

De aard van Jezus' evangelie

Edward van der Kaaij verdedigt in zijn boek *De ongemakkelijke waarheid van het christendom* dat Jezus nooit heeft bestaan.¹ Geniet deze hypothese enige waarschijnlijkheid? Dat is een wetenschappelijke vraag. Van der Kaaijs grote vooronderstelling is dat een antieke idee – een Egyptische mythe – de sleutel voor de boodschap van het evangelie is omdat deze mythe in een ‘historisch’ jasje gestoken zou zijn. Hoe verhouden deze gedachtewerelden, die van het evangelie en die van de antieke mentaliteit, zich echter tot elkaar? Ik richt mij op de volgende aspecten van Jezus en zijn evangelie: gevoel, innerlijke ontferming in contrast met het *ius talionis*, ethiek, Abba, en individualiteit. Jezus' evangelie kan alleen vanuit een gnostische mythe tot een historie getransformeerd zijn als deze aspecten zelf deel uitmaken van de antieke mentaliteit. Maar maakt Jezus' evangelie wel deel uit van die antieke mentaliteit?

Gevoel

Als we de geschiedenis van de techniek beschouwen, realiseren we ons dat we met een grote dynamiek te maken hebben. Dat gaat ook op voor de geschiedenis van de exacte wetenschappen. Maar bij culturele vragen en de geschiedenis van theologie en filosofie zijn we ons dat meestal amper bewust, terwijl juist de geschiedenis van de westerse cultuur een enorme dynamiek laat zien. Daar moeten we ons óók de vraag stellen, wanneer en hoe een bepaald verschijnsel ontstaan is. Dat is eveneens belangrijk voor de geschiedenis van het gevoel. Hoe zit het met de openbare rol van gevoel en emoties? In de oude semitische wereld – en niet alleen in de *oude* semitische wereld – domineert het besef van schaamte en dat brengt mee dat het uiten van gevoelens in de openbare ruimte onderdrukt wordt. Hoe gaat de wereld van Jezus met emoties in het openbaar om, en hoe ligt dit bij Jezus zelf? We bespreken die vraag aan de hand van het verhaal van de genezing op de sabbat (Marcus 3:1-6).

Het gaat in het begin van Marcus 3 over een man met een lamme hand. In dit verhaal ontmoeten we een anonieme figuur.² Hij heeft een ingrijpende,

1 Edward J. A. van der Kaaij, *De ongemakkelijke waarheid van het christendom. De echte Jezus onthuld*, Soest 2014. Zie ook Antonie Vos' recensie 'Edward J. A. van der Kaaij, *De ongemakkelijke waarheid van het christendom. De echte Jezus onthuld*' *Kerk en Theologie* 65 (2014) 402v. Vergelijk Riemer Roukema, 'Jezus heeft nooit bestaan - zei de dominee', *Kerk en Theologie* 66 (2015) 184v.

2 Zie over Marcus 3:1-6 Vincent Taylor, *The Gospel according to St Mark. The Greek Text with In-*

maar geen levensbedreigende handicap. Zijn hand is lam en machteloos. Lucas zegt dat het zijn rechterhand was (Lucas 6:6). Volgens Hiëronymus vertelt het *Evangelie aan de Hebreëen* dat de man een steenhouwer is.³ Met een lamme rechterhand kan hij zijn beroep niet uitoefenen. Hoe dan ook, deze anonieme man speelt een hoofdrol, omdat Jezus hem die rol geeft.

Jezus spreekt uitnodigende woorden: ‘Kom in het midden staan’ (vers 3). Onze steenhouwer weet niet wat hem overkomt. Ook de reacties van de aanwezige farizeeën zijn heftig.⁴ Het bijzondere van deze geschiedenis is dat het niet alleen over een meningsverschil tussen Jezus en farizeeën gaat, maar ook over Jezus’ emoties. Met name dat aspect is van groot gewicht. Over emoties werd in de antieke wereld niet geschreven. Men vond het ongepast om individuele gevoelens in het openbaar te laten blijken. Marcus beschrijft hier echter Jezus’ emoties wel uitdrukkelijk. Dat is alleen mogelijk, als hem dat is verteld, en het kan hem alleen maar *verteld* zijn, als het daadwerkelijk *gezien* is. Het draait hier dus om *empirie* en empirie vraagt om *ooggetuigen*. Hier zitten we Jezus dus empirisch dicht op de huid. In Marcus komt een verteller aan het woord die door de gevoelens van Jezus geraakt is. De verteller is geraakt door het feit dat Jezus geraakt werd: ‘Jezus keek hen *verontwaardigd* aan, maar ook *diepbedroefd* vanwege de verharding van hart’ (vers 5).

Lucas en Matteüs hebben deze geschiedenis in hun evangeliën verwerkt. Bij Lucas vinden we haar in Lucas 6:6-11. Lucas volgt de marcaanse tekst op de voet. Jezus nodigt de man uit om in het midden te gaan staan: ‘Nadat hij hen een voor een had aangekeken, zei hij tegen de man: “Strek uw hand uit!”’ (vers 10). Als we dit met Marcus vergelijken dan valt op dat Lucas de emotionele woorden ‘verontwaardigd’ en ‘diepbedroefd’ achterwege laat. Zoals gezegd, in Jezus’ wereld stoorde men zich aan gevoelens in het openbare leven.⁵ Lucas gaat daarin mee.

De geschiedenis van de ongelukkige steenhouwer komt ook bij Matteüs voor. In Matteüs 12:9-14 lezen we over een discussie over de sabbat tussen farizeeën en Jezus, terwijl de man met de lamme hand daarbij betrokken wordt: ‘Daaruit volgt dat we op sabbat goed mogen doen. Toen zei Jezus tegen die man: “Steek uw hand uit!” Hij stak hem uit en er kwam weer leven in, zijn hand werd weer gezond als de andere’ (verzen 12-13). Als we deze verzen met Marcus vergelijken, zien we opnieuw dat Matteüs wel de ver-

roduction, Notes and Indexes, Londen 1969 (1952), 220-225.

3 Zie Taylor, *The Gospel according to St Mark*, 221.

4 Zie voor de relatie tussen farizeeën en Herodianen Tom Wright, *Marcus voor iedereen*, Franeker 2011, 46-47.

5 Zie Joachim Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, Göttingen 1980, 158: ‘Er vermied es beide Male, offenbar weil er sich an dem Effekt Jesu stiess.’ Vergelijk idem, *op. cit.*, 191. Om Lucas’ taaleigen goed te kunnen begrijpen is Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, onmisbaar.

haallijn van Marcus volgt maar dat ook hij de emotionele woorden 'verontwaardigd' en 'diepbedroefd' achterwege laat. Matteüs rept met geen woord over de emoties van Jezus. Men dient immers een sterke indruk te maken. Daar passen geen gevoelens bij, want die worden als teken van zwakheid beschouwd. Lucas en Matteüs gaan in dit antieke denken mee, en daaraan zien we hoe diep dat in hun wereld verankerd was. Maar emoties passen juist wel bij Jezus.⁶ Jezus laat een volkomen nieuwe levensstijl zien.

Er zijn echter niet alleen emoties, er zijn ook existentiële en morele gevoelens. Jezus mist medegevoel. 'Jezus keek hen *verontwaardigd* aan, maar ook *diepbedroefd* vanwege de *verharding van hun hart*.' Jezus laat een andere werkelijkheid zien. Jezus is geëmotioneerd en hij is verontwaardigd. Hij laat zijn blik onderzoekend over de aanwezigen gaan en die blik ontmoet hardheid: meedogenloosheid omdat men de regels van de wet voorrang geeft boven de eis van barmhartigheid. Er zijn aanwezigen die in Jezus' blik verontwaardiging over die *hardheid* lezen. De steenhouwer heeft een lamme hand, maar wie op Jezus' vraag niet antwoorden, hebben een stenen hart. Jezus legt zich daar niet bij neer. De man met de lamme hand doet hem wat.

We zijn hier dus getuige van een beslissend moment in de mentaliteitsgeschiedenis. De antieke mentaliteit heeft geen plaats voor de publieke emotie van een individu. Wie sterk is, blijft onbewogen. Wie niet op kan tegen wat hij meemaakt, is zwak en breekt in tranen uit. Gezichtsverlies is schande.⁷ Jezus treedt op in een wereld, die ook psychisch een gesloten werkelijkheid laat zien. Jezus breekt haar open. Deze doorbraak geeft het menselijke leven nieuwe kleur en nieuwe kracht. Deze emotionele revolutie staat haaks op de wereld van Jezus en is diametraal tegengesteld aan antiek leven en denken.

Ontferming

Het blijft bij Jezus niet bij het openbreken van het gewone leven vanuit het hart en het gevoel. Dat is al een cruciale interventie, maar Jezus' optreden is op een bijzondere manier in hem zelf verankerd: het rust in de unieke emotie van *de innerlijke ontferming* en in zijn houding die ook taalvernieuwing met zich meebrengt.

6 Hier wordt de nieuwe toon van emotionele betrokkenheid aangeslagen die empirisch waarneembaar is. Hierbij wijst het indrukwekkende commentaar van Taylor een nieuwe weg. Zie Taylor, *The Gospel according to St Mark*, 222-223. Vergelijk R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St Mark*, Oxford 1962, 25, en Dennis E. Nineham, *Saint Mark*, Londen 1977 (1963), 108-111. De Nederlandse Marcusexpert bij uitstek is Bas F. M. van Iersel: *Een begin. Aantekeningen bij het evangelie volgens Marcus*, Bilthoven 1973; Van Iersel, *Marcus*, Boxtel 1986; Van Iersel, *Mark. A reader-response*, Sheffield 1998.

7 Zie Tom Wright, *Jesus and the Victory of God*, Londen 1996, 290.

Innerlijke ontferming

Het evangelie roept begin jaren 30 van onze jaartelling blijdschap op, maar ook hulpgeroep. De melaatse man in Marcus 1:40-45 lijkt recent door rampspoed getroffen te zijn.⁸ Hij is immers nog niet uit de mensenwereld verstiten, maar hij weet wat hem te wachten staat. In de wereld van Jezus had je niet alleen met zo'n ziekte zelf te kampen, maar bij een zichtbare ziekte en bij ziekten die afgrijzen opriepen, werd je ook als een *onreine* gezien.⁹ Flavius Josephus vertelt, dat een melaatse – in sociale termen – als een lijk beschouwd werd.¹⁰ Zelden wordt in de evangeliën emotie zo hevig aangezet: 'Er kwam iemand naar hem toe die aan huidvraat leed; hij smeekte hem om hulp en zei, terwijl hij op zijn knieën viel: "Als u wilt, kunt u mij rein maken."' (vers 40). Wat we dan horen, is uniek: 'Hij werd innerlijk door ontferming bewogen (*splanchnistheis*)' (vers 41).¹¹

De eerste reactie is dat er iets gebeurt. Er *gebeurt* iets met Jezus. Er zingt een werkwoord: *splanchnizomai* – innerlijk door ontferming bewogen. Dit is taal van het lichaam. Het *lichaam* laat zien, wat er in de *ziel* leeft. In *splanchnizomai* zit het zelfstandige naamwoord *splanchna*, dat ingewanden betekent. In het niet-bijbelse Grieks betekent het werkwoord *offervlees eten*. In het pre-christelijke Grieks komen de betekenissen *medelijden* en *compassie* niet voor.¹² In de Septuaginta spelen *splanchna* en *splanchnizomai* een marginale rol: de vertalers vinden deze woorden blijkbaar te lichamenlijk, te materieel, niet geestelijk.

Lucas heeft deze marcaanse geschiedenis overgenomen en bewerkt en vertelt dan: "'Heer, als u wilt, kunt u mij rein maken.'" Jezus stak zijn hand uit en raakte hem aan' (Lucas 5:12-13). Ons treft het verschil met Marcus: "'U kunt mij rein maken, als U dat wilt.'" *Hij werd innerlijk door ontferming bewogen.*' Lucas laat dus *splanchnistheis* weg. Lucas houdt blijkbaar niet van dit werkwoord en de sfeer die daarbij hoort, want dat is lichaamstaal.

8 Zie over Marcus 1:40-45 Taylor, *The Gospel according to St Mark*, 185-191 en Nineham, *Saint Mark*, 85-88.

9 Men maakte geen onderscheid tussen een bezoedeling van fysieke aard, een ceremoniële overtreding of een morele misstap. Een melaatse was dus niet alleen ziek, maar ook onrein en onheilig. Zie Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen I*, München 51966, 285-293 en W. H. Gispen, 'Rein en onrein', *Christelijke Encyclopedie V* (1960) 602-607. Vergelijk R. De Vaux, *Hoe het oude Israël leefde. De instellingen van het Oude Testament II*, Roermond-Maaseik 1962, 393-405; Gerhard von Rad, 'Das Geheimnis des alttestamentlichen Israel', in: Odil Hannes Steck (red.), *Gerhard von Rad. Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974, 91-107. Zie voor de complicaties van zulke ziekten Wright, *Marcus voor iedereen*, 28-30.

10 Flavius Josephus, *Antiquitates judaicae* III 11.3 § 264.

11 Robert Stein kiest voor 'verontwaardigd'. Dat is merkwaardig, omdat uit zijn eigen argumentatie volgt dat dit niet in het geheel past. Zie Robert H. Stein, *Mark*, Grand Rapids 2008, 105v. Hij beklemtoont wel de intensiteit van Jezus' emoties, maar ziet daarin niet iets bijzonders.

12 Zie H. Köster, 'Splanchna', in: Gerhard Kittel en Gerhard Friedrich (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*, Stuttgart 1964, 548-559, m.n. 549.

Ook deze emotie hoort dus niet bij de wereld van Jezus – zij is juist typisch voor Jezus zelf.

Matteüs vertelt deze geschiedenis op zijn manier: “‘Heer, als u het wilt, kunt u mij rein maken’ Jezus stak zijn hand uit en raakte hem aan’ (Matteüs 8:2-3). Ook Matteüs volgt de verhaallijn van Marcus, maar hij laat het emotionele sleutelwoord *innerlijk door ontferming bewogen* achterwege. Dat past blijkbaar ook niet bij zijn culturele besef. Jezus introduceert haar. Jezus’ hart slaat een andere weg in, die ook emotioneel een andere weg is. Het gaat om de emotie en de compassie.¹³ Deze nieuwe emotionele weg is een nieuwe ethische en culturele weg.

We zien dat Lucas en Matteüs niet op *splanchnizomai* gebrand zijn. Het komt in Marcus 1:4 en 6:34 voor, maar Lucas laat het achterwege. Hij laat het weg in Lucas 5:13 en doet dat ook in 9:11, maar hij doet dat niet in Lucas 7:13, 10:33 en 15:20. Staat dat niet op gespannen voet met mijn hypothese? Mijn antwoord is dat het hier om twee gelijkenissen van Jezus gaat en om de unieke geschiedenis van de jongen uit Naïn, waarvan het kernverhaal de Griekse vertaling van een Aramees origineel is. Lucas heeft het gevonden en overgenomen. Hier zitten we Jezus historisch dus waarschijnlijk dicht op de huid. Lucas corrigeert wel Marcus, maar niet Jezus. Ook Matteüs corrigeert Marcus. Toch gebruikt Matteüs *esplanchnisthè/splanchnistheis* nog vijf keer: in Matteüs 9:36, 14:14, 15:32 (de geschiedenis van de wonderbare spijziging speelt een hoofdrol), 18:27 (de gelijkenis van de slaaf die niet barmhartig is) en 20:34 (het wonder van de twee blinden). Ook hier treffen we een gelijkenis aan, drie keer de sfeer van de wonderbare spijziging waarin *splanchnizomai* stevig verankerd is, en één keer in een wonderverhaal. Matteüs corrigeert wel Marcus, maar niet Jezus.

In de synoptische evangeliën is het alleen Jezus die *splanchnizomai* in de mond neemt. Dit werkwoord komt ook alleen in de synoptische evangeliën voor.¹⁴ We kunnen natuurlijk niet zeggen dat het alleen door Jezus in de mond genomen werd, want Jezus sprak Aramees. Mijn reconstructie stoelt hierop, dat ik aanneem dat dit synoptische taaleigen direct op Jezus zelf teruggaat en er niet door evangelisten tussen gesmokkeld is. Die hypothese is waarschijnlijk, want *splanchnizomai* komt ook in Lucas 7:13 in het kernverhaal van De jongen van Naïn voor en dat kernverhaal gaat op een Arameese tekst terug, terwijl Lucas geen Aramees kende. Hij heeft deze

13 Claude Montefiore (1858-1938) merkte in 1909 op, dat er hier in Jezus’ werk een nieuwe toon wordt aangeslagen. Zie Lou H. Silberman (red.), *Claude Goldsmid Montefiore, The Synoptic Gospels I*, New York ³1968 (= ²1927), 39.

14 Verrassend goed is W. van Laar, ‘Jezus met ontferming bewogen’, in ‘Barmhartigheid, erbarmen, ontferming’, in: A. Noordegraaf, G. Kwakkel, S. Paas, H. G. L. Peels en A. W. Zwiep (red.), *Woor-denboek voor bijbellezers*, Zoetermeer 2005, 42-47, m.n. 45v..

Griekse vertaling gevonden.¹⁵ Ook de gelijkenissen zijn waarschijnlijk heilig voor de evangelisten.

Splanchnizomai en splancha

In het Nieuwe Testament is *splanchnizomai* een uitzonderlijk werkwoord, maar het staat niet op zichzelf: het heeft familie. De cruciale familieleden zijn: 'eleo en oiktirmoo. Oiktirmos wordt bijna alleen door Paulus gebruikt en dan nog niet vaak, en het komt één keer bij Lucas voor. In de Septuaginta is het vaak de vertaling van *rèchèm*, dat in de Hebreeuwse Bijbel een rol van belang speelt.¹⁶ *Ragame/rèchèm* vormt de achtergrond van *splanchnizomai*!

Splanchna duidt in Septuaginta gewoonlijk ingewanden van mensen of van dieren aan, maar voor het gehele beeld komt de Statenvertaling met een bijzondere component: 'Ick hebbe het vreughdegeschrey doen ophouden. Daarom rommelt mijn ingewant over Moab' (Jesaja 16:11). Als jongen dacht ik dat de profetie hier over God sprak, maar uit de kanttekening blijkt dat het volgens de Statenvertaling over de profeet gaat en dan zijn het dus zijn 'rommelende ingewanden'. In Jesaja 63:15 is het echter wel raak, want nu slaat 'het gerommel uwer ingewanden' op Gods barmhartigheid, en dat geldt ook voor Jeremia 31:20 in de profetie over Efraïm: 'Daarom rommelt mijn ingewand over hem.' Dit wordt direct met *ontferming* verbonden: zowel *racham* als *rèchèm* klinken. Hier stuiten we op de achtergrond van Jezus' originele gebruik van *splanchnizomai*: niet aanwezig in de Septuaginta, maar wel in de Hebreeuwse Bijbel! Dit werkwoord noem ik zelf graag het *Jezus-werkwoord*, omdat het lichamelijke, compassie en emotie in één term combineert.¹⁷

Ius talionis

Noodzakelijkheidsdenken kent geen ruimte voor de emotie van de compassie, want de dingen kunnen binnen dat denken niet anders zijn dan ze zijn. Compassie heeft dan geen zin, maar met het *ius talionis* denken komt men ook niet verder. Als de werkelijkheid in evenwicht is, zuivert zij zichzelf uit. Waar in het geloof van Israël het *ius talionis* staat, treffen we bij Jezus de innerlijke ontferming aan. Jezus breekt door het *ius talionis* heen. Om dat in te zien moeten we weten wat het *ius talionis* behelst.

15 Zie Antonie Vos, 'Het wonder', in: H. A. Bakker, M. J. Kater en W. van Vlastuin (red.), *Verantwoord Geloof. Handboek voor christelijke apologetiek*, Kampen 2014, 480-490.

16 Zie H. Simian-Yofre, 'racham', in: Heinz-Josef Fabry en Helmut Ringgren (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII*, Stuttgart 1993, 460-476, en T. Kronholm, 'rèchèm,' in: Heinz-Josef Fabry en Helmut Ringgren (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VII* 477-482.

17 Zie over *splanchnizomai* ook Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich en Geoffrey W. Bromiley (red.), *Theological Dictionary of the New Testament VII*, Grand Rapids/Exeter 1985, 1067-1069.

Lamech is volgens Genesis 4 gewelddadig. Hij houdt van woest geweld. Hij slaat zijn tegenstander gewoon dood. Dat is nog maar het begin. Een kind bezorgt hem een schrammetje. Lamech heeft zijn antwoord klaar: hij slaat ook het kind dood. Zo is men op *de beperkte bloedwraak* gekomen om de *onbeperkte bloedwraak* in te dammen. Dat is de strekking van het *ius talionis*. Het is het recht van het evenwicht: *oog om oog en tand om tand*. Dat was destijds recht: wraak – evenredige wraak – is recht. De bredere cultuurhistorische context van *oog om oog en tand om tand* is dus anders dan de sfeer die het nu oproept. ‘In de oren van mensen uit de twintigste eeuw klinkt het *ius talionis*, geformuleerd als oog om oog, tand om tand, hard, wraakzuchtig, barbaars zelfs.’¹⁸

Als het *ius talionis* tegen de ideologie van de onbeperkte bloedwraak wordt afgezet, kijken we er anders tegenaan. Slaan we echter *oog om oog en tand om tand* in het Oude Testament op, dan treft ons een andere samenhang. In Deuteronomium 19:21 is de formulering scherp: ‘Het is een leven voor een leven, een oog voor een oog, een tand voor een tand, een voet voor een voet.’ Wanneer is dat het geval? ‘Blijkt na zorgvuldig onderzoek door de rechters, dat de getuige inderdaad onbetrouwbaar is en een valse aanklacht tegen zijn broeder heeft ingediend, dan moet u hem aandoen wat hij zijn broeder dacht aan te doen’ (Deuteronomium 19:18v.). Het *ius talionis* is hier dus letterlijk het recht van de rechtspraak. Het gaat om een probleem dat in de rechtspraak kan rijzen, als een getuige iemand ten onrechte beschuldigt. Zo’n valse aanklacht kan een volksgenoot in geduchte moeilijkheden brengen. Hoe kan men zulke ongewenste situaties tegengaan? Men zocht blijkbaar de oplossing in een manier om het afleggen van valse getuigenissen zo onaangenaam mogelijk te maken door getuigen voor te houden dat hun dan hetzelfde aangedaan zal worden: ‘Zo zult u dit kwaad uit uw midden uitroeien’ (Deuteronomium 19:19). Het valt op dat met de vrijspraak van de aangeklaagde de kous niet af is. De aanklacht heeft gevolgen. Kwaad moet met kwaad worden vergolden opdat het zal verdwijnen. Men moet vooral geen medelijden hebben: ‘U moet met niemand medelijden hebben’ (Deuteronomium 19:21). Nu is de context van de valse aanklacht niet de enige context van het *ius talionis*, zoals het afleggen van een vals getuigenis ook niet de enige manier is om een ander te benadelen. In bredere zin gaat het erom dat een dader hetzelfde leed wordt toegevoegd, dat hij een ander aandeed.¹⁹

Het *ius talionis* is niet alleen een zaak van recht en rechtspraak in engere zin. Het antieke denken kent ook geen exclusieve sociologische onderschei-

18 Berend Maarsingh, ‘Het ius talionis en I Koningen 21:19b’, in: Alexander R. Hulst (red.), *Vruchten van de Uithof*, Utrecht 1974, 88-99.

19 Maarsingh, ‘Het ius talionis en I Koningen 21:19b’, in: Hulst (red.), *Vruchten van de Uithof*, 88. Vergelijk Leviticus 24:19-20.

dingen. De *ius talionis*-structuur grijpt veel breder om zich heen. Richteren 1 vertelt over een Judeese oorlog. Dan worden de duimen en de grote tenen van koning Adonibezek afgeknipt. Hij heeft immers de duimen en grote tenen van andere koningen laten afknippen (Richteren 1:6-7). Het *ius talionis* geldt ook breder:

Uit een aantal teksten buiten de wetsliteratuur blijkt, hoezeer dit rechtsdenken de straffen bepaalt. [...] Behalve aparte teksten zijn er bepaalde geschiedenissen, die dezelfde gedachtegang veronderstellen. Jacob heeft zijn blinde vader bedrogen, jaren later bedriegen zijn zoons hem. David heeft het huwelijk van Uria gebroken en de man door middel van het zwaard van de vijanden omgebracht, straks zal een ander zijn vrouwen nemen en zal het zwaard verwoestend werk doen in zijn gezin.²⁰

Het draait dus niet om wat wij *straffen* noemen. Het *ius talionis* treft steden, landen en wereldrijken. Het omvat zelfs de gehele werkelijkheid. In de geschiedenis van Hanna en Samuël (I Samuël 1) zijn Peninna en Hanna er beiden van overtuigd dat er een eenvoudige reden is waarom Hanna geen kindje krijgt: God heeft haar moederschoot toegesloten. We stuiten op een bittere toon in het lied van Hanna: ‘De Ene brengt leven, maar hij brengt ook de dood, voert omhoog, maar doet ook neerdalen ter helle.’ Het leven is aan Hem te danken, maar ook de dood, het geliefde kind, maar ook de pijn van de kinderloosheid. Zo dacht men in deze oude wereld. Ook voor de mensen in Jezus’ tijd is de werkelijkheid een gevangenis: het leven is een gevangenis van oog om oog en tand om tand, van eigen schuld, dikke bult.

Jezus’ evangelie is in de oude wereld de uitzondering. Waar we in de godsdienst en cultuur van de oudheid het *ius talionis* aantreffen, staat in het evangelie Jezus’ innerlijke ontferming. Jezus’ existentiële en ethische optreden staat haaks op de eigen tijd en haaks op het antieke leven.

Ethiek

De nieuwe existentiële insteek van Jezus grijpt ook diep in ethische vragen in. De Decaloog zegt: ‘Moord niet!’ (Exodus 20:13), maar wie mogen we niet doden? We mogen *de naaste* niet doden, maar wie is *de naaste*? De volksgenoot mag niet gedood worden, want de naaste is *de volksgenoot*. We houden echter dan nog genoeg mogelijke slachtoffers over. Niet alleen de politieke en militaire vijanden dienen op hun hoede te zijn, want in Jezus’ tijd weten ook verschillende joodse groepen elkaar te vinden. Vooral de

20 Maarsingh, ‘Het ius talionis en I Koningen 21:19b,’ in Hulst (red.), *Vruchten van de Uithof*, 91-92.

sammaïtische farizeeën zagen er niet tegenop om het schenden van de wet in te dammen door wetsovertreders uit de weg te ruimen, ook als deze wetsovertreders joodse wetsovertreders waren. Philo van Alexandrië vertelt, dat vele geloofsgenoten zich aan de wet houden uit angst hun zonden met de dood te moeten bekopen. Er was vijandschap alom.²¹

De geschiedenis komt dus niet simpelweg van het dilemma af, wie men wel en wie men niet mag doden. Jezus pakt deze ethische problematiek bij de wortel aan. De Bergrede (Matteüs 5-7) is vaak de hemel in geprezen.²² Toch is zij geen eenvoudige tekst – niet om te begrijpen en al helemaal niet om haar in praktijk te brengen. Jezus knoopt in Matteüs 5:21 bij ‘Moord niet!’ aan en zegt: ‘U hebt gehoord, dat men gezegd heeft: U moet uw naaste liefhebben en uw vijand haten’ (Matteüs 5:43).²³ Over deze uitspraak van Jezus heeft men zich verwonderd omdat we in Leviticus 19:18 het ‘haat uw vijand’ niet vinden. Het misverstand ligt echter aan de kant van de moderne lezer. De gelovige in Jezus’ tijd leest de Bijbel, zoals men het alle eeuwen vóór de historische revolutie van de negentiende eeuw gedaan heeft. De Bijbelwoorden vallen in het eigen denken en Jezus knoopt aan bij wat zijn tijdgenoten in de Bijbel vinden.²⁴ Daar vinden *zij* ook de haat tegen de vijand. Bij Jezus is de haat tegen de vijand echter juist de sleutel voor het verstaan van zijn *liefdesgebod*. Het liefdesgebod kan ook vijanden scheppen, maar Jezus’ liefdesgebod krijgt een geheel andere strekking en status, omdat nu de vijand wordt *ingesloten*. Hier is het liefdesgebod niet op vijandshaat gebaseerd, maar het sluit de vijandshaat uit door van de vijand*sliefde* uit te gaan.

De manier waarop Jezus het verbod ‘Moord niet!’ aan de orde stelt, is terecht in termen van verinnerlijking en radicalisering gekarakteriseerd. Toch is dat niet de cruciale pointe. Het draait om de rol van de vijandschap. Het

21 Zie Tom Wright, *Paul and the Faithfulness of God* I, Minneapolis 2013, 163-196.

22 Zie Johannes de Zwaan, *De ethiek van Jezus*, Utrecht 1923; A. M. Brouwer, *De gelijkenissen*, Leiden 1946; Hannes de Graaf, *In gesprek met de Bergrede*, 's-Gravenhage 1971; Feitse Boerwinkel, *Meer dan het gewone. Over Jezus en zijn Bergrede*, Baarn 1977; Herman Hendrick, *The Sermon on the Mount*, Londen 1984; David L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids 2008, 141-223; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 287-292. Vergelijk Antonie Vos, ‘De ethische urgentie van de Openbaring’, in: Theo Boer (red.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schroten*, Assen 2004, 10-22.

23 De *Bijbel in gewone taal* gaat met haar vertaling de fout in: ‘Jullie weten dat de wet zegt: “Je moet houden van de mensen om je heen. Maar je vijanden moet je haten.”’ Zie noot 21. Zie ook Menahem Kister, ‘Words and formulae in the Gospels’, in: Hans-Jürgen Becker en Serge Ruzer (red.), *The Sermon on the Mount and its Jewish Setting*, Parijs 2005, 127-133; Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995, 294-328.

24 De antithesen van Matteüs 5 gaan over interpretatievragen, en niet over de directe houding van Jezus tegenover de Tora. Zie Berndt Schaller, ‘The Character and Function of the Antitheses of Matt 5:21-48 in the Light of Rabbinical Exegetic Disputes’, in: Becker en Ruzer (red.), *The Sermon on the Mount and its Jewish Setting*, 70-88; Turner, *Matthew*, 174-178. Vergelijk ook I. Broer, ‘Das *Ius Talionis* im Neuen Testament’, *New Testament Studies* 40 (1994) 1-21.

liefhebben van de vijand schakelt de vijandschap uit. Er worden geen vijanden meer gecreëerd. De klasse van de vijanden wordt een lege verzameling. Jezus' liefdesgebod is het bevrijdende antwoord op haat en vijandschap, wraak en doodslaan.²⁵

Noodzakelijkheidsdenken is hard. Als er geen alternatieven voor de bestaande werkelijkheid mogelijk zijn, is er geen ruimte voor ethiek. De ethische kwalificaties goed en slecht kunnen dan niet toegepast worden. Men komt niet verder dan dat goed hetzelfde is als aangenaam en slecht als onaangenaam. Daarvoor hebben we echter geen ethiek nodig. Jezus grijpt niet alleen genezend in, maar ook ethisch. Hij scheidt met zijn vernieuwende optreden als het ware de ruimte voor ethiek. We staan hier voor een revolutie in de gevoelsgeschiedenis en voor een revolutie in de geschiedenis van het morele denken.

Abba

Lucas vertelt over een bezoek van de jonge Jezus aan de tempel (Lucas 2:41-52).²⁶ Het blijft niet bij de gesprekken tussen Jezus en de schriftgeleerden. Jezus is bij de les – als leerling en leraar – als zijn moeder binnenkomt. Maria roept uit: 'Zoon, wat heb je ons aangedaan? Je vader en ik hebben met angst in het hart naar je gezocht' (vers 48). Deze interruptie breekt de discussies. Een ander gesprek begint. De grote vraag is: *waar? Waar* kan de Zoon zijn? We slaan de Nieuwe Vertaling (1951) op: 'Wist gij niet, dat Ik bezig moet zijn met *de dingen* mijns Vaders?' (vers 49). Dat is een stichtelijk antwoord; het is geen antwoord op de door Maria gestelde vraag. Het lijkt alsof Jezus er een draai aangeeft door het over *de dingen/de zaken* van God te hebben, maar waarom vertaalt de Nieuwe Vertaling het zo? Zij doet dat omdat de Statenvertaling het zo vertaald heeft: 'En wistet gij niet, dat ick moet zijn in *de dingen* mijns Vaders?' De Statenvertaling deed dat omdat in het Grieks *en tois* staat, waarbij *tois* de derde naamval van *ta* is: 'ik moet daarin bezig zijn.' We kunnen begrijpen dat de Statenvertaling voor *de dingen mijns Vaders* kiest.

Ruim een eeuw geleden deed een rabbijn een boeiende ontdekking. Hij realiseerde zich dat in het Hebreeuws *be* 'in' betekent, terwijl *ta* gewoon de *t* aangeeft. Samen zijn *be* en *t*: *bet* wat huis betekent. Jezus heeft het niet over

25 Het christelijke geloof heeft deze oproep van Jezus ernstig genomen. Zie Riemer Roukema, 'Oudchristelijke visies op het liefhebben van de vijand', *Kerk en Theologie* 66 (2015), 141-155; Antoon Vos, 'Hem bovenal beminnen. Ethische grondlijnen', in: Andreas Beck en Henri Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken*, Assen 2005, 43-62; Gene H. Outka, *Agape. An ethical analysis*, New Haven 1972.

26 Zie George B. Caird, *Saint Luke*, Londen ²1977 (¹1963), 65-66; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, 125-130.

de dingen maar over *het huis*: het huis van God.²⁷ Er werd gezocht en er was de prangende vraag: *waar?* Nu is er het antwoord op die vraag.²⁸ In *het huis!* Moeder wist niet, *waar* zij het zoeken moest, maar haar Zoon antwoordt: 'Waarom hebt U naar Mij gezocht? Wist u dan niet, dat ik *in het huis* van mijn Vader moest zijn?' (vers 49, Willibrordvertaling). Nu lijken zowel de vraag als het antwoord duidelijk, maar is dit antwoord wel zo duidelijk? Het antwoord lijkt te zijn: in het huis van God! Maar dat staat er niet, want Jezus zegt: 'ik moest in het huis *van mijn Vader* zijn.' Maria en Jozef begrijpen het niet: 'Zij begrepen echter niet wat hij daarmee bedoelde' (vers 50). Maria sloot alles in haar hart op. Het evangelie laat haar niet zeggen: 'Ik begrijp het.' Zij vat het niet; ze kan er niet bij.²⁹ Hier ligt het cruciale verschil met Lucas 2:19 waar wel wordt gezegd dat zij het springende punt vat.

'Ik moest in het huis *van mijn Vader* zijn.'³⁰ Het huis dat Jezus bedoelt, is blijkbaar niet het huis van Maria en Jozef in Nazaret. Maar waarvan kennen wij deze taal? We kennen haar van het *Onze Vader* en van het *Abba* wanneer Paulus aan de gemeente van Rome schrijft dat zij een geest van kindschap heeft ontvangen 'die ons doet uitroepen: *Abba, Vader*' (Romeinen 8:5). En aan de gemeente van Galatië: 'Hij heeft de Geest van zijn Zoon in ons hart gezonden, die roept: *Abba, Vader*' (Galaten 4:6). Dit *Abba* heeft zoveel indruk gemaakt, dat zelfs Grieks sprekende gemeenten dit Arameese woord hebben overgenomen! Met Jezus' *Abba* belanden we in een andere wereld van geloven. Het betekent ook niet 'Vader'. Een kind zegt: *Abba/Pappa*. Al voor de jonge Jezus is God *Pappa*!³¹ Dat is iets anders dan wat hij thuis geleerd heeft. Dat kan hij alleen van zijn *Vader* hebben. Jezus gebruikt niet de taal van zijn godsdienstige cultuur om zijn relatie tot God uit te drukken, want zoals Jezus spreekt, spraken een joodse vader en moeder niet. Je zegt niet *Vader* tegen God en ook niet: 'mijn Vader' en zeker niet *Abba!* Joodse

27 Zie E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen ²1929, 47; R. Laurentin, *Jésus au Temple*, Parijs 1966, 38-72. Matthew Black gaat ook met deze analyse mee. Zie Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ³1967, 3-4.

28 De Nieuwe Vertaling van het NBG (1951) heeft dit over het hoofd gezien en pas de Nieuwe Bijbelvertaling (2004) heeft de oude ontdekking opgepakt. De Willibrordvertaling (1978) heeft wel 'in het huis van mijn Vader'.

29 De betekenis van *dièterei* is in Lucas 2:51: zijn moeder *sloot* alles in haar hart (NBV); zij *bewaarde* alles (NV). Het springende punt ontgaat haar echter, want in tegenstelling tot Lucas 2:19 wordt *dièterei* nu niet verrijkt met *sumballousa*, dat niet *blijven nadenken* betekent maar de verrassende betekenis van iets *vatten en begrijpen: treffen* heeft. Zie W. C. van Unnik, 'Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas ii 19', *Sparsa collecta* I, Leiden 1973, 72-91.

30 De Statenvertaling en de Nieuwe Vertaling hebben '*moet* zijn', en de Willibrordvertaling en de Nieuwe Bijbelvertaling '*moest* zijn'.

31 De ontdekking van het unieke gebruik van *Abba* in Jezus' bidden en spiritualiteit is aan Joachim Jeremias te danken. Zie Jeremias, *Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15-80: 'Abba', en Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 45 en 67-73. Vergelijk Caird, *Saint Luke*, 65-66; Marshall, *The Gospel of Luke*, 128-130; Green, *The Gospel of Luke*, 152-158.

gebeden drukken de grootheid van God anders uit: *Koning en Heer! Meester en Schepper*, maar vertrouwdheid en intimiteit horen daar niet bij. Dat hoort al niet in het gezinsleven, waarin een zoon zijn mening niet mag geven als de vader er niet naar vraagt, laat staan in de relatie tot God. Tegenover de Koning der koningen en de Heer der heren past afstand, zodat hij met ontzag, en op afstand, tegemoet getreden wordt.³²

Jezus gebruikt de taal van een kind. Deze taal is creatief en origineel maar ook persoonlijk en warm. Hier liggen de wortels van een nieuw geloof: het intieme geloof waarin Gods nabijheid en veiligheid centraal staan. De gelovige wordt een kind – een *kind van God* – en is geen onderdaan meer. In het Oude Testament is het *volk* het kind van God, maar nu staat het *individu* centraal. De kwintessens van *wat* en *wie* Jezus is en van wat hij brengt, komt dus niet uit de menselijke cultuur voort, ook niet uit die van de bijbelse mensen. Voor Jezus is God anders. Anders dan God volgens het gewone leven en geloven in Israël is, en al geheel anders dan waarom het in de wereld van de godsdiensten van de wereld gaat. Jezus beleeft het anders en benoemt het anders. Dan komen we in een nieuwe sfeer terecht. Deze sfeer is diametraal tegengesteld aan die van een gnostische mythe.

Individualiteit

In de oudheid stelt een persoon als individu niet veel voor. We moeten ons realiseren dat de Griekse filosofie veelal via de tweeslag van *actualiteit* en *potentie* tegen de werkelijkheid aankijkt. Wat *nu* in werkelijkheid het geval is, is actueel: het is echte, superieure werkelijkheid. Tegenover de actualiteit van de werkelijkheid staat wat niet actueel is. Wat in de toekomst zal gebeuren, is nu *niet* het geval: het is *potentieel*. Het potentiële is niet alleen geen echte werkelijkheid, het is ook inferieur – het is onwerkelijke werkelijkheid – maar wat betekent dat voor individualiteit?

Potentie is een soort *niet-zijn*. Er treedt nu een andere onderscheiding in werking, namelijk die van *vorm* en *materie*. Zoals de *actuele* werkelijkheid haar status aan de *vorm* te danken heeft, heeft het *potentiële* zijn status te danken aan de *materie*. *Materie* is potentie. Griekse en hellenistische filosofen achten *universalen* het fundament van de werkelijkheid: de werkelijkheid is actueel dankzij dat wat universeel is. Iets is individueel door zijn materie en materie is inferieur. *Materie* is een vorm van *niet-zijn*. Het individu hoort op het niveau van de materie thuis. Het is niet werkelijk, niet-echt. Bertus de Rijk zei het zo: het individu is volgens de antieke visie *onguur*. Het *on-*

32 Zie Pieter Willem van der Horst, *Joodse bronnen voor de studie voor de wereld van het vroege christendom* I, Kampen 1979, 188-199.

gure individu telt niet en telt niet mee.³³ Dat zien we ook in het bijbelse denken vóór Jezus. Volgens Jesaja zijn de volken slechts een stofje aan de weegschaal en mensen zijn blijkbaar nog veel minder dan een stofje aan de weegschaal. In het voetspoor van Anselmus vormen daarentegen de twaalfde en de dertiende eeuw de tijd van revolutionaire theorieën over individualiteit, waarbij we vooral aan Abélard en Roger Bacon, Walter van Brugge en Duns Scotus mogen denken.³⁴ De wortels van het verzet tegen het besef dat het individu geen eigen waarde en waardigheid heeft, liggen echter niet in de middeleeuwen. Dan moeten we naar Johannes de Doper en Jezus teruggaan, als de Doper zijn toehoorders bezweert om zich niet achter Abraham te verschuilen, en Jezus Gods nieuwe werkelijkheid proclameert: 'Bekeert u. U staat op de drempel van het Rijk' (Marcus 1:15).

De oproep van Jezus raakt aan iets we niet massaal kunnen doen. Hier wordt de collectiviteit doorbroken. Het feit dat een ander zich niet naar God omdraait, mag geen reden zijn om dat zelf niet te doen. Johannes de Doper haalt een streep door het collectivisme van Israël, van het oude Oosten en van de gehele oude wereld. Hier begint de ontdekking van de individualiteit. Vóór Johannes de Doper en vóór Jezus heeft de oudheid geen idee van individualiteit gehad. Johannes de Doper en Jezus komen met een nieuwe visie: je bent wel samen volk, maar je wendt je niet als vanzelf *samen* naar God toe. Er wordt tot een nieuw begin opgeroepen: begin één voor één opnieuw! Van meet af aan kent het Koninkrijk van God een kritische focus. De kritische focus van het evangelie wordt pas goed zichtbaar, als we ons de eigen aard van het antieke denken realiseren.

Conclusies

Griekse en hellenistische denkers hebben een eigen logica en leer van de wetenschap ontwikkeld om vandaaruit ook over de natuur na te denken. De *philosophia* ziet de kosmos als een keten van verbanden: de causaliteit van de essenties (vormen, *eidè*) van de dingen. In de kosmos kan het alleen maar toegaan zoals het toegaat, en dat gebeurt zo goed mogelijk. Het wereldgebeuren verklaart zichzelf. Het gaat om de archaïsche en antieke hoofdgedachte dat de werkelijkheid een noodzakelijke eenheid is. Het evangelie van de bekering staat hier haaks op.

Jezus' persoonlijke emoties doorbreken de stilte en de schaamte in het antieke openbare leven. Zijn innerlijke ontferming staat haaks op de an-

33 Zie de beslissende analyse van Bertus de Rijk, *Het onzure individu. Uitdager en spelbreker van het denken*, Leiden 1983, 6-13.

34 Zie Antoon Vos, 'Individu in Gods licht. Duns Scotus' theorie van individualiteit in historisch perspectief', in: Andreas Beck en Henri Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken*, Assen 2005, 83-97.

tieke overtuiging dat een ijzeren statica en het *ius talionis* de werkelijkheid beheersen. De barmhartigheid opent een nieuwe deur, namelijk die van de ethiek. De ethiek krijgt een nieuw fundament in de naastenliefde. Jezus' nieuwe stijl van bidden van het aanspreken van God als *Abba* introduceert een nieuwe spiritualiteit. Bekering breekt de werkelijkheid open en die open realiteit ziet het individu geboren worden. Het oude collectivisme wordt doorbroken.

Met dit alles komt het evangelie tevoorschijn. In termen van het antieke leven en de hellenistische filosofie is dit onmogelijk. Interpretatie van de bijbelse openbaring met behulp van het denken van de oudheid – bijvoorbeeld met behulp van de gnosis – is zelftegenstrijdig. Deze evaluatie treft ook Van der Kaaijs project. De werkelijkheid van Jezus' leren en handelen staat ook haaks op diens eigen religieuze wereld. Daarom is het uitgesloten dat zij daaruit kon voortkomen. Wat door een cultuur wordt uitgesloten, kan niet de vrucht van die cultuur zijn. Het werk van Jezus heeft de antieke cultuur diepgaand veranderd. Het trad erin op, maar het kwam er niet uit voort. Dit bewijst niet alleen dat Jezus bestaan heeft, maar ook dat de verhalen over zijn emoties op ooggetuigen terug moeten gaan.