of historisch, het is beslist van belang of de geschriften van het Nieuwe Testament betrouwbaar zijn of niet<sup>6</sup>.

## **Hoofdstuk II: DE GESCHRIFTEN VAN HET NIEUWE TESTAMENT**

### *1. Wat zijn de geschriften van het Nieuwe Testament?*

Het Nieuwe Testament zoals wij het kennen bestaat uit zevenentwintig korte Griekse geschriften, meestal 'boeken' genoemd, waarvan er vijf een historisch karakter hebben en dus van meer direct belang zijn voor ons onderzoek. Vier van deze boeken noemen we de Evangelieën, omdat ze alle vier het evangeliieverhaal vertellen, de goede boodschap dat God zich in Jezus Christus openbaarde om de mensheid te verlossen. Alle vier vermelden ze woorden en daden van Jezus Christus, maar ze kunnen eigenlijk geen biografieën genoemd worden in onze hedendaagse betekenis van dat woord, omdat ze bijna uitsluitend gaan over de laatste twee of drie jaren van Zijn leven en een ogenschijnlijk veel te grote plaats inruimen voor de week direct voorafgaande aan Zijn dood. Ze zijn niet bedoeld als 'levens' van Christus, maar meer om vanuit verschillende gezichtshoeken en oorspronkelijk voor verschillende soorten toehoorders, het goede nieuws over Hem mee te delen. De eerste drie evangeliën (die van Mattheüs, Markus en Lukas), worden gewoonlijk de synoptische evangeliën<sup>7</sup> genoemd, vanwege bepaalde eigenschappen die ze gemeen hebben.

Het vijfde historische geschrift, de Handelingen der Apostelen, is eigenlijk een vervolg op het derde evangelie en geschreven door dezelfde auteur, Lukas, arts en metgezel van de apostel Paulus. Het geeft ons een verslag van de opkomst van het Christendom na de opstandig en hemelvaart van Christus en van de verbreiding in westelijke richting vanuit Palestina en Rome in de eerste dertig

---

<sup>5</sup> W. E. H. Lecky, *History of European Morals*, II (1869) p.88.

<sup>6</sup> Het is misschien niet overbodig op te merken dat het een goed idee kan zijn, voordat men zich gaat bezig houden met de betrouwbaarheid van de nieuwtestamentische geschriften, ze eerst te lezen!

<sup>7</sup> Zie p.27 e.v.

jaar na de kruisiging. Eenentwintig van de andere geschriften zijn brieven. Hiervan dragen er dertien de naam van Paulus, negen gericht aan kerken<sup>8</sup> en vier aan personen<sup>9</sup>.

Een andere brief, die aan de Hebreëen, is anoniem, maar werd al vroeg bij de brieven van Paulus gevoegd en vaak aan hem toegeschreven. Deze brief is waarschijnlijk kort voor het jaar 70 geschreven aan een gemeente van Joodse Christenen in Italië. Van de overige brieven draagt er één de naam van Jakobus, waarschijnlijk de broeder van onze Heer; één de naam van Judas, die zich de broeder van Jakobus noemt, twee dragen de naam van Petrus; en er zijn drie die geen naam dragen, maar al heel lang bekend zijn als de brieven van Johannes omdat ze duidelijk verwantschap met de vier evangeliën vertonen. Het laatste boek is de Openbaring van Johannes<sup>10</sup>. Het hoort tot een literair genre dat, hoewel het ons vreemd aandoet, heel bekend was in de Joodse en christelijke kringen van die dagen, het apocalyptische<sup>11</sup> genre. De Openbaring wordt ingeleid door zeven begeleidende brieven gericht aan zeven kerken in de provincie Asia. De schrijver, Johannes genaamd, woonde toen als balling op het eiland Patmos in de Aegeïsche Zee en hij geeft een verslag van een reeks visioenen die symbolisch de triomf van Christus uitbeelden zowel in Zijn eigen lijden als in het lijden van Zijn volk, door toedoen van Zijn vijanden en de hunne. Het boek is geschreven in de dagen van de Flavische keizers (69-96) om de verdrukte Christenen te bemoedigen met de verzekering dat, ondanks de schijnbare overmacht waartegen ze moesten strijden, hun overwinning zeker was; Jezus, niet de keizer, was door de Almachtige bekleed met de heerschappij over de wereld.

Van deze zevenentwintig boeken hebben we nu dus in hoofdzaak te maken met de eerste vijf, die een verhalende vorm hebben, hoewel de anderen en speciaal de brieven van Paulus, belangrijk voor ons zijn voor zover ze historische verwijzingen bevatten of op andere wijze licht werpen op de Evangeliën en de Handelingen.

## 2. Van wanneer dateren deze geschriften?

De kruisiging van Christus, zo wordt algemeen aangenomen, vond plaats omstreeks het jaar 30. Volgens Lukas 3:1 wordt het optreden van Johannes de Doper, dat onmiddellijk voorafging aan het moment waarop onze Heer Zijn werk begon, gedateerd in 'het 15<sup>de</sup> jaar van de regering van keizer Tiberius'. Tiberius werd keizer in augustus 14 en volgens de berekeningsmethode die toen in Syrië bestond en die Lukas gevolgd zal hebben, begon zijn 15<sup>de</sup> jaar in september of oktober 27<sup>12</sup>. Het vierde Evangelie vermeld drie Paasvieringen na die tijd<sup>13</sup>; het derde Paasfeest vanaf die datum moet dat van het jaar 30 geweest zijn, waarop naar we op grond van andere feiten veronderstellen, de kruisiging plaats vond. We weten ook, uit andere bronnen, dat Pilatus toen Romeins gouverneur was van Judea, dat Herodes Antipas tetrarch was van Galilea en dat Kajafas de Joodse hogepriester was<sup>14</sup>.

Het Nieuwe Testament was volledig of zo goed als volledig omstreeks het jaar 100, toen het merendeel der geschriften 20 tot 40 jaar oud was. In Engeland dateren de meeste geleerden het ontstaan van de vier Evangeliën als volgt: Mattheüs circa 85-90; Markus circa 65; Lukas circa 80-85; Johannes circa 90-100. Ik ben geneigd de drie eerste Evangeliën nogal wat eerder te dateren: Markus Kort na 60; Lukas Tussen 60 en 70 en Mattheüs kort na 70. Eén punt dat voor mij van speciaal belang is, is het verband dat er schijnt te bestaan tussen deze geschriften en de verwoesting van de oude stad

---

<sup>8</sup> De brieven aan de Romeinen, 1 en 2 Korinthe, Galaten, Efeziërs, Filippenzen, Kolossenzen, 1 en 2 Thessalonicenzen.

<sup>9</sup> De brieven aan Filemon, 1 en 2 Timotheüs, Titus.

<sup>10</sup> Openbaring (enk.); *niet* Openbaringen (meerv.).

<sup>11</sup> Van het Griekse apokalyptein 'ontsluieren'. Het eerste voorbeeld van dit genre is het boek Daniël in het Oude Testament.

<sup>12</sup> De Syrische methode, die stamde uit de tijd der Seleucidische koningen, nam als begin van een nieuw regeringsjaar de maanden september-oktober. Daar Tiberius keizer werd in augustus van het jaar 14 n.C., zou zijn tweede regeringsjaar dan dus beginnen in september-oktober van dat jaar. Het Paasfeest van Johannes 2:13 e.v. was dan in maart van het jaar 28 en dat klopt met de chronologische gegevens van 2:20, want de tempel van Herodes was begonnen in 20-19 v.C. en 46 jaar daarna brengt ons in 27-28 n.C.

<sup>13</sup> Johannes 2:13; 6:4; 11:55 e.v.

<sup>14</sup> Zie hfdst. IX en X.

en de tempel van Jeruzalem door de Romeinen in het jaar 70. Mijn mening is dat Markus en Lukas vóór deze gebeurtenis zijn geschreven, en Mattheüs niet lang erna<sup>15</sup>.

Maar zelfs bij de latere datering is de situatie vanuit historisch oogpunt gezien bemoedigend, want de eerste drie evangeliën zijn geschreven toen er nog veel mensen waren die zich de dingen die Jezus gezegd en gedaan had konden herinneren en er zullen er in elk geval nog wel een paar in leven geweest zijn toen het vierde evangelie werd geschreven.

Als het mogelijk zou zijn vast te stellen dat de schrijvers van de evangeliën bronnen gebruikt hebben die nog ouder zijn, dan zou de zaak er nog beter voorstaan. Maar een meer gedetailleerd onderzoek van de evangeliën komt in een later hoofdstuk aan de beurt.

De datering van de geschriften der Handelingen is afhankelijk van de datering die we voor het derde evangelie aannemen, want die twee boeken zijn delen van één historisch werk en het tweede deel schijnt kort na het eerste geschreven te zijn. Er zijn sterke argumenten om aan te nemen dat dit tweedelig werk ontstaan is niet lang nadat Paulus twee jaar in Rome gevangen had gezeten (60-62)<sup>16</sup>. Sommige geleerden zijn echter van mening dat het ‘eerdere werk’ waarop de Handelingen oorspronkelijk het vervolg waren, niet ons tegenwoordige Lukas-evangelie was maar een eerdere versie, die soms ‘Proto-Lukas’ genoemd wordt; dit maakt het hun mogelijk de Handelingen in de jaren tussen 60 en 70 te dateren en daarnaast te menen dat het Lukas evangelie in zijn uiteindelijke vorm van wat latere datum is<sup>17</sup>.

De ontstaansjaren van de dertien brieven van Paulus kunnen we gedeeltelijk uit de brieven zelf vaststellen en gedeeltelijk uit andere gegevens. De tijd is voorbij dat de echtheid van deze brieven zonder meer ontkend kon worden. Er zijn tegenwoordig enkele schrijvers die de brief aan de Efeziërs niet accepteren; anderen verwerpen 2 Thessalonicenzen; een grotere groep is er niet van overtuigd dat de pastorale brieven (1 en 2 Timotheüs en Titus) in hun huidige vorm van Paulus’ hand zijn<sup>18</sup>. Naar zijn mening zijn ze allemaal van Paulus, maar de acht overblijvende brieven zouden op zich zelf voldoende zijn voor ons onderzoek, en aan deze acht ontleen ik ook de argumenten in het latere hoofdstuk over ‘Het getuigenis van Paulus’.

Tien van de brieven die Paulus’ naam dragen behoren tot de periode vóór het eind van zijn gevangenschap in Rome. Deze tien kunnen we, in de volgorde waarin ze geschreven zijn, als volgt dateren: Galaten, 48<sup>19</sup>, 1 en 2 Thessalonicenzen, 50; Filippenzen, 54<sup>20</sup>, 1 en 2 Korinthe, 54-56; Romeinen, 57; Kolossenzen, Filemon en Efeziërs, circa 60. De pastorale brieven vertonen in hun woordkeus en historische gegevens bewijzen van een later ontstaan dan de andere Paulinische brieven, maar dit is minder moeilijk te verklaren voor degenen die geloven in een tweede gevangenschap van Paulus in Rome omstreeks het jaar 64, die eindigde met zijn terechtstelling<sup>21</sup>. De pastorale brieven zouden dan van circa 63-64 zijn en de veranderde toestanden in de door Paulus gestichte kerken, waarvan die brieven uitgingen, zijn dan voor een deel het gevolg van de bewegingsvrijheid die Paulus’ eerste gevangenschap in Rome verschaftte aan zijn tegenstanders in deze kerken.

Dat er in elk geval maar weinig tijd verlopen is tussen de gebeurtenissen die we in de evangeliën lezen en het schrijven van de nieuwtestamentische boeken is vanuit het standpunt van historisch onderzoek een goede zaak. Want bij het bepalen van de betrouwbaarheid van oude historische geschriften is één van de belangrijkste vragen: hoe kort nadat ze plaats vonden zijn deze gebeurtenissen opgeschreven?

---

<sup>15</sup> Zoals b.v. B. H. Streeter in *The Four Gospels* (1924), en V. Taylor in *The Gospels* (1945). Argumenten voor een vroegere datering zijn te vinden bij A. Harnack *The Date of the Acts and the Synoptic Gospels* (1911); C. E. Raven, *Jesus and the Gospel of Love* (1931), p.128 e.v.

<sup>16</sup> Hand. 28:30. Zie F. F. Bruce, *The Book of Acts* (1954) p.21 e.v.

<sup>17</sup> Vgl. C. S. C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles* (1957) p.13 e.v.

<sup>18</sup> Vgl. D. Guthrie, *The Pastoral Epistles* (1957), p.11 e.v.

<sup>19</sup> Er van uitgaande dat deze brief geschreven is vóór de Vergadering in Jeruzalem van Hand. 15; anderen dateren hem enkele jaren later.

<sup>20</sup> Er van uitgaande dat Paulus deze brief schreef tijdens een gevangenschap in Efeze; volgens anderen gebeurde dat in Rome omstreeks het jaar 60.

<sup>21</sup> Ver. Eusebius, *Historica Ecclesiastica* II.22, 25.

### 3. Wat zijn de bewijzen voor het vroege ontstaan van deze boeken?

Omstreeks het midden van de vorige eeuw werd er door een zeer invloedrijke groep denkers heel stellig verklaard dat enkele van de belangrijke boeken van het Nieuwe Testament, o.a. de Evangelien en de Handelingen niet bestonden vóór de dertiger jaren van de tweede eeuw van onze jaartelling<sup>22</sup>.

Deze conclusie was niet zozeer het gevolg van historisch onderzoek als van filosofische veronderstellingen. Ook toen waren er al genoeg historisch bewijzen om aan te tonen hoe ongegrond deze theorieën waren, zoals Lightfoot, Tischendorf, Tregelles en anderen in hun boeken hebben duidelijk gemaakt; maar tegenwoordig zijn de beschikbare bewijzen zoveel talrijker en doorslaggevender, dat datering van de meeste nieuwtestamentische boeken in de eerste eeuw redelijkerwijs niet ontkend kan worden, wat onze filosofische vooronderstellingen ook mogen zijn.

Er zijn heel wat meer bewijzen voor de geschriften van het Nieuwe Testament dan voor veel geschriften van klassieke schrijvers, terwijl niemand het in zijn hoofd haalt de echtheid van die klassieke werken te betwijfelen. En als het Nieuwe Testament een verzameling niet-religieuze geschriften was, zou hun authenticiteit algemeen als vaststaand beschouwd worden. Het is een merkwaardig feit dat historici veel eerder bereid waren de boeken van het Nieuwe Testament als betrouwbaar te accepteren dan vele theologen<sup>23</sup>. Om een of andere reden zijn er mensen die een 'heilig' boek op zich zelf als verdacht vinden, en voor zo'n werk veel meer ondersteunende bewijsstukken willen zien dan voor een gewoon wereldlijk of heiden geschrift.

Vanuit het gezichtspunt van de historicus moeten in zulke gevallen dezelfde maatstaven gebruikt worden. Maar wij hebben er geen bezwaar tegen als sommige mensen meer bewijzen eisen voor het Nieuwe Testament dan voor andere boeken; ten eerste omdat de waarde die het Nieuwe Testament beweert te hebben voor de gehele mensheid zo absoluut is, en de persoon en het werk van de Hoofdrolspeler zo uitzonderlijk, dat we over die betrouwbaarheid zoveel zekerheid willen hebben als maar enigszins mogelijk is; en ten tweede omdat er ook inderdaad veel meer bewijzen voor het Nieuwe Testament zijn dan voor andere geschriften van vergelijkbare ouderdom.

Er bestaan ongeveer 5000 Griekse handschriften van het Nieuwe Testament, volledige en onvolledige. De beste en belangrijkste gaan terug tot omstreeks het jaar 350, en de twee allerbelangrijkste daarvan zijn de Codex Vaticanus, de kostbaarste schat van de bibliotheek van het Vaticaan in Rome, en de bekende Codex Sinaiticus, die de Britse regering op Kerstmis 1933 voor £ 100.000 gekocht heeft van de Russische regering en die nu het kostbaarste bezit is van het Brits Museum. Twee andere belangrijke handschriften in Engeland zijn de Codex Alexandrinus, ook in het Brits Museum en geschreven in de vijfde eeuw, en de Codex Bezae, in de universiteitsbibliotheek van Cambridge, die geschreven is in de vijfde of zesde eeuw en de Evangelien en de Handelingen bevat, zowel in het Grieks als in het Latijn.

Misschien wordt het duidelijker hoe betrouwbaar het Nieuwe Testament is als we kijken wat voor handschriften er zijn van andere oude historische werken. Van Caesar's *De Bello Gallico* (geschreven tussen 58 en 50 v.C.) bestaan verschillende handschriften, maar niet meer dan negen of tien hiervan zijn goed en het oudste is van een 900 jaar na Caesar's tijd. Van de 142 boeken van de Romeinse Geschiedenis van Livius (59 v.C.-17 n.C.) zijn er nog maar vijfendertig over; deze kennen

---

<sup>22</sup> Deze groep, de Tübingse school, wordt zo genoemd naar de Universiteit van Tübingen, waar F. C. Baur, de leidende vertegenwoordiger van deze theorie, hoogleraar was. Deze school heeft de oorsprong van het Christendom onderzocht volgens de methode van de Hegeliaanse metafysica. Hun methoden gaven een voorbeeld van een visie die fraai geïllustreerd wordt door een beroemd geworden collegezaalanekdote die vertelt hoe Hegel bezig was een uiteenzetting te geven van zijn filosofie van de geschiedenis met betrekking tot een bepaalde serie gebeurtenissen, toen één van zijn toehoorders, een student in de geschiedenis, hem onderbrak met het protest: 'Maar, Herr Professor, de feiten zijn anders'. 'Des te erger voor de feiten', zei Hegel. Deze theorieën zijn in Engeland in 1874 gepopulariseerd door de 'anonieme' auteur van *Supernatural Religion* (Walter R. Cassels), en op zijn boek reageerde Bisschop Lightfoot met artikelen in de *Contemporary Review*, 1874-77, herdrukt in het boek *Essays on 'Supernatural Religion'* (1889). Cassels' dit en het antwoord van Lightfoot zijn vooral aan te bevelen voor studenten in de logica die belangstelling hebben voor de argumenteerkracht van het zwijgen.

<sup>23</sup> Historici zoals W. M. Ramsay, Ed. Meyer en A. T. Olmstead hebben krachtig geprotesteerd tegen het overdreven scepticisme van sommige theologen met betrekking tot de historische geschriften van het Nieuwe Testament.

we uit niet meer dan twintig handschriften van enig belang, waarvan er slechts één, met fragmenten uit boek III-IV, uit de vierde eeuw stamt, de rest is jonger. Van de veertien boeken van de *Historiae* van Tacitus (circa 100 n.C.) bestaan er nog slechts vier en een half; van de zestien boeken van zijn *Annales* zijn er nog tien volledig en twee gedeeltelijk over. De tekst van die nog bestaande delen van zijn twee grote historische werken berust helemaal op twee handschriften, een uit de negende en een uit de elfde eeuw. De bestaande handschriften van zijn minder belangrijke werken *Dialogus de Oratoribus*, *Agricola*, *Germania* berusten allemaal op een codex van de tiende eeuw. Het boek *Historia* van Thucydides (circa 460-400 v.C.) kennen we uit acht handschriften, waarvan de oudste dateert van omstreeks 900 n.C. en enkele papyrusfragmenten uit de tijd rond het begin van onze jaartelling. Hetzelfde geldt voor de *Historia* van Herodotus (488-428 v.C.).

Toch zou geen enkele classicus luisteren als iemand beweerde dat hij aan de echtheid van Herodotus of Thucydides twijfelde omdat de oudste handschriften die van enig nut zijn voor ons meer dan 1300 jaar jonger zijn dan de originele werken.

Maar hoe anders ligt dat voor het Nieuwe Testament! Naast de twee hierboven genoemde bijzonder goede handschriften uit de vierde eeuw, de oudste van enige duizenden die we kennen, bestaan er vrij grote fragmenten van papyrusteksten van de nieuwtestamentische boeken die nog 100 tot 200 jaar ouder zijn. De Chester Beatty bijbelpapyri waarvan het bestaan bekend werd in 1931, bevatten delen van elf papyruscodices, en drie daarvan geven de meeste van de geschriften van het Nieuwe Testament weer. Eén er van, met de vier Evangelieën en de Handelingen, behoort tot de eerste helft van de derde eeuw; een tweede, waarin Paulus' brieven aan de kerken en de brief aan de Hebreëën, is in het begin van de derde eeuw overgeschreven; en de derde, die de Openbaring bevat, stamt uit de tweede helft van die zelfde eeuw.

Een meer recente ontdekking bestaat uit een paar papyrusfragmenten die door experts in de papyrologie geplaatst worden in het jaar 150 of ouder, en gepubliceerd zijn in *Fragments of an Unknown Gospel and other Early Christian Papyri*, door H. I. Bell en T. C. Skeat (1935). Sommigen menen dat deze fragmenten gedeelten bevatten van een vijfde evangelie dat sterke verwantschap vertoont met de vier officiële; maar veel waarschijnlijker is de gedachte die is weergegeven in *The Times Literary Supplement* van 25 april 'dat deze fragmenten zijn geschreven door iemand die de vier Evangelieën vóór zich had en ze goed kende; dat ze niet bedoeld waren als een zelfstandig evangelie; maar parafrazen waren van de verhalen en de verdere inhoud van de Evangelieën, bestemd voor verklaring en onderricht, een handboek om de mensen de evangeliieverhalen te leren'.

Nog ouder is een fragment van een papyruscodex die Johannes 18:31-33,37 e.v. bevat, nu in de John Rylands Bibliotheek in Manchester, en die op paleografische gronden wordt gedateerd in 130 n.C. Hieruit volgt dat het jongste van de vier Evangelieën, dat volgens de traditie in Efeze is geschreven tussen de jaren 90 en 100, in Egypte bekend was minder dan veertig jaar nadat het was ontstaan (als ten minste deze papyrus, wat heel waarschijnlijk is, geschreven is in Egypte, waar hij in 1917 werd gevonden). Dit papyrusfragment is dus een halve eeuw ouder dan alle andere bestaande fragmenten van het Nieuwe Testament<sup>24</sup>.

Een papyrus-handschrift dat kortere geleden ontdekt is en niet zo oud als de Rylands-papyrus, maar in een veel en veel betere conditie, is de Papyrus Bodmer II, waarvan de ontdekking in 1956 bekend is gemaakt door de Bodmer Bibliotheek in Genève; het is geschreven omstreeks 200 en bevat de eerste veertien hoofdstukken van het Johannes-Evangelie met slechts één onderbreking (van tweentwintig verzen) en grote stukken van de laatste zeven hoofdstukken<sup>25</sup>.

Op andere wijze wordt de authenticiteit van het Nieuwe Testament bevestigd door toespelingen en citaten in andere oude geschriften. De schrijvers die we kennen als de Apostolische Vaders werkten voornamelijk tussen 90 en 160 en in hun geschriften zien we dat ze de meeste bijbelboeken kenden. In drie werken die waarschijnlijk omstreeks het jaar 100 ontstaan zijn – de 'brief van Barnabas', misschien in Alexandrië geschreven; de *Didache* of 'Leer van de Twaalf Apostelen', dat ergens in

<sup>24</sup> Voor tekst en beschrijving van de papyrus zie C. H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Four Gospel*. (1935).

<sup>25</sup> Andere Bodmer papyri die korter geleden zijn bekend geworden bevatten een codex van omstreeks 200 n.C. met stukken uit Lukas en Johannes, terwijl nog een andere van ongeveer dezelfde tijd de brieven van Petrus en Judas bevat en één stuk uit de zesde of zevende eeuw de Handelingen en de algemene zendbrieven weergeeft.

Syrië of in Palestina is geschreven; en de brief die Clemens, bisschop van Rome, aan de Korinthische kerk zond omstreeks 96 – vinden we vrij duidelijke citaten uit de algemene bekende tekst van de synoptische Evangelien, uit Handelingen, Romeinen, 1 Korinthe, Efeze, Titus, Hebreëen, 1 Petrus, en mogelijke citaten uit andere boeken van het Nieuwe Testament. In de brieven die Ignatius, bisschop van Antiochië, heeft geschreven toen hij op reis was naar Rome, waar hij in 115 de marteldood zou vinden, zijn goed herkenbare citaten te vinden uit Mattheüs, Johannes, Romeinen, 1 en 2 Korinthe, Galaten, Efeze, Filippenzen, 1 en 2 Timotheüs, Titus en mogelijke toespelingen op Markus, Lukas, Handelingen, Kolossenzen, 2 Thessalonicenzen, Filemon, Hebreëen en 1 Petrus. Zijn jongere tijdgenoot Polycarpus citeert, in een brief aan de Filippenzen (circa 120) uit de synoptische Evangelien, uit Handelingen, Romeinen, 1 en 2 Korinthe, Galaten, Efeze, Filippenzen, 2 Thessalonicenzen, 1 en 2 Timotheüs, Hebreëen, 1 Petrus en 1 Johannes. En zo zouden we door kunnen gaan bij de schrijvers van de tweede eeuw en een steeds groeiende stapel bewijzen verzamelen van hun vertrouwdheid met en erkenning van het gezag van de geschriften van het Nieuwe Testament.

Wat de apostolische vaders betreft zijn alle bewijzen verzameld en beoordeeld in een werk getiteld *The New Testament in the Apostolic Fathers*, waarin de conclusies worden weergegeven van een commissie van de Oxford Society of Historical Theology in 1905.

En het is niet alleen bij orthodox christelijke schrijvers dat we dergelijke bewijzen vinden. Uit de onlangs ontdekte geschriften van de gnostische school van Valentinus blijkt dat de boeken van het Nieuwe Testament bij die anders denkende groepen net zo bekend waren en met net zoveel eerbied gelezen werden als in de katholieke kerk<sup>26</sup>.

De bestudering van deze zaken, waarbij men dus zoekt naar nieuwtestamentische teksten in handschriften en in citaten bij latere schrijvers, heeft raakvlakken met een type onderzoek dat we tekstkritiek noemen<sup>27</sup>. Dit is een heel belangrijke en boeiende studietak, waarbij men op grond van beschikbare bewijzen zo nauwkeurig mogelijk probeert vast te stellen hoe de oorspronkelijke tekst is van de geschriften die men onderzoekt. Met experimenten kan men heel eenvoudig bewijzen dat het moeilijk is een stuk tekst van enige lengte over te schrijven zonder minstens een of twee fouten te maken. Wanneer geschriften zoals die van het Nieuwe Testament duizenden malen worden gekopieerd en weer gekopieerd, wordt de mogelijkheid van fouten maken zo enorm groot, dat het ons verbaast dat er niet veel meer gemaakt zijn. Gelukkig maar dat, naarmate het grote aantal handschriften het aantal overschrijffouten doet toenemen, de kans dergelijke fouten te verbeteren ook groter wordt, omdat men meer teksten heeft om onderling te vergelijken. De onzekerheid bij het zoeken naar de oorspronkelijke tekst is dus niet zo groot als men zou denken, maar zelfs opvallend klein. De verschillende lezingen waarover bij de tekstcritici van het Nieuwe Testament nog twijfel bestaat hebben geen betrekking op belangrijke historische kwesties of op het christelijk geloof.

Om te besluiten wil ik de uitspraak van Sir Frederic Kenyon citeren, een geleerde die geldt als een van de meest gezaghebbende op het gebied van oude handschriften

‘De periode tussen de tijd waarin de oorspronkelijke werken geschreven zijn en die waarin de nu nog bestaande vroegste handschriften ontstonden is zo kort dat we hem in feite kunnen verwaarlozen, en de laatste grond is verdwenen voor de gedachte dat de bijbelboeken niet de woorden zouden weergeven die indertijd zijn opgeschreven door de evangelisten en de apostelen. Zowel de echtheid als de zuiverheid van de tekst van de nieuwtestamentische boeken, zo mogen we zeggen, zijn voor goed vastgesteld’<sup>28</sup>.

### **Hoofdstuk III: DE CANON VAN HET NIEUWE TESTAMENT**

---

<sup>26</sup> Zie F. L. Cross (red.), *The Jung Codex* (1955), p.81 e.v. Vgl. p.91 e.v. hieronder.

<sup>27</sup> Een andere heel belangrijke soort vergelijkingsmateriaal voor de tekst van het Nieuwe Testament vinden we in de Oude Versies in andere talen, waarvan de oudste, het oude Syrische en het Oude Latijnse, teruggaan tot de tweede helft van de tweede eeuw. Waardevolle hulp kunnen we ook vinden in de vroegchristelijke lijsten van voor te lezen schriftgedeelten.

<sup>28</sup> *The Bible and Archaeology* (1940), p.228 e.v.



Ook als we de kwestie van de ouderdom en de oorsprong van de nieuwtestamentische boeken elk voor zich bevredigend hebben behandeld, blijft er nog een andere vraag te beantwoorden. Hoe kreeg het Nieuwe Testament zelf als verzameling boeken zijn vorm? Wie heeft die geschriften verzameld en op grond van welke overwegingen? Wat voor omstandigheden hebben ertoe geleid een lijst, of *canon*, van gezaghebbende boeken vast te stellen?

Van oudsher hebben de Christenen gezegd dat de Heilige Geest, die het schrijven van elk der bijbelboeken heeft geleid, ze ook heeft uitgezocht en verzameld en zo Gods belofte heeft vervuld dat Hij zijn discipelen tot de gehele waarheid zou leiden. Dat moet echter beoordeeld worden vanuit het geloof en niet door historisch onderzoek. Ons doel is uit te zoeken wat het historisch onderzoek ons te vertellen heeft over het ontstaan van de canon van het Nieuwe Testament. Sommigen zeggen dan dat we de 27 boeken van het Nieuwe Testament accepteren op gezag van de Kerk; maar zelfs als dat zo is, hoe kwam de Kerk er dan toe die 27 boeken, en niet meer, waard te achten om op hetzelfde niveau van inspiratie en gezag geplaatst te worden als de oudtestamentische canon?

De zaak wordt al te eenvoudig voorgesteld in artikel VI van de Negenendertig Artikelen (van de geloofsbelijdenis van de Anglicaanse Kerk, 1563), dat zegt: 'In de naam van de heilige Schrift verstaan wij die canonieke Boeken van het Oude en het Nieuwe Testament, waarover *nooit enige* twijfel bestaan heeft in de Kerk'. Want het is, afgezien van de kwestie van de oudtestamentische canon, niet helemaal juist te zeggen dat er nooit enige twijfel is geweest in de Kerk over een van de boeken van het Nieuwe Testament. Enkele van de kortste brieven (b.v. 2 Petrus, 2 en 3 Johannes, Jakobus, Judas) en de Openbaring werden in sommige streken veel later geaccepteerd dan in andere; terwijl elders boeken die wij nu niet in de bijbel hebben als canoniek werden opgenomen. Zo bevatte de Codex Sinaiticus de 'Brief aan Barnabas' en de *Herder van Hermas*, een Romeins werk van ongeveer 110 of eerder, terwijl in de Codex Alexandrinus de geschriften waren opgenomen die bekend zijn als de Eerste en Tweede Brief van Clemens; en dat ze daarin opgenomen waren wijst er op dat er een zekere canonieke waarde aan werd gegeven.

De oudste lijst van nieuwtestamentische boeken die ons volledig bekend is, is opgesteld omstreeks 140 door de gnostici Marcion, te Rome. Marcion maakte onderscheid tussen de Schepper-God van het Oude Testament en de, hoger staande, God en Vader die in Christus is geopenbaard. Hij meende dat de Kerk alles wat tot die lagere God behoorde moest verwerpen. Dit 'theologisch antisemitisme' hield in dat niet alleen het hele Oude Testament afgeschaft zou moeten worden, maar ook de stukken van het Nieuwe Testament die naar zijn mening besmet waren met Judaïsme. Marcion's canon bestond daarom uit twee delen: (a) een gezuiverde uitgave van het derde evangelie, dat het minst Joodse is van de Evangeliën, omdat het is geschreven door de niet-Joodse Lukas en (b) tien van de Paulinische brieven (de drie pastorale brieven liet hij ook weg). Marcion's lijst geeft niet het toen geldende oordeel van de Kerk maar een bewust afwijkende keuze.

Een andere oude lijst, ook van Romeinse herkomst, en gedateerd omstreeks het eind van de tweede eeuw, wordt meestal het Muratorische Fragment genoemd, omdat het voor het eerst gepubliceerd is in 1740 in Italië, door kardinaal L. A. Muratori, een oudheidkundige. Het begin is helaas beschadigd, maar uit het feit dat het Lukas derde evangelie noemt valt op te maken dat het daarvóór Mattheüs en Markus eerst noemt; dan volgen Johannes, Handelingen, Paulus' negen brieven aan kerken en vier aan personen (Filemon, Titus, 1 en 2 Timotheüs)<sup>29</sup>, Judas, twee brieven van Johannes<sup>30</sup> en de Openbaring van Johannes en die van Petrus<sup>31</sup>. De *Herder van Hermas* wordt genoemd als waard om te lezen (d.w.z. voor te lezen in de kerk) maar niet om op te nemen in de verzameling van profetische of apostolische geschriften.

Het eerste begin van de vorming van de canon van gezaghebbende christelijke boeken, die naast de oudtestamentische canon – de bijbel van onze Heer en Zijn discipelen – kan staan, schijnt gemaakt

<sup>29</sup> Het voegt er nog aan toe dat andere brieven die onder Paulus' naam gelezen werden, niet door de Kerk geaccepteerd werden. Dat waren vooral pseudepigraphen die ter ondersteuning van afwijkende meningen waren bedacht.

<sup>30</sup> Op dit punt laat het Fragment merkwaardig genoeg de *Wijsheden van Salomo* volgen.

<sup>31</sup> Het Fragment zegt dat de apocriefe 'Openbaring van Petrus' door sommigen niet in de kerk gelezen werd. We weten van Clemens, Eusebius en Sozomenus dat men in het sommige kerken wel las. Voor de nog bestaande fragmenten van deze Openbaring, zie M.R. James, *Apocryphal N.T.*, p.505 e.v.

te zijn in het begin van de tweede eeuw, want er zijn bewijzen dat er toen twee verzamelingen christelijke geschriften in de Kerk circuleerden.

Het blijkt dat de vier evangeliën al heel vroeg in één verzameling bijeen zijn gebracht. Dat moet gebeurd zijn heel kort nadat het evangelie van Johannes was geschreven. Dit viervoudig geheel was oorspronkelijk bekend als ‘het Evangelie’ in het enkelvoud, niet ‘de Evangeliën’ in het meervoud. Er was maar één evangelie, verteld in vier versies, en apart genoemd ‘naar Mattheüs’, ‘naar Markus’ enz. Omstreeks het jaar 115 spreekt Ignatius, bisschop van Antiochië, van ‘het evangelie’ als een gezaghebbend geschrift, en daar hij meer dan één van de vier evangeliën kende bedoelt hij heel waarschijnlijk met ‘het evangelie’ zonder meer, de viervoudige verzameling die zo genoemd werd.

Omstreeks 170 heeft een Assyrische Christen genaamd Tatianus het viervoudig evangelie bewerkt tot één doorlopend verhaal of ‘Harmonie der evangeliën’, en dat is heel lang de meest gebruikte zoal niet de officiële vorm van het viervoudig evangelie geweest in de Assyrische kerk. Het moet onderscheiden worden van de vier evangeliën in de oud-Syrische versie<sup>32</sup>. We weten niet zeker of Tatianus zijn Harmonie, die meestal de *Diatessaron* genoemd wordt, oorspronkelijk in het Grieks heeft geschreven of in het Syrisch. Maar daar het boek schijnt te zijn samengesteld in Rome is het waarschijnlijk in het Grieks geschreven, en een fragment van dit *Diatessaron* is in 1933 ontdekt inde Dura-Europos aan de Eufraat. De Assyrische kerken kregen het in elk geval in het Syrisch, toen Tatianus uit Rome terugkwam en dit Syrisch *Diatessaron* bleef voor hen de ‘geautoriseerde vorm’ van de evangeliën totdat het in de vijfde eeuw vervangen werd door de Peshitta of ‘eenvoudige’ vorm.

En in de tijd van Irenaeus die, hoewel geboren in Klein Azië, omstreeks 180 bisschop was van Lyon in Gallië, was de gedachte van een viervoudig evangelie zo algemeen geaccepteerd in de Kerk dat hij er over kon spreken als een bekend verschijnsel, zo vanzelfsprekend als de vier windstreken:

‘Want zoals er in de wereld waarin wij leven vier windstreken zijn, en de Kerk verbreed is tot in alle uithoeken der aarde, en het evangelie de steunpilaar en het fundament is van de Kerk, en de levensadem, zo is het natuurlijk dat het evangelie rust op vier zuilen die naar alle kanten onsterfelijkheid uitstralen en aan het leven der mensen nieuw licht en nieuwe warmte geven. Waardoor het duidelijk is dat het Woord, de bouwer van alle dingen, die gezeten is op de cherubim en alle dingen bijeen houdt, nadat het was openbaar gemaakt aan de mensen, ons het evangelie heeft gegeven in viervoudige vorm, maar tezamen gehouden door één Geest’<sup>33</sup>.

Het samenvoegen van de vier evangeliën tot één boek betekende dat het verhaal van Lukas in tweeën werd gesplitst. Toen het Lukasevangelie en de Handelingen zo gescheiden werden, heeft men blijkbaar enige veranderingen in de tekst aangebracht aan het eind van het evangelie en aan het begin van de Handelingen. Het schijnt dat Lukas oorspronkelijk niets over de hemelvaart heeft gezegd in zijn evangelie; nu zijn de woorden ‘en werd opgenomen in de hemel’ (Statenvertaling) toegevoegd aan Lukas 24:51, om het verhaal af te ronden, en zo is ‘werd opgenomen’ toegevoegd aan Handelingen 1:2. En daarom zijn de tegenstrijdigheden die sommigen ontdekt hebben in de weergave van de hemelvaart in respectievelijk het Lukasevangelie en de Handelingen hoogstwaarschijnlijk ontstaan door die wijzigingen die gemaakt zijn toen de twee boeken van elkaar gescheiden zijn<sup>34</sup>.

Maar het boek Handelingen had natuurlijk hetzelfde gezag en prestige als het derde evangelie en werd kennelijk door iedereen behalve Marcion en zijn volgelingen als canoniek geaccepteerd. De Handelingen namen zelfs een heel belangrijke plaats in de nieuwtestamentische canon, omdat ze de verbindende schakel vormen, zoals Harnack zegt, tussen de evangeliën en de brieven, en, doordat het verslag doet van de bekering, de roeping en de zendingsdienst van Paulus, heel duidelijk de echtheid laat zien van het apostolisch gezag achter de Paulinische brieven.

---

<sup>32</sup> Zie p.18, noot 2.

<sup>33</sup> *Adversus Haereses* III.11, 8.

<sup>34</sup> Vgl. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Tyndale Press, 1951), p.66 e.v.

Het *corpus Paulinum*, of de verzameling geschriften van Paulus, is in dezelfde tijd ontstaan als het viervoudig evangelie<sup>35</sup>. Zoals de evangelieverzameling werd aangeduid met het Griekse woord *Euangelion*, zo werd de Paulinische verzameling aangeduid met het ene woord *Apostolos*, terwijl elke afzonderlijke brief aangeduid werd als ‘aan de Romeinen’, ‘eerste brief aan de Korinthiërs’, enz. Al vrij gauw werd de anonieme brief aan de Hebreëen ondergebracht bij die van Paulus. Handelingen voegde men, voor het gemak, bij de ‘algemene brieven’ (die van Petrus, Jakobus, Johannes en Judas).

De enige boeken waarover werkelijk enige twijfel bestond na het midden van de tweede eeuw waren enkele die aan het eind van ons Nieuw Testament staan. Origenes (185-254) noemt de vier evangeliën, Handelingen, de dertien brieven van Paulus, 1 Petrus, 1 Johannes en de Openbaring als de boeken die door iedereen erkend werden; hij zegt dat er derhalve tegen de ‘brief van Barnabas’, de *Herder van Hermas*, de *Didache* en het ‘evangelie naar de Hebreëen’, door sommigen ook bezwaar werd gemaakt tegen de Hebreënbrief, 2 Petrus, 2 en 3 Johannes, Jakobus en Judas. Eusebius (circa 265-340) noemt als algemeen geaccepteerd alle boeken van ons Nieuw Testament behalve Jakobus, Judas, 2 Petrus, 2 en 3 Johannes die door sommigen niet erkend werden, maar door de meesten wel<sup>36</sup>. Athanasius stelt in 367 vast dat alleen de zevenentwintig boeken van ons Nieuw Testament canoniek waren; en kort daarna volgde Hiëronymus en Augustinus zijn voorbeeld in het Westen.

Meer naar het oosten duurde het wat langer; pas omstreeks 508 werden 2 Petrus, 2 en 3 Johannes, Judas en Openbaring opgenomen in de Syrische bijbel, naast de andere eenentwintig boeken.

Het was om verschillende redenen voor de Kerk noodzakelijk precies te weten welke boeken goddelijk gezag hadden. De evangeliën bevattende ‘al wat Jezus begonnen is te doen en te leren’, kon men beslist niet minder gezag toeschrijven dan de oudtestamentische boeken. En het onderricht van de apostelen in de Handelingen en de brieven werd gezien als bekleed met Zijn gezag. Het was dus natuurlijk dat men voor de apostolische geschriften van het nieuwe verbond hetzelfde respect had als al bewezen werd aan de profetische geschriften van het oude verbond. Zo stelt Justinus de Martelaar, omstreeks 15 n.C., de ‘Handelingen der Apostelen’ op één lijn met de boeken der profeten en zegt dat uit beide werd voorgelezen in de bijeenkomsten van de Christenen (*Apol.* 1:67). Want de Kerk heeft, ondanks de breuk met het Joodse geloof, het gezag van het Oude Testament niet verworpen, maar zij heeft het voorbeeld van Christus en Zijn apostelen gevolgd en het Oude Testament aangenomen als het Woord van God. Ze hebben zich de Septuagint zelf zo toegeëigend, dat, hoewel het oorspronkelijk een vertaling was van de Hebreeuwse Schriften in het Grieks voor Griessprekende Joden van vóór Christus’ tijd, de Joden de Septuagint helemaal aan de Christenen lieten en een nieuwe Griekse vertaling van het Oude Testament maakten voor de Griessprekende Joden.

Het was bijzonder belangrijk vast te stellen welke boeken gebruikt konden worden bij het opstellen van de christelijke leerstukken, en op welke men zich het beste kon beroepen in geschillen met ketters. Vooral toen Marcion omstreeks 140 zijn canon opstelde, was het voor de orthodoxe kerken nodig precies te weten wat de echte canon was, en dit versnelde een proces dat al eerder begonnen was. Het is echter niet juist te spreken of te schrijven alsof de Kerk pas begon met het opstellen van een canon toen Marcion de zijne had bekendgemaakt.

Andere redenen waarom duidelijk bepaald moest worden welke boeken goddelijke autoriteit bezaten, waren de noodzaak te bepalen welke boeken in de kerkdiensten gelezen zouden worden (hoewel bepaalde boeken hiervoor geschikt konden zijn die niet gebruikt konden worden om leerstellige vraagstukken op te lossen), en de noodzaak, te weten welke boeken men wel of niet, op bevel, kon overgeven aan de keizerlijke politie tijdens vervolgingen, zonder zich daarbij schuldig te maken aan heiligschennis.

<sup>35</sup> Ignatius en Polycarpus (die omstreeks 115 n.C. werkten) schijnen bekend te zijn met de verzamelingen van de brieven van Paulus. 2 Petrus 3:15 e.v. schijnt te spreken van een verzameling van ten minste een aantal brieven van Paulus (over de datering van 2 Petrus is men het niet eens, maar als er in de ‘Brief van Barnabas’ naar verwezen wordt, moet de Petrusbrief ouder zijn dan die van Barnabas).

<sup>36</sup> Eusebius zou zelf graag de Openbaring willen verwerpen, omdat hij het niet eens is met wat daarin over het duizendjarig rijk wordt gezegd.

Eén ding moeten we hierbij benadrukken. De boeken van het Nieuwe Testament kregen hun gezag in de Kerk niet omdat ze officieel werden opgenomen in een canonieke lijst; integendeel, de Kerk nam ze in haar canon op omdat ze de goddelijke inspiratie er al in erkende, en hun grote waarde en algemeen apostolisch gezag, direct of indirect accepteerde.

De eerste kerkvergaderingen die gehouden werden om de canonieke boeken te rangschikken, waren beide in Noord Afrika – in 393 te Hippo Regius en in 397 te Carthago – maar in deze vergaderingen werd de christelijke gemeenten niet iets nieuws opgelegd, maar er werd officieel bevestigd wat reeds algemeen gebruik was in die gemeenten.

Er kunnen allerlei theologische vragen bij ons opkomen naar aanleiding van de geschiedenis van de canon, maar daarop kunnen we hier niet ingaan. Om op eenvoudige wijze aan te tonen dat de Kerk de goede keus heeft gedaan, hoeven we alleen maar de boeken van ons Nieuwe Testament te vergelijken met de verschillende oude geschriften die M. R. James heeft verzameld in zijn *Apocryphal New Testament* (1924), of zelfs met de werken van de apostolische vaders<sup>37</sup> om te zien hoe ver ons Nieuwe Testament boven die andere boeken staat<sup>38</sup>.

Nog even wil ik iets zeggen over het ‘evangelie naar de Hebreëen’ dat, zoals ik hierboven vermeldde, door Origenes genoemd werd als één van de boeken waarover men het in zijn tijd niet eens was. Dit werk, dat in Transjordanië en Egypte werd gelezen door de Joods-christelijke groepen die Ebionieten genoemd werden, vertoonden enige verwantschap met het canonieke evangelie van Mattheüs. Misschien was het een onafhankelijke verbreiding van een Aramees geschrift dat verwant was aan onze Mattheüs; sommige der eerste kerkvaders kenden het in een Griekse vertaling.

Hiëronymus (347-420) meende dat dit ‘evangelie aan de Hebreëen’ hetzelfde was als een werk dat hij in Syrië had gevonden en dat het evangelie van de Nazareners genoemd werd. Hij dacht eerst, ten onrechte, dat dit de oorspronkelijke Hebreeuwse (of Aramese) tekst was van Mattheüs. Het is mogelijk dat zijn veronderstelling, dat het hetzelfde was als het evangelie volgens de Hebreëen, ook fout was; het Nazareense evangelie dat Hiëronymus vond (en in het Grieks en het Latijn vertaalde) was misschien alleen maar een Aramese vertaling van de canonieke Griekse Mattheüs<sup>39</sup>. Hoe het ook zij, zowel het evangelie naar de Hebreëen als het

Evangelie van de Nazareners vertoonde verwantschap met Mattheüs, en ze moeten onderscheiden worden van de vele apocriefe evangeliën die in die dagen ook bekend waren en die niets te maken hebben met het historisch onderzoek waar wij nu mee bezig zijn. Deze zijn, net als verscheiden apocriefe ‘Handelingen’ en meer dergelijke geschriften, bijna helemaal pure verduchtersels. Eén van de apocriefe Handelingen echter, de ‘Handelingen van Paulus’, is weliswaar een verduchtersel uit de tweede eeuw<sup>40</sup>, maar toch interessant omdat er een geschreven portret van Paulus in staat dat zo opvallend en onconventioneel is, dat Sir William Ramsay meende dat het een weergave is van het uiterlijk van de apostel zoals men hem in Klein-Azië kende. Paulus wordt beschreven als ‘een man klein van postuur, met inéén lopende wenkbrauwen, een vrij grote neus, een kaal hoofd en kromme benen, krachtig gebouwd, vol genade, want soms zag hij er uit als een mens en soms had hij het gezicht van een engel’.

## Hoofdstuk IV: DE EVANGELIËN

---

<sup>37</sup> De Geschriften van de Apostolische Vaders, in het Grieks en het Engels, zijn in één boek verkrijgbaar, geredigeerd door J. B. Lightfoot (Macmillan, 1891), en in twee aparte boeken van Loeb’s Klassieke Bibliotheek, onder redactie van Kirsopp Lake (Heinemann, 1912-13). Hoewel deze geschriften niet het niveau van het Nieuwe Testament hebben, zijn ze toch veel beter van de apocriefe evangeliën van Handelingen.

<sup>38</sup> Ik heb het onderwerp der canoniciteit uitvoeriger behandeld in *The Books and the Parchments* (1963), p.95 e.v., in *The Spreading Flame* (1958), p.221 e.v., en in *Tradition Old and New* (1970), p.129 e.v.

<sup>39</sup> De bestaande fragmenten van beide werken zijn vertaald in *The Apocryphal New Testament*, van M. R. James, p.1 e.v.

<sup>40</sup> Zie M. R. James, *The Apocryphal N.T.*, p.270 e.v.; W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire* (1893), p.31 e.v., p.375 e.v.

## I. De synoptische evangeliën.

We zullen nu de evangeliën eens wat nader bekijken. We hebben als iets gezegd over de bewijzen voor hun datering en over andere oude geschriften waarin ze genoemd of geciteerd worden; we moeten nu onderzoeken wat er te zeggen is over hun ontstaan en hun betrouwbaarheid. Het onderzoek naar de oorsprong van de evangeliën is al bijna vanaf het ontstaan van het Christendom met nooit aflatende ijver beoefend. In het begin van de tweede eeuw zien we dat Papias, bisschop van Hiërapolis in Klein Azië, vragen stelt over deze dingen aan Christenen die een generatie ouder zijn dan hijzelf, mannen die zelf met de apostelen gesproken hadden. Omstreeks 130-140 schreef Papias een boek in vijf delen, die allemaal verdwenen zijn behalve enkele fragmenten die door andere schrijvers aangehaald worden. In dat boek, getiteld *Een Verklaring van Woorden des Heren*, zegt hij in het voorwoord het volgende:

‘Maar ik zal niet aarzelen naast mijn eigen gedachten alles voor u op te schrijven wat ik geleerd en goed onthouden heb van de ouderen en ik sta ervoor in dat het de waarheid is. Want ik heb niet, zoals de rest, het liefst geluisterd naar hen die het meest zeiden, maar naar hen die de waarheid onderwezen; noch naar hen die de geboden van anderen leerden, maar naar degenen die de geboden van de Heer leerden tot geloof, en die gegeven zijn door Hem die de waarheid is. Ook placht ik steeds als er iemand in mijn omgeving kwam die een metgezel van de ouderen was geweest, vragen te stellen over wat de ouderen gezegd hadden – wat Andreas gezegd had, of Petrus of Filippus of Thomas of Jakobus, of Johannes of Mattheüs of wie dan ook van de discipelen van de Heer; en wat Aristion en de andere Johannes zeggen, de volgelingen van de Heer. Want ik meende dat wat ik in boeken kon vinden niet van zo grote waarde voor mij was als de woorden van een levende die tot mij sprak<sup>41</sup>.

Onder het vele dat hij van deze ouderen en hun metgezellen te weten kwam waren ook gegevens over het ontstaan van de evangeliën, waar we straks verder op in zullen gaan. En vanaf die tijd tot nu hebben mensen die dingen nagezocht, waarbij ze proberen zoveel mogelijk te weten te komen over hoe en wanneer de evangeliën zijn geschreven, maar bovendien trachten nog verder terug te gaan, naar de bronnen waaruit de evangeliën zoals wij ze kennen zijn voort gekomen. Dit soort onderzoek, dat bronnenkritiek genoemd wordt, is ongetwijfeld bijzonder boeiend. Maar het zoeken naar evangeliebronnen en hun hypothetische reconstructie kunnen iemand zo in beslag nemen dat hij vergeet dat onze evangeliën die wij ontvangen hebben in hun bestaande vorm, uit de eerste eeuw, natuurlijk belangrijker zijn dan de veronderstelde geschriften die misschien hun bronnen zijn; al was het alleen maar omdat we de evangeliën hebben, en de eventuele bronnen niet meer bestaan, als ze al ooit bestaan hebben. En we moeten er ook aan denken dat bronnenkritiek, hoe interessant ook, nooit tot zulke duidelijke resultanten kan leiden als tekstkritiek, omdat men bij het bronnenonderzoek veel meer met veronderstellingen werkt.

Maar als we ons van de beperkingen van dit soort kritiek bewust zijn, is het zeker de moeite waard een onderzoek te doen naar de bronnen van onze evangeliën. Als de in een vorig hoofdstuk genoemde dateringen voor hun ontstaan enigszins juist zijn, dan is er niet veel tijd verlopen tussen de gebeurtenissen die we in de evangeliën lezen, en het opschrijven van die gebeurtenissen. Maar als met de redelijke waarschijnlijkheid kan worden aangetoond dat het opschrijven gedaan is op grond van nog oudere documenten, dan is de betrouwbaarheid van de evangelieverhalen nog groter.

We kunnen al bepaalde conclusies zelf trekken uit een vergelijkende studie van de evangeliën zelf. We zien al snel dat de evangeliën in twee groepen uiteen vallen, aan de ene kant de drie eerste en aan de andere kant het vierde, dat duidelijk anders is. We zullen ons later nog verder in het vierde verdiepen, maar voorlopig zullen we ons met de andere drie bezighouden, de synoptische. Synoptisch betekent: die tegelijk bekeken kunnen worden, men kan ze namelijk in drie kolommen naast elkaar afdrukken en dan samen vergelijken<sup>42</sup>. Men ziet dan al heel gauw dat deze drie vrij veel materiaal gemeenschappelijk hebben. Het blijkt b.v. dat van de 661 verzen van Markus er 606 ook in Mattheüs verteld worden en dat ongeveer 350 verzen van Markus bijna net zo in Lukas staan. Of

<sup>41</sup> Geciteerd door Eusebius, *Hist. Eccl.* III.39.

<sup>42</sup> Degene die als eerste de term Synoptische Evangeliën gebruikte schijnt de tekstcriticus J. J. Griesbach geweest te zijn in 1774.

anders gezegd, van de 1068 verzen van Mattheüs bevatten er ongeveer 500 materiaal dat ook in Markus voorkomt; van de 1149 verzen van Lukas zijn er ongeveer 350 vrijwel gelijk aan wat Markus schrijft. Alles bij elkaar staan er in Markus maar 31 verzen waarvan we niets terug vinden bij Mattheüs of Lukas.

Als we Mattheüs en Lukas onderling vergelijken zien we dat zij ongeveer 250 verzen hebben met gemeenschappelijk materiaal dat we niet bij Markus vinden. Dit gemeenschappelijk materiaal is de ene keer vrijwel woordelijk hetzelfde bij Mattheüs en Lukas, en de andere keer is het heel verschillend uitgedrukt. Daarnaast zien we dan in Mattheüs een 300 verzen met verhalen en uiteenzettingen die alleen in dát evangelie voorkomen, en ongeveer 550 verzen in Lukas die stof bevatten waarover we in de andere evangeliëverhalen niets lezen.

Dit zijn feiten die gemakkelijk te controleren zijn; om ze te verklaren moeten we met veronderstellingen komen. Soms is het gemeenschappelijke materiaal van twee of meer van de synoptici zo woordelijk hetzelfde dat de overeenkomst nauwelijks toevallig kan zijn. In Engeland gaf men in de vorige eeuw meestal als verklaring dat de overeenkomst of de verwantschap in taal veroorzaakt was doordat de evangelisten de taal weergaven van het primitieve mondelinge evangelie dat in de eerste jaren van het Christendom werd gepredikt. Deze visie wordt bijvoorbeeld naar voren gebracht in *Alford's The Greek Testament* en in *Westcott's Introduction to the Study of the Gospels*. Men heeft deze theorie later weer afgewezen, toen men inzag dat veel van de verschijnselen beter te verklaren waren uit geschreven bronnen; maar er was en is toch ook veel vóór te zeggen en we zien deze theorie tegenwoordig in een iets andere vorm terug in de benadering die vormkritiek wordt genoemd.

De vormkritiek probeert de mondelinge 'vormen' of 'patronen' terug te vinden waarin de apostolische prediking en lering oorspronkelijk waren vervat, nog voordat de eventuele geschriften bestonden die misschien aan onze evangeliën voorafgingen. Deze benaderingswijze heeft sedert 1918 veel bekendheid gekregen en is in sommige kringen overschat, maar er zijn toch enkele belangrijke conclusies uit voort gekomen. Eén ervan is dat de hypothese van geschreven bronnen op zich zelf net zo ongeschikt is om alle feiten te verklaren als de 'mondelinge theorie' van Alford en Westcott; misschien is het zelfs wel zo dat een groot deel van het enthousiasme voor de vormkritiek veroorzaakt is door onbevredigdheid over de magere resultaten van een eeuw toegewijde beoefening van de bronnenkritiek.

Een ander belangrijk punt dat door de vormkritiek benadrukt wordt is het feit dat men in vroeger dagen graag vaste, steeds weerkerende 'vormen' gebruikte voor de godsdienstige prediking en onderwijzing. Die gewoonte kan men overal terug vinden in de antieke heidense en Joodse wereld, en het valt ook op in ons evangeliemateriaal. In de tijd van de apostelen had de prediking van de daden en woorden van Jezus een vrijwel helemaal vaste, voorgeschreven vorm, oorspronkelijk in het Aramees, maar weldra ook in het Grieks. De prediking of mondelinge overlevering is de oorsprong van onze synoptische evangeliën en hun geschreven bronnen.

Wij houden niet van zulke stereotiepe spreek- of schrijfstijlen; we geven de voorkeur aan variatie. Maar er zijn omstandigheden waarin zelfs in het hedendaagse leven een stereotiepe manier van uitdrukken vereist is. Wanneer bijvoorbeeld een politieagent als getuige optreedt voor de rechter, verstaat hij zijn verhaal niet met schone retoriek, maar houdt zich zoveel mogelijk aan een voorgeschreven vaste 'vorm'. De bedoeling hiervan is dat zijn verklaring zo nauwkeurig mogelijk overeenkomt met de werkelijke gebeurtenis die hij beschrijft. Wat zijn verhaal aan artistieke kwaliteiten mist, wint het aan exactheid. De stereotiepe stijl van veel van de evangeliëverhalen en uiteenzettingen heeft dezelfde bedoeling; het geeft een garantie van grote exactheid. Het gebeurt dikwijls dat de weergave van twee gebeurtenissen of twee uitspraken die veel op elkaar lijken, vervat is in vrijwel dezelfde woorden en opgebouwd in vrijwel dezelfde structuur, en dat komt door die behoefte een vaste, voorgeschreven 'vorm' te gebruiken. Maar uit die overeenkomst in taal en structuur moeten wij niet concluderen dat twee verhalen vrijwel identieke weergaven zijn van één en dezelfde gebeurtenis, of dat twee op elkaar lijkende gelijkenissen (b.v. het koninklijke bruiloftsmaal van Mattheüs 22:2 e.v. en de grote maaltijd van Lukas 14:16 e.v.) beslist twee verschillende lezingen zijn van één en dezelfde gelijkenis, net zo min als we zouden mogen denken dat een politieagent twee verschillende verklaringen aflegt over één en hetzelfde verkeersongeluk, als hij twee ongelukken in vrijwel identieke bewoordingen beschrijft.

Maar misschien is het belangrijkste resultaat van de vormkritiek wel dat we, hoe ver we ook terug gaan met ons onderzoek naar de wortels van het evangelieverhaal, hoe we het evangeliemateriaal ook rangschikken, nooit terecht komen bij een niet-bovennatuurlijke Jezus. De indeling van het evangeliemateriaal op grond van de ‘vorm’ is beslist niet de meest voor de hand liggende of verduidelijkende indeling, maar geeft een nieuwe manier om het materiaal te ordenen, naast andere reeds bekende methoden, en daardoor zien we dat deze nieuwe methode dezelfde resultaten oplevert als de andere, bijvoorbeeld indelingen naar bronnen of naar onderwerpen. Door al deze indelingen wordt aangetoond dat vooral in het evangelieverhaal Jezus steeds te voorschijn komt als de Messias, de Zoon van God; overal wordt de Messiaanse betekenis benadrukt van alles wat Hij gezegd en gedaan heeft, en we vinden nergens een ander beeld, hoe grondig we de evangelieteksten ook bestuderen. Zo heeft de vormkritiek ertoe bijgedragen dat de verwachting werd vernietigd die door sommigen is gekoesterd, dat we namelijk, door terug te gaan naar de meest primitieve vorm van evangelieoverlevering, terecht zouden komen bij een volkomen menselijke Jezus, die alleen maar Gods vaderschap predikte en menselijke broederschap.

Het evangelie van Markus is in die eerste eeuwen eigenlijk verwaarloost, omdat het korter was dan de andere en weinig stof bevatte die niet ook in die andere te vinden was. Augustinus zegt bijvoorbeeld dat het lijkt alsof Markus het werk van Mattheüs volgt ‘als zijn slaaf en verkorter, bij wijze van spreken’<sup>43</sup>. Maar iedereen die een synopsis van de evangeliën bekijkt waarbij het gemeenschappelijk materiaal in evenwijdige kolommen is gezet, zal zien dat het meestal Mattheüs is en niet Markus die de tekst verkort. Weliswaar laat Markus de helft weg van wat Mattheüs heeft; maar wat betreft het materiaal dat ze allebei hebben is Markus meestal uitvoeriger dan Mattheüs. Een nadere bestudering van de taal en stijl van de evangeliën in latere eeuwen heeft vele geleerden tot de conclusie gebracht dat Markus eigenlijk het oudste is van onze synoptische evangeliën in hun uiteindelijke vorm en dat dit evangelie een bron is geweest zowel voor Mattheüs als voor Lukas. Deze ‘Markus-hyothese’<sup>44</sup> zoals men het noemt, kwam in de 18<sup>de</sup> eeuw al op, maar werd pas goed gefundeerd in 1835 door Carl Lachmann, die aantoonde dat de gemeenschappelijke volgorde in de synoptische evangeliën die van Markus is omdat de volgorde bij Markus én Mattheüs soms afwijkt van die van Lukas, en in andere stukken de volgorde bij Markus en Lukas afwijkt van Mattheüs, terwijl Mattheüs en Lukas nooit een gezamenlijke volgorde hebben die afwijkt van Markus. Het ziet er dus naar uit dat Markus in dit opzicht de norm is waar de andere twee zo nu en dan van afwijken. Hier komt dan nog bij dat de meeste onderwerpen van Markus ook in Mattheüs en Lukas voorkomen, waarbij de tekst van Markus vrij dikwijls woordelijk is overgenomen, en dat op grond van stijl en woordkeusonderzoek de verschillen tussen Markus en de andere twee gemakkelijker verklaard kunnen worden als Markus de eerste was dan wanneer Mattheüs of Lukas de eerste was. Maar hoewel deze Markus-hypothese door de meeste vakmensen wordt geaccepteerd, zijn er ook bekende en bekwame geleerden die deze theorie aanvallen. Zo was de grote Duitse theoloog Theodor von Zahn van mening dat Mattheüs zijn evangelie eerst in het Aramees schreef, dat onze Griekse Markus geschreven werd uitgaande van de Aramese Mattheüs-tekst, en dat die Aramese Mattheüs toen in het Grieks is vertaald met behulp van de Griekse Markus!<sup>45</sup>. Minder ingewikkeld maken het de roomkatholieke schrijvers Dom John Chapman, *Matthew, Mark and Luke* (1937) en Dom B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew's Gospel* (1951), die de Markus-hypothese op zijn kop zetten en zeggen dat de Griekse Markus- en Lukasteksten berusten op de Griekse Mattheüs.

Hoe sterk de Markus-hypothese is kan niet in enkele woorden worden uitgelegd; de bewijzen vormen een keten en kunnen het best beoordeeld worden als men een goede synopsis bestudeert (liefst in het Grieks, maar de meeste bewijzen zijn ook goed te zien in een moderne vertaling), waar de drie evangeliën in parallelle kolommen naast elkaar zijn afgedrukt in een vorm die niet beïnvloed is door een vooroordeel met betrekking tot een bepaalde hypothese. Naast zo'n synopsis is het voor degenen die Grieks kennen nuttig de taalkundige gegevens te bestuderen die Sir John Hawkins heeft verzameld in zijn *Horae Synopticae* (2<sup>de</sup> druk, 1909).

<sup>43</sup> De *Cinsensu Evangelistarum*, I.4.

<sup>44</sup> De term ‘Markus-hypothese’ wordt hier alleen gebruikt met het oog op de stijl, om aan te geven dat de twee andere synoptici afhankelijk zijn van Markus. De term is ook wel gebruikt voor de gedachte dat alleen het verslag van Markus over Jezus' optreden historische waarde zou hebben – een gedachte die in dit boek beslist niet onderbeschreven wordt.

<sup>45</sup> *Introduction to the New Testament* (1909), II, p.601

Het is niet zo vreemd als men op het eerste gezicht zou denken dat Markus, of een tekst die daar heel dicht bij staat, als bron gebruikt is door de andere twee synoptici, wanneer we ons realiseren wat Markus eigenlijk is. Eusebius heeft in zijn *Historia Ecclesiastica* (III:39) enkele zinnen voor ons bewaard waarin Papias spreekt over het ontstaan van dit evangelie dat hij gekregen heeft van iemand die hij aanduidt als ‘de Oudere’:

‘Markus, die Petrus’ tolk geweest was, schreef alles nauwkeurig op wat hij (Petrus) vertelde, woorden zowel als daden van Christus; niet echter in volgorde. Want hij heeft de Heer niet gehoord of meegemaakt; maar later, zoals ik al zei, reisde hij met Petrus mee, die zijn onderricht aanpaste waar dat noodzakelijk was, niet alsof hij een samenvatting maakte van wat de Heer gezegd heeft. Dus heeft Markus geen fouten gemaakt, toen hij op deze manier sommige dingen opschreef zoals hij (Petrus) ze zei; want hij lette er heel goed op niets weg te laten van wat hij gehoord had, noch iets toe te voegen dat niet gezegd was’.

Deze verklaring is niet lang geleden in een nieuw licht gezet. Sommige vormcritici die het ontstaan van het tweede evangelie onderzoeken, beschouwen het als een eenvoudige verzameling losse verhalen en gezegden die mondeling zijn doorgegeven in de eerste gemeenten, en aan elkaar zijn verbonden door een soort redactionele toevoegingen in de vorm van algemene samenvattingen zonder historische waarde. Maar bij een nadere bestudering van deze ‘algemene samenvatting’ blijkt dat ze helemaal geen redactionele bedenksels zijn, maar tezamen een overzicht vormen van het evangelieverhaal<sup>46</sup>. En in sommige van de eerste samenvattingen van de christelijke prediking of ‘kerugma’ in de Handelingen vinden we gelijksoortige overzichten of gedeeltelijke overzichten van het evangelieverhaal<sup>47</sup>. Deze overzichten in de Handelingen en de Brieven hebben betrekking op de periode vanaf de prediking van Johannes de Doper tot aan de herrijzenis van Christus, met speciale aandacht voor de lijdensgeschiedenis. Maar dit is precies de periode die in het tweede evangelie wordt beschreven, alleen is het overzicht hier aangevuld met illustratieve voorvallen uit Christus’ leven, zoals voor de hand ligt bij de prediking. Het blijkt dan dat Markus over het algemeen een verslag is van het evangelieverhaal zoals het verteld werd in de eerste jaren van het Christendom, en, in verband met wat Papias zegt over Markus als tolk van Petrus, moet worden opgemerkt dat Petrus de belangrijkste evangelieprediker is in de eerste hoofdstukken van Handelingen.

Verdere bevestiging van de gedachte dat Petrus’ prediking de bron van het Markusevangelie was, werd geleverd in een serie indringende taalkundige studies van C. H. Turner, getiteld ‘Markan Usage’ in het *Journal of Theological Studies* van 1924 en 1925, waarin hij o.a. laat zien hoe de manier waarop Markus in verhalen waarin Petrus voorkomt de voornaamwoorden gebruikt, er op duidt dat de apostel over herinneringen spreekt die hij in de eerste persoon beschrijft. De lezer krijgt in zulke passages ‘een levendige indruk van het getuigenis dat achter het evangelie ligt’ b.v. Markus 1:29, waar in de Griekse tekst gesproken wordt van ‘wij’ en ‘mijns vrouw’s moeder’ e.d.<sup>48</sup>.

Er staat in het Markusevangelie natuurlijk veel meer dan alleen wat Petrus vertelt over Jezus’ werk. Markus heeft er waarschijnlijk ook eigen herinneringen in verwerkt. Hij was naar alle waarschijnlijkheid de jongeman die nauwelijks ontsnapte toen Jezus gevangen werd genomen (Markus 14:51 e.v.), en voor sommige details van het lijdensverhaal heeft hij misschien gebruik gemaakt van zijn eigen herinneringen aan wat hij toen gezien heeft. Er is geen overlevering die zegt dat in het huis van zijn ouders (Vgl. Hand. 12:12) het Laatste Avondmaal is gehouden.

De opvatting dat Markus de bron is geweest voor de andere twee synoptische evangeliën verschilt in wezen niet zoveel van de oudere opvatting dat het gemeenschappelijke element in alle drie de mondelinge prediking is die in de eerste gemeente werd gehoord. Markus is, in vele opzichten, de opgeschreven tekst van die mondelinge prediking. Maar de vorm van de mondelinge prediking die ten grondslag ligt aan Mattheüs en Lukas, is de vorm die Markus er aan heeft gegeven, die niet alleen optrad als Petrus’ tolk (vermoedelijk om het Galileïsche Aramees van Petrus in het Grieks te

<sup>46</sup> Zie vooral C. H. Dodd, ‘The Framework of the Gospel Narrative’, *Expository Times* XLIII (1931-1932) p.396 e.v.

<sup>47</sup> B.v. Hand. 2:14 e.v., 3:12 e.v., 4:10 e.v., 5:30 e.v., 10:36 e.v.; Vgl. 1 Kor. 15:3 e.v.

<sup>48</sup> C. H. Turner, *The Gospel According to St. Mark*, in *A New Commentary on Holy Scripture* (S.P.C.K., 1928), Deel III, p.48. Op p.54 geeft hij de volgende passages waarin ‘Markus’ derde persoon meervoud zeer waarschijnlijk gezien mag worden als een weergave van een eerste persoon meervoud in de woorden van Petrus’: Markus 1:21,29; 5:1,38; 6:53,54; 8:22; 9:14,30,33; 10:32,46; 11:1,12,15,20,27; 14:18,22,26,32.



vertalen), maar in zijn evangelie de inhoud verwerkte van de prediking zoals hij die uit Petrus' mond hoorde. Er is een overvloed van bewijzen in zijn evangelie dat veel van het materiaal oorspronkelijk in het Aramees was uitgedrukt; het Aramese idioom is op sommige plaatsen onmiskenbaar bewaard gebleven in zijn Grieks.

Het schijnt dat Markus zijn evangelie in de eerste plaats geschreven heeft voor de christelijke gemeente in Rome, in het begin van de jaren zestig van de eerste eeuw, maar al heel gauw werd het overal in alle kerken veel gelezen.

De evangelieprediking van die dagen legde meer nadruk op wat Jezus *gedaan* heeft dan op wat Hij heeft *gezegd*. De verkondiging die leidde tot de bekering van de Joden en niet-Joden was de goede boodschap dat Hij door Zijn dood en overwinning voor alle gelovigen de vergeving van hun zonden had verkregen, en het koninkrijk der hemelen voor hen had geopend. Maar als ze Christen geworden waren kregen ze nog veel meer nieuwe dingen te horen, in het bijzonder de leer van Jezus. Nu valt het op dat het grootste deel van het materiaal van Mattheüs en Lukas dat niet van Markus komt, bestaat uit woorden van Jezus. Dit heeft tot de veronderstelling geleid dat er nog een ander oud geschrift moet zijn waaruit Mattheüs en Lukas beiden geput hebben voor de stof die niet van Markus afkomstig is, een geschrift dat men meestal 'Q' noemt en ziet als een verzameling woorden van Jezus<sup>49</sup>. Wat dat nu ook voor een geschrift mag zijn, het is wel gemakkelijk de letter Q te gebruiken om dit materiaal aan te duiden dat Mattheüs en Lukas wél hebben en Markus niet. Er zijn bewijzen in het Grieks van dit Q-materiaal dat het uit het Aramees is vertaald, en mogelijk vanuit een Aramees geschrift, niet alleen maar vanuit een Aramese mondelinge overlevering. We weten dat het Aramees de algemene taal was van Palestina, en speciaal van Galilea, in Christus' tijd, en het was naar alle waarschijnlijkheid de taal die Hij en Zijn discipelen gewoonlijk spraken. De schrijvers van het Nieuwe Testament noemen het meestal Hebreeuws, zonder onderscheid te maken tussen het Aramees en zijn zuster taal waarin het Oude Testament grotendeels is geschreven. Nu weten we van een oud Aramees document dat genoemd wordt in een ander fragment van Papias<sup>50</sup>:

'Mattheüs verzamelde de Logica in de 'Hebreeuwse' taal (dat is het Aramees), en iedereen vertaalde dat zo goed hij kon'.

Er zijn verschillende suggesties gedaan aangaande de betekenis van die term 'Logica', die letterlijk 'orakels' betekent; maar de meest waarschijnlijke verklaring is dat de term slaat op een verzameling woorden van Jezus. Het woord wordt in het Nieuwe Testament gebruikt voor de orakels die aan de mensen meegedeeld werden door de mond van de oudtestamentische profeten, en Jezus werd door zijn volgelingen beschouwd als 'een profeet ... machtig in woord en werk voor God en het ganse volk'<sup>51</sup>. Als we nu proberen de tekst zichtbaar te maken die ten grondslag ligt aan het Q-materiaal in Mattheüs en Lukas, blijkt deze min of meer dezelfde structuur te hebben als één van de profetische boeken van het Oude Testament. Die boeken bevatten meestal een verslag van de roeping van de profeet tot zijn bijzondere dienst, en een weergave van zijn orakels, geplaatst in een omliggend verhaal, maar over de dood van de profeet wordt niet gesproken. Als we het Q-schrift trachten te reconstrueren volgens de gegevens die de evangeliën van Mattheüs en Lukas ons verschaffen, dan blijkt het te beginnen met een verslag van Jezus' doop door Johannes en Zijn verzoeking in de woestijn, die het voorspel zijn van Zijn optreden in Galilea; daarna volgen de woorden die Hij heeft gesproken telkens omliggend door een heel kort bindend verhaal, maar van Zijn lijden en dood werd kennelijk niet verteld. Zijn leer wordt weergegeven in vier hoofdgroepen die we zouden kunnen noemen: a) Jezus en Johannes de Doper; b) Jezus en Zijn discipelen; c) Jezus en Zijn tegenstanders; d) Jezus en de toekomst<sup>52</sup>. Het is moeilijk niet tot de conclusie te komen dat Papias op een dergelijk werk doelde toen hij zei dat Mattheüs de Logia samenstelde. Zijn tweede mededeling, dat de Logia

<sup>49</sup> Dit veronderstelde geschrift werd 'Q' genoemd door twee onderzoekers aan het begin van deze eeuw, onafhankelijk van elkaar en bijna gelijktijdig. In Duitsland noemde Julius Wellhausen het Q omdat dat de beginletter is van het Duitse woord *Quelle*, dat 'bron' betekent; in Cambridge was J. Armitrage Robinson, die de Markusbron van het synoptische materiaal 'P' had genoemd (de eerste letter van Petrus, wiens autoriteit naar zijn mening ten grondslag lag aan het Markus-evangelie), van oordeel dat het voor de hand lag deze tweede bron met Q aan te geven, de letter die in het alfabet op P volgt.

<sup>50</sup> Ook te vinden in Eusebius, *H.E.* III.39.

<sup>51</sup> Lukas 24:19.

<sup>52</sup> Vgl. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*.

geschreven waren in de 'Hebreeuwse taal' past bij de bewijzen in de tekst zelf dat er een eerdere, Aramese tekst ten grondslag ligt aan het Q-materiaal in Mattheüs en Lukas. En wanneer hij daarna zegt dat iedereen deze Logia zo goed vertaalde als hij maar kon, krijgen wij de indruk dat er verscheidene Griekse versies bestonden, wat dan weer ten dele verklaart dat er verschillen zijn in Jezus' woorden in het eerste en het derde evangelie. Want op veel plaatsen waar het Grieks van deze evangeliën verschillend is, kan men aantonen dat éénzelfde Aramees origineel de grondslag is van de van elkaar afwijkende Griekse weergaven.

Een ander interessant feit, dat we te zien krijgen als we proberen het oorspronkelijke Aramees te reconstrueren waarin de woorden van onze Heer in alle evangeliën gesproken zijn, is dat heel veel van die woorden een poëtische klank hebben. Zelfs in vertalingen kunnen we zien hoeveel parallelismen er in voorkomen en dat zien we ook voortdurend in de poëzie van het Oude Testament. Als ze weer in het Aramees vertaald worden zien we echter dat er ook een echt poëtisch ritme in zit en zelfs zo nu en dan een rijm. Dit is vooral aangetoond door Professor C. F. Burney in *The Poetry of our Lord* (1925). Een uiteenzetting die een goed herkenbare opbouw heeft is gemakkelijker uit het hoofd te leren en als Jezus wilde dat de mensen zijn onderwijzingen uit het hoofd leerden, geeft dat een eenvoudige verklaring voor Zijn gebruik van dichterlijke vormen. Bovendien zagen de tijdgenoten van Jezus een profeet in Hem en in de oudtestamentische tijd waren profeten gewoon hun orakels in dichtvorm te spreken. Waar die vorm bewaard is gebleven kunnen we er zeker van zijn dat Zijn onderwijzing aan ons is doorgegeven in zijn oorspronkelijke vorm.

En zoals we hebben geconstateerd dat het evangelieverhaal dat we bij Markus lezen steunt op het gezag van bewijzen uit de tijd waarin het is ontstaan, zo blijkt dus dat de woorden van Jezus ontleend zijn aan een even betrouwbare autoriteit. Maar behalve de stukken in Mattheüs die een zekere parallel in Lukas hebben, zijn er andere die alleen in het eerste evangelie voorkomen en die we het best kunnen aanduiden met de letter M. Men heeft wel veronderstelt dat deze M-stukken afkomstig zijn uit een andere verzameling woorden van Jezus, grotendeels parallel aan die van de verzameling die we Q noemen, maar bijeen gebracht en bewaard in de conservatieve Joods-christelijke gemeente van Jeruzalem, terwijl het Q-materiaal meer gebruikt werd door de Hellenistische Christenen die na de dood van Stefanus uit Jeruzalem wegtrrokken om het evangelie te verbreiden en kerken te stichten in de provincies rondom Palestina en vooral in het Syrische Antiochië.

Als we gelijk hebben wanneer we de Logia van Mattheüs aanwijzen als de bron waaraan het Q-materiaal is ontleend, dan moet deze verzameling al vroeg in de christelijke geschiedenis vorm gekregen hebben. Het zou beslist heel nuttig geweest zijn voor nieuwe bekeerlingen, vooral niet-Joodse, als er zo'n samenvatting was van Jezus' leer. Het bestond misschien al wel in het jaar 150. Sommige onderzoekers menen zelf dat er sporen van te vinden zijn in het Markus-evangelie, maar dat is niet zeker.

Het evangelie van Mattheüs schijnt kort na 70 vorm te hebben gekregen in de omgeving van Antiochië in Syrië. Het bevat de inhoud van de apostolische prediking zoals die wordt weergegeven door Markus, uitgebreid met andere verhalen en tezamen met een Griekse vertaling van de Logia van Mattheüs en woorden van Jezus uit andere bronnen. Al dit materiaal is zo gerangschikt dat het kan dienen als handboek bij het onderricht en bestuur van de kerken<sup>53</sup>. De woorden van Jezus zijn zo ingedeeld dat ze vijf duidelijke verhandelingen vormen, met de volgende onderwerpen: a) de wet van het koninkrijk Gods (hoofdstuk 5-7), b) de prediking van het koninkrijk (10:5-42), c) de groei van het koninkrijk (13:3-52), d) de solidariteit van het koninkrijk (hoofdstuk 18) en e) de vervulling van het koninkrijk (hoofdstuk 24-25). Het verhaal van Jezus' optreden is zo gerangschikt dat elk deel haast ongemerkt een inleiding is tot de er op volgende uiteenzetting. Het geheel wordt voorafgegaan door een proloog die de geboorte van de Koning beschrijft (hfst. 1-2) en het wordt afgesloten door een epiloog die het lijden en de overwinning van de Koning weergeeft (hfst. 26-28).

De vijfdelige bouw van dit evangelie is waarschijnlijk gekozen naar het voorbeeld van de vijfdelige structuur van de oudtestamentische wet; het wordt de christelijke Thora genoemd (thora betekent 'richting' of 'onderricht' en niet 'wet' in de meer beperkte juridische zin). De evangelist geeft zich ook moeite te laten zien hoe het verhaal van Jezus de vervulling brengt van het Oude Testament en

<sup>53</sup> Vgl. K. Standhal, *The school of St. Matthew* (1968).

hier en daar zegt hij zelfs, maar niet met zo veel woorden, dat wat Jezus in zijn leven doormaakt een herhaling is van de belevenissen van het volk Israëls in oudtestamentische tijden. Zoals de kinderen Israëls in het begin van hun bestaan als volk optrokken naar Egypte en bij de uittocht wegtrokken uit dat land, zo moest Jezus ook als klein kind naar Egypte gaan en weer terugkomen, opdat de woorden die in Hosea 11:1 van Hem gesproken worden ook vervuld zouden worden in wat Hij beleefde: 'Uit Egypte heb ik mijn Zoon teruggeroepen'. (Mattheüs 2:15).

Terwijl sommige woorden van Jezus in Lukas bijna woordelijk hetzelfde zijn als de parallelle teksten in Mattheüs (Vgl. Lukas 10:21 e.v. met Mattheüs 11:25-27), en andere maar heel weinig afwijken, zijn er ook die grote verschillen vertonen en het is niet nodig te veronderstellen dat de eerste en de derde evangelist voor deze laatste één zelfde schrift als bron gehad hebben. Het is bijvoorbeeld niet waarschijnlijk dat Mattheüs en Lukas hun Zaligsprekingen aan één bron ontleend hebben (Vgl. Mattheüs 5:3 e.v. met Lukas 6:20 e.v.) en we zouden ten onrechte de mogelijkheden beperken door aan te nemen dat al het materiaal dat Mattheüs en Lukas gemeenschappelijk hebben en dat niet van Markus afkomstig is, ontleend zou zijn aan één bron. Naar het zich laat aanzien was Lukas al vrij vroeg bekend met de Logica van Mattheüs, blijkbaar in één of meer Griekse vertalingen. Maar hij had ook andere bronnen van informatie en daaruit heeft hij in hoofdzaak het materiaal verkregen voor die verhalen en gelijkenissen die aan zijn evangelie die bijzondere aantrekkelijkheid en schoonheid geven. Dit materiaal dat we alleen bij Lukas vinden, kunnen we het best aanduiden met de letter L. Al van in het begin heeft men gezegd dat Lukas geboren is in Antiochië<sup>54</sup>. Als dat waar is was hij in de gelegenheid allerlei dingen te horen van de stichters van de Antiocheense kerk, de eerste niet-Joodse kerk (Hand. 11:19 e.v.); misschien heeft hij zelfs Petrus gezien, die daar eens een bezoek heeft gebracht (Gal. 2:11 e.v.). Hij toont speciale belangstelling voor Herodes en zijn verwanten: kwam dat doordat hij Manaën kende, de zoogbroeder van Herodes Antipas en één van de leraren in de kerk van Antiochië (Hand. 13:1)? Ook moet hij veel van Paulus geleerd hebben. Hoewel Paulus vóór de kruisiging geen volgeling van Jezus was, zal hij er toch op uit geweest zijn na zijn bekering zoveel over Hem te weten te komen als hij kon (zie hoofdst. VI). Waarover spraken Petrus en Paulus tijdens de twee weken die ze samen in Jeruzalem doorbrachten omstreeks het jaar 35 (Gal. 1:18)? Zoals Professor Dodds zegt: 'We mogen aannemen dat ze niet de hele tijd over het weer hebben gepraat<sup>55</sup>'. Het was een prachtige gelegenheid voor Paulus om alles te horen over Jezus, uit de mond van iemand die er meer van wist dan alle anderen.

Verder schijnt Lukas twee jaar in of dichtbij Palestina te hebben gewoond tijdens de laatste keer dat Paulus in Jeruzalem was en toen deze in Caesarea gevangen zat (Vgl. Hand. 24:27). In die jaren had Lukas steeds de gelegenheid meer te horen over de geschiedenis van Jezus en van de eerste gemeenten. We weten dat hij minstens één keer Jakobus heeft ontmoet, de broeder van Jezus; en misschien heeft hij vaker van de gelegenheid gebruik gemaakt met leden van de heilige familie kennis te maken. Een deel van het materiaal dat alleen hij gebruikt vertoont sporen van Aramese overlevering, die Lukas van verschillende mensen in Palestina heeft gehoord, terwijl andere stukken kennelijk afkomstig zijn van Hellenistische Christenen. Er is alle reden te geloven dat Lukas veel van de inlichtingen die hij voor het derde evangelie en de Handelingen gebruikt, heeft gekregen van Filippus en diens gezin in Caesarea (Vgl. Handel. 21:8 e.v.)<sup>56</sup>. Eusebius<sup>57</sup> vertelt ons, op gezag van Papias en andere vroege schrijvers, dat de vier dochter van Filippus die profetessen waren, op een later tijdstip in de Kerk bekend waren omdat ze op gezaghebbende wijze konden vertellen over de allervroegste geschiedenis van de Kerk.

Het verhaal van de geboorte van Johannes de Doper en van Jezus, in de eerste twee hoofdstukken van dit evangelie, is wel de meest archaische passage in het Nieuwe Testament genoemd; het ademt de sfeer van een vrome nederige Palestijnse groep die vurig hoopte dat God de oude beloften aan Zijn volk Israël spoedig zou vervullen en die in de geboorte van deze twee kinderen een teken zag dat hun verwachtingen nu verwerkelijk zouden worden. Tot die groep behoorden Jozef en Maria, met de ouders van Johannes de Doper, en Simeon en Anna, die aanwezig waren bij de voorstelling

---

<sup>54</sup> Zie pag. 73.

<sup>55</sup> *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936), p.26.

<sup>56</sup> Vgl. A. Harnack, *Lukas der Arzt* (1907), p.153 e.v.

<sup>57</sup> *Hist. Eccl.* III. 21, 39.

van het kind Jezus in de tempel van Jeruzalem, en later Jozef van Arimathea, 'die het Koninkrijk Gods verwachtte' (Lukas 23:51).

Na de twee jaar dat Paulus gevangen zat in Caesarea reisde Lukas met hem mee naar Rome, en daar vinden we hem omstreeks het jaar 60 in Paulus' gezelschap, samen met Markus (Kol. 4:10,14; Fm. 24). Tijdens dat contact met Markus heeft hij natuurlijk diens verslag over Jezus' leven leren kennen. Deze samenvatting van de manier waarop het derde evangelie waarschijnlijk is opgebouwd berust op bewijzen uit de bijbel en het komt heel goed overeen met de gegevens in de tekst zelf, waaruit men tot de conclusie is gekomen dat Lukas eerst zijn versie van Mattheüs' Logia heeft uitgebreid met de gegevens die hij uit verschillende bronnen verkregen had, vooral in Palestina. Dit eerste ontwerp, Q+L, wordt wel 'Proto-Lukas'<sup>58</sup> genoemd, hoewel er geen bewijzen zijn dat het ooit apart is gepubliceerd. Het werd later aangevuld doordat op bepaalde, passende plaatsen, stukken ingevoegd werden van aan Markus ontleend materiaal, vooral wanneer dat materiaal iets nieuws bevatte en zo is ons derde evangelie ontstaan. Lukas vertelt ons in het voorwoord tot zijn evangelie dat hij de gehele loop der gebeurtenissen vanaf het begin nauwkeurig heeft gevolgd en dat deed hij blijkbaar door de beste autoriteiten die hij kon vinden te raadplegen en dan zijn materiaal te rangschikken zoals een ervaren geschiedkundige dat doet<sup>59</sup>.

Het komt mij voor dat Lukas' komst met Paulus naar Rome voor hem een bijzonder goede gelegenheid was om zich te zetten tot het opstellen van zijn overzichtelijke en betrouwbare verslag van de eerste jaren van de Kerk. Als de officiële en ontwikkelde kringen in Rome al iets over het Christendom wisten, hebben ze dat waarschijnlijk afgewezen als een verwerpelijke oosterse eredienst. Maar nu er een Romeinse burger in de stad was, die zich op de keizer had beroepen voor een onpartijdige behandeling in een zaak die betrekking had op het gehele vraagstuk van de aard en de doelstellingen van het Christendom, werd het voor enkele leden van die kringen noodzakelijk zich ernstig met het Christendom bezig te houden. De 'hoogedele Theophilus' aan wie Lukas zijn tweedelig werk opdraagt was misschien één van de mannen die belast waren met het onderzoek van het geval, en een werk als dat van Lukas zou dan, zelfs in de vorm van een voorlopig ontwerp, een bijzonder waardevol bewijsstuk zijn.

We moeten nooit de vergissing begaan te menen dat we over een letterkundig werk alles weten wat er over te leren valt als we met het onderzoek naar de bronnen klaar zijn. Bronnenonderzoek is niet meer dan het voorbereidende werk. Wie zou willen beweren dat we alles gezegd hebben wat er te zeggen is over één van Shakespeare's historische stukken als we uitgezocht hebben wat de bronnen van het stuk zijn? Zo liggen ook, wat hun bronnen ook geweest mogen zijn, de evangeliën voor ons, stuk voor stuk boeken met hun eigen karakteristieke zienswijze, die voor een groot deel de keuze en de weergave bepaald heeft van hun onderwerpen. Bij deze pogingen uit te zoeken hoe ze zijn gemaakt moeten we er voor oppassen ze te zien als een verzameling met behulp van schaar en lijmpot aan elkaar geplakte stukken.

Elk van de evangeliën is in de eerste plaats geschreven voor een bepaalde groep, met het doel Jezus van Nazareth bekend te maken als Zoon van God en Heiland. Markus noemt zijn werk 'het begin van het Evangelie van Jezus Christus, de Zoon God' (Staten vert.) en tegen het eind zien we een Romeinse centurion die aan de voet van het kruis belijdt: 'Waarlijk deze mens was een Zoon Gods' (Markus 15:39). We kunnen ons voorstellen hoe indrukwekkend dit getuigenis geweest moet zijn in Rome, waar dit evangelie voor het eerst werd gepubliceerd. Lukas, de niet-Joodse arts, opgegroeid in de tradities van de Griekse geschiedschrijving, schrijft zijn boek na zorgvuldige onderzoeken, opdat zijn lezers het zekere fundament leren kennen van het verslag van de dingen die zij gehoord hebben, over de gebeurtenissen in het leven van Jezus en van Zijn discipelen. En het hele werk is zo doordrenkt met een geest van allesomvattende menselijke sympathie, dat velen hebben moeten erkennen, net als Ernest Renan, dat ze dit evangelie 'het mooiste boek van de hele wereld vonden'. Mattheüs' evangelie staat terecht aan het begin van de nieuwtestamentische canon; welk ander boek zou zo goed de verbinding kunnen vormen tussen het Oude en het Nieuwe Testament? Want Mattheüs noemt het zelf, in woorden die ons doen denken aan het eerste boek van het Oude Testament,

<sup>58</sup> Vgl. B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1924), p.199 e.v.; V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (1926); zie ook *The Passion Narrative of Luke* (C.U.P.)

<sup>59</sup> Zie verder p.80 e.v. hieronder.

‘het geslachtsregister van Jezus Christus, de zoon van David, de zoon van Abraham’. Hoewel men het het meest Joodse van de evangeliën noemt, is het toch vrij van alle nationale ingenomenheid of religieuze partijdigheid, want dit is het evangelie dat eindigt met de opdracht die de verworpen maar toch overwinnende Koning van Israël aan Zijn dienaren geeft: ‘Gaat dan henen, maakt al de volken tot mijn discipelen’ (Mattheüs 28:19).

Uit de bewijzen blijkt dat de geschreven bronnen van onze synoptische evangeliën niet later dan 60 n.C. ontstaan zijn; van sommige kan zelfs aangetoond worden dat ze terug gaan op aantekeningen die gemaakt zijn terwijl onze Heer bezig was mensen toe te spreken. De mondelinge bronnen gaan terug tot het vroegste begin van de christelijke geschiedenis. We staan vrijwel voortdurend in contact met de verklaringen van ooggetuigen. De eerste predikers van het evangelie kende de waarde van het getuigenis uit de eerste hand en ze beriepen zich er telkens weer op. ‘Wij zijn getuigen van deze dingen’ hebben zij voortdurend en vol vertrouwen verklaard. En het is beslist niet zo eenvoudig geweest als sommige schrijvers schijnen te denken, om woorden en daden van Jezus erbij te verzinnen in die dagen, toen zoveel van Zijn discipelen nog leefden die zich konden herinneren wat er wel of niet was gebeurd. Het blijkt zelfs dat de eerste Christenen een zorgvuldig onderscheid maakten tussen wat Jezus gezegd heeft en wat ze zelf dachten of vonden. Wanneer Paulus bijvoorbeeld spreekt over de veelbesproken vraagstukken van huwelijk en echtscheiding in 1 Korinthe 7, zorgt hij ervoor dit onderscheid te maken tussen zijn eigen advies in deze kwestie en Jezus’ beslissende oordeel: ‘ik, niet de Heer’ en nog eens ‘Niet ik, maar de Heer’.

En de eerste predikers hadden niet alleen rekening te houden met hun goedgezinde ooggetuigen; er waren andere, minder vriendelijke, die ook goed op de hoogte waren van het optreden en de dood van Jezus. De discipelen konden geen onjuistheden riskeren (om maar niet te spreken van opzettelijke verdraaiingen van de feiten), want ze zouden direct ontmaskerd worden door mensen die dat maar al te graag doen; Integendeel, één van de sterke punten van de oorspronkelijke apostolische prediking is het vertrouwen waarmee ze een beroep deden op de kennis van hun toehoorders; ze zeiden niet alleen: ‘wij zijn getuigen van deze dingen’ maar ook: ‘zoals gij zelf weet’ (Hand. 2:22). Als er een neiging was geweest om in enig belangrijk opzicht van de feiten af te wijken zou de mogelijke aanwezigheid van vijandige getuigen onder de toehoorders hen daarvan weerhouden hebben.

In de synoptische evangeliën, waarvan het laatst klaar was tussen 40 en 50 jaar na Christus’ dood, hebben we dus materiaal dat al eerder vorm gekregen had, gedeeltelijk zelfs vóór Zijn dood en dat niet allen grotendeels uit bewijzen uit de eerste hand bestond maar bovendien was doorgegeven langs onafhankelijke en betrouwbare wegen. De evangeliën waarin dit materiaal is weergegeven vertellen ons de essentiële feiten van het christelijk geloof op precies dezelfde manier – een driedig koord dat niet gauw breekt.

## *II. Het vierde evangelie.*

In zijn *Verhandelingen over het evangelie van Johannes* zegt de grote hervormer Johannes Calvijn: ‘Ik ben gewoon te zeggen dat dit evangelie de sleutel is die de deur opent tot het begrijpen van de andere drie’. Zijn mening wordt gedeeld door christelijke denkers van vele eeuwen, die in dit evangelie een diepe geestelijke waarheid hebben gevonden die in geen enkel ander bijbelboek bereikt is. Op de vraag of de gesprekken in dit evangelie werkelijk de woorden van Christus zijn, zouden velen antwoorden: als ze niet van Hem zijn, dan zijn ze van iemand groter dan Hij.

Toch is het vierde evangelie, vooral in de laatste honderd jaar, het middelpunt van eindeloze discussies. Men spreekt van het raadsel van het vierde evangelie, en wat sommigen met grote overtuiging accepteren als een juiste oplossing, wordt door anderen met even grote overtuiging als onhoudbaar verworpen. Het is hier niet de juiste plaats om naar een nieuwe oplossing te zoeken; we willen alleen enkele van de belangrijkste feiten vermelden die betrekking hebben op de historiciteit van dit evangelie.

In het evangelie zelf wordt gezegd dat het is geschreven door een ooggetuige. In het laatste hoofdstuk lezen wij van een verschijnen van de opgestane Jezus bij het meer van Tiberias, waarbij zeven discipelen aanwezig waren, ook één die genoemd wordt ‘de discipel die Jezus liefhad’. Een toevoeging aan het eind van het hoofdstuk zegt: ‘Dit is de discipel die van deze dingen getuigt en die deze

beschreven heeft en wij weten, dat zijn getuigenis waar is' (Johannes 21:24). Het is niet helemaal duidelijk wie de 'wij' zijn die zo getuigen voor de betrouwbaarheid van de evangelist; waarschijnlijk zijn het de vrienden en discipelen om hem –heen die verantwoordelijk waren voor het opschrijven en bekendmaken van zijn evangelie. Deze 'discipel dien Jezus liefhad' wordt ook genoemd als één van degenen die aan het Laatste Avondmaal bijeen waren (13:23), als degene bij de kruisiging aanwezig was (19:26)<sup>60</sup>, en ooggetuige was samen met Petrus, van het lege graf op de morgen van de opstanding (22:2 e.v.). Geven deze passages ons een aanwijzing voor de vraag wie hij was?

Volgens Markus 14:17<sup>61</sup>, was de Heer, toen Hij in de bovenzaal kwam voor het Laatste Avondmaal, samen met Zijn twaalf apostelen die met Hem aan tafel aanlagen, en er wordt nergens in de synoptische evangeliën gezegd dat er bij die gelegenheid iemand anders bij Hem was. We maken daaruit op dat de 'geliefde discipel' één van de twaalf discipelen was. Van die twaalf waren er drie met wie de Meester zo nu en dan nauwer contact zocht – Petrus, Jakobus en Johannes. Deze drie waren het bijvoorbeeld die Hij koos om met Hem te waken die nacht in Gethsemane, na het Laatste Avondmaal (Markus 14:33). We verwachten natuurlijk dat de geliefde discipels één van die drie is. Petrus was het niet, dat blijkt duidelijk uit de woorden van Johannes 12:24, 20:2 en 21:20. Dan blijven de twee zoons van Zebedeüs over, Jakobus en Johannes, die ook hoorden tot de zeven van hoofdstuk 21. Maar Jakobus stierf als martelaar in het jaar 44 of eerder (Hand. 12:2)<sup>62</sup>, en dus was het niet erg waarschijnlijk dat over hem het gerucht zou bestaan dat men over de geliefde discipel vertelde, n.l. dat hij niet zou sterven. Dus blijft alleen Johannes over.

Nu is het merkwaardig dat Johannes niet genoemd wordt in het vierde evangelie (evenmin als zijn broer Jakobus). Men heeft ook opgemerkt dat dit evangelie Johannes de Doper altijd gewoon Johannes noemt terwijl de andere evangelisten hem steeds voluit Johannes de Doper noemen. Een schrijver zal zorgvuldig onderscheid maken tussen twee personen in zijn verhaal die dezelfde naam hebben; hij zal dit onderscheid niet maken tussen zichzelf en een andere persoon in zijn boek. En de vierde evangelist maakt wel onderscheid tussen Judas Iscariot en Judas 'niet Iscariot' (Johannes 14:22). Het zegt dus wel iets dat hij geen onderscheid maakt tussen Johannes de Doper en Johannes de apostel, die hij zeker gekend heeft, al noemt hij hem niet met name.

In het gehele boek zien we dat de schrijver ooggetuige geweest is van de gebeurtenissen die hij beschrijft. Het is interessant in dit verband de mening te noemen van Dorothy Sayers, die het onderwerp bekeek vanuit het standpunt van een scheppend kunstenaar: 'We moeten er aan denken dat Johannes de enige is van de vier evangelisten die zegt het directe verslag te geven van een ooggetuige. En voor iemand die geleerd heeft oude geschriften met verbeeldingskracht te bekijken worden de bewijzen voor deze bewering ook door de tekst geleverd'<sup>63</sup>. Zelfs de wonderverhalen in dit evangelie vertonen deze eigenschap. Zo was bijvoorbeeld A. T. Olmstead, hoogleraar in de oude oosterse geschiedenis aan de universiteit van Chicago, van mening dat het verhaal van de opwekking van Lazarus in hoofdstuk 11 'al de kleine details (bevat) die een overtuigde toeschouwer ziet'<sup>64</sup>, terwijl het verhaal van het lege graf 'ongetwijfeld verteld wordt door een ooggetuige - heel levendig, en zonder details waar een sceptische lezer bezwaar tegen zou kunnen hebben'.<sup>65</sup>

De evangelist was kennelijk een Palestijn. Hoewel hij misschien ver van zijn geboorteland was toen hij zijn evangelie schreef, geeft zijn kennis van plaatsen en afstanden in Palestina, kennis die op een

---

<sup>60</sup> Toen onze Heer gekruisigd was droeg Hij de zorg voor Zijn moeder op aan zijn geliefde discipel (Johannes 19:26 e.v.). Vergelijking van Mattheüs 27:56 en Markus 15:40 met Johannes 19:25 geeft ons de indruk dat Salomé, de moeder van Jakobus en Johannes, de zuster was van de moeder der Heren; daarom lag het voor de hand dat Hij haar aan zijn neef toevertrouwde, die daar bij het kruis stond en die in Hem geloofde, en niet aan Zijn broers, die toen misschien niet aanwezig waren en die in elk geval pas in Hem geloofden na de opstanding.

<sup>61</sup> Vgl. Mattheüs 26:20; Lukas 22:14.

<sup>62</sup> De theorie dat Johannes ook op een vroeg tijdstip als martelaar is gestorven berust op bijzonder zwakke bewijzen. Professor A. S. Peake is heel terecht van oordeel: 'Van het beweerde martelaarschap van Johannes geloof ik niets. Dat zovelen er wel aan geloven is verbazingwekkend, gezien de weinige bewijzen waarop het berust, die belachelijk genoemd zouden zijn als ze waren aangevoerd om een meer behoudende conclusie te ondersteunen'. *Holborn Review*, juni, 1928, p.384.

<sup>63</sup> D. L. Sayers, *The Man Born to be King* (1943), p.33. Haar hele betoog op p.28 verdient nauwkeurige aandacht. Vgl. ook haar opmerkingen over dit evangelie in *Unpopular Opinions* (1946), p.25 e.v.

<sup>64</sup> *Jesus in the Light of History* (1942), p.206.

<sup>65</sup> Op. Cit., p.248.

spontane en natuurlijke wijze in het boek naar voren komt, zeer duidelijk het beeld van iemand die geboren en getogen is in dat land, en niet van iemand wiens bekendheid ermee is verworven op pelgrimsreizen. Hij ken Jeruzalem goed; hij geeft de ligging van bepaalde plaatsen aan met de nauwkeurigheid van iemand die de stad gekend moet hebben vóór de verwoesting van het jaar 70.

De schrijver was ook een Jood; hij is volledig op de hoogte met Joodse gewoonten; hij spreekt over hun reinigingsgebruiken (2:6) en hun wijze van begraven (19:40). Van hun feesten noemt hij het Pascha, het Loofhuttenfeest en het feest van de Tempelvernieuwing, dat in de winter werd gevierd, en ook het feest zonder naam van 5:1, dat waarschijnlijk het Nieuwjaarsfeest was<sup>66</sup>. Hij blijkt nauwkeurig op de hoogte te zijn met de oudtestamentische gedeelten die het Palestijns-Joodse rooster voorschrijft voor voorlezingen in de synagoge op feestdagen en in andere perioden van het jaar<sup>67</sup>. Hij kent de Joodse wet over getuigenverklaringen (8:17). Hij weet dat degenen die een opleiding bij de rabbijnen gehad hadden, uit de hoogte neerzagen op hen die dat voordeel niet hadden – ‘Die schare, die de wet niet kent, vervloekt zijn zij!’ (7:49) – een houding die zelfs door de ruimdenkende Rabbi Hillel werd uitgedrukt: ‘Geen onwetende is vroom’<sup>68</sup>. Men heeft hem beschuldigd van de grove vergissing te menen dat een hogepriester van de Joden maar voor één jaar werd benoemd; maar als hij in zijn lijdensverhaal over Kajafas spreekt als ‘de hogepriester van dat jaar’ (11:49,51 en 18:13) dan bedoelt hij alleen maar dat Kajafas hogepriester was in het bewogen jaar van Jezus’ kruising. Johannes accurate kennis van Joodse gewoonten, gedachten en discussiemethoden bracht een grote rabbijnse geleerde, Israël Abrahams, ertoe te zeggen: ‘Mijn algemene indruk is, zonder een vroege datering voor het vierde evangelie te willen aannemen, dat dit evangelie een oorspronkelijke overlevering bevat van een aspect van Jezus’ prediking dat niet is opgenomen in de synoptische evangeliën’<sup>69</sup>. Abrahams wees op ‘de elkaar versterkende argumenten die door de Joodsche schrijvers zijn aangevoerd ter ondersteuning van de authenticiteit van de prediking in het vierde evangelie, vooral met betrekking tot de omstandigheden waaronder die woorden, volgens de evangelist, zijn uitgesproken’<sup>70</sup>.

Uit de tekst blijkt dat de schrijver de grootse gebeurtenissen die hij beschrijft niet alleen zag, maar ze inderdaad ook begreep. De bewijzen voor de echtheid van dit evangelie die we in andere schrijvers vinden zijn even sterk als bij de synoptici. We spraken al over de papyrus die bewijst hoe vroeg dit evangelie is ontstaan (pag. 17). Ignatius, die omstreeks 115 als martelaar stierf, werd beïnvloed door het bijzondere karakter van wat dit evangelie leert; en in een brief aan de kerk van Filippi, kort na Ignatius’ dood, citeert Polycarpus de eerste brief van Johannes die naar de mening van Lightfoot, Westcott en anderen bij het evangelie hoorde als een begeleidende brief en er in elk geval nauw mee in verband staat. De gnosticus Basilides (omstreeks 130 n.C.) citeert Johannes 1:9 als ‘in de evangeliën’. Justinus Martyr (omstreeks 150) citeert uit het verhaal over Nicodemus in Johannes 3. Zijn leerling Tatianus (circa 170) heeft het vierde evangelie ook verwerkt in zijn *Dia-dessaron*. Ongeveer in dezelfde tijd schrijft Melito, bisschop van Sardis, een *Paaspreek* waarvoor hij gebruik maakt van dit evangelie.

Behalve deze vroege bewijzen van het bestaan van het vierde evangelie vinden we ook bij verscheidene schrijvers uit de tweede eeuw opmerkingen over de evangelist. Zo lezen we bij Irenaeus (eind tweede eeuw), die zowel met Klein Azië als met Gallië contacten had, bij Clemens van Alexandrië, bij Theophilus van Antiochië, bij Tertullianus van Carthago en bij de gnostici Heracleon in Italië, de oudste commentator van het vierde evangelie die we kennen, dat men algemeen van mening was dat Johannes het geschreven had<sup>71</sup>. Van deze schrijvers is Irenaeus de belangrijkste. ‘Johannes, de

<sup>66</sup> Een ongewone en boeiende bespreking van dit feest is te vinden in J. R. Harris, *Side-lights on New Testament Research* (1908), p.52 e.v.

<sup>67</sup> Het pionierswerk op dit gebied is van A. E. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (1959).

<sup>68</sup> Pirqa Aboth II. 6.

<sup>69</sup> I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I (1917), p.12.

<sup>70</sup> In *Cambridge Biblical Essays*, red. H. B. Swete (1909), p.181.

<sup>71</sup> In de tweede eeuw schijnen de enige bezwaren te komen van degenen die de Logos (‘Woord’) doctrine van de proloog niet willen accepteren en daarom ontkennen dat de apostel de schrijver is. Zij schrijven dit evangelie toe aan Cerinthus, een ketterse auteur die bekend was aan het eind van de eerste eeuw. Epiphanius noemt die mensen *alogoï*, wat niet alleen betekende dat ze de Logosdoctrine verwierpen, maar ook dat ze geen logos hadden in de betekenis van ‘redelijk verstand’. De enige belangrijke figuur van die groep was naar het schijnt de geleerde Gaius uit Rome (circa 200 n.C.), die een orthodox gelovige was, afgezien van zijn verwerpingen van het vierde evangelie en de Openbaring. Verder werd

discipel van de Heer', zegt hij, 'dezelfde die aan de boezem van Jezus lag, heeft zelf zijn evangelie openbaar gemaakt toen hij verbleef in Efeze in Azië'<sup>72</sup>. Elders noemt hij hem 'de apostel'<sup>73</sup>. In zijn brief aan Florinus<sup>74</sup> herinnert hij deze aan hun jonge jaren toen zij aan de voeten zaten van Polycarpus, de bisschop van Smyrna (die in het jaar 156 de marteldood stierf, zesentachtig jaar nadat hij Christen geworden was). Polycarpus was op zijn beurt weer een leerling van Johannes, en Irenaeus en Florinus hadden hem vaak horen spreken over wat Johannes en andere ooggetuigen hem over Jezus hadden verteld.

Verdere bewijzen voor het auteurschap van het evangelie vinden we aan het eind van de tweede eeuw in het Muratorische Fragment en in de anti-Marcionitische proloog van het vierde evangelie. Het eerste van deze twee geschriften vertelt dit vreemde verhaal:

'Johannes één van de discipelen, heeft het vierde van de evangeliën geschreven. Toen zijn medediscipelen en bisschoppen hem aanspoorden, zei hij: 'Laat ons drie dagen vasten en dan elkaar vertellen wat aan elk van ons is geopenbaard.' Die zelfde nacht werd aan Andreas, één der apostelen, geopenbaard dat Johannes alles moest opschrijven onder zijn eigen naam, en dat de anderen het moesten nazien'.

Andreas leefde beslist niet meer in de tijd waarvan gesproken wordt. Maar misschien bevat het fragment wel een gegeven dat naar waarheid is overgeleverd, n.l. dat verscheidene personen betrokken waren bij het samenstellen van dit evangelie, want we denken aan de mensen die aan het verslag van de evangelist hun verklaring toevoegen in Johannes 21:24: 'wij weten dat zijn getuigenis waar is'.

Het andere geschrift, de anti-marcionitische proloog, die veel belangrijker is luidt als volgt:

'Het evangelie van Johannes is gemaakt en aan de kerken gegeven door Johannes toen hij nog in het lichaam was, zoals een man uit Hiërapolis, Papias genaamd, Johannes' geliefde leerling, verteld heeft in zijn vijf Exegetische<sup>75</sup> boeken. Hij heeft het evangelie werkelijk nauwkeurig opgeschreven zoals Johannes het hem dicteerde. Maar de ketter Marcion werd door Johannes weggestuurd, nadat deze zijn afwijkende ideeën had verworpen. Hij had geschriften of brieven aan hem gebracht van broeders die in Pontus waren'.

Dat Marcion hier genoemd wordt is waarschijnlijk een vergissing, en slaat op een vroegere mededeling n.l. dat Papias geweigerd had zijn visie te accepteren<sup>76</sup>. Afgezien daarvan bevat de proloog het bewijs van het belangrijke feit dat Papias in zijn *Verklaring van de woorden des Heren* (circa 130-140 n.C.) meedeelt dat Johannes het vierde evangelie gedikteerd heeft. Dit is dus het oudste stuk dat een bewijs levert dat Johannes de schrijver is van dit evangelie. De bewering dat het Papias was die het evangelie dat Johannes dicteerde opschreef wordt nergens ondersteund en is hoe dan ook onwaarschijnlijk. Bisschop Lighthfoot heeft de aantrekkelijke veronderstelling geuit dat Papias schreef dat het evangelie 'door Johannes gegeven is aan de kerken en dat zij het opschreven uit zijn mond'. In het Grieks zijn namelijk de vormen voor 'ik schreef' en 'zij schreven' hetzelfde in de onvoltooide tijd (apegraphon) en in de aoristus lijken ze erg op elkaar (1<sup>ste</sup> pers. enk. *apegrapsa*; 3<sup>de</sup> pers. meerv. *apegrapsan*, misschien geschreven *apegrapsá*)<sup>77</sup>. Er zijn ook andere verklaringen geopperd. In een brief aan The Times van 13 februari 1936 schreef Dr. L. F. Cross: 'ik lees de proloog zo, als ik het dogmatisch mag uitdrukken: in zijn oorspronkelijke vorm verklaarde dit stuk dat het vierde

---

dit evangelie algemeen geaccepteerd in de tweede eeuw, zowel door orthodoxe Christenen als door gelovigen met afwijkende ideeën.

<sup>72</sup> *Adv. Haer* III.1.

<sup>73</sup> *Ibid.* I.9, enz.

<sup>74</sup> Geciteerd door Eusebius, *Hist. Eccl.* V.20.

<sup>75</sup> Het Griekse exemplaar waarvan de bestaande Latijnse tekst van deze Proloog een vertaling is had de schrijffout *exoteriois* voor *exegetikois*.

<sup>76</sup> Deze verwijzing naar Marcion is een van de aanknopingspunten voor Dr. Robert Eisler's merkwaardige theorie die hij uiteen zet in zijn boek *Het Raadsel van het vierde evangelie* (1938), waarin hij zegt dat Marcion de schrijver van Johannes was en weggestuurd werd door deze toen ontdekt werd dat hij ongeoorloofde toevoegingen in het evangelie had gezet terwijl hij het overschreef!

<sup>77</sup> J. B. Lightfoot, *Essays on 'Supernatural Religion'* (1889), p.214.



evangelie opgeschreven is door Johannes de oudere en gedictieerd door Johannes de apostel toen deze een zeer hoge leeftijd bereikt had'.

Voor deze Johannes de oudere moeten we ons verdiepen in het fragment van Papias dat op blz. 27 geciteerd is, waarin twee mannen onderscheiden worden die beiden Johannes heten, één die in de verleden tijd genoemd wordt, de ander in de tegenwoordige tijd. Sommige onderzoekers hebben wel gemeend dat Papias maar van één Johannes spreekt, maar de meer voor de hand liggende lezing van het fragment duidt er toch op dat hier van twee mensen sprake is<sup>78</sup>. Helaas is Papias niet één van de meest begrijpelijke schrijvers en er zijn alleen fragmenten van zijn werk over, dus is het moeilijk zeker te weten wat hij bedoelt. Het is heel goed mogelijk dat de oudere Johannes een ouderling was van Efeze, en een discipel van Johannes de apostel. In het derde kwart van de eerste eeuw trokken vrij veel Palestijnse Christenen naar de provincie Asia; maar de apostel Johannes was de meest bekende van hen. (Filippus en zijn dochters, die we hierboven al noemden, kwamen er in dezelfde tijd). Maar het is niet nodig de onbekende 'oudere Johannes' om te toveren in zo'n miskend genie als hij had moeten zijn wanneer sommige theorieën over zijn leven waar zijn. Enige moeilijkheden en tegenstrijdigheden van schrijvers uit de eerste christelijke eeuwen kunnen veroorzaakt zijn door verwarring van de twee Johannessen; maar het is erg onwaarschijnlijk dat Irenaeus zich ook zo vergist zou hebben en gedacht zou hebben dat zijn leermeester Polycarpus over de apostel sprak als hij eigenlijk over de oudere sprak. Als Johannes de oudere onderscheiden moet worden van de apostel, dan kunnen we ons hem heel goed voorstellen als degene die het vierde evangelie overschreef en verspreidde (hoewel de bewijzen hiervoor niet sterk zijn), maar waarschijnlijk niet als de evangelist zelf.

Sommige onderzoekers hebben betoogd dat ons Johannesevangelie vertaald is uit een oorspronkelijke Aramese tekst. Hoewel deze stelling met grote kundigheid naar voren is gebracht, zijn er te weinig bewijzen voor. De redenering is nog het sterkst voor de toespraken van Jezus. Zo heeft prof. G. R. Driver, in zijn bespreking van C. F. Burney's boek *Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) er op gewezen dat de meest treffende voorbeelden die Burney geeft juist de letterlijke weergaven zijn van de woorden van Jezus en andere sprekers<sup>79</sup>. Maar het Grieks van het evangelie zou heel goed de stijl kunnen zijn van iemand die het Grieks goed beheerste maar wiens moedertaal het Aramees was.

Men zou kunnen denken dat tot nu toe de bewijzen in de tekst zelf zowel als die uit andere bronnen vóór de veronderstelling pleiten dat de apostel het evangelie heeft geschreven. Wat zijn dan de moeilijkheden? Het bezwaar dat een eenvoudige visser niet in staat zou zijn een werk van zo grote diepgang te schrijven hoeven we niet zwaar te laten wegen. De schrijver van de Paulinische brieven was tentenmaker, ondanks zijn rabbijnse opleiding, want men vond het passend dat een Rabbi zijn brood verdiende door een vak uit te oefenen. Johannes, de zoon van Zebedeüs, had geen rabbijnse opleiding, en daarom werden hij en Petrus door het Sanhedrin beschouwd als 'ongeleterde en eenvoudige mensen' (Hand. 4:13); maar hij was de leerling geweest van een heel bijzondere Meester, en daar hij waarschijnlijk nog heel jong was ten tijde van Christus' dood had hij meer dan genoeg tijd en mogelijkheden voor intellectuele en geestelijke ontwikkeling. We weten dat er in Engeland een ketellapper<sup>80</sup> was in Bedford, die bewezen heeft een uitstekend schrijver te zijn, juist op dit gebied.

Het probleem van het vierde evangelie is het duidelijkst wanneer we het met de synoptische evangeliën vergelijken. Om te beginnen schijnt het af te wijken in kwesties van geografie, chronologie en wijze van uitdrukking.

De belangrijkste aardrijkskundige afwijking is dat Johannes het grootste deel van Jezus' optreden zich laat afspelen in Jeruzalem, terwijl de synoptici bijna alleen over Zijn werk in Galilea vertellen. Dit is geen ernstige moeilijkheid; Johannes weet dat Hij in Galilea werkte (Vgl. Johannes 7:1) en de synoptici bevestigen het bericht van Zijn optreden in Jeruzalem dat Johannes geeft, zonder het met

<sup>78</sup> S. P. Tregelles, een bijzonder rechtzinnig geleerde, twijfelde er niet aan dat er twee personen die Johannes heten in de passage bedoeld worden (*New Testament Historic Evidence* (1851), p.47). Vgl. ook Lightfoot, *Essays on 'Supernatural Religion'* p.144.

<sup>79</sup> In *The Original language of the Forth Gospel*, een herdruk uit *The Jewish Guardian* van 5 en 12 jan. 1923.

<sup>80</sup> John Bunyan, schrijver van *The Pilgrim's Progress*.

zoveel woorden te zeggen. Volgens hen kent de eigenaar van een ezel Hem, in een dorp dichtbij Jeruzalem (Markus 11:3-6), Hij wordt voor het Pascha verwacht door de eigenaar van een zaal in Jeruzalem (Markus 14:12-16) en in Zijn klacht over Jeruzalem zegt hij: 'Hoe dikwijls heb ik uw kinderen willen vergaderen' (Mattheüs 23:37; Lukas 13:34). Het is heel goed mogelijk dat Johannes de andere evangeliën kende en hij vertelt meestal niet dezelfde dingen maar geeft aanvullingen.

De chronologische verschillen kunnen ook gemakkelijk weerlegt worden. Jezus' optreden in Galilea, dat de synoptici beschrijven, duurde ongeveer een jaar; maar Johannes vertelt over een vroegere periode, toen Jezus in het zuiden werkte, vóór de gevangenneming van Johannes de Doper. Het jaar in Galilea, door de synoptici vermeld, moeten we in het kader van Johannes' verslag plaatsen tussen Johannes 5 en 7, eindigend met het Loofhuttenfeest van Johannes 7:2<sup>81</sup>. Jezus' optreden in het zuiden van Palestina voordat Hij in Galilea werkte, werpt licht op sommige periodes in de synoptici. We lezen bij hen een verhaal over de roeping van Petrus, Andreas, Jakobus en Johannes met meer begrip als we bij Johannes zien (1:37 e.v.) dat zij de Meester al eerder ontmoet hadden toen ze bij Johannes de Doper waren.

Die eerste hoofdstukken van Johannes over Zijn werken in Judea, in dezelfde tijd als het latere optreden van de Doper, worden op een nieuwe manier belicht door wat er bekend is geworden over de religieuze groepering van Qumran, ten noordwesten van de Dode Zee. Er zijn daar namelijk papyrusrollen ontdekt en er zijn opgravingen gedaan bij Khirbet Qumran. De discussies over reinigingen, genoemd in Johannes 3:25, in verband met het werk van Johannes de doper, is van een soort dat veel moet zijn voorgekomen in het gebied van de Jordaanvallei en de Dode Zee, in een tijd dat er veel met elkaar wedijverende 'dopers' groepen in die streek waren. De leerlingen van Johannes en die van Jezus waren niet de enige groepen die bezig waren in die dagen mensen te dopen. De leden van de Qumran-groep hadden hun eigen ceremoniële afwassingen, net als de leden van de andere groepen.

Wat de gebeurtenissen betreft die Johannes zich laat afspelen na Jezus' optreden in Galilea, zorgvuldige vergelijking van zijn evangelie met de drie andere (en vooral met dat van Lukas) laat zien dat het synoptische verhaal begrijpelijker wordt als we Johannes volgen in zijn opinie dat het optreden in Galilea eindigde in de herfst van het jaar 29, dat Jezus toen naar Jeruzalem ging voor het Loofhuttenfeest, dat Hij daar bleef tot het Feest van de Tempelvernieuwing in december (Johannes 10:22), dat Hij zich toen enige maanden in de Jordaanvallei terugtrok (Johannes 10:40) en naar Jeruzalem terug ging ongeveer een week voor het Paasfeest van het jaar 30 (Johannes 12:1)<sup>82</sup>.

Doordat het verslag van Johannes voortdurend melding maakt van de periodieke feestdagen geeft hij ons een goed tijdschema voor het synoptische verhaal, dat geen chronologische aanwijzingen bevat voor de periode tussen Jezus' doop en Zijn laatste bezoek aan Jeruzalem. Markus vertelt wel dat er veel 'groen gras' was toen de vijfduizend gespijzigd werden (6:39); dat komt goed overeen met de mededeling van Johannes 6:4 waarin staat dat dit kort voor het Paasfeest (van 17 april 29) gebeurde. Er zijn zelfs geleerden die weigeren het beeld dat Johannes van Christus geeft als historisch te accepteren, terwijl ze zijn tijdschema wel heel aannemelijk vinden. Het is wat moeilijk zijn chronologie van de Lijdensweek in overeenstemming te brengen met de synoptische gegevens, maar die moeilijkheid zou misschien verdwijnen als we beter op de hoogte waren van de omstandigheden waaronder het Pascha in die tijd gevierd werd. Het is niet onwaarschijnlijk dat bepaalde godsdienstige groepen (waaronder de Heer en Zijn discipelen) een andere kalender volgden dan die van de tempelpriesters. Terwijl we zien dat de hogere priesters en degenen die hen volgden het Pascha aten op vrijdagavond, toen Jezus al dood was (Johannes 18:28, 19:14), schijnt het dat Hij de Paasmaaltijd al eerder in de week met Zijn discipelen gegeten had<sup>83</sup>.

Wat betreft de verschillen in uitdrukkingwijze tussen dit evangelie en de andere, is er geen twijfel dat de vierde evangelist zijn eigen duidelijk herkenbare stijl heeft, die niet alleen aan zijn eigen overdenkingen en commentaren een speciale kleur geeft, maar ook aan de woorden van Jezus en

<sup>81</sup> Vgl. G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (1940), het belangrijkste boek over dit onderwerp.

<sup>82</sup> Vgl. M. Goguel, *La Vie de Jésus* (1933), p.400.

<sup>83</sup> Alle vroegere onderzoek over dit ingewikkelde vraagstuk is achterhaald door het werk van een Franse vrouw, Mlle. Annie Jaubert, in *La Date de la Cène* (1957). Mlle. Jaubert brengt veel nieuwe bewijzen ter sprake, waaronder enkele uit de Qumrangeschriften.

Johannes de Doper. Dit verschijnsel noemt men wel eens het transponeren van het evangelieverhaal in een andere toonaard.

We moeten natuurlijk niet vergeten dat de woorden van Jezus en Johannes, zoals deze evangelist ze weergeeft, een vertaling zijn van een gesproken Aramese tekst; en het is op zichzelf al aannemelijk dat een leerling die de Heer zo goed aanvoelde en begreep, onbewust beïnvloed werd door Zijn stijl, zodat die kleur gaf aan alles wat hij schreef. Dit verklaart gedeeltelijk waarom het soms zo moeilijk is uit te maken waar de woorden van de Meester ophouden en de overdenkingen van de leerling beginnen.

Uit de synoptische evangeliën blijkt dat Jezus soms sprak in de stijl die Hij in het Johannes-evangelie steeds gebruikt. Het verschil in stijl tussen Zijn spreken in de synoptische evangeliën en in dit evangelie kan misschien voor een deel verklaard worden uit het verschil in omgeving. In de synoptische evangeliën praat Hij meestal met de plattelandsbevolking van Galilea; in het vierde evangelie discussieert Hij met de godsdienstige leiders van Jeruzalem en spreekt vertrouwelijk tot de kleine kring van Zijn leerlingen. We moeten niet denken dat Hij altijd dezelfde stijl van spreken had. De dichterlijke vormen die wij in Zijn prediking zien in de synoptische evangeliën, vinden we ook in Zijn toespraken bij Johannes<sup>84</sup>. De synoptici en Johannes vermelden alle vier de plechtige verzekering die Jezus dikwijls gebruikt: 'Voorwaar (letterlijk, Amen), Ik zeg U'; alleen wordt het 'Amen' bij Johannes altijd herhaald. En soms zien we bij de synoptici ook een wijze van uitdrukken die typisch voor Johannes is. Bij Johannes spreekt onze Heer vaak over Zijn Vader als 'hij die mij gezonden heeft'; dezelfde uitdrukking komen we tegen in Markus 9:37: 'Wie mij ontvangt, ontvangt niet Mij, maar Hem die Mij gezonden heeft' (Vgl. Mattheüs 10:40; Lukas 9:48), bijna dezelfde woorden als in Lukas 10:22: 'Alle dingen zijn Mij overgegeven door mijn Vader en niemand kent de Zoon dan de Vader, en niemand kent de Vader dan de Zoon en wien de Zoon het wil openbaren'. – Een 'verdwaald brok Johannes-rots', zoals het wel genoemd is.

Het is de moeite waard hier op te merken dat er een opvallend verwantschap in gedachte en taal gevonden is in dit evangelie en de Qumran-teksten. Deze verwantschap moet niet overdreven worden; wat we in de Qumran-boeken lezen over Jezus lijkt slechts zeer uit de verte op de Jezus uit het Johannes-evangelie. Maar de teksten verschaffen ons nieuwe bewijzen voor het echt Hebreeuwse karakter van dit evangelie. Dit zien we vooral in de uitdrukkingen waarin licht tegenover donker gezet wordt, waarheid tegenover dwaling e.d.; en ook in bepaalde vormen van Messiaanse verwachting die zowel in het vierde evangelie als in de Qumran-tekst wordt beschreven.

We vinden ook heel opmerkelijke overeenkomsten met de gedachten en de taal van het vierde evangelie in de Syrische verzameling christelijke hymnen met de enigszins vreemde naam Oden van Salomo, die behoort tot het eind van de eerste of het begin van de tweede eeuw.

Maar de allerbelangrijkste vraag is wat voor beeld we krijgen van Christus zelf. Geeft Johannes ons dezelfde Christus als de synoptici? Hij ziet Hem, net als zij, als de Messias en de Zoon van God. Als het zijn bedoeling was bij het schrijven van het evangelie dat zijn lezers zouden geloven dat Jezus de Messias was en de Zoon van God, zoals hij ons zegt (Johannes 20:31), dan herinneren wij ons dat Markus *zijn* verslag begint met ongeveer dezelfde woorden: 'Begin van het evangelie van Jezus Christus de Zoon Gods'. (Statenvert. Markus 1:1). Er is feitelijk geen wezenlijk verschil tussen Johannes en de drie synoptici. Johannes ziet Jezus wel als het vooraf-bestaande Woord van God, die voor de Eeuwige Vader werkt in de schepping, openbaring en verlossing, maar hij benadrukt Zijn goddelijkheid niet ten koste van Zijn menselijkheid. Jezus wordt moe op Zijn reis door Samaria (Johannes 4:6); Hij weent aan het graf van Lazarus (11:35); Hij heeft dorst aan het kruis (19:28). Johannes geeft zich zelfs moeite een toen bestaande voorstelling te bestrijden dat de menselijkheid van de Heer slechts schijn was en geen werkelijkheid; daarom stelt hij ook zo nadrukkelijk dat 'het Woord is vlees geworden' (Johannes 1:14) en daarom bevestigt hij zo ernstig, met het gezag van een ooggetuige, dat er niets onwerkelijks was in Zijn dood aan het kruis (19:30-35). Wij krijgen inderdaad bij Johannes wel een andere indruk over wat Jezus van zich zelf zegt dan bij de synoptici. Bij de laatsten wordt het feit dat Jezus de Messias is pas door de discipelen begrepen

<sup>84</sup> Vgl. C. F. Burney, *The Poetry of our Lord* (1925).

tegen het eind van Zijn optreden in Galilea, in Caesarea Filippi, en Jezus gebiedt hen nadrukkelijk er niet met anderen over te praten; bovendien begint Hij ook pas in die tijd over Zijn aanstaande lijden te spreken (Markus 8:27 e.v.). Bij Johannes wordt Zijn Messiaanse waardigheid al heel vroeg in het verhaal door anderen gezien en door Hemzelf erkend, terwijl Hij (in enigszins bedekte termen weliswaar) bijna aan het begin van Zijn prediking spreekt over de noodzakelijkheid van Zijn dood. De evangelist, die vele jaren had nagedacht over de betekenis van de woorden en werken van Jezus, had natuurlijk geleerd zelfs de allereerste stadia van Zijn optreden te zien in het licht van het einde. En bovendien waren er voor Jezus redenen te over om in de revolutionaire sfeer van Galilea niet aan iedereen bekend te maken dat Hij de Messias was<sup>85</sup>, terwijl er in Jeruzalem bepaalde groepen mensen waren die meer direct geconfronteerd moesten worden met wat Hij over zichzelf bekend maakte; hoewel men er zich zelfs daar over beklaagde, nog slechts drie over vier maanden voor Zijn dood, dat Hij hun niet duidelijk wilde zeggen of Hij de Messias was of niet (Johannes 10:24).

De man die alle anderen heeft overleefd van degenen die het dichtst bij Jezus stonden tijdens Zijn werk, heeft lang en diep nagedacht over de betekenis van alles wat hij gezien en gehoord had. Veel van wat hij eerst niet goed begrepen had werd hem later geleidelijk duidelijker.

‘What once were guessed as points, I now knew stars,

And named then in the Gospel I have writ’<sup>86</sup>.

Toen hij oud was begreep hij beter dan ooit dat, hoewel de levensomstandigheden in Palestina die de achtergrond geweest waren van Jezus’ optreden vóór het jaar 30 voorgoed waren verdwenen, dat optreden op zich zelf – ja de hele tijdsperiode die Jezus op aarde had doorgebracht - van een eeuwige geldigheid was. In het leven van Jezus was alles wat ooit over God aan de mensen is bekend gemaakt, samengevat en volledig gemaakt. In Hem is het eeuwige Woord of de zelfexpressie van God in een echt mensenleven midden in de wereld gekomen. Maar als dat zo was, dan kon het leven en werken van Jezus niet van alleen maar locale, nationale of tijdelijke betekenis zijn. Daarom begon hij, tegen het eind van de eerste eeuw, het evangelieverhaal op een zodanige manier te vertellen, dat de blijvende waarheid daarvan duidelijk zou worden voor mannen en vrouwen die niets wisten van de oorspronkelijke achtergronden van de verlossingbrengende gebeurtenissen. Aan de Hellenistische wereld van zijn latere jaren moest de vernieuwende boodschap zó gebracht worden dat allen, Joden en niet-Joden, tot geloof zouden komen in Jezus als de Messias en de Zoon van God, en zo door Hem eeuwig leven zouden ontvangen. Toch wilde Johannes niet toegeven aan de verleiding het christelijk geloof te formuleren in de denkvormen van die tijd, zó dat er iets verloren ging van zijn unieke aard. Het evangelie is waar, maar het is het verhaal van gebeurtenissen die eens en voor al in de geschiedenis plaats hadden; Johannes haalt het verhaal niet uit zijn Palestijns verband om de wereldwijde betekenis ervan naar voren te brengen, en in het hart van zijn verslag is de oorspronkelijke apostolische prediking trouw bewaard gebleven<sup>87</sup>.

Is hij in zijn opzet geslaagd? Wat voor moeilijkheden sommige onderzoekers ook gezien hebben, de meeste lezers van de evangeliën in alle eeuwen hebben niets gemerkt van enige tegenstrijdigheid tussen de Christus die spreekt en werkt in het vierde evangelie en Hem die in de synoptische evangeliën spreekt en werkt. Velen hebben verklaard dat Johannes hen zelfs tot een dieper en inniger begripen van Christus heeft gebracht dan de andere drie. De leden van de Christian Industrial League, een organisatie die evangelisatiewerk doet onder de ruwe bewoners van Skidrow, in het hart van Chicago’s ‘Loop’ district, zeggen ‘dat ze in hun werk hebben gemerkt dat het Johannes-evangelie het best te gebruiken is bij deze ruwe harde mensen. Zijn openhartige, ondubbelzinnige woorden over zonde en verlossing schijnen ook de meest verdorvenen te raken en te overtuigen, terwijl zijn directe uitnodiging meer weerklank vindt dan enig ander woord’<sup>88</sup>. We kunnen ook luisteren naar het getuigenis uit een heel andere bron, de vroegere aartsbisschop William Temple, theoloog, filosoof en staatsman:

<sup>85</sup> Vgl. C. E. Raven, *Jesus and the Gospel of Love* (1931), p.216. De hoofdstukken VII en VIII van Dr. Raven’s boek verdienen speciale aandacht in verband met de problemen van het vierde evangelie.

<sup>86</sup> Robert Browning, *A Death in the Desert*.

<sup>87</sup> Professor C. H. Dodd laat dat duidelijk zien in zijn *The Interpretation of the Fourth Gospel*, (1953), gedurende vele jaren het belangrijkste boek dat op dit terrein is verschenen.

<sup>88</sup> A. M. Chirgwin, *The Bible in World Evangelism* (1954), p.113.

‘De synoptici geven ons misschien iets dat doet denken aan een volmaakte foto; Johannes geeft ons het nog meer volmaakte portret... het vierde evangelie toont ons Jezus’ geest en hart, maar... de discipelen waren eerst niet in staat dat te begrijpen, deels omdat het zo nieuw as, en deels vanwege de associaties die behoorden bij de terminologie waarin de Heer zich moest uitdrukken. Laat de synoptici zo getrouw mogelijk de woorden voor ons herhalen die Hij gesproken heeft, maar laat Johannes onze oren afstemmen om ze te horen’<sup>89</sup>.

Het is duidelijk dat Johannes zijn doel heeft bereikt, niet alleen bij zijn Joodse en niet-Joodse lezers van de Hellenistische wereld aan het eind van de eerste eeuw van onze jaartelling, maar bij mensen van alle generaties tot op de huidige dag. Wanneer hij ons Jezus bekendmaakt als degene die God openbaart, als de mensgeworden liefde, als de belichaming van dat leven dat altijd het licht der mensen is geweest, dan worden velen door zijn werk getroffen vanwege het gezaghebbende getuigenis dat de eeuwige waarheid kenmerkt en het dwingt hen de verklaring te bevestigen van de mannen die voor het eerst dit evangelie aan de mensen brachten: ‘wij weten dat zijn getuigenis waar is’.

## **Hoofdstuk V: DE WONDEREN VAN DE EVANGELIËN**

Voordat we ophouden ons met de evangeliën bezig te houden, moeten we iets zeggen over de wonderverhalen die we erin vinden. Iedereen die een poging wil doen antwoord te geven op de vraag die de titel van dit boek vormt, zal inzien dat voor veel lezers juist deze wonderverhalen de grootste moeilijkheid vormen voor het accepteren van het Nieuwe Testament als een betrouwbaar boek.

Tot op zekere hoogte kan men zeggen dat de geloofwaardigheid van deze verhalen een kwestie is van historische bewijzen. Als ze verteld worden door schrijvers waarvan we op andere gronden kunnen aantonen dat ze betrouwbaar zijn, dan zijn ze op zijn minst ernstige geschiedkundige bestudering waard. Er zijn in de literatuur veel verschillende soorten wonderverhalen, maar de evangeliën vragen ons niet te geloven dat Jezus eens een keer de zon van west naar oost heeft laten bewegen, of iets van dien aard; ze schrijven Hem zelfs niet zulke onmogelijkheden toe als we in de apocriefe evangeliën van de tweede eeuw vinden. In het algemeen ‘passen’ ze wel – dat wil zeggen ze zijn het soort daden dat men kan verwachten van een Persoon zoals de evangeliën ons in Jezus beschrijven. We vinden, zoals we al gezien hebben ook in de oudste evangelierversies nergens een niet-bovennatuurlijke Jezus en we hoeven dus niet verbaasd te zijn dat Hem bovennatuurlijke werken worden toegeschreven.

Als we van meet af aan de gedachte van een bovennatuurlijke Jezus verwerpen, dan verwerpen we Zijn wonderen ook; als we daarentegen het beeld accepteren dat de evangeliën van Hem geven, zullen de wonderen niet langer een onoverkomelijke struikelblok zijn.

Ongetwijfeld zal de historicus hogere eisen stellen bij zijn onderzoek van de bewijzen, als het om wonderen gaat. Maar als de bewijzen heel overtuigend zijn zal hij ze niet a-priori verwerpen. Prof. A. T. Olmstead, een algemeen erkende autoriteit op gebied van de oude oosterse geschiedenis, spreekt in een boek over het leven van Jezus gezien vanuit een zuiver historisch standpunt, over het verhaal van de opwekking van Lazarus (Johannes 11). Hij accepteert dit verhaal als het verslag van een ooggetuige en zegt: ‘Het is hier als bij zoveel mededelingen die we in onze beste bronnen vinden; de historicus kan het bericht alleen maar herhalen, zonder naar psychologische of andere verklaringen te zoeken’<sup>90</sup>. Dit zal de natuurkundige of psycholoog niet tevreden stellen; de theoloog is er overigens ook niet mee tevreden. Maar het laat zien dat de historische methode zijn begrenzungen heeft, zo goed als de wetenschappelijke methode in het algemeen die heeft, bij het onderzoeken van een verschijnsel dat door zijn aard alleen al uniek is.

Ook de wonderverhalen van de evangeliën kunnen bestudeerd worden met behulp van de vormkritiek; we kunnen ze vergelijken met gelijksoortige wonderen in de belletristiek of in volksverhalen en dan kunnen we soms allerlei interessante gevolgtrekkingen maken op grond van een dergelijke vergelijkende studie. Maar deze benadering levert ons geen duidelijke conclusies omtrent het histori-

---

<sup>89</sup> *Readings in St. John's Gospel* (1940), p.16, 32.

<sup>90</sup> *Jesus in the Light of History*, p.206.

sche karakter van de evangeliewonderen en het verklaart ook niet waarom deze wonderen zo'n grote betekenis hebben in hun verband met Jezus' leven en optreden.

Onze eerste zorg wat betreft de wonderen in de evangeliën moet niet zijn ze te 'verdedigen' maar ze te begrijpen. En als ons dat gelukt is zullen we merken dat hun verdediging wel voor elkaar komt zonder onze hulp. Het middelpunt van het evangelie is Christus zelf; we moeten de wonderen bekijken in het licht van Zijn wezen. Het doet dus eigenlijk niet terzake aan te tonen dat veel van die wonderen in het licht van de moderne wetenschap helemaal niet zo 'onmogelijk' zijn. Hoe interessant het ook moge zijn de genezingsverhalen opnieuw te vertellen vanuit de gezichtshoek van de genezing-door-het-geloof of de psychotherapie, dat zal ons niet helpen hun betekenis te begrijpen in het evangelieverhaal. Een heel populaire prediker en schrijver heeft een aantal van de wonderen op zeer kundige wijze besproken vanuit psychologisch standpunt, zonder altijd helemaal overtuigd te zijn, bijvoorbeeld wanneer hij de ziekte-oorzaak van de man die bezeten was door een legioen boze geesten<sup>91</sup> meende te vinden in een vreselijke dat in zijn jeugd toen hij zag hoe een *legioen* soldaten de kleine kinderen van Bethlehem vermoordde of een ander verschrikkelijk toneel van dien aard. Als een dergelijke redenering sommige mensen helpt het evangelieverhaal te geloven, die het anders niet zouden geloven, dan is dat uitstekend. Zij zullen misschien zelfs bereid zijn de verhalen over dodenopwekkingen te geloven op grond van goed gefundeerde gevallen van mensen die gedurende enkele minuten technisch zijn dood geweest en daarna weer levend zijn geworden.

Zulke dingen maken het voor sommigen misschien gemakkelijker te geloven in de opwekking van het dochttertje van Jairus, of zelfs van de jonge man van Nain, maar ze gaan niet op voor het geval van Lazarus, die al vier dagen begraven was. En deze andere opwekkingen uit de dood herinneren ons aan het belangrijkste wonder uit het hele evangelie, de herrijzenis van Jezus zelf. Vanaf het allereerste begin heeft men geprobeerd het opstandingsverhaal te rationaliseren of weg te verklaren, zoals toen de afdeling van de tempelwacht die order had Zijn graf te bewaken, omgekocht werd door de priesters om te zeggen: 'Zijn discipelen zijn des nachts gekomen en hebben Hem gestolen, terwijl wij sliepen' (Mattheüs 28:13). En dat was nog maar de eerste van vele rationalisering. Anderen hebben geopperd dat Jezus niet werkelijk gestorven is. George Moore heeft dit thema met veel verbeelding behandeld in *The Brook Kerith*, maar als we het lezen merken we dat een dergelijke situatie niets te maken gehad kan hebben met de historische opkomst van het christelijk geloof. Andere suggesties zijn dat de vrouwen naar een verkeerd graf zijn gegaan of dat de Joodse autoriteiten het lichaam zelf hadden verwijderd, om te voorkomen dat het graf of het lichaam een middelpunt van vrome aanbidding zou worden en nieuwe onrust zou veroorzaken. Of de discipelen zijn allemaal tegelijk het slachtoffer van hallucinatie geworden, of beleefden iets heel buitengewoons in de zin van buitenzintuiglijke waarneming. (De gedachte dat ze het verhaal expres hadden verzonnen vindt nu, terecht, weinig aanhang meer, omdat dat moreel en psychologisch onmogelijk is). Maar de enige verklaring die het meest in overeenstemming is met alle gegevens, en ook met wat daarna gebeurd is, is dat Jezus' lichamelijke opstanding uit de doden een echte en objectieve gebeurtenis is<sup>92</sup>.

Wat de details van tijd en plaats aangaat doen er zich enkele heel bekende moeilijkheden voor als we de verschillende weergaven vergelijken van de verschijningen na de opstanding. Sommige van deze moeilijkheden zouden misschien gemakkelijker opgelost kunnen worden als we wisten hoe het

---

<sup>91</sup> Zie het betoog over bezetenheid van Professor A. R. Short, M. D., Bc., in *Modern Discovery and the Bible* (I.V.F., 1943), p.89 e.v.; *The Bible and Modern Medicine* (1953), p.109 e.v. Een ander punt in verband met het legioenverhaal is wel niet zo belangrijk als de genezing van de bezetene en het verongelukken van de varkens, maar het illustreert hoe gevaarlijk het is mededelingen in de evangeliën te bekritisieren als men niet voldoende gegevens heeft. Het gaat hier om de naam van de plaats waar de genezing plaats had. Volgens de beste teksten noemt Mattheüs het 'het land der Gadarenen' (8:26). T. H. Huxley maakt in zijn *Essays on some Controverted Questions* (1892) grapjes over de escapade van de Gadareense zwijnen, die de tien km tussen Gadara en het Meer van Galilea hardliepen en onderweg nog even de diepe rivier de Jarmoek overstaken. Het meest bekende Gerasa was een Griekse stad bijna 70km ten zuidoosten van het meer (het tegenwoordige Djerash in Transjordanië); maar de naam van het Gerasa van Markus leeft nog voort in het tegenwoordige dorp Kersa, aan de oostelijke oever van het meer. De vorm die Lukas geeft 'Gergesenen' is misschien een nog nauwkeuriger weergave van de oude naam van deze plaats, daar Origenes een Gergesa kent aan het Meer van Galilea. Maar de stad Gadara bezat enig gebied rond Kersa, dus zouden dat gebied en de varkens ook heel goed Gadareens genoemd kunnen worden.

<sup>92</sup> Deze vraagstukken heb ik uitvoeriger besproken in *The Spreading Flame*, p.59 e.v.

evangelie van Markus oorspronkelijk eindigde. Zoals uit de tekst blijkt, is het oorspronkelijk eind al heel vroeg verloren gegaan en het verhaal breekt plotseling af bij 16:8. (De verzen die in onze bijbel volgen zijn een latere toevoeging). Maar als we geconstateerd hebben hoe moeilijk het is alle weer-gaven met elkaar in overeenstemming te brengen, zien we een harde kern van historische feiten voor ons: a) het graf was werkelijk leeg; b) de Heer verscheen aan verschillende personen en aan groepen discipelen zowel in Juda als in Galilea; c) de Joodse autoriteiten konden niet weerleggen wat de discipelen zeiden, namelijk dat Hij was opgestaan uit de doden.

Toen de discipelen ongeveer vijftig dagen na de kruisiging begonnen hun boodschap overal te verkondigen, voerden ze als hun belangrijkste argument voor wat Jezus volgens hen was aan, dat Hij uit de doden was opgestaan. ‘Wij hebben Hem gezien’ getuigenden zij. Paulus citeert de samenvatting van de bewijzen die hijzelf hoorde: ‘Hij is verschenen aan Céphas (d.w.z. Petrus) daarna aan de twaalven. Vervolgens is Hij verschenen aan meer dan vijfhonderd broeders tegelijk, van wie het merendeel thans nog in leven is (circa 54 n.C., bijna 25 jaar na de kruisiging), doch sommigen zijn ontslapen. Vervolgens is Hij verschenen aan Jakobus (Zijn broeder), daarna aan al de apostelen’. (zie 1 Kor. 15:5-7).

Het is opvallend dat ze, wanneer ze *in het openbaar* over de opstanding spraken, niet het getuigenis van de vrouwen aanhaalden, die toch het eerst bij de graf gekomen waren. Het zou te gemakkelijk geweest zijn daarop te zeggen: ‘O, we weten hoeveel waarde je moet hechten aan de dingen die opgewonden vrouwen zien!’.

Zoals de zaken stonden maakte de openbare verkondiging van Christus als de Opgestane, en daarom dus als de Messias en de Zoon van God, een onmiddellijke en diepe indruk op de bevolking van Jeruzalem, zo zeer dat de priesters als gauw maatregelen moesten nemen om de proberende nieuwe beweging te onderdrukken. Maar het lukte hun niet. Als Jezus echter niet werkelijk was opgestaan zouden zij zeker voldoende bewijzen hebben kunnen vinden om dat aan iedereen duidelijk te maken. Ze hadden alle daarvoor benodigde macht en het was in het belang van de Romeinse autoriteiten ze te helpen. Het kan niet zo’n onoverkomelijke moeilijkheid geweest zijn het lichaam van Jezus te vinden en te laten zien, dood of (nog net ) levend. Het was in het belang van het Sanhedrin Zijn lichaam aan het volk te tonen, of anders gewaarmerkte bewijzen over te leggen dat het was vernietigd. Het feit dat het eerste verhaal dat verspreid werd om de bewering van de Christenen te weerspreken was, dat de discipelen het lichaam hadden gestolen, betekent dat het Sanhedrin niet wist wat ermee gebeurd was. We moeten er aan denken dat zowel voor de apostelen als voor hun tegenstanders opstanding maar één ding kon betekenen – opstanding van het lichaam. En als we vragen waarom het Sanhedrin niet een meer overtuigend verhaal de wereld in stuurde dan dat van de diefstal door de discipelen, dan is het antwoord ongetwijfeld dat ze (zoals Arnold Lunn het uitdrukt) wisten hoever ze konden gaan<sup>93</sup>. Ze moeten verschillende prachtige veronderstellingen hebben bekeken en met spijt verworpen voordat ze deze kozen als de minst onwaarschijnlijke.

Maar, hoewel de opstanding van Christus door de eerst Christenen verkondigd werd als een historisch gebeuren, had het meer dan alleen historische betekenis voor hen. In de eerste plaats was het het grote bewijs dat Jezus de Messias was. Het *maakte* Hem niet tot de Messias, maar het bewees dat Hij dat was. Zoals Paulus zegt: ‘door Zijn opstanding uit de doden verklaard Gods Zoon te zijn in kracht’ (Rom. 1:4). Ook was het de grote demonstratie van Gods Kracht. Die Kracht was als vele malen in de geschiedenis van de wereld getoond, maar nooit met zo’n grootse volledigheid als in de opstanding van Christus. En deze demonstratie van Gods Kracht is niet eenvoudig een gebeurtenis in de geschiedenis; dit heeft voor elke Christen een persoonlijke betekenis, want dezelfde overwinnende kracht die Jezus uit de dood opwekte is de kracht die in Zijn volgelingen werkt en in hun leven de heerschappij van de boze overwint. Om Gods Kracht in de herrijzenis van Christus goed te kunnen beoordelen moet men die Kracht in zijn eigen leven ervaren. Daarom bad Paulus dat hij Christus *zó* zou mogen kennen, en ‘de kracht zijner opstanding’ (Fil. 3:10).

Jezus aan het kruis was een toonbeeld van dwaasheid en van zwakheid geweest, voor zover de ogen der mensen dat konden zien. Maar als we naar het kruis kijken in het licht van de opstanding, dan zien we in de gekruisigde Christus de kracht en de wijsheid van God. En alleen zo kunnen we de

---

<sup>93</sup> A. Lunn, *The Third Day*, (1945), p.89.

wonderverhalen in de evangeliën goed bestuderen. Als Christus de kracht Gods is blijken deze verhalen, in plaats van een hindernis voor het geloof, natuurlijk en redelijk te zijn; van Hem, die de mensgeworden kracht van God is, verwachten we vanzelfsprekend uitingen van goddelijke kracht. Onze beoordeling van de wonderen zal afhankelijk zijn van onze beoordeling van Christus. Ze worden in het evangelieverhaal vermeld juist omdat ze illustraties zijn van die kracht die in de hoogste graad geopenbaard werd in de opstanding en die in de evangeliën vrijelijk beschikbaar is voor allen die geloven. Vanuit dit standpunt gezien zijn de wonderverhalen vol evangelische betekenis.

De vraag of de wonderverhalen in de evangeliën waar zijn kan dus niet op grond van zuiver historisch onderzoek beantwoord worden. Niet dat het historisch onderzoek hier geen waarde zou hebben, het gaat er in het evangelie juist om dat in Christus de kracht en de genade van God in de geschiedenis zijn binnengetroten om de verlossing van de wereld tot stand te brengen. Maar een historicus kan tot de conclusie komen dat deze dingen waarschijnlijk wel gebeurd zijn, terwijl hij toch helemaal niet geneigd hoeft te zijn het antwoord te geven dat de brengers van deze boodschap hopen te horen van hen tot wie ze zich richtten. De vraag of de wonderverhalen waar zijn moet uiteindelijk beantwoord worden door het persoonlijk geloof – niet alleen maar geloof in de historiciteit van de gebeurtenissen, maar geloof in de Christus die de wonderen verrichtte, geloof dat zich gewonnen geeft aan de kracht waardoor die machtige werken zijn gedaan.

Dit antwoord-in-geloof ontslaat ons niet van de plicht de speciale betekenis van de verschillende wonderverhalen te begrijpen en elk verhaal te bekijken in het licht van al de beschikbare kennis, geschiedkundig en anderszins, die ons bij ons onderzoek verder kan helpen. Maar dit zijn bezigheden die op de tweede plaat komen; het eerste wat we moeten doen is de hele kwestie zien in het juiste verband, zoals wordt zichtbaar gemaakt door de betekenis van het grootste van alle wonderen, de herrijzenis van Christus.

Als we dan verder gaan en vragen wat er voor onafhankelijke niet-christelijke bewijzen zijn voor de evangeliewonderen, zien we dat vroege niet-christelijke schrijvers, als ze enigszins uitvoerig over Jezus spreken, er niet aan twifelen dat Hij wonderen verrichtte. Josephus noemt Hem, zoals we zullen zien, een wonderdoener; latere Joodse passages over Hem schrijven zijn wonderen, zoals we ook zullen zien, toe aan tovenarij, maar ontkennen ze niet, net zoals sommigen tijdens Zijn leven Zijn krachten aan bezetenheid door boze geesten toeschreven. Tovenarij is ook de verklaring die Celsus geeft, de filosoof die in de tweede eeuw het christelijk geloof kritisch bestudeerde<sup>94</sup>. De eerste apostelen spraken over Zijn wonderen als over feiten waarmee hun toehoorders net zo goed op de hoogte waren als zij zelf; op dezelfde wijze schrijven de eerste apologeten er ook over als over gebeurtenissen die door de tegenstanders van het Christendom niet bestreden worden<sup>95</sup>.

Over de genezingen hebben we al iets gezegd; die geven tegenwoordig over het algemeen weinig moeilijkheden, maar de zogenaamde ‘natuurwonderen’ vallen in een andere categorie. Hier vooral zal onze benadering van het probleem bepaald worden door onze houding tegenover Christus zelf. Als Hij werkelijk de Kracht Gods was, hoeven we niet verbaasd te zijn dat Hij scheppend werk verrichtte. Als Hij het niet was, moeten we ons behelpen met verklaringen zoals misverstand of hallucinatie bij de getuigen, of bedrog, of vervalsing van de verslagen tijdens het kopiëren of iets dergelijks.

Neem bijvoorbeeld het verhaal waarin water in wijn wordt veranderd, in Johannes 2, een verhaal dat in veel opzichten uniek is onder de wonderverhalen in de bijbel. Men kan het behandelen zoals één schrijver doet, die veronderstelt dat het water de hele tijd water bleef, maar dat Jezus het liet rond dienen als wijn, in een bui van vrolijke scherts, terwijl de ceremoniemeester mee ging doen met de onschuldige grap en zei: ‘Natuurlijk, de beste wijn! Maar waarom hebt gij de beste wijn tot nu bewaard?’ - maar wie zo doet verraadt daarmee wel dat hij helemaal niets heeft begrepen van waar het in dit verhaal en in het evangelie als geheel om gaat, terwijl het belachelijk is een dergelijk verhaal in verband te brengen met de volgende woorden: ‘Dit heeft Jezus gedaan als begin van Zijn tekenen te Kana in Galilea en Hij heeft Zijn heerlijkheid geopenbaard’ (vers 11), om nog maar te zwijgen over het feit dat het helemaal niets te maken heeft met de bedoeling van het vierde evange-

<sup>94</sup> Origenes, *Contra Celsum* I.38; II.48.

<sup>95</sup> B.v. Quadratus, in zijn *Apologia* die hij richtte aan keizer Hadrianus in het jaar 133 n.C. (Eusebius, H.E.IV.3).



lie: 'Deze dingen zijn geschreven, opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God' (Johannes 20:31). Zo'n reconstructie is niet eens waard vereerd te worden met de naam van rationalisatie. Wat voor moeilijkheden het verhaal zoals Johannes het vertelt ook bevat, het is duidelijk dat er iets is gebeurd van heel wonderbaarlijke en indrukwekkende aard, waarin de discipelen de heerlijkheid van God geopenbaard zagen in hun Meester.

'Dit heeft Jezus gedaan als begin van Zijn tekenen'. De wonderen van het vierde evangelie worden altijd 'tekenen' genoemd, en op andere plaatsen in het Nieuwe Testament wordt het woord 'wonder' geregeld verbonden met het woord 'teken'. 'Tekenen en wonderen' is een veel voorkomende uitdrukking, als om ons te leren dat de wonderen niet alleen verteld worden omdat ze de toehoorders en lezers versteld doen staan, maar ook om wat ze betekenen. Onze Heer had niet zo veel waardering voor geloof dat slechts veroorzaakt door het zien van tekenen<sup>96</sup>. Hij wilde dat de mensen zich realiseerden wat die dingen betekenden. Het waren voortekenen van de Messiaanse tijd, zoals voorspeld door de oude profeten. Net als de wonderen in Handelingen, want ook die zijn gedaan in de naam van Jezus en door Zijn kracht, doorgegeven door Zijn apostelen. Het zijn 'machtige werken', die betekenen dat de kracht van God in het menselijk leven is binnengetrepen; het zijn 'de krachten der toekomstige eeuw' (Hebr. 6:5), ze betekenen dat de toekomstige eeuw in Christus deze tegenwoordige eeuw is binnengekomen. Vele mensen werden eenvoudig aangetrokken door het wonderbaarlijke van deze daden, maar anderen zagen wat ze betekenden en konden met Johannes zeggen: 'Het Woord is vlees geworden en het heeft onder ons gewoond; en *wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd*' (zie Johannes 1:14).

Zo waren de genezingen tekenen van de Messiaanse tijd, want staat er niet geschreven in Jesaja 35:5 e.v.: 'Dan zullen de ogen der blinden geopend en de oren der doven ontsloten worden; dan zal de lamme springen als een hert en de tong van de stomme zal jubelen'? Bovendien was de kracht die deze kwalen kon overwinnen dezelfde die het kwaad in al zijn vormen kon overmeesteren; het gezag waarmee Christus tot de verlamde zei: 'Sta op en neem uw matras op en wandel', was hetzelfde gezag waarmee Hij zei: 'Kind, uw zonden worden vergeven'. De zichtbare werking van Zijn genezende kracht was het duidelijke teken van Zijn vergevende kracht (Markus 2:10 e.v.). Alle genezingswonderen zijn dus in zekere zin gelijkenissen van de bevrijding van de ziel uit de zonde, en daarom is het volkomen terecht dat ze zo'n belangrijke plaats innemen in het evangelieverhaal.

En de natuurwonderen waren dus ook tekenen van de Messiaanse tijd, een tijd die uitzonderlijk vruchtbaar zou zijn; dat werd aangeduid door het teken van de wijn en van de vermenigvuldiging van het brood. De Messiaanse tijd werd ook uitgebeeld als een bruiloftsfeest, en het wonder dat Jezus op de bruiloft van Kana deed was een teken van de grote vreugde van die tijd, een teken dat, zoals Hij en Zijn discipelen verkondigden, het Koninkrijk des hemels nabij gekomen was. Het betekende ook dat ondanks het spreekwoord 'Het oude is beter', de nieuwe orde die Hij kwam brengen veel beter was dan de oude orde van de Joodse godsdienst, zoals wijn veel beter is dan water.

Het andere grote natuurwonder is de wonderbare spijziging, met de broden en de vissen. Er zijn twee van deze verhalen in de eerste twee evangeliën, één waarbij 5000 mensen gevoed worden met vijf broden en twee vissen (Mattheüs 14:15 e.v.; Markus 6:35 e.v.), en een ander waarbij 4000 mensen worden gevoed met zeven broden en een paar vissen (Mattheüs 15:32 e.v.; Markus 8:1 e.v.). Men heeft vaak gemeend dat dit een dubbele weergave was van één gebeurtenis, maar zo eenvoudig is het niet. Deze twee spijzigingen behoren respectievelijk bij twee parallelle series van gelijksoortige gebeurtenissen, één die in Joods gebied speelt en één in niet-Joods gebied, ten noorden en oosten van Galilea. De gebeurtenissen zijn naast elkaar gezet om te laten zien dat Jezus de dingen die Hij bij deze gelegenheid te midden van de Joden deed, ook bij de niet-Joden heeft gedaan. Men heeft zelfs gemeend dat er betekenis zit in het verschil tussen de twee woorden voor mand die in de twee verhalen gebruikt zijn, nl. dat het woord in het eerste verhaal een mand aanduidt<sup>97</sup> die door de Joden gebruikt werd en het andere<sup>98</sup> een meer algemeen woord was. Daar Petrus de hoogste autoriteit achter het tweede evangelie was, is het niet onmogelijk dat de apostel die de sleutels van het Koninkrijk der hemelen gebruikte om de deuren van het geloof te openen, eerst voor de Joden en

<sup>96</sup> Vgl. Johannes 2:23-25, 6:26.

<sup>97</sup> Mattheüs 14:20: kofinouj/kofinous, (draag)mand, korf; **M.V.**

<sup>98</sup> Mattheüs 15:37: spuridaj/spuridas, (gevlochten) mand, korf; **M.V.**

daarna voor de heidenen, deze twee gelijksoortige wonderen verteld heeft in zijn prediking om te laten zien dat Christus het brood des levens is, zowel voor niet-Joden als voor Joden.

De wonderbaarlijke spijzigingen waren, naar de simpele betekenis der verhalen, daden van bovenmenselijke macht. Als men ze rationeel gaat verklaren ontnemt men er zelfs alle zin aan. Het is gemakkelijk te zeggen dat het voorbeeld dat de jongen gaf die zijn brood en vis aan de discipelen afstond, alle andere mensen er toe bracht hun voedsel ook met elkaar te delen, zodat er genoeg was voor allen; maar dat is niet het evangelieverhaal. Ook hier hangt alles af van de manier waarop we Christus zien. De vermenigvuldiging van de broden was een teken van het Messiaanse feest; het duidde de overvloed aan die de mens in Christus vindt, het echte brood van God. Als het brood de oogst van het land aangeeft, dan duidt de vis op de oogst van de zee. We kunnen hierbij ook denken aan het vroegchristelijke gebruik van de vis als symbool voor Christus. In elk geval zagen de meesten van hen die het wonder zagen, het alleen maar als een wonder; maar het is wel opvallend dat in Markus Jezus Zijn discipelen helpt de werkelijke betekenis van de wonderbare spijziging te begrijpen in een passage (Markus 8:19-21) die na slechts een paar verzen gevolgd wordt door Petrus' verklaring in Caesarea Philippi:

‘En herinnert gij u niet, toen Ik de vijf broden brak voor de vijfduizend, hoeveel manden vol brokken gij hebt opgeraapt? En zij zeiden tot Hem: Twaalf. En bij de zeven voor de vierduizend, hoeveel korven vol brokken gij hebt opgeraapt? En zij zeiden: Zeven. En Hij zeide tot hen: Begrijpt gij nóg niet?’

Tussen deze woorden en het gebeurde in Caesarea Philippi staat, en dat is niet toevallig, de genezing van de blinde in Bethsaïda die het gezicht langzamerhand terugkreeg: hij zag de mensen eerst als bomen die wandelden en daarna zag hij alles duidelijk (Markus 8:22 e.v.) - een gelijkenis van de discipelen die tot dan toe Zijn Messiaatschap nog niet duidelijk gezien hadden, maar nu, in Petrus' woorden, zonder voorbehoud verklaarden ‘Gij zijt de Christus’ (Markus 8:29). Was het dit niet wat Jezus bedoelde toen Hij vroeg ‘Begrijpt gij nóg niet?’ En was dit niet de geweldige waarheid waarvan de wonderbare spijzigingen, net als de andere wonderen, de tekenen waren?

We willen nog twee andere wonderen bespreken, omdat ze beide vaak verkeerd begrepen zijn. De ene is het verhaal van het muntstuk in de bek van de vis (Mattheüs 17:24 e.v.). Dit verhaal heeft men vormkritisch onderzocht. De vraag zal dikwijls opgekomen zijn in de eerste jaren dat er een gemeente in Jeruzalem was, of de Joodse Christenen nog steeds de tempelbelasting moesten betalen van een halve sikkil voor elke volwassen Joodse man. Volgens sommige vormcritici kwamen die Christenen in Jeruzalem tot de conclusie dat ze het wel zouden doen ook al waren ze er niet meer toe verplicht, om de andere Joden niet te kwetsen. Dit zou dan de achtergrond zijn waarin we dit verhaal moeten plaatsen. Maar als we dan horen dat die beslissing over het belastingbetalen in de tijd teruggeplaatst wordt naar het leven van Jezus, om de zaak zo met Zijn gezag te kunnen bekleden, dan protesteren we toch. De hele kwestie hield op te bestaan met de verwoesting van de tempel in het jaar 70, en toen er in de gemeente van Jeruzalem over gepraat werd, moeten er zeker velen geweest zijn die zich goed herinnerden of zoiets tijdens Jezus' leven was voorgekomen of niet. De ‘plaatsing’ van dit verhaal in de gemeente van Jeruzalem is zeker niet onmogelijk; maar daardoor wordt niet verklaard hoe het verhaal is bedacht, maar hoe het is doorverteld. Toen het probleem van de tempelbelasting opkwam, sprak het vanzelf te vragen: ‘Heeft onze Meester hier iets over gezegd? Heeft Hij het halve zilverstuk betaald?’ Toen zal men zich deze gebeurtenis herinnerd hebben en doorverteld hebben als een precedent. Een ‘plaatsing’ in de eerste gemeente sluit een eerdere ‘plaatsing’ in Jezus' leven niet uit.

Maar, afgezien van wat het verhaal betekent, hebben sommigen een moeilijkheid gezien in het wonder dat aangeduid wordt door Jezus' woorden aan het eind van het verhaal. (Er wordt niet verteld dat Petrus inderdaad een muntstuk in de bek van de vis vond, maar het is duidelijk dat dat wel bedoeld wordt). Het is natuurlijk weer gemakkelijk te zeggen dat Petrus een vis ving die hij voor een zilverstuk verkocht, waardoor hij genoeg had om zijn eigen belasting te betalen en die van zijn Meester, en in dit geval doet rationalisatie niet veel kwaad aan de betekenis van het verhaal. Maar soms schijnt men te denken dat het wonder bestond uit het feit dat Petrus de munt in de vissebek vond. Daar is niets wonderbaarlijks aan; dergelijke voorwerpen worden dikwijls gevonden in de bek

of de maag van vissen<sup>99</sup>. Het ‘wonder’, als het dat al is, ligt hierin dat Jezus van te voren wist dat Petrus de munt daar zou vinden<sup>100</sup>, zodat we ons weer gaan realiseren dat we eerst moeten weten wat we van Christus denken voordat we tot een bepaalde conclusie komen over de wonderen die Hem worden toegeschreven.

Het tweede wonder waarover we nog iets willen zeggen is de vervloeking van de onvruchtbare vijgenboom (Markus 11:12 e.v.), een verhaal waar veel mensen geen raad mee weten. Ze hebben het gevoel dat het niets voor Jezus is om zo te doen, en dus zal iemand wel niet goed begrepen hebben wat er eigenlijk gebeurde, of een gesproken gelijkenis veranderd hebben in een wonder dat Jezus deed, of iets dergelijks. Anderen daarentegen vinden het verhaal juist mooi, omdat het laat zien dat Jezus menselijk genoeg was om soms eens onredelijk boos te worden. Het blijkt echter dat nadere kennis aangaande vijgenbomen zulke misverstanden zou hebben voorkomen. ‘Het was de tijd niet voor vijgen’ zegt Markus, want het was vlak voor het Paasfeest, ongeveer zes weken voordat de volledig uitgegroeide vijgen verschijnen. Het feit dat Markus die woorden erbij zegt bewijst dat hij weet waar hij het over heeft. Als de vijgebladeren uitkomen omstreeks eind maart, komt er tegelijkertijd een grote hoeveelheid knobbeltjes op de takken, die de Arabieren ‘taqsh’ noemen, een soort voorboden van de echte vijgen. Op het platteland eten de mensen die taqsh als ze honger hebben. De knobbeltjes vallen af voordat de vijgen gevormd worden. Maar als er tegelijk met de bladeren geen taqsh tevoorschijn komen, komen er dat jaar ook geen vijgen aan de boom. Daarom kon de Heer zien, toen Hij naar de boom toeging om te kijken of er ook taqsh aan zaten om Zijn honger voorlopig mee te stillen, dat er geen vijgen aan de boom zouden komen omdat er geen taqsh waren. Ondanks al zijn mooie bladeren was het een boom zonder vrucht en zonder hoop<sup>101</sup>.

De hele gebeurtenis was een in een handeling uitgevoerde gelijkenis. Voor Jezus was de vijgenboom, schoon maar onvruchtbaar, net als de stad Jeruzalem, waar Hij veel uiterlijke vroomheid had gevonden, maar geen weerklank voor Zijn boodschap van God. De verdorde vijgenboom was daarom een voorteken van een ramp die, naar Hij voorzag en voorspelde, binnenkort de stad zou treffen.

Maar die verdorde boom had in het incident zoals Markus het ons vertelt ook een persoonlijke betekenis voor de discipelen; het leerde hun vertrouwen in God te hebben (Markus 11:22). En dat is de moraal die de wonderverhalen vandaag voor ons hebben. Ze worden ons verteld als tekenen van goddelijke kracht; en zelfs al konden we hun historische betrouwbaarheid nog zo overtuigend bewijzen, dan zouden we toch niet begrijpen waar het om ging als we in deze verhalen geen tekenen zagen van Gods handelen in de geschiedenis, met als hoogtepunt de verschijning van Christus op aarde. Zoals de gelijkenissen in de Bijbel gesproken lessen over het Koninkrijk Gods zijn, zo zijn de wonderen in de bijbel aanschouwelijke lessen, als handeling opgevoerde gelijkenissen van het Koninkrijk. Net als het evangelieverhaal in zijn geheel dagen zij ons uit vertrouwen te hebben in God, zoals Hij geopenbaard wordt in Christus. Wanneer we ophouden met onze pogingen ze rationeel te verklaren om ze aannemelijker te maken voor de mens van onze tijd, en in plaats daarvan proberen te begrijpen waarom de evangelisten ze vertellen, zullen we er datgene in kunnen lezen wat de evangelisten ons wilden laten lezen. We zullen dan ervaren ‘dat het voor de wonderverhalen, net als voor het hele evangelieverhaal, inderdaad zo is dat ‘deze dingen zijn geschreven, opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, en opdat gij, gelovende, het leven hebt in Zijn naam’ (Johannes 20:31)’<sup>102</sup>.

## Hoofdstuk VI: HET GETUIGENIS VAN PAULUS

---

<sup>99</sup> Er is blijkbaar een vis, de *musht*, in het Meer van Galilea die dergelijke dingen doet. ‘Deze vissen doen soms net zoiets als de eksters in Engeland. Ze worden aangetrokken door glanzende en schitterende voorwerpen. De mensen vinden dikwijls stukjes glas, of metaal, of steen, of een muntstuk, in hun bek’ (L.D. Weatherhead, *It Happened in Palestine* (1936), p.36). Om die reden wordt die vis soms de vis van St. Petrus genoemd.

<sup>100</sup> Mogelijk is het ook de bedoeling dat we eruit opmaken dat Hij al wist wat de belastingontvanger gevraagd had en wat Petrus geantwoord had, hoewel Hij ze niet had horen praten en niemand het Hem verteld had.

<sup>101</sup> Vgl. W.M. Christie, *palestine Calling* (1939), p.118 e.v.

<sup>102</sup> Dit zijn de laatste woorden van het boek van Professor Alan Richardson *The Miracle-Stories of the Gospels* (1941), een boek waaraan ik veel te danken heb voor het materiaal van dit hoofdstuk. Een ander boek over dit onderwerp, waar vele studenten erg veel aan gehad hebben is dat van D.S. Cairns, *The Faith that Rebels* (1929).

De oudste van de nieuwtestamentische geschriften, zoals ze aan ons zijn doorgegeven, zijn de brieven die de apostel Paulus heeft geschreven tot aan de tijd van zijn gevangenschap in Rome (omstreeks 60-62 n.C.). Het oudste van onze evangeliën in zijn tegenwoordige vorm kan waarschijnlijk niet vroeger gedateerd worden dan het jaar 60, maar van Paulus' hand hebben we tien brieven die geschreven zijn tussen 48 en 60.

Deze man Paulus was een Romeins burger van Joodse afkomst (zijn Joodse naam was Saul), geboren omstreeks het begin van de christelijke jaartelling in de stad Tarsus in Cilicië, in Klein-Azië. Zijn geboorteplaats, 'een welbekende stad', zoals hij zelf zegt (Hand. 21:39), was in die dagen een beroemd centrum van Griekse cultuur, en dat is ook aan Paulus te merken in zijn toespraken en brieven. Hij kreeg onderwijs in Jeruzalem, bij Gamaliël<sup>103</sup>, de bekendste Rabbi van die tijd en leider van de partij der Farizeeërs. Hij viel al spoedig op tussen zijn leeftijdgenoten door de toewijding waarmee hij studeerde en de ijver waarmee hij de oude tradities van het Joodse volk hoog hield<sup>104</sup>. Hij was misschien zelfs - maar het is niet zeker - lid van het Sanhedrin, het hoogste gerechtshof van de Joden.

Deze ijver voor de wet bracht hem in conflict met de eerste Christenen in Jeruzalem, vooral met degenen die tot de kring van Stéfanus behoorden, wiens prediking hij gehoord moet hebben in de synagoge waar de Cilicische Joden<sup>105</sup> bijeenkwamen, en die al vroeg begrepen moet hebben, met een bijzonder helder inzicht in wat er zou gaan gebeuren, dat het evangelie een bedreiging vormde voor de traditionele Joodse ceremoniële wet en eredienst. Bij de steniging van Stefanus zien we dat Paulus daar een verantwoordelijke rol in speelde en instemde met Stefanus' dood. Daarna begon Paulus de nieuwe beweging te vervolgen omdat die, in zijn ogen, door het werk van Stefanus kenbaar was geworden als een dodelijke bedreiging voor alles wat hem dierbaar was in de Joodse godsdienst<sup>106</sup>. Zoals hij zelf zegt: 'ik heb de gemeente Gods bovenmate vervolgd en getracht haar uit te roeien' (Gal. 1:13) - totdat zijn ontmoeting met Jezus op de weg naar Damascus zijn verstand en geweten overtuigde van de werkelijkheid van Zijn opstanding en dus van de geldigheid van wat de Christenen zeiden. Zo werd hij de belangrijkste verkondiger van het geloof dat hij eerst geprobeerd had te vernietigen.

De gebeurtenis die een dergelijk soort mens ervan overtuigde dat wat hij tot nu toe gedaan had volkomen fout was, en die hem ertoe bracht de dingen die hij vroeger oprecht geloofd had helemaal los te laten ten behoeve van een beweging die hij zo heftig had bestreden, moet wel bijzonder indrukwekkend zijn geweest. De bekering van Paulus is heel lang beschouwd als een sterk bewijs voor de waarheid van het christelijk geloof. Velen zijn het eens met de conclusie van de achttiende-eeuwse staatsman Lord Lyttleton, dat 'de bekering en het apostelschap van Paulus, welbeschouwd, een demonstratie zijn die op zichzelf al bewijst dat de christelijke boodschap berust op Goddelijke openbaring'<sup>107</sup>.

Wij zijn nu echter bezig met de gegevens die we uit zijn brieven kunnen afleiden. Die zijn niet geschreven om verslag te doen van het leven en de daden van Jezus; ze zijn gericht aan Christenen die het evangeliëverhaal al kenden. Maar we vinden in de brieven wel voldoende materiaal om een indruk te krijgen van de vroegste apostolische prediking over Jezus. Hoewel Paulus met nadruk spreekt over het Goddelijke vóórbestaan van Jezus<sup>108</sup>, weet hij ook dat Hij niettemin een echt mens was<sup>109</sup>, een afstammeling van Abraham<sup>110</sup> en David<sup>111</sup>; die onder de Joodse wet leefde<sup>112</sup>; die verra-

<sup>103</sup> Hand. 22:3.

<sup>104</sup> Gal. 1:13 e.v.

<sup>105</sup> Hand. 6:9.

<sup>106</sup> Hand. 7:58, 8:1 e.v., 9:1 e.v., 22:4, 26:9 e.v., 1 Kor. 15:9, enz.

<sup>107</sup> In zijn *Observations on the Conversion of St. Paul*. Over dit werk heeft Dr. Samuel Johnson geschreven: 'In het trotse zelfvertrouwen van de jeugd, en in verdorven gesprekken, was hij gaan twijfelen aan de waarheid van het christelijk geloof; maar hij vond dat nu de tijd gekomen was dat hij niet langer door het toeval kon geloven of twijfelen, en hij begon de grote vraag ernstig te bestuderen. Daar zijn onderzoeken oprecht waren vond hij bevestiging. Hij kwam tot de conclusie dat de godsdienst waar was; en wat hij geleerd had probeerde hij door te geven (1747) in zijn *Observations on the Conversion of St. Paul*; een verhandeling waarop het ongelooft nooit een duidelijk antwoord heeft kunnen bedenken'. (*Lives of the Poets: Lyttleton*).

<sup>108</sup> B.v. Kol. 1:15 e.v.

<sup>109</sup> Gal. 4:4.

<sup>110</sup> Rom. 9:5.

den werd en in de nacht waarin Hij werd overgeleverd een herdenkingsmaaltijd van brood en wijn instelde<sup>113</sup>; die de Romeinse straf van de kruisiging onderging<sup>114</sup>, al wordt de verantwoordelijkheid voor Zijn dood toegeschreven aan de vertegenwoordigers van het Joodse volk<sup>115</sup>; die begraven werd, op de derde dag herrees, en daarna verschenen is aan vele ooggetuigen bij verschillende gelegenheden, zoals aan de meer dan vijfhonderd mensen tegelijk, van wie de meesten bijna 25 jaar later nog in leven waren<sup>116</sup>. Aan deze opsomming zien we hoe goed Paulus de noodzaak aanvoelde getuigenissen aan te halen ter ondersteuning voor wat anders toch zeker een ongelooflijke bewering zou lijken.

Paulus weet van de apostelen van de Heer<sup>117</sup>, van wie Petrus en Johannes met name genoemd worden als de ‘steunpilaren’ van de gemeente in Jeruzalem<sup>118</sup>, en hij heeft gehoord over de broeders van de Heer, van wie hij Jakob ook apart noemt<sup>119</sup>. Hij weet dat de broers en de apostelen van de Heer, waaronder Petrus, getrouwd waren<sup>120</sup> - wat ook past in het evangelieverhaal over de genezing van Petrus’ schoonmoeder<sup>121</sup>. Zo nu en dan citeert hij woorden van Jezus, b.v. wat Jezus leerde over huwelijk en echtscheiding<sup>122</sup> en over het feit dat evangeliepredikers erop mogen rekenen dat ze in hun materiële behoeften verzorgd worden door de gemeente<sup>123</sup>; en de woorden die Hij gebruikte bij de instelling van het Avondmaal<sup>124</sup>.

Ook waar hij niet direct Jezus’ woorden citeert, laat hij overal in zijn werken zien hoe goed hij met die woorden op de hoogte was. We moeten vooral het ethische stuk van de brief aan de Romeinen (Rom. 1 tot 15:7), waarin Paulus opnoemt wat het evangelie betekent in de praktijk van het leven van de gelovigen, eens vergelijken met de Bergrede, om te zien hoe door en door vertrouwd Paulus was met de leer van zijn Meester. Bovendien is, hier zowel als elders, Paulus’ belangrijkste argument bij zijn ethische onderricht het voorbeeld van Christus zelf. En de persoonlijkheid van Christus zoals Paulus die ziet is in volkomen overeenstemming met zijn persoonlijkheid zoals we die in de evangeliën ontmoeten. Als Paulus spreekt over de ‘zachtmoedigheid en de vriendelijkheid van Christus’ (2 Kor. 10:1), denken we aan Zijn eigen woorden: ‘Ik ben zachtmoedig en nederig van hart’ (Mattheüs 11:29). De zich opofferende Christus van de evangeliën is degene van wie Paulus zegt: ‘Ook Christus heeft Zichzelf niet behaagd’ (Rom. 15:3); en zoals Christus in de evangeliën Zijn volgelingen opriep zichzelf te verloochenen (Markus 8:34), zo legt de apostel er de nadruk op dat het onze christelijke plicht is, naar het voorbeeld van Christus zelf ‘de gevoeligheden der zwakken (te) verdragen en niet onszelf (te) behagen’ (Rom. 15:1). Hij die gezegd heeft: ‘Ik ben in uw midden als dienaar’ (Lukas 22:27), en die de nederige taak verrichtte Zijn discipelen de voeten te wassen (Johannes 13:4 e.v.), is Dezelfde die, naar Paulus zegt, ‘de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen’ (Fil. 2:7). In één woord, als Paulus zijn lezers wil aanmanen zich al die goede eigenschappen eigen te maken die de Christus van de evangeliën sieren, dan zegt hij het op deze manier: ‘Doet de Here Jezus Christus aan’ (Rom. 13:14).

Kortom, het beeld van het evangelieverhaal zoals we dat in de geschriften van Paulus kunnen volgen, komt overeen met het beeld dat we elders in het Nieuwe Testament vinden en speciaal in de vier evangeliën. Paulus wijst er zelf nadrukkelijk op dat het evangelie dat hij predikt hetzelfde is als wat de andere apostels prediken<sup>125</sup> - een merkwaardige uitspraak, als we bedenken dat Paulus noch

---

<sup>111</sup> Rom. 1:3.

<sup>112</sup> Gal. 4:4.

<sup>113</sup> 1 Kor. 11:23 e.v.

<sup>114</sup> Fil. 2:8; 1 Kor. 1:23; Gal. 3:13, 6:14, enz.

<sup>115</sup> 1 Thes. 2:15.

<sup>116</sup> 1 Kor. 15:4 e.v.

<sup>117</sup> Gal. 1:17 e.v.

<sup>118</sup> Gal. 2:9.

<sup>119</sup> Gal. 1:19, 2:9.

<sup>120</sup> 1 Kor. 9:5.

<sup>121</sup> Markus 1:30.

<sup>122</sup> 1 Kor. 7:10 e.v.

<sup>123</sup> 1 Kor. 9:14; 1 Tim. 5:18; Vgl. Lukas 10:7.

<sup>124</sup> 1 Kor. 11:23 e.v.

<sup>125</sup> 1 Kor. 15:11.

tot de vrienden van Christus behoorde tijdens Diens leven, noch tot de apostelen van die eerste tijd, en dat hij met veel nadruk stelt dat hij helemaal onafhankelijk van hen is<sup>126</sup>.

## Hoofdstuk VII: DE GESCHRIFTEN VAN LUKAS

Behalve uit Paulus' eigen brieven weten we het meeste over hem uit het werk van zijn vriend en metgezel Lukas, de schrijver van het derde evangelie en van de Handelingen der Apostelen. Lukas was dokter van beroep<sup>127</sup>, en volgens een overlevering die tot in de tweede eeuw nagespeurd kan worden was hij geboren in Antiochië in Syrië<sup>128</sup>. In zijn geschriften is wel enige steun te vinden voor deze overlevering. Voor zover wij weten was hij de enige niet-Joodse medewerker onder de nieuwtestamentische schrijvers. Zijn twee boeken zijn eigenlijk twee stukken van één doorlopend historisch werk, dat de geschiedenis van het Christendom vertelt vanaf de oorsprong in de tijd van Johannes de Doper tot omstreeks het jaar 60.

Beide delen van dit werk zijn gericht aan Theophilus, een overigens onbekende man, die blijkbaar al iets van het Christendom wist, en misschien iemand met een zekere officiële positie in de maatschappij was, althans Lukas spreekt hem aan met de titel 'hoogedele' - dezelfde titel die Paulus gebruikte tegenover Felix en Festus, de Romeinse stadhouders van Judea. In de inleiding van zijn evangelie verklaart Lukas de bedoeling van zijn tweedelige werk met deze woorden:

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

Lukas was opgeleid in de strenge tradities van de Griekse geschiedschrijving en hij had toegang tot verschillende uitstekende bronnen voor gegevens over de dingen waarmee hij zich bezig hield, en bovendien is hij bij sommige gebeurtenissen waarvan hij vertelt zelf aanwezig geweest. We hebben al enkele genoemd van de bronnen, schriftelijk of mondeling, die hij waarschijnlijk heeft geraadpleegd<sup>129</sup>. De waarde van zijn werk wordt zichtbaar als we bedenken hoe relatief<sup>130</sup> veel we weten over de ontwikkeling van het Christendom vóór het jaar 60, vergeleken met de schaarse informatie over de periode daarna; na Lukas is er zelfs geen schrijver geweest die we werkelijk een geschiedschrijver van de christelijke kerk kunnen noemen tot aan Eusebius, die zijn *Historia Ecclesiastica* heeft geschreven na het Edict van Milaan van Constantijn de Grote (313).

Wat hij ook voor bronnen gehad heeft, Lukas heeft ze goed gebruikt. En hij plaatst zijn verhaal in het verband van de geschiedenis van het Romeinse Keizerrijk. Van alle nieuwtestamentische schrijvers is hij de enige die wel eens de naam van een Romeinse keizer noemt. Hij noemt er drie met name (Augustus, Tiberius en Claudius)<sup>131</sup>; Keizer Nero komt ook ter sprake, maar niet met zijn persoonlijke naam - hij is de keizer op wie Paulus zich beroept<sup>132</sup>. De geboorte van Jezus wordt geplaatst in de regeringsperiode van Keizer Augustus, toen Herodes de Grote koning van Judea was, tijdens een keizerlijke volkstelling<sup>133</sup>. Het begin van het openbare optreden van Johannes de Doper, waarmee het eigenlijke 'Kerygma'<sup>134</sup> begint, wordt uitvoerig gedateerd met een serie synchronis-

---

<sup>126</sup> Zie voor het onderwerp van dit hoofdstuk ook C.H. Dodd, *History and the Godspel* (1938), p.63 e.v.; G.O. Griffith, *St. Paul's Life of Christ* (1925), vooral p.45-49; en A.M. Hunter, *Paul and his Predecessors* (1961); maar bovenal J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion* (1921, herdruk 1947).

<sup>127</sup> Kol. 4:14.

<sup>128</sup> Anti-Marcion proloog voor Lukas; ook Eusebius, *H.E.* III.4.

<sup>129</sup> Zie p.41 e.v.

<sup>130</sup> Maar slechts 'relatief', want Lukas volgt de voortgang van het evangelie voornamelijk op de weg van Jeruzalem naar Rome; we hebben weinig of niets van gegevens over de zendingswerkzaamheden uit die tijd in Afrika of in niet-Romeins Azië.

<sup>131</sup> Lukas 2:1, 3:1; Hand. 11:28 en 18:2.

<sup>132</sup> Hand. 25:11, enz.

<sup>133</sup> Lukas 1:5, 2:1 e.v. Zie p.79.

<sup>134</sup> Heilsboodschap, **M.V.**

men op de manier van de Griekse geschiedschrijvers<sup>135</sup>. Wie zich in de klassieke oudheid heeft verdiept wordt hierdoor herinnerd aan de synchronismen waarmee bijvoorbeeld Thucydides het officiële begin van de Peloponnesische Oorlog dateert, aan het begin van het tweede boek van zijn *Historia*. Bekende namen uit de Joodse en niet-Joodse wereld van die dagen komen in Lukas' werk voor; behalve de keizers ontmoeten we er de Romeinse stadhouders Quirinius, Pilatus, Sergius, Gallio, Felix en Festus; Herodes de Grote en enkele van zijn nakomelingen - Herodes Antipas de viervorst van Galilea, de vazalkoningen Herodes Agrippa I en II, Berenice en Drusilla; leidende figuren uit de Joodse priesterklasse zoals Annas, Kajafas en Ananias; Gamaliël, de meest bekende Rabbi en Farizeïsche leider uit die tijd. Een schrijver die op een dergelijke manier zijn verhaal in het wijdere verband van de wereldgeschiedenis plaatst vraagt om moeilijkheden als hij niet heel voorzichtig is; hij geeft zijn kritische lezers zoveel mogelijkheden om zijn nauwkeurigheid te controleren.

Lukas neemt dit risico en hij doorstaat de test op bewonderenswaardige wijze. Eén van de meest opvallende bewijzen van zijn nauwkeurigheid is de grote zekerheid waarmee hij de juiste titels geeft aan de belangrijke personen die in zijn geschriften voorkomen. Dat was in zijn tijd lang niet zo gemakkelijk als het voor ons is, die zo vlug even een naslagwerk kunnen raadplegen. De nauwkeurigheid van Lukas' gebruik van de verschillende titels in het Romeinse Rijk is wel eens vergeleken met het gemak en de zekerheid waarmee iemand die in Oxford gestudeerd heeft in zijn dagelijkse conversatie de hoofden van de 'colleges' van Oxford hun juiste titels geeft - de 'Provost' van Oriel, de 'Master' van Balliol, de 'Rector' van Exeter, de 'President' van Magdalen, enz. Iemand die niet in Oxford heeft gestudeerd, zoals schrijver dezès, voelt zich nooit helemaal op zijn gemak met de veelvormigheid van die Oxford-titels. Maar voor Lukas was het extra moeilijk omdat de titels na vrij korte tijd veranderden; een provincie kon soms van senaatsbestuur overgaan naar bestuur door een directe vertegenwoordiger van de keizer, en werd dan niet langer door een proconsul geregeerd, maar door een keizerlijke gezant (*legatus pro praetore*).

Cyprus bijvoorbeeld, dat tot 22 v.C. een keizerlijke provincie was, werd in dat jaar een senaatsprovincie en werd daarom niet meer door een keizerlijke gezant bestuurd maar door een proconsul. En toen Paulus en Barnabas op Cyprus aankwamen omstreeks het jaar 47, was het de *proconsul*<sup>136</sup> Sergius Paulus met wie zij spraken (Hand. 13:7), een man over wie wij iets meer weten uit inscripties en van wiens gezin Sir William Ramsay zegt dat er bewijzen zijn dat ze later Christenen waren<sup>137</sup>.

Op dezelfde manier zijn de bestuurders van Achaia en Asia proconsuls, daar die gebieden alle twee senaatsprovincies waren. Gallio, de proconsul van Achaia (Hand. 18:12), kennen we als de broeder van Seneca, de grote Stoïcijnse filosoof en leraar van Nero. Een inscriptie in Delphi, in centraal Griekenland, waarop een bekendmaking van Keizer Claudius voorkomt, geeft aan dat Gallio proconsul van Achaia werd in juli van het jaar 51. Achaia was van 27 v.C. tot 15 n.C. een senaatsprovincie, en ook weer na het jaar 44. Het valt op dat Lukas die landen meestal bij hun etnische of algemeen gebruikte namen noemt, en niet bij hun Romeinse provincienamen, en die op andere plaatsen de provincie Achaia gewoon Griekenland noemt (Hand. 20:2), van die gewoonte afwijkt als hij de officiële titel van een bestuurder geeft, en Gallio dan ook niet 'proconsul van Griekenland' noemt, maar 'proconsul van Achaia' - zijn officiële titel.

Dat er in Hand. 19:38 van proconsuls sprake is, verbaast ons. Er was altijd maar één proconsul en toch zegt de stadssecretaris van Efeze tot de verwarde volksvergadering: 'er zijn proconsuls'. We zouden kunnen zeggen dat dit het 'generaliserende meervoud' is, maar zou het niet eenvoudiger geweest zijn te zeggen: 'er is een proconsul?' Als we echter de chronologische gegevens bekijken, zien we dat slechts een paar maanden voor die rumoerige volksvergadering in het Efezische theater de proconsul van Asia, Junius Silanus, vermoord was door de handlangers van Agrippa, de moeder van Nero, die juist keizer geworden was (54 n.C.)<sup>138</sup>. Er was nog geen opvolger voor Silanus aangekomen, en dat kan op zichzelf al een verklaring zijn voor de vage bewoording die de stadssecretaris gebruikt, 'er zijn proconsuls'. Maar het is ook verleidelijk de woorden te laten slaan op Helius en Celer, de moordenaars van Silanus, want die hadden de leiding van de keizerlijke zaken in Asia en

<sup>135</sup> Lukas 3:1 e.v.

<sup>136</sup> De NBG geeft 'landvoogd' (n.v.r.)

<sup>137</sup> *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (1915), p.150 e.v.

<sup>138</sup> Tacitus, *Annales* XIII.1; Dio Cassius, *Historia* LXI.6.

misschien hebben zij ook wel het werk van de proconsul gedaan gedurende de periode van de dood van Silanus tot aan de aankomst van zijn opvolger<sup>139</sup>.

De stadssecretaris van Efeze was zelf een Efeziër, die de verbinding vormde tussen het stadsbestuur en de Romeinse bestuurders. De oversten van Asia, die bij dezelfde gebeurtenis genoemd worden (Hand. 19:31), waren vertegenwoordigers van de steden in de provincie, die toezicht hielden op de eredienst voor 'Rome en de Keizer' in de provincie. G.S. Duncan<sup>140</sup> veronderstelt dat de rumoerige vergadering plaats vond tijdens de Efezische Artemis-feesten, die ter ere van de godin Artemis gehouden werden in maart en april; de oversten van Asia waren natuurlijk, als hoogste priesters van de keizerlijke eredienst, op zo'n feest aanwezig als vertegenwoordigers van de keizer.

De stad Efeze zelf heeft de titel *Neokoros* gekregen, 'Tempelbewaakster' van Artemis (Hand. 19:35). Letterlijk betekent dit Griekse woord 'tempelveger', maar later werd het een eretitel, eerst voor mensen en dan ook voor steden. (Op dezelfde manier is in onze tijd het *George Kruis* dat is ingesteld als een eerbewijs voor personen, toegekend aan het eiland Malta). Lukas' toeschrijving van de titel aan Efeze wordt ondersteund door een Griekse inscriptie die de stad beschrijft als 'Tempel-bewaakster van Artemis'.

Het Theater van Efeze waar de opgewonden volksvergadering bijeen was, is uitgegraven en, naar de afmetingen van de overblijfselen te oordelen, konden er ongeveer 25.000 toeschouwers in. Net als in veel andere Griekse steden was het theater de geschiktste plaats voor een vergadering van de burgers. Een interessante ontdekking in het theater was een inscriptie van 103-104 n.C., in het Grieks en in het Latijn, die vertelt van een Romeinse ambtenaar, C. Vibius Salutaris, die een zilveren Artemisbeeld schonk en andere beelden, die bij elke vergadering van de *ecclesia* of de burgerij in het theater op hun voetstukken moesten worden opgesteld. Dit herinnert ons aan de belangstelling die het gilde der zilversmeden had, volgens Hand. 19:24, voor de verering van deze godin in Efeze. De 'zilveren tempels' die zij voor Artemis maakten waren kleine beelden van de godin met haar leeuwen aan haar zijden, staande in een nis. Er zijn enkele van deze miniatuurtempeltjes van terracotta teruggevonden.

De bestuursambtenaren van Philippi een Romeinse kolonie, heten 'praetoren', en ze worden bijgegaan door 'lictoren (de 'gerechtsdienaren') met wier roeden Paulus en Silas vele slagen gekregen hadden (Hand. 16:12, 20 e.v., 35 e.v.). De exacte titel van deze koloniale ambtenaren was 'duumvir'; maar zij gebruikten liever de meer hoogdravende titel van 'praetor', net als de ambtenaren van een andere Romeinse kolonie, Capua, waarover Cicero zegt: 'Hoewel ze in de andere kolonies duumvir heten, wilden deze mannen praetor genoemd worden'<sup>141</sup>.

In Thessalonika heten de hoogste bestuurders 'politarch' (Hand. 17:6, 8), een titel die in de klassieke literatuur niet is gevonden, maar wel op inscripties voorkomt, voor bestuursambtenaren van Macedonische steden, o.a. Thessalonica.

Het oude gerechtshof van de Aeropagus komt voor in het verhaal van Paulus' bezoek aan Athene (Hand. 17:19, 22). Het was de meest eerbiedwaardige van alle Atheense instellingen en het had zijn oude macht grotendeels verloren in de vijfde eeuw v.C., met de opkomst van de Atheense democratie, maar onder het Romeinse Keizerrijk was zijn prestige veel groter. Het blijkt in die tijd vooral een zekere controle uit te oefenen over mensen die in het openbaar toespraken hielden<sup>142</sup>, en daarom lag het voor de hand dat Paulus, toen hij met zijn nieuwe leer in Athene aankwam, werd uitgenodigd die leer uiteen te zetten, 'vóór de Areópagus staande' (niet op de Marsheuvel, wat het woord Areópagus oorspronkelijk aangeeft, want hoewel dat de plaats was waar het hof in zeer oude tijden samenkwam en waar het zijn naam van gekregen had, vergaderde men niet langer daar, maar in de Koninklijke Zuilengalerij op het Atheense marktplein).

---

<sup>139</sup> Vgl. G.S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929), p.102 e.v.

<sup>140</sup> *Op. Cit.*, p.140.

<sup>141</sup> *De Lege Agraria*, 34.

<sup>142</sup> Zie Ramsay, *St. Paul the Traveller* (14de druk, 1920), p.245 e.v.; *The Bearing of Recent Discoveries*, enz., p.101 e.v.



De hoogste ambtenaar op Malta heet ‘de eerste man van het eiland’<sup>143</sup>, een titel die zowel in Griekse als in Latijnse inscripties voorkomt als de juiste aanduiding van de Romeinse bestuurder van Malta.

Toen Paulus in Rome aankwam werd hij, volgens één tekst die is overgeleverd, naar een functionaris gebracht die de ‘stratopedarch’ heette, (Hand. 28:16, Statenvert.)<sup>144</sup> een titel die de Duitse historicus Mommsen gelijkstelt met de *princeps peregrinorum*, de commandant van de keizerlijke koeiers, tot wie de centurio Julius (Hand. 27:1) schijnt te hebben behoord.

Herodes Antipas, die over Galilea regeerde in de tijd van onze Heer, had naar het schijnt van zijn Galileïsche onderdanen die niet-officiële titel van ‘koning’ gekregen (Vgl. Mattheüs 14:9; Markus 6:14), maar in tegenstelling tot zijn vader Herodes de Grote en zijn neef Herodes Agrippa had de keizer hem niet de koninklijke rang verleend en dus moest hij tevreden zijn met de lagere titel van ‘viervorst’. Lukas noemt hem dan ook nooit koning, maar altijd viervorst (b.v. Lukas 3:1, 19).

Men heeft dikwijls gemeend dat Lukas zich vergist als hij zegt dat Quirinius stadhouder was van Syrië in de tijd van Christus’ geboorte (voor de dood van Herodes de Grote in 4 v.C.<sup>145</sup>), zoals hij schrijft in hoofdstuk 2 vers 2. Want we weten dat Quirinius keizerlijk gezant van Syrië is geworden in het jaar 6 n.C.<sup>146</sup>, en dat hij in dat jaar het toezicht had over de inschrijving die genoemd wordt in Hand. 5:37 en die de aanleiding was van de opstand onder leiding van Judas de Galileeër. Maar men neemt nu algemeen aan dat er een eerdere inschrijving geweest is die in Lukas 2:2 e.v. wordt beschreven en die (a) plaats gehad kan hebben tijdens de regering van Herodes de Grote, (b) gemaakt kan hebben dat alle mensen moesten terugkeren naar de stad waar hun familie vandaan kwam, (c) deel kan hebben uitgemaakt van een volkstelling in het hele keizerrijk, en (d) gehouden kan zijn tijdens een eerdere bestuursperiode van Quirinius in Syrië.

(a) Josephus deelt ons mee dat tegen het eind van de regering van Herodes (37-4 v.C.) Keizer Augustus hem meer als een onderdaan behandelde dan als een vriend<sup>147</sup>, en dat heel Judea de eed van trouw aflegde aan Augustus zowel als aan Herodes<sup>148</sup>. Het houden van een keizerlijke volkstelling in een niet-zelfstandig koninkrijk (zoals Judea tijdens Herodes’ regering) kwam wel vaker voor; tijdens de regering van Tiberius werd er een volkstelling opgelegd aan het afhankelijke koninkrijk van Antiochus in oostelijk Klein Azië<sup>149</sup>.

(b) De eis dat alle mensen moesten worden ingeschreven in de plaats waar ze oorspronkelijk vandaan kwamen, waardoor Jozef naar Bethlehem moest gaan, komt ook voor in een edict van 104 n.C., waarin C. Vibius Maximus, de Romeinse prefect van Egypte, het volgende bekend maakte: ‘Nu de inschrijving per huisgezin binnenkort zal plaats vinden, is het nodig dat aan allen die om welke reden dan ook zijn weggetrokken uit hun administratieve district, wordt opgedragen daarheen terug te keren om te voldoen aan de gebruikelijke inschrijvingsverordening, en in hun eigen landbouwgebied te blijven’<sup>150</sup>.

(c) Er zijn verspreide bewijzen dat er tussen 11 en 8 v.C. volkstellingen zijn geweest in verschillende delen van het keizerrijk, en uit bepaalde papyri is het, wat Egypte betreft, vrijwel zeker op te maken.

(d) Er zijn inscripties waaruit duidelijk blijkt dat het voor Quirinius de tweede keer was dat hij de functie van keizerlijk gezant had, toen hij in het jaar 6 n.C. in Syrië zijn ambt aanvaardde. De eerste keer was toen hij een expeditie aanvoerde tegen de Homanadensiërs, een bergvolk in Klein Azië, ergens tussen 12 en 6 v.C. Maar uit de bewijsstukken valt niet duidelijk op te maken in welke provincie hij toen keizerlijk gezant was. Sir William Ramsay meent dat het Syrië was<sup>151</sup>. Er bestaat echter een volledige lijst van bestuurders van Syrië voor die jaren, die geen ruimte laat voor Quiri-

<sup>143</sup> De NBG geeft ‘bestuurder’ (n.v.r.).

<sup>144</sup> Textus Receptus: *stratopedarchè*; M.V.

<sup>145</sup> De christelijke jaartelling begint eigenlijk te laat; Jezus is vóór het jaar 1 geboren - noot v.d. vert.

<sup>146</sup> Josephus, *Antiquitates* XVIII.2.4.

<sup>147</sup> *Ibid* XVI.9.3.

<sup>148</sup> *Ibid* XVII.2.4.

<sup>149</sup> Tacitus, *Annales* VI.41.

<sup>150</sup> Vgl. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (1927), p.270 e.v.

<sup>151</sup> *The Bearing of Recent Discoveries*, enz. p.275 e.v.

nius; Ramsay veronderstelde dat hij was aangesteld als extra en speciaal gezant voor militaire doeleinden. Aan de andere kant heeft men ook aannemelijk gemaakt dat zijn eerste ambtstermijn als keizerlijk gezant in Galatië geweest is en niet in Syrië<sup>152</sup>. De kwestie is nog niet definitief opgelost, maar het is misschien het beste de commentatoren en grammatica-experts te volgen die Lukas 2:2 vertalen met: 'Deze inschrijving had plaats vóór die welke Quirinius de bestuurder van Syrië, hield'<sup>153</sup>.

Er zijn ook mensen die menen dat Lukas een fout heeft gemaakt in 3:1, waar hij zegt dat Lysanias tetrarch van Abimele (ten westen van Damascus) was in het vijftiende jaar van Tiberius (27-28 n.C.), terwijl de enige Lysanias die uit andere oude historische bronnen bekend is de titel van koning had en op bevel van Marcus Antonius in het jaar 34 v.C. ter dood werd gebracht. Bewijzen voor het bestaan van een latere Lysanias die de rang van viervorst had zijn echter tevoorschijn gekomen in een inscriptie die de inwijding van een tempel vermeldt: 'Voor de redding van de Keizerlijke Heersers en hun hele huis, door Nymphaeus, een vrijgelatene van Lysanias de tetrarch'. De vermelding van 'Keizerlijke Heersers' - een gezamenlijke titel die alleen maar gebruikt is voor Keizer Tiberius en zijn moeder Livia, de weduwe van Augustus - geeft aan dat de inscriptie gedateerd moet worden tussen 14 n.C. (het jaar van Tiberius' troonsbestijging) en 29 n.C. (het jaar van Livia's dood)<sup>154</sup>. Op grond van deze en andere bewijzen kunnen we heel goed meegaan met het oordeel van de geschiedkundige Eduard Meyer, dat wat Lukas over Lysanias zegt 'volkomen juist' is<sup>155</sup>.

We willen hier één voorbeeld noemen van de verschillende gevallen waarin oude munten nieuw licht werpen op het verhaal van het Nieuwe Testament. Het tijdstip waarop de procurator Felix opgevolgd werd door Festus (Hand. 24:27) is een punt van veel discussie geweest. Maar er zijn bewijzen dat er in Judea in Nero's vijfde jaar (dat eindigde in oktober 59 n.C.) een nieuw muntstuk in omloop kwam, en de meest voor de hand liggende gelegenheid voor de introductie van een nieuwe munt is juist zo'n wisseling van stadhouders. Met de eerdergenoemde (p.83) inscriptie uit Delphi, die het jaar noemt waarin Gallio landvoogd van Achaia werd (en daarmee ook aangeeft wanneer Paulus het evangelie in Korinthe bracht, zoals beschreven in Hand. 18), en met het bewijs dat we aan de munt ontlenen om Festus' aankomst als procurator van Judea in 59 n.C. vast te stellen, zijn we in staat ook enkele van de beslissende momenten in Paulus' loopbaan te dateren.

De nauwgezetheid die Lukas toont in de details die we al bekeken hebben vinden we ook op het meer algemene terrein van plaatselijke sfeer en achtergrond. Hij treft de sfeer altijd goed. Jeruzalem, met zijn opgewonden en onverdraagzame mensenmenigte, vormt een opvallend contrast met de drukke handelsstad Antiochië in Syrië. Antiochië, waar mensen van verschillende godsdienst en nationaliteit dagelijks met elkaar omgaan en er aan gewend zijn vreemdelingen te ontmoeten, zodat het ons niet verbaast dat de eerste niet-Joodse kerk daar is gesticht, en Joden en niet-Joden er in broederlijke verdraagzaamheid en gemeenschap samen komen<sup>156</sup>. Dan is er Philippi, de Romeinse kolonie met haar gewichtige magistraten en haar burgers die zo bijzonder trots zijn op hun Romeins burgerschap; en dan beschrijft Lukas Athene, met de eindeloze discussies op het marktplein en de onverzadigbare nieuwsgierigheid naar de laatste nieuwtjes - een nieuwsgierigheid waarover de Griekse staatslieden de Atheners al drie- vierhonderd jaar daarvóór berispt hadden<sup>157</sup>. En hij vertelt over Efeze, met zijn Artemistempel, één van de zeven wereldwonderen, waar zoveel bewoners voor hun dagelijks brood afhankelijk zijn van de eredienst voor de grote godin; met zijn reputatie van bijgeloof en tovenarij - een reputatie die in de antieke wereld zo wijdverbreid was dat men geschreven toverspreuken vaan *Ephesia grammata* noemde (Efesische letters). Ongetwijfeld waren het boekrollen met dergelijke toverspreuken die men in het openbaar verbrandde toen Paulus zo overtuigend een geloof verkondigde dat de mensen bevrijdde van bijgelovige angsten (Hand. 19:19).

<sup>152</sup> Vgl. R. Syme 'Galatia and Pamphylia under Augustus', *Klio* XXVII (1934), p.122.

<sup>153</sup> Vgl. N. Turner, *Gramatical Insights into the New Testament* (1965), p.23 e.v. Sommige onderzoekers menen dat het 'Saturninus' moet zijn in plaats van 'Quirinius', in navolging van Tertullianus (*Adv. Marc.* IV.19), die zegt dat de volkstelling in Judea ten tijde van Christus' geboorte gehouden is door Sentius Saturninus (keizerlijk gezant van Syrië van het jaar 8 tot 6 v.C.).

<sup>154</sup> Zie Ramsay; *The Bearing of Recent Discovery*, enz. p.297 e.v.

<sup>155</sup> *Ursprung und Anfänge des Christentums* I (1921), p.49.

<sup>156</sup> Hand. 11:19 e.v.

<sup>157</sup> Hand. 17:21; vgl. Thucydides III.38:5; Demosthenes, *Philippicae* 10.

Drie stukken in Handelingen staan bekend als ‘wij-stukken’, omdat de schrijver daar in zijn verhaal plotseling van de derde persoon overgaat in de eerste persoon meervoud, waarmee hij onopvallend maar toch duidelijk aangeeft dat hij bepaalde perioden in de gebeurtenissen zelf heeft meege- maakt<sup>158</sup>. Van die ‘wij-stukken’ is de laatste misschien wel de interessantste, met het indrukwekkende verhaal van Paulus’ bootreis en de schipbreuk als hij met zijn metgezellen op weg is van Palestina naar Italië. Dit verhaal noemt men wel eens ‘het geschrift dat ons de meeste informatie geeft over de antieke zeevaartkunde’<sup>159</sup>. Het Engelse standaardwerk voor dit onderwerp is *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, uitgegeven in 1848 (4de editie, 1880), en geschreven door James Smith uit Jordanhill, zelf een ervaren zeiler die dat deel van de Middellandse Zee waarover Paulus’ schip voer heel goed kende. Hij heeft vastgesteld dat Lukas’ verslag van alle stadia van die zeereis bijzonder nauwkeurig is, en hij is erin geslaagd precies de plek aan te geven op de kust van Malta, waar de schipbreuk gebeurd moet zijn, dankzij de details die Lukas geeft.

Over het verslag dat Lukas geeft van hun verblijf op Malta (Hand. 28:1-10), zegt Harnack ‘dat uit 28:9 e.v. met grote waarschijnlijkheid geconcludeerd kan worden dat de schrijver zelf als arts op Malta gewerkt heeft’, en na onderzoek van de taal van deze passage verklaart hij dat ‘het hele verhaal van het verblijf van de verteller op Malta de visie van een medicus verradt’<sup>160</sup>.

Al deze voorbeelden van nauwkeurigheid zijn natuurlijk niet toevallig. Iemand wiens nauwkeurigheid aangetoond kan worden in de gevallen die we kunnen controleren, zal ook accuraat zijn wanneer de mogelijkheid tot controle ontbreekt. Nauwkeurigheid is een eigenschap en we weten (soms maar al te goed) dat sommige mensen altijd nauwkeurig zijn en anderen juist altijd onnauwkeurig. Het verslag van Lukas stempelt hem als een schrijver die van nature nauwkeurig is.

Sir William Ramsay, die vele vruchtbare jaren aan de archeologie van Klein-Azië heeft gewijd, getuigt van de diepgaande en nauwkeurige kennis van Lukas aangaande Klein-Azië en het Griekse Oosten van omstreeks de tijd waarover zijn werk gaat. Toen Ramsay met zijn archeologische werk begon, aan het eind van de jaren zeventig van de vorige eeuw, was hij er vast van overtuigd dat de toen veel aangehangen Tübingse theorie juist was. Die Tübingse school meende dat Handelingen een laat product van het midden van de tweede eeuw n.C. was en Ramsay moest geleidelijk aan al zijn inzichten wijzigen, onder het gewicht van de onontkoombare bewijzen die geleverd werden door de feiten die hij in de loop van zijn onderzoek ontdekte.

Hoewel Ramsay zich later heeft laten overhalen om op te treden als de populariserende verdediger van de betrouwbaarheid der nieuwtestamentische geschriften, zijn de meningen die hij toen publiceerde dezelfde die hij zich eerder gevormd had als wetenschappelijk archeoloog en onderzoeker van de klassieke oude geschiedenis en letterkunde. Het was geen ondoordacht gepraat en ook niet om bij zijn gelovige lezers in de smaak te vallen dat hij zei: ‘het verhaal van Lukas is onovertroffen in zijn geloofwaardigheid’<sup>161</sup>; dit was de simpele conclusie waartoe zijn onderzoekingen hem gebracht hadden, ondanks het feit dat hij begonnen was met een volkomen andere opinie over de historische betrouwbaarheid van Lukas. Zijn uiteindelijke mening heeft hij op de volgende wijze weergegeven:

‘Lukas is een eerste klas geschiedschrijver; niet alleen zijn de feiten die hij meedeelt betrouwbaar; hij heeft gevoel voor de echte historische betekenis; hij houdt het idee, het plan dat de ontwikkeling van de geschiedenis bepaalt in het oog, en geeft in zijn behandeling elk incident het gewicht dat het in verhouding toekomt. Hij kiest de belangrijke, beslissende gebeurtenissen uit het geheel en besteedt daar extra aandacht aan, terwijl hij veel dat voor zijn doel niet van belang is slechts vluchtig noemt of helemaal weglaat. Kortom, deze schrijver behoort tot de allergrootste geschiedkundigen’.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> Hand. 16:10-17, 20:5 tot 21:18, 27:1 tot 28:16.

<sup>159</sup> H.J. Holtzmann, *Handkommentar zum N.T.* (1889), p.421.

<sup>160</sup> *The Bearing of Recent Discoveries*, enz. p.81.

<sup>161</sup> *Luke the Physician*, p.177-179.

<sup>162</sup> *Bearing*, p.222. Vergelijk het oordeel van de Emeritus Professor in de klassieke talen aan de Universiteit van Auckland in Nieuw-Zeeland: ‘Lukas is een uitmuntend geschiedschrijver, van dezelfde klasse als de grote schrijvers van de Grieken’ (E.M. Blaiklock, *The Acts of the Apostles* (Tyndale Press, 1959, p.89).

Niet alle geleerden zijn het eens met Ramsay's oordeel over Lukas' deskundigheid als historicus; maar zijn gedetailleerde nauwkeurigheid kunnen we steeds weer aantonen. Het onderzoek op het gebied dat de historische en geografische achtergrond vormt van Lukas' verhaal heeft niet stil gestaan sinds Ramsay's tijd, maar ons respect voor Lukas' betrouwbaarheid wordt steeds groter naarmate onze kennis op dit terrein toeneemt. Wat er ook van Ramsay gezegd mag worden, niemand zal de ervaren Amerikaanse onderzoeker Dr. Henry J. Cadbury ervan willen beschuldigen dat hij niet objectief was in zijn oordeel. Maar toen Dr. Cadbury, na vele jaren van voortreffelijk werk waarmee hij op eminente wijze zijn bijdrage heeft gegeven aan het Lukas-onderzoek, de Lowell Voordrachten hield van 1953, over *The Book of Acts in History*, produceerde hij een boeiend werk dat onze bewondering voor wat Lukas gedaan heeft alleen maar kan vergroten. Dr. Cadbury's boek kunnen we ongetwijfeld een waardig vervolg noemen op het beste werk van Ramsay.

De historische betrouwbaarheid van Lukas is dus erkend door vele bijbelonderzoekers wier standpunt bepaald onbevooroordeeld was. En het is een zeer belangrijke conclusie voor degenen die het Nieuwe Testament vanuit de gezichtshoek van de historicus bezien. Want het werk van Lukas behandelt de tijd waarin onze Heer leefde en stierf, en de eerste dertig jaar van de christelijke Kerk, inclusief de jaren waarin Paulus zijn belangrijkste zendingswerk deed en de meeste van zijn nog bestaande brieven schreef. De twee delen van het geschiedverhaal van Lukas maken het Nieuwe Testament werkelijk tot een geheel, daar hij in zijn evangelie dezelfde dingen beschrijft die in de andere evangeliën staan en in zijn Handelingen de achtergrond geeft voor de brieven van Paulus. Het beeld dat Lukas ons geeft van het ontstaan van het Christendom komt in grote lijnen overeen met wat de andere drie evangeliën en de brieven van Paulus ons meedelen. En hij schildert dit beeld, tegen de achtergrond van de tijd waarin het gebeurde, op een wijze waardoor eventuele eigen verzinselfs direct opgemerkt zouden zijn, als hij zich niet aan de feiten gehouden had. Maar zijn gedetailleerde manier van vertellen blijkt nu een toetsing en een bevestiging te zijn van de betrouwbaarheid van zijn geschriften en daarmee ook van de hoofdzaken aangaande de oorsprong van het Christendom zoals ons dit alles verteld wordt in het Nieuwe Testament als geheel.

## Hoofdstuk VIII: MEER ARCHEOLOGISCHE BEWIJZEN

De archeologische bewijzen die betrekking hebben op het Nieuwe Testament zijn niet zo indrukwekkend als die voor het Oude Testament; maar ze zijn niet minder belangrijk. Enkele bewijzen die voorkwamen op inscripties en papyri hebben we al bekeken; we willen nog één of twee dergelijke voorbeelden bestuderen voordat we ons gaan bezig houden met de bewijsstukken van een andere soort.

De lezer van de Handelingen zal zich herinneren dat er tijdens het laatste bezoek aan Paulus aan Jeruzalem groot rumoer ontstond in de tempel omdat er gezegd werd dat hij de heilige tempelhof ontwijfd had door er niet-Joodse mensen heen te brengen<sup>163</sup>. Heidenen mochten wel in de buitenste voorhof komen, die niet werkelijk deel uitmaakte van de eigenlijke tempelgebouwen; maar ze mochten, op straffe des doods, niet verder naar binnen komen<sup>164</sup>. De Romeinse autoriteiten gaven zich zoveel moeite de godsdienstige gevoelens van de Joden te ontzien dat ze zelfs de terechtstelling van Romeinse staatsburgers goedkeurden als het om deze overtreding ging<sup>165</sup>. Opdat niemand zou kunnen zeggen dat hij niet van het verbod wist, waren er borden aangebracht op de afscheiding tussen buiten- en binnenhof, waarop in het Grieks en in het Latijn de waarschuwing stond dat heidenen die de afscheiding passeerden de doodstraf zouden krijgen. Eén van deze Griekse inscripties is in 1871 door C.S. Clermont-Ganneau in Jeruzalem gevonden. Het bord is nu in Istanbul en bevat de volgende tekst:

---

<sup>163</sup> Hand. 21:27 e.v.

<sup>164</sup> Josephus, *De Joodse Oorlog* V.5.2.

<sup>165</sup> *Ibid.* VI.4.

GEEN VREEMDELING MAG DOOR DE AFSCHIEDING GAAN DIE DE TEMPEL EN DE BINNENHOF OMSLUIT. IEDEREEN DIE BIJ OVERTREDING BETRAPT WORDT ZAL HET AAN ZICHZELF TE WIJTEN HEBBEN DAT HIJ TER DOOD GEBRACHT WORDT<sup>166</sup>

Als Paulus in Efeze 2:14 schrijft over de ‘tussenmuur, die scheiding maakte’ tussen Jood en niet-Jood en die in Christus is weggebroken, meent men wel dat Paulus dat beeld ontleent aan de afscheiding tussen de tempelhoven, die de heidenen verbood op het gebied te komen dat alleen voor de Joden was.

Ook andere nieuwtestamentische gebeurtenissen zijn begrijpelijker geworden door archeologische ontdekkingen in en rondom Jeruzalem. Het bad Bethesda, dat beschreven wordt in Johannes 5:2, heeft gelegen in de noordoostelijke wijk van het oude Jeruzalem, de wijk die in de eerste eeuw van onze jaartelling Bezetha of ‘Nieuwe Stad’ heette. In 1888 werden er bij opgravingen dichtbij de St. Anna Kerk in die wijk, resten gevonden van een antiek kerkgebouw. Daaronder lag een crypte, waarvan de noordmuur verdeeld was in vijf vakken die er uit zagen als bogen. Op de muur vond men verder sporen van een oude fresco, voorstellende de engel die het water beweegt. De ontwerpers van dit gebouw meenden kennelijk dat het Bethesda-bad op die plaats heeft gelegen. En verdere opgravingen onder de crypte hebben aangetoond dat zij gelijk hadden; er werd een trap ontdekt die omlaag voerde naar een vijver met vijf ondiepe zuilengangen aan de noordkant, direct onder de vijf nagemaakte gewelven in de noordmuur van de crypte. Er zijn in Jeruzalem niet veel plaatsen die in de Bijbel voorkomen en met zoveel zekerheid geïdentificeerd kunnen worden.

Dat het zelden mogelijk is de in het evangelie genoemde plaatsen in Jeruzalem te lokaliseren komt omdat de stad in 70 n.C. verwoest is en er in 135 n.C. een nieuwe heidense stad op die plaats is gesticht. Bovendien is het erg lastig op enigszins grote schaal opgravingen te doen in een stad die nog zo dichtbevolkt is. Vandaar dat er bijvoorbeeld nog geen zekerheid is over de plaats waar onze Heer gekruisigd is en waar hij is begraven. Volgens de traditie is het de plek waar nu de Heilige Graf Kerk staat, de plek die aan Keizer Constantijn gewezen werd toen hij in 327 Jeruzalem bezocht. Het staat nu vast dat het buiten de ‘tweede muur’ van Jeruzalem is geweest, en Golgotha lag daar ook buiten, maar het is nog niet bekend hoe die muur precies gelopen heeft<sup>167</sup>.

In 1945 heeft Professor E.L. Sukenik, toen hoogleraar aan de Hebreeuwse Universiteit, berichten gevonden die volgens hem ‘de oudste van het Christendom’ waren, op inscripties in twee ossuaria of begraafplaatsen van menselijke beenderen in de buurt van Jeruzalem. Maar het lijkt nu vrijwel vast te staan dat de inscripties niets met de Christenen te maken hebben, maar slaan op twee verschillende personen uit de eerste eeuw die allebei Jezus heetten, maar geen van beide Jezus van Nazareth waren<sup>168</sup>.

In de brief aan de Romeinen die Paulus in de winter van de jaren 56-57 vanuit Korinthe heeft geschreven, brengt hij de groeten over van enkele van zijn metgezellen, en voegt daaraan toe: ‘Erastus de Stadsrentmeester groet U’ (Rom. 16:23). Tijdens opgravingen in Korinthe in 1929 heeft Professor T.L. Shear een bestrating gevonden met de inscriptie *Erastus pro: aed: s: p: stravit* (‘Erastus, beheerder der openbare gebouwen, heeft deze bestrating op zijn eigen kosten laten leggen’). Dit wijst er dus op dat deze bestrating al in de eerste eeuw n.C. bestond, en het is heel waarschijnlijk dat de schenker dezelfde is als de Erastus die door Paulus genoemd wordt.

Uit Korinthe hebben we ook een stuk van een inscriptie, die oorspronkelijk boven een deur was aangebracht; de volledige tekst ervan schijnt geluid te hebben: ‘Synagoge van de Hebreërs’. Het is denkbaar dat dit opschrift behoort heeft bij de synagoge waar Paulus sprak toen hij in Korinthe kwam, totdat de autoriteiten zijn optreden niet langer konden toelaten en hij zijn intrek moest nemen in het huis ernaast, bij Titius Justus (Hand. 18:4-7). Weer een andere inscriptie geeft de *makel- lon* of ‘vleeshal’ van de stad aan, waarvan Paulus spreekt in 1Kor. 10:25.

<sup>166</sup> Een tweede, maar beschadigd, exemplaar werd ongeveer zestig jaar later in Jeruzalem gevonden; het is nu in het Palestijnse Archeologische Museum in Jeruzalem.

<sup>167</sup> Vgl. K.M. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History* (1967), p.146 e.v.

<sup>168</sup> Vgl. J.P. Kane, ‘By No Means’ ‘The Earliest Records of Christianity’, *Palestine Exploration Quarterly* CIII (1971), p.103 e.v.

Soms zijn ook kleinere details van het nieuwtestamentische verhaal verduidelijkt en bevestigd door archeologisch onderzoek. Bijvoorbeeld, toen Paulus en Barnabas in de loop van hun eerste zendingsreis Lystra bezochten in Klein-Azië, en een verlamde genazen, dacht de bevolking direct dat de goden in mensengedaante waren neergedaald, 'en ze noemden Barnabas Zeus en Paulus Hermes, omdat hij het was die het woord voerde' (Hand. 14:12). Nu hebben Zeus en Hermes (die bij de Romeinen Jupiter en Mercurius heten) volgens de traditie iets te maken met deze streek; in het achtste boek van zijn *Metamorphosen* (regel 626 e.v.) vertelt de dichter Ovidius een bekend verhaal, dat zij incognito naar dat gebied waren gekomen en gastvrij ontvangen werden door een oud echtpaar, Philemon en Baucis, die rijkelijk beloond werden voor hun vriendelijkheid, terwijl hun ongestuvige buren verzwolgen werden door een overstroming.

Maar er zijn nog sterkere bewijzen gevonden voor de gecombineerde verering van deze twee godheden in de omgeving van Lystra in 1910, door Sir William Calder. Hij heeft bij Sedasa, dichtbij Lystra, een inscriptie ontdekt van omstreeks het jaar 250 n.C. over een beeld van Hermes dat tezamen met een zonnewijzer aan Zeus was gewijd door mannen met Lycaonische namen<sup>169</sup>, en in 1926 ontdekte hij in samenwerking met Professor W.H. Buckler een stenen altaar in de buurt van Lystra, dat gewijd was aan de 'Hoorder der Gebeden' (vermoedelijk Zeus) en Hermes<sup>170</sup>.

Een goede parallel van de woorden 'hij die het woord voerde' (Grieks: *ho hēgoumenos tou logou*; letterlijk 'de leider van het spreken') is te vinden in *De Egyptische Mysteriën* van Iamblichus, waarin Hermes beschreven wordt als 'de god die de leider is van de toespraken' (Grieks: *theos ho tón lōgon hēgemón*). In zekere zin zijn deze 'onopzettelijke coïncidenties' net zo veelzeggend als de meer directe bevestigingen van wat we in de bijbel lezen.

We hebben al even gezien hoe belangrijk papyrusteksten kunnen zijn voor het nieuwtestamentische onderzoek, toen we enkele oude bijbelfragmenten bespraken die op papyrus gevonden zijn<sup>171</sup>. Maar dat is bepaald niet het enige wat we in die papyrusteksten kunnen vinden. Eén van de mooiste resultaten van deze ontdekkingen is de vondst van een grote hoeveelheid Griekse teksten op stukjes papyrus (en op potscherven) geschreven door weinig ontwikkelde mensen, waardoor we kennis kunnen maken met het soort Grieks dat het gewone volk in de tijd van het Nieuwe Testament sprak - althans in Egypte.

Men heeft al lang geleden gezien dat het Grieks van het Nieuwe Testament anders was dan de klassieke taal van de grote Griekse schrijvers. De geleerden trachtten op verschillende manieren de eigenaardigheden van dit 'bijbelse Grieks' te verklaren; sommigen, zoals Richard Rothe in 1863, meenden dat het een nieuwe 'taal van de Heilige Geest' was<sup>172</sup>, gemaakt met het doel de goddelijke waarheid erin uit te drukken. Wij ontkennen natuurlijk niet dat, in wat voor taal het Nieuwe Testament ook geschreven is, dit in zekere zin 'een taal van de Heilige Geest' is, als we de goede boodschap en de goddelijke waarheid overdenken die ons in die taal worden gebracht. Maar de ontdekking van die ongeschoolde teksten in het zand van Egypte heeft de toen bestaande ideeën van de geleerden helemaal doen veranderen, want het bleek dat die eenvoudige mensen vrijwel hetzelfde soort Grieks gebruikten als het Nieuwe Testament. Het nieuwtestamentische Grieks leek eigenlijk erg veel op het door iedereen gesproken *Koinè* of 'gewone' Grieks van die tijd; de 'taal van de Heilige Geest' bleek de taal van het gewone volk te zijn - een les die we goed moeten onthouden<sup>173</sup>.

Omstreeks het eind van de vorige eeuw en het begin van deze ontstond er grote opwinding door de ontdekking van drie papyrusfragmenten te Oxyrhynchus. B.P. Grenfell en A.S. Hunt vonden die

<sup>169</sup> Zie *Classical Review* XXIV (1919), p.79 e.v., XXXVIII (1924), p.29 noot 1; *Expositor*, juli 1910, p.1 e.v., p.148 e.v.

<sup>170</sup> Zie *Discovery* VII (1926), p.262.

<sup>171</sup> Zie p.16 e.v.

<sup>172</sup> Geciteerd door H. Cremer in het voorwoord van zijn *Bijbels Theologisch Woordenboek voor het nieuwtestamentische Grieks*.

<sup>173</sup> We moeten de overeenkomsten tussen het nieuwtestamentische Grieks en de omgangstaal van de papyri echter niet overdrijven, want de taal van het Nieuwe Testament is schrijftaal. Professor A.D. Nock zegt dan ook: 'Iedereen die thuis is in de klassieke Griekse schrijvers en het Nieuwe Testament heeft gelezen en daarna de papyri bekijkt, verbaast zich over de overeenkomsten die hij vindt. Maar iedereen die eerst de papyri leert kennen en dan aan Paulus begint, is verbaasd over de verschillen. Het belang van het *Koinè* element in het Nieuwe Testament is vaak erg overdreven. (*Journal of Biblical Literature* LII (1933) p.138). Zie ook E.K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament* (Tyndale Press, 1944). Maar in het algemeen is wat hierboven gezegd is waar.

papyri, met woorden van Jezus die voor een deel ook voorkomen in de evangeliën, en voor een deel onbekend waren. Dat er wel eens woorden van Jezus ontdekt worden die nog niet bekend zijn is niet zo verwonderlijk; in de eerste jaren van de christelijke gemeenten moeten die vaak besproken zijn en van de ene aan de andere generatie doorgegeven. De papyri van Oxyrhynchus, die gedateerd worden als niet later dan 140 n.C. waren geen fragmenten van een evangelie, zoals de papyri die we in een eerder hoofdstuk noemden; ze waren gedeelten van een verzameling losse citaten, stuk voor stuk ingeleid met woorden als 'Jezus sprak'. Of het allemaal werkelijk woorden zijn die Jezus heeft gesproken is twijfelachtig. Maar het is interessant dat sommige ervan Jezus weergeven zoals Hij ook in het vierde evangelie spreekt, ook al ligt de overeenkomst meer in het onderwerp dan in de stijl.

In 1946 is er in Egypte een Koptische versie gevonden van een werk dat oorspronkelijk in het Grieks is geschreven en het 'Evangelie van Thomas' heet. Het bevat 114 uitspraken van Jezus zonder een verbindend verhaal. Daarom zijn ook enkele uitspraken die bekend zijn uit de drie Oxyrhynchus-papyri. De verzameling begint met de woorden:

'Dit zijn de geheime woorden die de levende Jezus heeft gesproken en Didymus Judas Thomas heeft ze opgeschreven en hij zeide: 'Alwie de betekenis van deze woorden vindt zal de dood niet zien'<sup>174</sup>. Jezus zeide: 'Laat hij die zoekt niet ophouden te zoeken totdat hij vindt, en wanneer hij vindt zal hij bewogen worden; als hij bewogen wordt zal hij zich verbazen en hij zal heersen over het heeal'<sup>175</sup>.

De relatie van deze woorden met de canonieke traditie moet nog verder bestudeerd worden. Het is duidelijk dat sommige ervan een gnostische visie weergeven.

De gnostische sfeer van dit 'Evangelie van Thomas' verbaast ons niet, want het werk is gevonden in een hele verzameling gnostische teksten. Deze teksten, die de Nag Hammadi teksten genoemd worden naar de naam van de vindplaats (het oude Chenoboskion, op de westoever van de Nijl, ongeveer honderd km ten noorden van Luxor), bevatten 48 verhandelingen in dertien papyrus-codices. De codices behoren tot de derde en vierde eeuw n.C., maar de oorspronkelijke Griekse teksten werden één of twee eeuwen eerder geschreven. Ze helpen ons niet het Nieuwe Testament beter te begrijpen, maar ze laten ons zien wat een heel belangrijke, zij het on-orthodoxe, groep mensen dacht over de betekenis van het Nieuwe Testament in de tweede eeuw; en ze tonen aan dat het niet alleen de officiële kerk was die vrijwel de hele katholieke canon van de nieuwtestamentische geschriften al in het midden van die eeuw accepteerde.

We hebben al gesproken over de overeenkomsten in gedachte en taal die gevonden zijn in de Qumran-geschriften en het evangelie van Johannes. Deze geschriften, die sinds 1947 gevonden zijn, vertellen ons veel over het leven en het geloof van een Joodse gemeenschap die ongeveer 200 jaar lang bestond (ca. 130 v.C. - 70 n.C.) en die in verschillende opzichten leek op de vroegchristelijke gemeente. Beide gemeenschappen zagen zichzelf als de ware overgebleven kern van Israël, beide ondersteunden deze bewering door een speciale interpretatie van het Oude Testament, en beide verklaarden hun roeping in eschatologische termen.

Het is te betwijfelen of direct contact tussen de twee groepen aantoonbaar is; tot nu toe zijn de hoopvolste pogingen hiertoe geconcentreerd rondom de figuur van Johannes de Doper. Naast de overeenkomsten tussen de twee groeperingen moeten we ook aandacht schenken aan enkele essentiële verschillen, en het belangrijkste daarvan is het feit dat het geloof van de eerste Christenen beheerst werd door het besef dat de persoon en het werk van Jezus uniek zijn en dat zij hun kracht ontvingen uit de kracht van Zijn herrijzenis. Maar deze ontdekkingen dragen ertoe bij een tot nu toe onbekend gebied in de achtergrond van het evangelie verhaal in kaart te brengen, en ze zullen ongetwijfeld ook verder het onderzoek van het Nieuwe Testament op boeiende en onverwachte wijze beïnvloeden<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Vgl. Johannes 8:51.

<sup>175</sup> Deze laatste woorden ('Laat hij die zoekt ...') worden, met variaties, geciteerd door Clemens van Alexandrië (ca. 180 n.C.) als afkomstig van het evangelie naar de Hebreëen (zie p.24, 26 e.v.).

<sup>176</sup> Vgl. K. Stendahl (red.), *The Scrolls and the New Testament* (1957); F.F. Bruce, 'The dead Sea Scrolls and Early Christianity', *Bulletin of the John Rylands Library* (1966-67), p.69 e.v.

## Hoofdstuk IX: BEWIJSMATERIAAL UIT VROEGE JOODSE GESCHRIFTEN

### 1. De rabbijnse geschriften

Toen de stad Jeruzalem in 70 n.C. verwoest werd, tegelijk met de tempel, was het ook gedaan met de heerschappij van de priesterfamilies en het hoogste gerechtshof, het Sanhedrin. De enige groep in het Jodendom die in staat was de noodzakelijke wederopbouw te beginnen was die der Farizeeën. En zij deden het ook, niet op politieke maar op geestelijke basis. Onder leiding van Jochanan de zoon van Sakkai kozen ze als hun centrum de plaats Jabneh of Jamnai, in het zuidwesten van Palestina. Hier stelden ze het Sanhedrin weer in als een hoogste gerechtshof voor de organisatie van het geheel van godsdienstige wetten, met Jochanan als de eerste voorzitter van deze nieuwe vorm. Een grote hoeveelheid precedentenrecht, 'de overlevering van de ouden' die in het Nieuwe Testament wordt genoemd, was vele generaties lang mondeling doorgegeven en was steeds aangegroeid. De eerste stap om al dit materiaal te systematiseren werd nu gedaan. De tweede stap deed de grote Rabbi Akiba, die als eerste de stof rangschikte naar onderwerp. Na zijn heldhaftige dood in 135 n.C., toen de opstand van Bar Kochba tegen Rome werd neergeslagen, is zijn werk herzien en voortgezet door zijn leerling Rabbi Meir. Het codificatiewerk werd omstreeks 200 n.C. afgemaakt door Rabbi Judah, die van 170 tot 217 voorzitter van het Sanhedrin was. De hele code van jurisprudentie die op deze manier is samengesteld is bekend onder de naam Misjna.

Toen de Misjna klaar was werd dit boek zelf een onderwerp van onderzoek en in de rabbijnse scholen van Palestina zowel als van Babylonië ontstond een grote hoeveelheid commentaren rondom de Misjna. Deze commentaren of Gemaras vormden een soort supplement op de Misjna, en men noemt Misjna en Gemara tezamen gewoonlijk de Talmoed. De 'Talmoed van Jeruzalem', die bestaat uit de Misjna met de verzamelde Gemara van de Palestijnse scholen, was klaar omstreeks 300 n.C.; de veel grotere Talmoed van Babylonië groeide nog twee eeuwen langer door, totdat alles omstreeks het jaar 500 op papier werd vastgelegd.

Daar de Misjna een wetboek is en de Talmoeds commentaren op dit wetboek zijn, ligt het voor de hand dat het Christendom er niet vaak in genoemd wordt, en dat het weinige wat erover gezegd wordt vijandig is. Maar al zijn het er niet veel, deze opmerkingen tonen in elk geval aan dat er niet de geringste twijfel bestond over het historische karakter van Jezus' optreden<sup>177</sup>.

Volgens de rabbijnen wier meningen in het eerste stuk van deze geschriften zijn weergegeven was Jezus van Nazareth een zondaar in Israëel, die tovenarij bedreef, de woorden der wijzen minachtte, het volk op het verkeerde pad bracht, en zei dat hij niet gekomen was om de wet te vernietigen maar om er iets aan toe te voegen<sup>178</sup>. Hij was op de avond vóór Pasen opgehangen wegens ketterij en misleiding van het volk. Zijn discipelen, van wie er vijf bij name genoemd worden, genazen de zieken in Zijn naam.

Het is duidelijk dat dit precies het soort beschrijving van onze Heer is dat we kunnen verwachten van die elementen in de Farizeïsche partij die tegen Hem waren. Sommige namen die voor Hem gebruikt worden zijn direct of indirect terug te vinden in het evangelieverslag. De benaming *Ha-Taluy* ('de gehangene') verwijst kennelijk naar de manier waarop Hij stierf; een andere naam voor Hem, *Ben-Pantera* ('zoon van Pantera'), verwijst waarschijnlijk niet (zoals soms beweerd is) naar een Romeins soldaat die Panteras heette, maar naar het christelijke geloof in Zijn maagdelijke geboorte, waarbij *Pantera* een verbastering is van het Griekse *panthenos* (maagd)<sup>179</sup>. Dat betekent natuurlijk niet dat al degenen die Hem bij die naam noemden ook in Zijn maagdelijke geboorte geloofden.

Omstreeks het einde van de eerste en het begin van de tweede eeuw schijnt er een meningsverschil geweest te zijn in sommige Joodse kringen over de vraag of bepaalde christelijke geschriften als canoniek erkend moesten worden of niet. Die geschriften, welke het dan ook precies waren, werden *Euangelion* genoemd, het Griekse woord waarvan ons 'evangelie' is afgeleid. Het *Euangelion*

<sup>177</sup> Zie J. Klausner, *Jezus van Nazareth* (1929), p.18 e.v.; M. Goguel, *La Vie de Jésus* (1933), p.70 e.v.

<sup>178</sup> Vgl. Mattheüs 5:17.

<sup>179</sup> Zie Klausner, *Jezus van Nazareth*, p.23 e.v.



waarover het hier ging was zeer waarschijnlijk een Aramese vorm van het evangelie volgens Mattheüs, het evangelie dat de Joodse Christenen in Palestina en het omliggende gebied bij voorkeur gebruikten. Men zegt dat Rabbi Jochanan en Rabbi Meir onvriendelijke woordspelingen bedacht hebben over het woord *Euangelion* door de klinkers te veranderen en er 'Awen-gillayon of 'Awon-gillayon van te maken, wat dan zoiets betekent als 'de ongerechtigheid van de marge', of 'de zonde van het schrijftablet'. Deze onduidelijke verwijzingen duiden erop dat er enig contact was tussen de orthodoxe Farizeeërs en de Joodse Christenen<sup>180</sup>; en het verbaast ons niet als we bedenken dat er volgens het Nieuwe Testament in de eerste Palestijnse gemeente gelovige leden van de Farizeïsche partij waren en ook enige duizenden Joden, 'allen ijveraars voor de wet' (Hand. 15:5 en 21:20). Na het jaar 70 hadden deze Joodse Christenen misschien zelfs meer contact met andere Joden dan met leden van de niet-Joodse Christengemeenten, die steeds meer geneigd waren de Joods-christelijke gemeenten te beschouwen als ketters en niet echt christelijk. Er bestaan vooral redenen om aan te nemen dat de vluchtelingen van de Jeruzalemse gemeente die zich omstreeks het jaar 70 in Transjordanië vestigden, zich aansloten bij bepaalde Esseense groeperingen, mogelijk ook bij resten van de Qumran-groep.

## 2. Josephus

Maar we hebben oudere Joodse boeken die belangrijker zijn voor ons onderzoek dan alles wat in de Talmoads te vinden is. De Joodse geschiedschrijver Josephus is geboren in 36 n.C. als zoon uit een priestergeslacht. Toen hij negentien was sloot hij zich bij de Farizeeërs aan. Tijdens een bezoek aan Rome kreeg hij een indruk van de macht van het Romeinse Rijk. Bij het uitbreken van de Joodse Oorlog in het jaar 66 werd hij bevelhebber van de Joodse troepen in Galilea en verdedigde het bolwerk Jotapata tegen de Romeinen tot verdere tegenstand nutteloos was. Hij ontsnapte toen met veertig anderen naar een grot, en toen het er naar uitzag dat deze nieuwe schuilplaats ook zou worden ingenomen spraken ze af zelfmoord te zullen plegen. Het was misschien meer handigheid dan geluk dat Josephus één van de twee laatste overlevenden was. Hij overreedde die andere man om zich maar samen aan de Romeinen over te geven. Toen ze dat gedaan hadden slaagde hij erin de gunst van Vespasianus, de Romeinse aanvoerder, te winnen door hem te voorspellen dat hij tot het keizerlijk purper verheven zou worden, een voorspelling die in 69 uitkwam. Tijdens het beleg van Jeruzalem was Josephus verbonden aan het Romeinse hoofdkwartier en werkte zelfs als tolk voor Titus, Vespasianus' zoon en opvolger in het bevel over Palestina, toen Titus de belegerde inwoners wilde toespreken. Na de val van de stad en het neerslaan van de opstand vestigde Josephus zich heel gerieflijk in Rome onder de bescherming en met een jaargeld van de keizer, wiens familienaam Flavius hij aannam, zodat hij sindsdien Flavius Josephus heette.

Natuurlijk heeft deze veelkleurige loopbaan er niet toe bijgedragen hem bij zijn landgenoten geliefd te maken. Velen van hen zagen - en zien nog steeds - in hem een door de wol geverfde verrader. Maar hij heeft zijn jaren als ambteloos burger in Rome zo besteed dat hij hun dankbaarheid toch wel enigszins verdiend heeft, namelijk door een geschiedenis van hun volk te schrijven. Zijn boeken omvatten een verslag van de Joodse Oorlog *De Bello Judaico*, van 170 v.C. tot 73 n.C., eerst in het Aramees geschreven ten behoeve van de Joden aan de uiterste oostgrens van het Keizerrijk, en daarna in het Grieks gepubliceerd; verder een *Autobiografie*, waarin hij zijn gedrag verdedigt tegenover een andere Joodse geschiedschrijver, Justus van Tiberias, die in zijn verslag van die oorlog niet veel goeds te zeggen had over de rol die Josephus gespeeld had. Dan schreef hij twee boeken *Tegen Apion*, waarin hij zijn volk verdedigt tegen de antisemitische laster (die ons gedeeltelijk heel bekend in de oren klinkt) van Apion, een Alexandrijnse geleerde, en andere schrijvers; verder nog twintig boeken *Antiquitates Iudaicae*, over de geschiedenis van zijn volk vanaf het begin van Genesis tot aan zijn eigen tijd. Hoe weinig hij misschien verdiende de ondergang van zijn volk te overleven, toch mogen we blij zijn dat dat gebeurd is, want zonder zijn geschiedenisboeken, ondanks hun gebreken, zouden we bijzonder weinig informatiebronnen hebben over de geschiedenis van Palestina in de nieuwtestamentische tijd.

Hier, in de boeken van Josephus, ontmoeten we vele namen die we al uit het Nieuwe Testament kennen: de kleurrijke groep van Herodes en zijn familieleden; de Romeinse keizers Augustus, Tibe-

---

<sup>180</sup> Babylonische Talmoad, traktaat van de *Sabbat*, 116 a, b.

rius, Claudius en Nero; Quirinius, de landvoogd van Syrië; Pilatus, Felix en Festus, procurators van Judea; de families der hogepriesters - Annas, Kajafas, Ananias en de rest; de Farizeeën en de Sadduceeën; en zo voort. Tegen de achtergrond die Josephus beschrijft kunnen we het Nieuwe Testament met meer begrip en belangstelling lezen.

Wanneer Gamaliël in Hand. 5:37 over Judas de Galileeër spreekt, de leider van een opstand in de tijd van de volkstelling, zoeken we het in Josephus op, en vinden het verhaal van die opstand zowel in zijn *Joodse Oorlog* (II.8) als in de *Antiquitates* (XVIII.1). Josephus vertelt ook over een bedrieger, genaamd Theudas (*Ant.* XX.5.1) die kort na het jaar 44 n.C. optrad. Maar de Theudas die door Gamaliël genoemd wordt werkte vóór Judas de Galileeër (6 n.C.), en bovendien sprak Gamaliël hierover tussen de jaren 30 en 33. Het is niet nodig te denken dat Lukas zich aan een anachronisme schuldig maakte door Josephus verkeerd te lezen (het is niet waarschijnlijk dat Lukas de boeken van Josephus gelezen heeft); Josephus zelf vermeldt dat er omstreeks het jaar van Herodes' dood (4 v.C.) telkens weer van dergelijke onlusten waren in Judea<sup>181</sup>, en de activiteiten van Theudas (een vrij algemene naam) van Gamaliël kan ook tot die periode behoren.

De hongersnood in de dagen van Claudius (Hand. 11:28) wordt door Josephus ook genoemd; wanneer Lukas ons vertelt dat de Christenen in Antiochië de gemeente van Jeruzalem bij deze gelegenheid hulp verleenden, vertelt Josephus ons dat Helena, de Joodse koningin-moeder van Adiabene, te noordoosten van Mesopotamië, graan liet kopen in Alexandrië en vijgen op Cyprus om bij diezelfde gelegenheid de honger van de bevolking van Jeruzalem te verlichten<sup>182</sup>.

De plotselinge dood van Herodes Agrippa I, waarvan Lukas vertelt in Hand. 12:19-23, wordt ook door Josephus vermeld (*Ant.* XIX.8.2) in een vorm die in grote lijnen overeenkomt met wat Lukas schrijft, hoewel de twee weergaven helemaal onafhankelijk van elkaar geschreven zijn. Dit is het verhaal zoals Josephus het vertelt:

‘Toen Agrippa drie volle jaren over heel Judea geregeerd had, ging hij eens naar de stad Caesarea, vroeger genaamd de Toren van Strato. Daar opende hij de feestelijkheden ter ere van Caesar, en wijdde die dag als een feest voor het welzijn van de keizer<sup>183</sup>. En daarheen kwamen bijeen een menigte van hoge ambtenaren van de provincie en velen die in belangrijke functies benoemd waren. Op de tweede dag van de voorstellingen deed hij een mantel aan die helemaal van zilver was, van een werkelijk prachtig weefsel, en kwam in het theater bij het aanbreken van de dag. Toen straalde het zilver doordat de eerste stralen van de zon erop vielen, en het schitterde prachtig en de glans veroorzaakte een soort van bevende angst bij degenen die er naar keken. Direct begonnen zijn vleiers van verschillende kanten te roepen, met woorden die waarlijk niet goed voor hem waren; ze noemden hem een god en riepen hem aan met de woorden: ‘Wees ons genadig! Als wij U tot nu toe eer bewezen hebben als mens, bekennen wij van nu af dat gij een bovennatuurlijk wezen zijt’.

De koning berispte hen niet, noch wees hij hun goddeloze vleierij af. Maar toen hij kort daarop omhoog keek zag hij een uil op een touw boven zijn hoofd zitten, en herkende de onmiddellijk als een boodschapper van onheil, zoals hij vroeger een boodschapper van het geluk was geweest<sup>184</sup>, en een felle smart doorsneed zijn hart. Er sneed ook een scherpe pijn door zijn buik, die begon met een hevige aanval ... Daarom werd hij snel het paleis binnengedragen, en het nieuws verbreidde zich spoedig onder de menigte dat hij stellig binnen korte tijd zou sterven ... En nadat hij gedurende vijf dagen aanhoudend geleden had door de buikpijnen scheidde hij van het leven in zijn vierenvijftigste levensjaar en in het zevende jaar van zijn regering’.

De overeenkomsten tussen de twee verhalen zijn duidelijk, maar het is ook duidelijk dat er geen sprake is geweest van samenwerking tussen de schrijvers. Lukas beschrijft de plotselinge beroerte van de koning door in bijbelse bewoordingen te zeggen: ‘de engel des Heren sloeg hem’; het is on-

---

<sup>181</sup> *Ant.* XVII.10.4.

<sup>182</sup> *Ant.* XX.2.5.

<sup>183</sup> Misschien de verjaardag van Claudius, op 1 aug.

<sup>184</sup> Toen hij enige jaren eerder op bevel van Keizer Tiberius gevangen genomen was, leunde hij eens tegen een boom waarin een uil zat; en een andere gevangene, een Germaan, vertelde hem dat de vogel een teken was dat hij (Agrippa) spoedig vrijgelaten zou worden en dat het hem goed zou gaan, maar als hij de vogel ooit weer zag zou hij nog maar vijf dagen te leven hebben (*Ant.* XVIII.6.7).

nodig te denken dat er een extra betekenis ligt in het feit dat het Griekse woord voor ‘engel’ in Lukas’ verhaal (*angelos*) hetzelfde is als het woord voor ‘boodschapper’ dat Josephus gebruikt voor de uil, al schijnen sommige oude Kerkvaders dat gedacht te hebben. Het is heel goed mogelijk dat de Tyriërs van dat feest gebruik hebben gemaakt om zich in het openbaar met de koning te verzoenen.

In het kort kunnen we de vergelijking tussen de twee verslagen weergeven met de woorden van een onpartijdige historicus, Eduard Meyer: ‘De grote lijnen, de feiten en de algemene opvatting stemmen in de beide verslagen volledig overeen. Door de bijzondere interessante details in het verslag van Lukas, details die beslist niet toegevoegd zijn met een bepaalde ‘bedoeling’ of vanwege een algemeen bekende traditie, kunnen we erop vertrouwen dat Lukas’ weergave minstens zo betrouwbaar is als die van Josephus’<sup>185</sup>.

Belangrijker is dat Josephus melding maakt van Johannes de Doper en van Jakobus de broer van de Heer, en dat hij over de dood van die twee mannen verslag uitbrengt op een manier die duidelijk onafhankelijk is van het Nieuwe Testament, zodat er geen reden is te veronderstellen dat christelijke schrijvers iets aan die passages hebben toegevoegd. In *Ant.* XVIII.5.2 lezen we hoe Herodes Antipas, de tetrarch van Galilea, in een veldslag werd verslagen door Aretas, de koning van de Nabataeïsche Arabieren. Aretas was de vader van Herodes’ eerste vrouw, die hij verstoten had om met Herodias te trouwen. Josephus zegt dan:

‘Nu meenden sommigen der Joden dat het leger van Herodes vernietigd was door God en dat het een heel rechtvaardige straf was om Johannes, die de Doper genoemd werd, te wreken. Want Herodes had hem gedood, hoewel hij een goed mens was, die de Joden vroeg deugdzaam te leven, rechtvaardig te zijn tegenover elkaar en vol eerbied tegenover God en zich aaneen te sluiten in de doop<sup>186</sup>. Hij leerde dat God de doop accepteerde als zij die ondergingen niet om vergeving van bepaalde zonden te verkrijgen, maar om hun lichaam te reinigen, als de ziel al gereinigd was door gerechtigheid. En toen de anderen zich om hem heen verzamelden (want ze werden zeer bewogen toen ze zijn woorden hoorden), vreesde Herodes dat zijn grote overredingskracht de mensen tot opstand zou kunnen leiden, daar zij bereid schenen te zijn in alles zijn raad te volgen. Daarom leek het hem veel beter hem te grijpen en te doden vóór hij onrust had gezaaid, dan achterna spijt te hebben dat hij in dergelijke moeilijkheden was gekomen, nadat er een opstand was uitgebroken. Vanwege deze wantrouwende gedachten van Herodes werd Johannes in ketenen naar Machaerus gebracht, de vesting die we al eerder genoemd hebben, en daar werd hij ter dood gebracht. De Joden meenden dat het uit wraak voor zijn dood was dat het ongeluk het leger getroffen had, omdat God onheil over Herodes wilde brengen’

Er zijn opvallende verschillen tussen dit verslag en het evangelieverhaal: volgens Markus 1:4 ‘predikte Johannes de doop der bekering tot vergeving der zonden’, terwijl Josephus zegt dat de doop van Johannes niet ter vergeving van zonden was; en het verhaal van Johannes’ dood krijgt bij Josephus een politieke betekenis, terwijl in het evangelie zijn dood het gevolg is van zijn openlijke veroordeling van Herodes’ huwelijk met Herodias. Het is heel goed mogelijk dat Herodes om die beide redenen Johannes gevangen liet nemen; en wat de tegenstrijdigheid in de betekenis van de doop betreft, de onafhankelijke overleveringen die we in het Nieuwe Testament kunnen opsporen zijn bijzonder gelijklopend, en niet alleen zijn ze ouder dan het verslag van Josephus (de *Antiquitates* werden uitgegeven in 93 n.C.) hun weergave is ook waarschijnlijker vanuit godsdienst-historisch oogpunt. Josephus schrijft, naar het schijnt, aan Johannes de visie toe die de Essenen over de doop hadden, zoals we nu weten uit de Qumran-teksten. Maar in grote lijnen komt het verhaal van Josephus overeen met het evangelieverlag. Deze passage van Josephus was bekend aan Origenes (ca. 230 n.C.) en aan Eusebius (ca. 326 n.C.)<sup>187</sup>.

Verderop in de *Antiquitates* (XX.9.1) beschrijft Josephus het eigenmachtige optreden van de hogepriester Ananus na de dood van de procurator Festus (61 n.C.) in deze woorden:

‘Maar de jonge Ananus die, zoals we al zeiden, het hogepriesterschap had gekregen, had een stoutmoedige en bijzonder vermetele aard; hij volgde de partij van de Sadduceëen die in hun oordeel

<sup>185</sup> *Ursprung und Anfänge des Christentums* III (1923), p.167 e.v.

<sup>186</sup> Dit schijnt te duiden op de vorming van een godsdienstige gemeenschap waarvan men lid werd door de doop.

<sup>187</sup> Origenes, *Contra Celsum* I.47; Eusebius, *H.E.* I.11.

strenger zijn dan alle andere Joden, zoals we al hebben aangetoond. Daar Ananus een dergelijke aard had, meende hij dat hij nu een goede gelegenheid had, omdat Festus dood was en Albinus nog onderweg; hij riep daarom een raad van rechters bijeen en liet de broeder van Jezus de zogenaamde Christus, wiens naam Jakobus was, voor die raad terecht staan, tezamen met enkele anderen, en nadat hij ze beschuldigd had als wetschenders, gaf hij hen over om gestenigd te worden’.

Deze passage was, net als de voorgaande, ook aan Origenes en Eusebius bekend<sup>188</sup>. Het verhaal van de dood van Jakobus de rechtvaardige (zoals de broer van de Heer genoemd werd) wordt meer in details verteld door Hegesippus, een Joods-christelijke schrijver van omstreeks 170 n.C.<sup>189</sup>. De weergave in Josephus is voornamelijk van belang omdat hij Jakobus ‘de broeder van Jezus de zogenaamde Christus’ noemt, op een manier die doet denken dat hij al eerder over Jezus heeft gesproken. En we vinden ook een opmerking over Hem in alle nog bestaande exemplaren van Josephus, het zogenaamde *Testimonium Flavianum*, in *Antiquitates* XVIII.3.3. Daar vertelt Josephus iets over de moeilijkheden die het procuratorschap van Pilatus hebben gekenmerkt en hij vervolgt dan:

‘En er was in die tijd een wijs mens, Jezus, *als we hem tenminste een mens kunnen noemen*; want hij was iemand die wonderbaarlijke daden deed, een leraar voor mensen die de waarheid met vreugde aannemen. Hij leidde veel Joden op zijn weg en ook vele Grieken. *Deze mens was de Christus*. En toen Pilatus hem tot het kruis had veroordeeld op grond van de aanklacht die de leiders van ons volk hadden ingebracht, toen hielden degenen die hem in het begin liefhadden niet op; *want op de derde dag is hij aan hen verschenen, zoals de profeten van God van hem gesproken hebben en van duizenden andere wonderlijke dingen over hem*: en nu nog is de groep der Christenen, zoals ze naar hem genoemd worden, niet uitgestorven’.

Dit is een vertaling van de tekst van die passage zoals die tot ons is gekomen, en we weten dat de tekst net zo luidde in de tijd van Eusebius, die hem tweemaal citeert<sup>190</sup>. Eén van de redenen waarom velen tot de conclusie zijn gekomen dat het een christelijke toevoeging moet zijn is dat Origenes zegt dat Josephus niet geloofde dat Jezus de Messias was en dat hij Hem ook niet als Messias verkondigde<sup>191</sup>. Dat Josephus geen Christen was is in elk geval zeker. Maar het lijkt onwaarschijnlijk dat een schrijver die geen Christen was de uitdrukkingen zou gebruiken die in het citaat hierboven cursief gedrukt staan. Toch is er op grond van tekstkritiek niets tegen deze passage in te brengen; de bewijzen uit de handschriften zijn zo eenduidig en ruim voor handen als welk stuk dan ook in Josephus. Het is echter mogelijk dat Origenes de passage in oudere vorm kende, waarin de cursieve gedeelten ontbraken<sup>192</sup>. Daar de tekst van Josephus door Christenen is doorgegeven en niet door Joden, is het niet verwonderlijk als zijn opmerkingen over Jezus in de loop der tijden een wat christelijker toon hebben gekregen.

Maar als we nauwkeuriger naar die gecursiveerde stukken kijken, kan de gedachte bij ons opkomen dat Josephus die dingen ironisch bedoelt. ‘*Als we hem tenminste een mens kunnen noemen*’ kan sarcastisch bedoeld zijn ten opzichte van de Christenen die geloofden in Jezus als de Zoon van God. ‘*Deze mens was de Christus*’ hoeft niet meer te betekenen dan dat dit de Jezus was die gewoonlijk de Christus genoemd werd. Iets dergelijks is tenminste zichtbaar in de latere verklaring dat de Christenen naar Hem genoemd zijn. Wat het derde gecursiveerde stuk betreft, over de opstanding, dat kan eenvoudig bedoeld zijn om aan te geven wat de Christenen beweerden. Sommige scherpzinnige critici hebben er geen bezwaar tegen het *Testimonium Flavianum* te accepteren zoals het er staat<sup>193</sup>. De passage bevat ongetwijfeld verscheiden karakteristieke kenmerken van de stijl van Josephus, zoals Dr. H. St; John Thackeray (die de laatste jaren de gezaghebbende leider in Engeland was op dit terrein)<sup>194</sup> gezegd heeft, evenals andere onderzoekers.

<sup>188</sup> Origenes, *Contra Celsum* I.47; II,13; *Comm. In Mattheüs* X.17; Eusebius *H.E.* II.23.

<sup>189</sup> Het verhaal van Hegesippus is bewaard gebleven in Eusebius, *H.E.* II.23.

<sup>190</sup> *H.E.* I.11; *Demonstratio Evangelica* III.5.

<sup>191</sup> *Contra Celsum* I.47; *Comm. In Mattheüs* X.17.

<sup>192</sup> Vgl. T. Reinach, ‘Josèphe sur Jésus’ *Revue des Etudes Juives* XXXV (1897), p.13 e.v.; J. Klausner, *Jezus van Nazareth*, p.55 e.v. Klausner accepteert de passage als echt, behalve de stukken die hierboven gecursiveerd zijn; dit oordeel van een zo bekende Joodse autoriteit op het gebied van de geschiedenis van de tweede tempel is van groot gewicht.

<sup>193</sup> Vgl. F.C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission* (1906), p.325.

<sup>194</sup> *Josephus, the Man and the Historian* (1929), p.125 e.v.

Men heeft er ook op gewezen dat het weglaten van een of meer woorden kenmerkend is voor de stijlform van de *Antiquitates*<sup>195</sup>. Dan kan men makkelijker accepteren dat het woord ‘zogenaamd’ is weggefallen vóór ‘Christus’, en dat er woorden van dezelfde strekking, zoals ‘naar men zei’ of mogelijk ‘naar men zegt’ moeten staan na ‘want hij is aan hen verschenen’<sup>196</sup>. Deze verbeteringen zijn beide aantrekkelijk, vooral de eerste, omdat juist de woorden ‘de zogenaamde Christus’ voorkomen in de passage waarin Josephus over Jakobus’ dood spreekt.

Er zijn nog twee verbeteringen waar veel voor te zeggen is. Eén is een voorstel van Thackeray, dat we namelijk in plaats van ‘de waarheid’ (Grieks *alèthè*) moeten lezen ‘vreemde zaken’ (Grieks *aèthè*). De andere is een suggestie van Dr. Robert Eisler, dat er aan het begin van de passage een paar woorden zijn uitgevallen, zodat er oorspronkelijk stond: ‘En er was in die tijd een bron van nieuwe moeilijkheden, een man Jezus’. Als we deze veranderingen van de tekst overnemen, dan luidt het resultaat als volgt:

‘En er was in die tijd *een bron van nieuwe moeilijkheden*; een man Jezus, een wijs mens. Hij was iemand die wonderbaarlijke dingen deed, een leraar voor mensen die *vreemde zaken* met vreugde aannemen. Hij leidde veel Joden op zijn weg en ook vele Grieken. Deze mens was de *zogenaamde Christus*. En toen Pilatus hem tot het kruis had veroordeeld op grond van de aanklacht die de leiders van ons volk hadden ingebracht, toen hielden degenen die hem in het begin liefhadden niet op; want op de derde dag is hij, *naar zij zeiden*, aan hen verschenen, zoals de profeten van God van hem gesproken hebben en van duizenden andere wonderlijke dingen over hem: en nu nog is de groep der Christenen, zoals ze naar hem genoemd worden, niet uitgestorven’.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Vgl. G.C. Richards, in *Journal of Theological Studies* XLII (1941) p.70 e.v.

<sup>196</sup> Vgl. R.J.H. Schutt, in *Classical Quarterly* XXXI (1937), p.176.

<sup>197</sup> Deze verbetering van Eisler is op zichzelf heel aannemelijk, want op deze manier past de passage beter in de tekst, maar de grootste moeilijkheid zijn voorstel te accepteren is het vreemdsoortige gezelschap waarin we het vinden. Op grond van een groot aantal wijzigingen in de tekst van het *Testimonium Flavianum* en vele wijzigingen in de tekst van een late toevoeging in de Slavische versie van Josephus’ *Joodse Oorlog*, heeft Dr. Eisler een volledige reconstructie opgebouwd van de geschiedenis van het vroegste Christendom in *De Messias Jezus en Johannes de Doper* (1931). Zijn reconstructie is wel bijzonder ingenieus en boeiend, maar ook volkomen onwaar en onwetenschappelijk, want gegrond op teksten die hij eerst heeft veranderd om ze te laten passen in de theorieën die hij daarna uit zijn verbeterde tekst afleidt.

Hoewel de passage in de Slavische vorm van de *Joodse Oorlog* algemeen beschouwd wordt als een christelijke toevoeging, was Thackeray geneigd deze regels toch niet te verwerpen (zie zijn *Josephus* van Loeb III, p.648 e.v.). De regels staan in *De Joodse Oorlog* tussen II.9.3 en II.9.4 en luiden als volgt:

‘In die tijd verscheen er een mens, als het gepast is hem een mens te noemen. Zijn natuur en zijn gestalte waren menselijk, maar zijn verschijning was meer dan die van een menselijk wezen; en zijn werken waren goddelijk. Hij verrichtte wonderen heerlijk en geweldig. Waardoor het mij onmogelijk is hem een menselijk wezen te noemen. Maar aan de andere kant, als ik kijk naar zijn natuur zoals ook anderen die hadden, dan wil ik hem geen engel noemen.

En wat hij ook verrichtte door een onzichtbare kracht, verrichtte hij steeds door een woord of een bevel. Sommigen zeiden van hem ‘Onze wetgever is uit de doden herrezen, en heeft ons genezingen en wonderen getoond’. Maar anderen dachten dat hij door God was gezonden. Maar in veel dingen was hij tegen de wet en hij hield de sabbat niet volgens de gewoonte van onze voorvaders. Toch deed hij ook niets schandelijks noch werkte hij met zijn handen, maar hij liet alles eenvoudig door zijn woord gebeuren. En velen van de menigte volgden hem en luisterden naar zijn prediking. En vele van de menigte volgden hem en luisterden naar zijn prediking. En vele zielen werden in beweging gebracht, omdat ze meenden dat de Joodse stammen zich hierdoor konden bevrijden van Romeinse handen. Maar het was zijn gewoonte liever buiten de stad te verblijven op de Olijfberg. Daar schonk hij ook genezing aan de mensen. En er verzamelden zich bij hem honderd en vijftig mensen als helpers, maar van de bevolking een menigte. Maar toen zij zijn macht zagen, dat hij met hem hun wil kenbaar hadden gemaakt, dat hij de stad binnen moest trekken en de Romeinse troepen en Pilatus verslaan en over hen heersen, toen gaf hij geen gehoor aan hun wens. En toen daarna aan de Joodse leiders hierover bericht werd, verzamelden zij zich met de hogepriester en zeiden: ‘Wij zijn machteloos en te zwak om de Romeinen te weerstaan. Daar de boog echter gespannen is zullen wij aan Pilatus gaan melden wat we gehoord hebben, en wij zullen vrij zijn van de zorg, opdat hij het niet van anderen hoort en ons van onze goederen berooft, onszelf doodslaet en onze kinderen verjaagt. ‘En zij gingen het aan Pilatus medelen. En hij zond soldaten uit en liet velen van de menigte ombrengen. En hij liet die wonderdoener voor zich brengen, en nadat hij een onderzoek naar hem had ingesteld sprak hij dit oordeel uit: ‘Hij is een weldoener, niet een misdadiger of een rebel, noch begerig naar het koningschap’. En hij liet hem gaan, want hij had zijn doodzieke vrouw genezen. En nadat hij naar zijn gewone plaats was gegaan, deed hij wat hij gewoon was te doen. En toen er zich weer meer mensen om hem verzamelden werd hij meer dan allen verwonderd om wat hij deed. De schriftgeleerden werden vervuld van afgunst en gaven Pilatus dertig talenten om hem te doden. En hij nam het geld aan en gaf hun verlof te doen wat ze wilden. En zij namen hem gevangen en kruisigden hem, in strijd met de wet van hun vaders’.

De cursiveringen duiden deze keer de verbeteringen aan. Deze versie van het *Testimonium* geeft, met zeer eenvoudige middelen, een oplossing voor de moeilijkheden in de traditionele tekst, terwijl de waarde van de passage als historisch document goed wordt bewaard of zelfs versterkt. Het sarcasme is wat duidelijker te zien door de toevoegingen; en het laatste zinnetje over ‘de groep der Christenen’ laat iets horen van de hoop dat ze, ook al zijn ze nog niet uitgestorven, het toch niet lang meer zullen maken.

We hebben daarom goede redenen te geloven dat Josephus inderdaad over Jezus spreekt met betrekking tot (a) de tijd waarin Hij leefde, (b) Zijn reputatie als wonderdoener, (c) het feit dat Hij de broer van Jakobus was, (d) Zijn kruisiging onder Pilatus op de beschuldiging van de Joodse leiders, (e) de bewering dat Hij de Messias was, (f) het feit dat Hij de stichter was van de ‘groep der Christenen’, en waarschijnlijk (g) het geloof in Zijn opstanding uit de doden.

## Hoofdstuk X: BEWIJSMATERIAAL VAN VROEGE NIET-JOODSE SCHRIJVERS

We hebben nu genoeg gezegd over gegevens die we in de oude Joodse geschriften kunnen vinden; we zullen nu zien wat de niet-Joodse opleveren.

De eerste niet-Joodse schrijver die voor ons van belang is schijnt een man te zijn die Thallus heette en die omstreeks 52 n.C. een werk schreef over de geschiedenis van Griekenland en zijn relaties met Azië vanaf de Trojaanse Oorlog tot aan zijn eigen tijd<sup>198</sup>. Hij moet dezelfde zijn als een Samariitaan van die naam, die door Josephus genoemd wordt (*Ant.* XVIII.6.4) als een vrijgelatene van Keizer Tiberius. En Julius Africanus, een christelijke schrijver over tijdrekening omstreeks 221 n.C., die de geschriften van Thallus kende, zegt bij een bespreking van de duisternis die over het land kwam tijdens de kruisiging van Christus: ‘Thallus verklaart, in het derde boek van zijn geschiedenis, de duisternis eenvoudig als een zonsverduistering - maar dat lijkt mij ongegrond’ (ongegrondd, natuurlijk, er kan geen zonsverduistering zijn in de tijd van de volle maan, en toen Christus stierf was het de tijd van de volle maan van Pasen)<sup>199</sup>.

Uit deze opmerking van Julius Africanus leidt men af (a) dat het evangelieverhaal, of tenminste het traditionele lijdensverhaal, in niet-christelijke kringen in Rome bekend was omstreeks het midden van de eerste eeuw; en (b) dat de vijanden van het Christendom probeerden die christelijke overlevering te weerleggen door een natuurlijke verklaring te geven voor de feiten uit dat verhaal<sup>200</sup>.

Maar de geschriften van Thallus zijn verdwenen; we kennen ze alleen uit citaten van andere schrijvers. Afgezien van deze Thallus wordt er nergens in de nog bestaande niet-christelijke, niet-Joodse geschriften van de eerste eeuw naar het Christendom verwezen. Er is in het Brits Museum wel een interessant handschrift met de tekst van een brief die na het jaar 73 n.C. geschreven is, maar we weten niet hoevél jaren daarna? Die brief heeft een Syriër genaamd Mara Bar-Serapion geschreven aan zijn zoon Serapion. Mara Bar-Serapion zat toen in de gevangenis, maar hij schreef zijn zoon om hem aan te moedigen de wijsheid te zoeken, en hij wees erop dat zij die wijsgeren vervolgen door het onheil worden getroffen. Als voorbeeld noemt hij de dood van Socrates, van Pythagoras en van Christus:

‘Wat gaf het de Atheners dat ze Socrates doodden? Hongersnood en ziekte kwamen over hen als een oordeel over hun slechte daden. Wat hadden de mensen van Samos eraan dat ze Pythagoras

---

Slechts door genadeloze verminking kon Eisler deze passage veranderen in een tekst die door een Jood geschreven kon zijn. De christelijke schrijver gebruikt in zijn toevoeging enkele elementen uit het *Testimonium Flavianum*, maar doet zijn best de schuld van Pilatus en de Romeinen zo klein mogelijk te maken en die van de Joden te benadrukken.

Andere fragmenten verwijzen naar Johannes de Doper; Philippus de tetrarch (vgl. Lukas 3:1); de Christenen in Palestina ten tijde van Claudius; een inscriptie in de tempel die de kruisiging van Jezus zou vermelden omdat Hij de val van de stad en de tempel voorspeld had; het gescheurde voorhangsel en de opstanding van Jezus; en het orakel dat in de gewone editie vermeld wordt in VI.5.4, dat Palestina een wereldheerser zou voortbrengen. Een gedetailleerd onderzoek van al die Slavische toevoegingen, met een kritiek op Eislers theorie, is te vinden in J.W. Jack, *The Historic Christ* (1933).

<sup>198</sup> De nog bestaande fragmenten van dit werk zijn verzameld in C. Müllers *Fragmenta Historicum Graecorum* III, 517 e.v., en in F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, II, B (Berlijn, 1929), §256.

<sup>199</sup> In de ‘Handelingen van Pilatus (11:2), uit de vierde eeuw, wordt een gelijksoortige verklaring voor de duisternis gegeven door de Joden.

<sup>200</sup> Vgl. M. Goguel, *La Vie de Jésus*, p.93.

verbrandden? In een ogenblik werd hun land met zand bedekt. Wat hadden de Joden eraan dat ze hun wijze Koning ter dood brachten? Heel kort daarna is hun koninkrijk vernietigd. God heeft deze drie wijze mensen op rechtvaardige wijze gewroken: de Atheners kwamen om door de honger; de bewoners van Samos werden door de zee verzwolgen; de Joden, beroofd en uit hun land verdreven, zijn overal verspreid. Maar Socrates stierf niet definitief; hij leefde voort in de leer van Plato. Pythagoras is niet voorgoed dood; hij leefde voort in het standbeeld van Hera. Ook de wijze Koning is niet voorgoed dood; Hij leefde voort in de leer die Hij gegeven had’.

Deze schrijver kan haast geen Christen geweest zijn, want dan zou hij gezegd hebben dat Christus voortleeft doordat Hij uit de doden is opgestaan. Het is waarschijnlijker dat hij een niet-Joodse filosoof was, die als eerste deed wat later door velen gedaan is - hij plaatste Christus op één lijn met de grote wijsgeren van de klassieke oudheid.

De reden waarom er zo weinig verwijzingen naar het Christendom te vinden zijn in de klassieke literatuur van de eerste eeuw ligt voor de hand. Vanuit het standpunt van het keizerlijke Rome was het Christendom in de eerste honderd jaar van zijn bestaan een obscuur, berucht en vulgair soort oosters bijgeloof, en als het al in officiële stukken terecht kwam waren dat hoogstwaarschijnlijk politierapporten, die (net als heel veel andere geschriften uit de eerste eeuw die we graag zouden willen zien) verdwenen zijn.<sup>201</sup>

Justinus en Tertullianus<sup>202</sup> meenden dat het verslag van de volkstelling van Lukas 2:1, met daarin de registratie van Jozef en Maria, te vinden zou zijn in de officiële archieven van de regeringsperiode van Augustus, en ze verwezen hun lezers die zekerheid wilden hebben over de feiten van de geboorte van de Heer naar die archieven. Dat hoeft niet te betekenen dat zij zelf die archieven geraadpleegd hadden, maar alleen dat ze er heel zeker van waren dat de verslagen daarin bewaard waren. We zouden vooral graag willen weten of Pilatus een rapport naar Rome heeft gestuurd over de rechtszaak en de terechtstelling van Jezus, en als dat zo was, wat daar instond. Maar het is niet zeker dat hij dat gedaan heeft; en als hij het al heeft gedaan is het spoorloos verdwenen.

Enkele oude schrijvers hebben beslist gemeend dat Pilatus een dergelijk rapport heeft ingestuurd, maar uit niets blijkt dat zij hierover zekerheid hadden. Omstreeks 150 n.C. richtte Justinus Martyr zich in zijn *Verdediging van het christelijk geloof* tot Keizer Antonius Pius en verwees daarin naar het rapport van Pilatus, waarvan Justinus dacht dat het in de keizerlijke archieven bewaard zou zijn. Hij zegt: ‘Maar de woorden ‘Zij doorboorden mijn handen en mijn voeten’, zijn een omschrijving van de nagels die ze aan het kruis in Zijn handen en Zijn voeten sloegen; en nadat Hij gekruisigd was hebben zij die Hem kruisigden het lot geworpen over Zijn klederen en die onder elkaar verdeeld; en dat deze dingen zo gebeurd zijn kunt ge lezen in de verslagen die geschreven zijn onder Pontius Pilatus’<sup>203</sup>. En later zegt hij nog: ‘Dat Hij deze wonderen gedaan heeft kunt ge makkelijk nalezen in de verslagen van Pontius Pilatus’<sup>204</sup>.

En Tertullianus de grote jurist-theoloog van Carthago, die zijn *Verdediging van het christelijk geloof* richt aan de Romeinse autoriteiten in de provincie Africa, omstreeks het jaar 197 n.C. zegt: ‘Tiberius, in wiens tijd de naam Christenen voor het eerst in de wereld kwam, vroeg de Senaat om een oordeel over berichten uit Syrië Palestina die hem de waarheid geopenbaard hadden aangaande de godheid die daar was verschenen, en hij gaf zelf zijn stem als eerste aan het voorstel. De Senaat verwierp het omdat de Senatoren niet zelf hun goedkeuring hadden gegeven. Caesar hield vast aan zijn eigen mening en bedreigde degenen die de Christenen beschuldigden’<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup> Het ‘buitenlandse bijgeloof’ waarvan volgens Tacitus (*Annalen* XIII.32) Pomponia Graecina de vrouw van Aulus Plautius, de veroveraar van Brittannië, in 57 n.C. werd beschuldigd, was waarschijnlijk het Christendom. Christen zijn schijnt ook de misdaad geweest te zijn waarvoor Keizer Domitianus in 95 n.C. zijn neef Flavius Clemens liet terechtstellen en diens vrouw Flavia Domitilla verbannen heeft (Suetonius, *Het Leven van Domitianus* XV.I; Dio Cassius, *Historia* LXVII.14). Als de verdachten belangrijke personen waren, werden de politierapporten opgenomen in de geschiedenis. Dat Pomponia en Flavia waarschijnlijk allebei Christenen waren wordt ondersteund door vondsten op vroegchristelijke begraafplaatsen in Rome. Vgl. F.F. Bruce, *The Spreading Flame*, p.137 e.v., 162 e.v.

<sup>202</sup> Justinus, *Apol.* I.34; Tertullianus, *adv. Marc.* IV.7,19.

<sup>203</sup> *Apol.* I.35.

<sup>204</sup> *Apol.* I.48.

<sup>205</sup> *Apol.* V.2.

Het zou zeker heel prettig zijn als we dit verhaal van Tertullianus konden geloven, wat hij zelf kenmerkend deed; maar een verhaal dat zo onwaarschijnlijk is en zo weinig past bij wat we van Tiberius weten, en bijna 170 jaar na de gebeurtenissen verteld wordt, kan in het oordeel van een historicus niet veel gewicht hebben.

Toen de invloed van het Christendom in het Romeinse Rijk sneller ging groeien probeerde Maximinus II, twee jaar vóór het Edict van Milaan, de Christenen in diskrediet te brengen door een boek te publiceren dat volgens hem de echte ‘Rapporten van Pilatus’ bevatte die de beginperiode van het Christendom in een zeer ongunstig daglicht stelden. Deze ‘Rapporten’, die vol stonden met schandelijke beweringen over Jezus, moesten de schoolkinderen lezen en uit hun hoofd leren. Het was duidelijk dat deze stukken verzonden waren, zoals Eusebius al in die tijd aangaf<sup>206</sup>; ondermeer was de datering fout, want de dood van Jezus werd in het zevende regeringsjaar van Tiberius gezet (20 n.C.), terwijl de gegevens van Josephus<sup>207</sup> duidelijk zeggen dat Pilatus pas procurator van Judea werd in het twaalfde jaar van Tiberius’ regering (om nog maar niet te spreken van het bewijs in Lukas 3:1, waarin staat dat Johannes de Doper begon te prediken in Tiberius’ vijftiende regeringsjaar). We weten niet precies wat er in die ‘Rapporten’ stond, omdat ze natuurlijk verboden werden toen Constantijn aan de macht kwam; maar we mogen aannemen dat ze leken op de *Toledoth Yeshu*, een anti-christelijke verzameling geschriften die in de middeleeuwen populair waren in sommige Joodse kringen<sup>208</sup>.

Wat later in de vierde eeuw is er nog een serie valse ‘Rapporten van Pilatus’ verschenen, deze keer van de christelijke kant, en net zo onecht als die van Maximinus, en misschien bedoeld als een tegenstoot. Ze bestaan nog en bevatten nota’s van de rechtszitting, het lijden en de opstanding van Christus, opgesteld door Nicodemus en aan Pilatus ter hand gesteld. (Ze zijn ook bekend onder de naam ‘het evangelie van Nicodemus’). M.R. James heeft ze vertaald in zijn *Apocryphal New Testament*, p. 94 e.v., en ze zijn literair gezien heel interessant, maar dat ligt buiten ons bestek.

De grootste Romeinse geschiedschrijver in de dagen van het Keizerrijk is Cornelius Tacitus, die geboren is tussen 52 en 54 n.C. en de geschiedenis van Rome onder de Keizers heeft geschreven. Toen hij ongeveer zestig jaar oud was en werkte aan de geschiedenis van Nero’s regering (54-68 n.C.), beschreef hij de grote brand die in 64 Rome heeft geteisterd, en vertelde dat overal het gerucht ging dat Nero opdracht had gegeven om brand te stichten om bij de wederopbouw van de stad zelf nog meer roem te verwerven. Vervolgens schrijft hij:

‘Daarom heeft hij, om dat gerucht de kop in te drukken, de schuld op anderen gegooid en hen met de meest geraffineerde wreedheid gestraft, namelijk een groep mensen, die om hun slechtheid veroordeeld werden en die de massa Christenen noemde. Christus, wiens naam zij droegen, was terechtgesteld op bevel van de procurator Pontius Pilatus toen Tiberius keizer was; en deze verderfelijke secte was voor korte tijd bedwongen, maar leefde al gauw weer op, niet alleen in Judea, waar deze pest vandaan kwam, maar ook hier in Rome, waar alle verschrikkelijke en schandelijke dingen van de hele wereld bij elkaar komen en een woonplaats vinden’<sup>209</sup>.

Dit verslag maakt niet de indruk dat het ontleend is aan christelijke bronnen of aan mededelingen van Joden, want deze laatsten zouden Jezus niet Christus genoemd hebben. Voor Tacitus, een heiden, was Christus eenvoudig een eigenaam; voor de Joden, zowel als voor de Christenen, was het niet een naam maar een titel, het Griekse equivalent van het Semitische *Messias* (‘de Gezalfde’). De Christenen noemden Hem Christus, omdat zij geloofden dat Hij de beloofde Messias was; de Joden, die dat niet geloofden, zouden Hem die eervolle titel niet gegeven hebben. Tacitus was in een positie waardoor hij toegang had tot dergelijke officiële gegevens; hij was de schoonzoon van Julius Agricola, die van 80 tot 84 n.C. gouverneur van Brittannië was. Als Pilatus inderdaad een rapport naar Rome heeft gestuurd zou Tacitus er meer van weten dan de meeste andere schrijvers; maar wat hij zegt is een te korte samenvatting om er een conclusie over deze zaak aan te ontlenuen. Eén ding valt echter op: afgezien van de Joodse en Christelijke schrijvers is Tacitus de enige auteur uit de

---

<sup>206</sup> Eusebius, *Hist. Eccl.* I.9.

<sup>207</sup> *Ant.* XVIII.2.2.

<sup>208</sup> Vgl. Klausner, *Jezus van Nazareth*, p.47 e.v.

<sup>209</sup> *Annales* XV.44.



Oudheid die Pilatus noemt. Het mag bepaald wel één van de ironische gebeurtenissen in de geschiedenis genoemd worden dat de enige keer dat Pilatus door een Romeinse geschiedschrijver genoemd wordt, dit gebeurt in verband met de rol die hij speelde in de terechtstelling van Jezus!<sup>210</sup>

De grote brand van Rome wordt ook door Suetonius genoemd, die omstreeks 120 n.C. biografieën schreef van de eerste twaalf keizers, vanaf Julius Caesar. In zijn *Leven van Nero* (XVI.2) zegt hij:

‘Toen strafte men de Christenen, een groep mensen die zich hadden overgegeven aan een nieuw en boosaardig bijgeloof’.

Een tweede verwijzing naar het Christendom is misschien te lezen in zijn *Leven van Claudius* (XXV.4), van wie hij zegt:

‘Daar de Joden voortdurend onrust veroorzaakten op aansporing van Christus, verdreef hij hen uit Rome’.

Het is niet zeker wie deze Christus was, maar het is heel waarschijnlijk dat de twist onder de Joden in Rome in die tijd het gevolg was van het feit dat de Christelijke boodschap toen voor het eerst aan de Joden in Rome werd gebracht, en dat Suetonius gegevens had gevonden over Joodse onenigheid over een zekere Chrestus (niet-Joodse auteurs schreven wel vaker Chrestus in plaats van Christus). Suetonius trok dus de foute conclusie dat die persoon zelf in Rome was ten tijde van Claudius. Hoe het ook zij, deze verklaring vraagt onze belangstelling om nog een andere reden, want we lezen in Hand. 18:1 e.v. dat Paulus bij zijn aankomst in Korinthe (waarschijnlijk in het jaar 50) daar een man vond wiens naam Aquila was, en die kort tevoren met zijn vrouw Priscilla uit Rome was gekomen, omdat Claudius alle Joden bevolen had Rome te verlaten. Die twee mensen hebben een belangrijke rol gespeeld in de vroegchristelijke geschiedenis; misschien hoorden ze zelfs wel tot degenen die de gemeente in Rome hebben gesticht.

Er is nog een ander punt waar Suetonius en de Handelingen elkaar raken, en dat is in de opmerking van Suetonius (*Het Leven van Claudius* XVIII.2) dat de regering van Claudius gekenmerkt werd door ‘voortdurende onvruchtbare jaren’ (*assiduae sterilitates*), wat ons de profetie van Agabus in herinnering brengt, uit Hand. 11:28 ‘dat een grote hongersnood zou komen over het gehele rijk, die dan ook gekomen is onder Claudius’.

In het jaar 112 n.C. schreef C. Plinius Secundus (Plinius de Jonge), bestuurder van Bithyië in Klein-Azië, een brief aan Keizer Trajanus, om hem te vragen hoe hij moest optreden tegen de lastige sekte der Christenen, die in onrustbare aantallen in zijn provincie woonden. Volgens bewijzen die hij verkregen had door enige van hen onder foltering te ondervragen,

‘waren zij gewoon op een bepaalde vastgestelde dag bijeen te komen voordat het licht was, en dan zongen ze een loflied tot Christus als God, en verbonden zich met een plechtige eed (sacramentum) geen enkele slechte daad te doen, maar zich te onthouden van alle bedrog, diefstal en overspel, nooit hun woord te breken, of zich aan een belofte te onttrekken wanneer hun gevraagd werd die na te komen; daarna was het hun gewoonte uiteen te gaan en dan weer bij elkaar te komen om voedsel te nuttigen, maar voedsel van een onschuldige soort’.<sup>211</sup>

Wat men verder ook mag vinden van de bewijzen uit de oude Joodse en niet-Joodse schrijvers, zoals we dat in het kort hebben behandeld in dit hoofdstuk en het voorgaande, in elk geval wordt voor degenen die het getuigenis van de christelijke geschriften niet accepteren, duidelijk aangetoond dat Jezus een historische figuur is. Sommige schrijvers spelen wel met de gedachte van een ‘Christus-mythe’, maar dat doen ze niet op grond van historische bewijzen. De historiciteit van Christus is voor een onbevooroordeeld historicus net zo axiomatisch als die van Julius Caesar. Het zijn niet de historici die de theorieën van de ‘Christus-mythe’ propageren<sup>212</sup>.

<sup>210</sup> Er komt een verwijzing naar het Christendom voor in wat misschien een fragment is van Tacitus’ *Historiae*, over de verbranding van de tempel in Jeruzalem in het jaar 70 n.C., overgeleverd door Sulpicius Severus *Chron.* II.30.6.

<sup>211</sup> *Brieven* X.96. De laatste woorden van het citaat slaan op de beschuldiging van rituele moord, die in de Oudheid werd ingebracht tegen Joden (vgl. Josephus, *tegen Apion* II.8) en Christenen (Vgl. tertullianus, *Apologia*, 7, enz.

<sup>212</sup> Voor een kort overzicht van theorieën betreffende de ‘Christus-mythe’ zie H.G. Wood, *Did Christ Really Live?* (1938); A.D. Howell Smith, *Jesus not a Myth* (1942).

De eerste verkondigers van het christelijk geloof hadden er niet het minste bezwaar tegen als men de geloofwaardigheid van hun boodschap grondig onderzocht. De gebeurtenissen waarover zij vertelden waren, zoals Paulus tegen koning Agrippa zei, niet in een uithoek geschied, en konden heel goed al het licht verdragen dat men erop kon laten schijnen. De geest van die oudste Christenen zou hun tegenwoordige nakomelingen moeten vervullen. Want wanneer zij de bewijzen van deze dingen kennen, zullen ze niet alleen in staat zijn aan iedereen die ernaar vraagt uit te leggen wat de grond is van de hoop die in hen is, maar ze zullen ook zelf, net zoals Theophilus, beter weten hoe sterk het fundament is van het geloof waarin ze onderricht zijn.

---

E-mail: [verhoevenmarc@skynet.be](mailto:verhoevenmarc@skynet.be)

Homepage: [www.verhoevenmarc.be](http://www.verhoevenmarc.be) of [users.skynet.be/fa390968](http://users.skynet.be/fa390968)

Ga hier naar de [Nieuwste Artikelen](#)