

BELICHTING VAN HET BIJBELBOEK

Lucas

BELICHTING VAN HET BIJBELBOEK

Lucas

Huub Welzen

Katholieke Bijbelstichting, 's-Hertogenbosch
Vlaamse Bijbelstichting, Leuven

Belichting van het bijbelboek

Lucas

KBS Uitgeverij, 's-Hertogenbosch,
(onderdeel van de Katholieke Bijbelstichting, 's-Hertogenbosch),
in samenwerking met de Vlaamse Bijbelstichting, Leuven

www.bijbel.net
www.vlaamsebijbelstichting.be

Omslagillustratie: Jan Vanriet, *Drie nagels*, 2005
Omslagontwerp: Rem Polanski
Grafische verzorging: Loek Prinsma
Productie en distributie: Ce eL eS (www.cross-link.biz)

1e druk 2011
© 2011 Huub Welzen
© 2011 KBS Uitgeverij, 's-Hertogenbosch

Behoudens ingeval beperkingen door de wet van toepassing zijn, en onder gehoudenheid aan de daarbij gestelde voorwaarden te voldoen, mag zonder schriftelijke toestemming van de uitgeefster niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op gehele of gedeeltelijke bewerking.

ISBN 978 90 6173 161 0
NUR 703

| | | |
|---|--|-----|
| 1 | Enige methodische uitgangspunten | 7 |
| 2 | Een indeling | 11 |
| 3 | Proloog – 1,1-4 | 15 |
| 4 | Afdeling 1: de aanvangsfase – 1,5 - 4,13 | 21 |
| | 4.1 Aankondiging – 1,5 - 2,52 | 21 |
| | 4.2 Installatie – 3,1-38 | 48 |
| | 4.3 Kwalificerende test – 4,1-13 | 58 |
| 5 | Scharnier: taakaanvaarding en programma – 4,14-30 | 63 |
| 6 | Afdeling 2: de uitvoering – 4,31 - 9,17 | 75 |
| | 6.1 Eerste reeks van messiaans spreken en handelen – 4,31 - 7,35 | 75 |
| | 6.2 Tweede reeks van messiaans spreken en handelen – 7,36 - 8,56 | 116 |
| | 6.3 Hoofdstest – 9,1-17 | 135 |
| 7 | Scharnier: overwinning en vooruitblik – 9,18-50 | 145 |
| 8 | Afdeling 3: de evaluatie – 9,51 - 19,27 | 161 |
| | 8.1 Eerste deel van de reis – 9,51 - 13,21 | 161 |
| | 8.2 Tweede deel van de reis – 13,22 - 17,10 | 236 |
| | 8.3 Derde deel van de reis – 17,11 - 19,27 | 289 |

| | | |
|------|---|-----|
| 9 | Scharnier: aankomst en intocht - 19,28-46 | 329 |
| 10 | Afdeling 4: de uiteindelijke waardering - 19,47 - 24,53 | 337 |
| 10.1 | Strijd - 19,47 - 21,38 | 338 |
| 10.2 | De moeilijke taak - 22,1 - 23,56a | 373 |
| 10.3 | De verheerlijkende test - 23,56b - 24,53 | 413 |
| 11 | Het evangelie en zijn lezers | 433 |
| 12 | Dankwoord | 437 |

Het grootste gedeelte van de exegetische productie na de Tweede Wereldoorlog is het resultaat van de gelijkstelling van de betekenis van een tekst met de bedoeling van de auteur ervan. Men vergeleek daarom bijbelteksten voortdurend met de bronnen die de auteur gebruikt had of gebruikt zou hebben. Uit de verschillen kon men dan achterhalen welke veranderingen de auteur had aangebracht. Kon men deze wijzigingen verklaren vanuit de intentie van de auteur, dan had men de betekenis van de tekst vastgesteld.

Steeds meer dringt echter het besef door dat de betekenis van een tekst niet hetzelfde is als de bedoeling van de auteur. Wat men als de bedoeling van de auteur aanwijst, is niets anders dan een constructie door een lezer, die uit het aangeboden tekstmateriaal deze bedoeling construeert. Dat geldt voor elke betekenis van de tekst. Ze is een constructie van de lezer, die met behulp van de instructies die in de tekst aanwezig zijn, betekenis aan de tekst verleent. Het proces van de totstandkoming van betekenis moet men niet zoeken bij de activiteiten van de auteur, maar moet men beschouwen als een wisselwerking tussen de sturende gegevens die in de tekst aanwezig zijn, en de zingevende activiteiten van de lezer. Betekenis is de zin die tot stand komt in de interactie tussen tekst en lezer. Strikt genomen bestaat de betekenis van een tekst niet. Immers, betekenis komt steeds opnieuw tot stand wanneer een lezer de moeite neemt om de tekst te lezen.

In de nieuwere benaderingen van bijbelse teksten maakt men onderscheid tussen de auteur van vlees en bloed en de lezer van vlees en bloed aan de ene kant, en aan de andere kant de in de tekst aanwezige auteur en de in de tekst aanwezige lezer. Het is goed zich van dit onderscheid bewust te zijn.

Met de feitelijke auteur van het evangelie volgens Lucas kunnen we geen contact meer krijgen. In de tekst zelf noemt hij zijn naam niet. Uit het evangelie zelf kunnen we niet opmaken wie hij is. Zeer oude tradities, die al uit de tweede eeuw stammen, zeggen dat het de medewerker van Paulus is die in Filemon 24 en in 2 Timoteüs 4,11 wordt genoemd, en die in Kolossenzen 4,14 wordt aangeduid als 'Lucas, de arts'. Wanneer we in de navolgende commentaar de aanduiding 'Lucas' gebruiken, bedoelen we niet de historische persoon Lucas, maar de in de tekst van het derde evangelie aanwezige auteur, die zich in de proloog van dit evangelie aanduidt als 'ik'. Soms ook zal de term 'Lucas' gebruikt worden als aanduiding van het derde evangelie zelf.

Ook aan de kant van de lezer is het onderscheid tussen de feitelijke lezers van het Lucas-evangelie en de in de tekst aanwezige lezer van belang. Wanneer wij als feitelijke lezers het derde evangelie lezen, komt er een proces van betekenisgeving op gang. Maar dit proces hoeft niet identiek te zijn met het proces dat door de in de tekst aanwezige auteur verwacht wordt. In de tekst zelf is een verwachting aanwezig van de wijze waarop de lezer zal reageren op de gegeven leesinstructies. Deze verwachtingen omtrent de reacties van de lezers noemen we de impliciete lezer. Deze impliciete lezer wordt in 1,3 aangesproken als Teofilus. Het betekenisproces dat de met Teofilus aangesproken lezer tot stand dient te brengen, correspondeert met de in de tekst aanwezige instructies, dus met de in de tekst aanwezige intenties. Maar we moeten daarbij wel steeds voor ogen houden dat alles wat wij daarover zeggen, een constructie is die wij als feitelijke lezers maken. Nog anders gezegd: met behulp van de gegevens die de tekst ons biedt, construeren wij de in de tekst aanwezige auteur en de in de tekst aanwezige lezer. Lezen is zo een dialogisch proces: de tekst stuurt de betekenisgeving van de lezer, en de lezer verleent op basis van de tekstuele gegevens betekenis aan de tekst. Dat wil zeggen: de feitelijke lezer construeert een impliciete auteur, een impliciete lezer en een communicatie tussen deze twee tekstinstanties.

In de voorliggende commentaar is een tweede methodologisch uitgangspunt van kracht. Het evangelie volgens Lucas wordt consequent behandeld als een verhaal. Hoewel het gebruikte begrippenapparaat als zodanig niet gepresenteerd zal worden, maar daaruit slechts die elementen die noodzakelijk zijn voor een goed begrip van de voortgang van het betoog, heeft bij de studie van de tekst steeds het instrumentarium dat men in de wetenschap van vertellen en verhalen hanteert, gefunctioneerd. Vragen naar de gebeurtenissen in het verhaal, de functies van de personages in de vertelde gebeurtenissen, hun visie op de vertelde gebeurtenissen, de verhouding tussen de personages onderling, het meeklinken van andere teksten in deze tekst ... dit soort vragen hebben de leidraad gevormd bij de bespreking van de teksten. Een andere set vragen, zoals die naar de bronnen die de auteur heeft gebruikt, die naar de overeenkomst met de historische gebeurtenissen en die naar de overeenkomsten en verschillen met Marcus en Matteüs, blijft daarbij op de achtergrond.

In deze commentaar wordt geen eigen vertaling van de tekst van het Lucas-evangelie gepresenteerd. We hebben gebruik gemaakt van *De Bijbel. Willibrordvertaling. Geheel herziene uitgave 1995*. Een commentator steunt steeds op het werk van voorafgaande uitleggers. Dat is de wijze waarop een commentator deelneemt aan het nimmer aflatende betekenisproces dat het gevolg is van de interactie tussen tekst en lezer. Het ontstaan van de voorliggende commentaar was niet mogelijk zonder lezing van vele grote en kleine studies over het evangelie van Lucas en gedeelten daaruit. Veel van het gedachtegoed uit deze studies heeft op een directe of indirecte wijze doorgewerkt bij de totstandkoming van dit boek. Waar bepaalde interpretaties al eerder naar voren zijn gebracht, zijn ze nu geïntegreerd in de eigen lezing van deze commentaar. De opzet van de reeks waarin dit boek verschijnt, laat niet toe dat er in voetnoten en verwijzingen naar literatuur uitvoerige verantwoording wordt afgelegd van de ingenomen standpunten.

Deze commentaar op het evangelie volgens Lucas is geen gewoon commentaar die de tekst van het evangelie vers voor vers bespreekt. Theorieën over vertellen en verhalen spelen een grote rol. Bovendien zal er grote aandacht uitgaan naar de lezer. Deze uitgangspunten betekenen dat de indeling van de tekst ook narratologisch verantwoord dient te worden. In dit hoofdstuk worden enkele overwegingen gepresenteerd voor een indeling van het evangelie volgens Lucas die de basis vormt van de verdere bespreking van de tekst.

Als uitgangspunt voor de indeling die in deze commentaar wordt gehanteerd, hebben we een opeenvolging van vier fasen in verhalen genomen. In semiotische kringen is deze opeenvolging gebruikelijk. Deze opeenvolging wordt afgeleid van opvattingen over wat een verhaal is. Een verhaal is een tekst waarin gebeurtenissen worden verteld. Onder gebeurtenis verstaan we een verandering tussen situaties. In een verhaal hebben we van doen met een beginsituatie, een eindsituatie en één of meer veranderingen daartussen. De vier fasen van de verandering bepalen de vier fasen van het verhaal. Deze vier fasen zijn manipulatie, competentie, performantie en sanctie.

Veel verhalen beginnen met een situatie die men als een tekort of een gemis kan karakteriseren. In de manipulatiefase wordt de held van het verhaal 'gemanipuleerd' om het tekort op te heffen. Deze manipulatie kan op allerlei manieren geschieden: de held krijgt kennis van het tekort, hem wordt aangeraden het tekort op te heffen, hij krijgt het bevel het tekort op te heffen, enzovoort. In sommige verhalen manipuleert de held zichzelf, in andere verhalen zijn degene die manipuleert en degene die gemanipuleerd wordt, verschillende personen of verschillende groepen personen. Overigens zijn er ook verhalen die niet verlopen van een

beginsituatie van gemis naar een eindsituatie waarin dat gemis is opgeheven. Dat zijn de tragische verhalen, waarin juist een gemis ontstaat.

Na de manipulatiefase komt de competentiefase. De held die de transformatie gaat voltrekken, moet competent worden tot het bewerken van de verandering. Deze competentie bestaat uit willen handelen, of moeten handelen, al naargelang er sprake is van vrije keus of verplichting. Vervolgens moet de held weten hoe de verandering te bewerken, en ten slotte moet hij de verandering ook kunnen bewerken.

In feitelijk vertelde verhalen zijn manipulatie- en competentiefase vaak tezamen genomen. Soms ook neemt de competentiefase een groot deel van de vertelling in beslag. Er treden dan allerlei helpers en tegenstanders op die figureren bij het verwerven van de benodigde competentie. Er kunnen zo allerlei verhalen van lagere orde ontstaan, die zelf ook weer geleed zijn op de wijze van een verhaal. Soms ook krijgt de manipulatie- en competentiefase zo veel accent dat de hoofdverandering van een verhaal niet meer verteld wordt. Een aantal keren is dat bijvoorbeeld het geval bij de parabelverhalen van het Lucas-evangelie. De verteller vindt in zo'n geval de wijze waarop de held van het verhaal de competentie verwerft, belangrijker dan de verandering tussen begin- en eindsituatie.

Het verwerven van de benodigde competentie voor het voltrekken van een transformatie gaat vaak gepaard met een test die de held van het verhaal moet ondergaan. Deze test heet de kwalificerende test.

In de performantiefase vindt de eigenlijke verandering plaats. Deze verandering kan men ook beschouwen als een test. Deze test wordt de hoofdtest of beslissende test genoemd, omdat in deze fase van het verhaal de hoofdverandering plaatsheeft.

De laatste fase van het narratieve verloop is de sanctiefase. In deze fase wordt nagegaan of de verandering werkelijk heeft plaatsgevonden. Het is een erkenning van de nieuwe situatie. Vaak wordt dat uitgedrukt in termen van beloning of straf. Vaak voert het personage dat in de manipulatie- en competentiefase de held van het verhaal heeft geïnstalleerd, deze beloning of straf uit. Maar de erkenning van de eindsituatie

kan ook gebeuren door het vermelden van de vreugde die er is door het opheffen van het gebrek. Ook de sanctiefase heeft vaak het karakter van een test. Men spreekt dan van verheerlijkende test.

Het volgende schema laat zien dat er in het Lucas-evangelie een manipulatie- en een competentiefase is, een performantiefase en een sanctiefase. Het reisverhaal (9,51 - 19,27) heeft geen plaats gekregen binnen het narratieve verloop van het verhaal. Men kan het reisverhaal het beste beschouwen als evaluatiesectie. Het is het gedeelte waarin het verhaal in zijn narratieve voortgang stopt, en de verteller duidelijk maakt waarom het verhaal verteld wordt.

Binnen dit narratieve kader stellen wij de volgende indeling van het Lucas-evangelie voor:

Proloog - 1,1-4

Afdeling 1: aanvangsfase - 1,5 - 4,13

aankondiging - 1,5 - 2,52

installatie - 3,1-38

kwalificerende test - 4,1-13

Scharniertekst: taakaanvaarding en programma - 4,14-30

Afdeling 2: uitvoering - 4,31 - 9,17

eerste reeks van messiaans spreken en handelen - 4,31 - 7,35

tweede reeks van messiaans spreken en handelen - 7,36 - 8,56

hoofdtest - 9,1-17

Scharniertekst: overwinning en vooruitblik - 9,18-50

Afdeling 3: evaluatie – 9,51 - 19,27

eerste deel – 9,51 - 13,21

tweede deel – 13,22 - 17,10

derde deel – 17,11 - 19,27

Scharniertekst: aankomst en intocht – 19,28-46

Afdeling 4: definitieve waardering – 19,47 - 24,53

de strijd – 19,47 - 21,38

de moeilijke taak – 22,1 - 23,56a

de verheerlijkende test – 23,56b - 24,53

Deze indeling is als het ware een blootlegging van het narratieve skelet van het derde evangelie. Vanwege de werkwijze die we in deze commentaar volgen, is het ook het skelet van de bespreking van de tekst van dit evangelie.

In 1,1-4 presenteert de verteller van het evangelie volgens Lucas zichzelf. In dit gedeelte spreekt hij de lezer rechtstreeks toe. ‘Verteller’ is een van de belangrijkste narratologische noties. In het evangelie volgens Lucas hebben we te maken met een externe verteller die niet zelf participeert in de vertelde gebeurtenissen. Een interne verteller neemt er wel aan deel. De verteller van het evangelie volgens Lucas is bovendien een alwetende verteller. Hij heeft bijvoorbeeld weet van wat verhaalfiguren bij zichzelf overwegen, en van hun motieven voor bepaalde handelingen zonder dat ze die overwegingen en motieven kenbaar hebben gemaakt. Interne vertellers zijn meestal geen alwetende vertellers. In de proloog van het evangelie geeft de verteller aan welke activiteiten hij ondernomen heeft om te komen tot het verhaal dat hij vanaf 1,5 presenteert. Ook zijn werkwijze en zijn doel noemt hij.

In 1,1-4 communiceert de auteur van het evangelie op een andere wijze met zijn lezers dan in de rest van het evangelie. De proloog bevat immers uitspraken over de rest van het boek. Het gedeelte dat in 1,5 begint, wordt er als een verhaal gekwalificeerd. De gebruikte term, *diégēsis*, is in de toenmalige hellenistische cultuur een technische term voor de geschiedschrijving. In 1,1-4 is sprake van een rechtstreekse communicatie tussen de impliciete auteur en de impliciete lezer. Deze rechtstreekse communicatie maakt duidelijk dat het verhaal van 1,5 - 24,53 meer is dan zomaar een verhaal. Het is een verhaal met een doel. Het gehele boek wordt verteld met het oog op de betrouwbaarheid van de leer waarin Teofilus onderwezen is. Het verhaal moet een bepaalde invloed op de lezer hebben. Het is daarom persuasief van aard. Het wordt verteld om de lezer tot andere overtuigingen of ander gedrag te brengen of om bestaande overtuigingen en bestaand gedrag te versterken. Dit persuasieve

doel van het Lucas-evangelie wordt vooral verwoord in vers 4.

Een volgende opmerking betreft de stijl van 1,1-4. De proloog van het evangelie is gesteld in gecultiveerd Attisch Grieks, met de zo kenmerkende onderschikkende zinsbouw. De erna volgende aankondigings- en geboorteverhalen zijn gesteld in de stijl van de Septuagint, met de voor bijbels Grieks zo kenmerkende nevenschikking. De proloog is gesteld in de stijl van de prologen van toenmalige geschiedwerken. De overgang naar bijbelse taal in de navolgende delen maakt duidelijk dat Lucas bijbelse geschiedschrijving wil schrijven. Bovendien zijn de meeste zaken die Lucas vertelt, bekend aan de lezers. Hij spreekt over zaken die onder ons hebben plaatsgevonden, en bovendien over zaken waarvan de impliciete lezer, die als Teofilus wordt aangesproken, weet heeft. Reeds eerder hebben anderen geprobeerd dit als een verhaal te vertellen. Lucas gebruikt hier technische termen voor het vertellen van een verhaal; om precies te zijn: de termen van de geschiedschrijving. Daarmee benadrukt hij zijn eigen functie als historicus die de overgeleverde bronnen en verhalen ordent tot een doorgaand verhaal. De verteller presenteert zich dus als een geschiedschrijver. De overgang in stijl maakt de ervaren lezer echter duidelijk dat het een geschiedenis zal worden in bijbelse zin, een door God geleide heilsgeschiedenis.

De auteur brengt allereerst zichzelf in relatie met de velen die zich erop hebben toegelegd het verhaal te vertellen van wat onder ons is voorgevallen. Waarschijnlijk gaat het daarbij eerder om enkelen dan om een groot aantal. Het feit dat Lucas hier spreekt over 'velen', kan men dan verklaren vanuit de conventies van de proloogstijl. Maar men moet ook niet vergeten dat we niet echt goed weten van welke bronnen Lucas gebruik heeft gemaakt. In het bijzonder weten we dat niet voor het materiaal dat alleen bij hem voorkomt. Het materiaal heeft wellicht een meer disparate herkomst dan men vaak aanneemt.

Belangrijker is de vraag wat de inhoud is van het verhaal waarover Lucas spreekt. Zelf spreekt hij over de *pragmata* (handelingen, daden, aangelegenheden) die onder ons zijn voorgevallen. Uiteraard denkt men daarbij aan wat er rondom Jezus is voorgevallen. Maar de wijze van for-

muleren maakt al duidelijk dat de geschiedenis die Lucas gaat vertellen, gezien moet worden als heilsgeschiedenis. In dit verband is een aantal nuances van belang in de betekenis van ‘wat zich bij ons heeft voltrokken’. Het hier gebruikte Griekse woord is een participium perfectum met de betekenis ‘tot de volle betekenis, tot de volle maat gekomen’. Dat betekent dat wat er in het verleden gebeurd is, ook van blijvende betekenis is voor de generatie waarvoor Lucas schrijft. ‘Bij ons’ kan men dan verstaan als betrekking hebbend op een gemeenschap die in geloof terugkijkt op datgene wat is voorgevallen als vervulling van de goddelijke beloften. Bovendien heeft het Grieks voor ‘wat zich bij ons heeft voltrokken’ een passieve vorm, waarmee op idiomatische wijze wordt aangegeven dat God aan het werk is (*passivum divinum*). Ten slotte bevat de werkwoordsvorm de wortel *pléroō*, die onder meer ‘vervullen’ betekent in de zin van ‘het vervullen van voorzeggingen en profetieën’. De proloog houdt dan ook verband met die plaatsen in het Lucas-evangelie waar sprake is van het vervullen van de Schriften (vooral met hoofdstuk 24). Reeds in het eerste vers van het evangelie wordt zo duidelijk dat het verhaal dat Lucas vertelt, heilsgeschiedenis is, en dat deze geschiedenis van direct belang is voor de lezer.

Voor vers 2 zijn twee vertalingen mogelijk:

- 1 ‘... zoals aan ons overgeleverd hebben zij die vanaf het begin ooggetuigen en bedienaren van het woord waren’;
- 2 ‘... zoals aan ons overgeleverd hebben zij die vanaf het begin ooggetuigen waren en bedienaren van het woord zijn geworden’.

Hoewel beide vertalingen grammaticaal mogelijk zijn, kiezen we voor de tweede mogelijkheid. ‘Geworden’ hoort dan bij de bedienaren van het woord, op dezelfde manier als ‘vanaf het begin’ bij de ooggetuigen. We krijgen dus twee zinsdelen: ‘die vanaf het begin ooggetuigen waren’ en ‘en bedienaren van het woord zijn geworden’. Deze twee zinsdelen hebben betrekking op één en dezelfde groep mensen. Ze duiden op twee fasen in het overleveringsproces. Dat komt overeen met de fasering in de traditie die Lucas elders aanbrengt. Zo worden aan het einde van het Lucas-evangelie (24,48) de leerlingen toegerust om getuigen te zijn. Dat

betekent dus een tweede fase in het overleveringsproces. Een andere plaats is de aanvulling van het college van twaalf in Handelingen 1,21-22. De aan te stellen apostel moet getuige zijn van de verrijzenis, maar tot zijn profiel hoort dat hij tot de kring van leerlingen behoorde gedurende de tijd dat Jezus er was, vanaf het doopsel van Johannes tot aan de tijd waarop Hij werd weggenomen. Voor deze fasering is het van belang dat men de overgang ziet van de *pragmata* naar de overlevering via het woord. Wat in de eerste fase de voorvallen zijn die zich bij ons hebben voorgedaan en waarvan men ooggetuige is, is in de tweede fase geworden tot het woord waarvan men bedienaar is geworden.

In het eerste deel van de proloog wordt dus vooral de overlevering van het verhaal verhelderd, waarbij Lucas zichzelf ook een plaats geeft in de traditie van dit verhaal. Hij hoort bij de tweede of derde generatie. In het tweede deel van de proloog omschrijft hij zijn eigen activiteiten: nadat hij alles van voren af aan nauwkeurig is nagegaan, stelt hij het ordelijk op schrift.

Het woord 'van voren af aan' verwijst naar de activiteiten van Lucas. Het heeft twee mogelijke betekenissen:

- 1 'gedurende lange tijd'; deze betekenis duidt op de grondigheid waarmee Lucas zijn bronnen heeft onderzocht;
- 2 'vanaf het begin'; deze betekenis duidt op de gebeurtenissen zoals die in de door Lucas gebruikte tradities aanwezig zijn; sommige uitleggers denken daarbij ook aan wat in Lucas 1-2 is verteld. De strekking is dan dat Lucas alle tradities, ook die handelen over het begin, heeft onderzocht.

Een keuze uit deze twee betekenissen is moeilijk te maken.

Naar het oordeel van de meeste exegeten duidt de kwalificatie 'nauwkeurig' op de onderzoeksactiviteiten van Lucas, niet op zijn schrijfactiviteiten. Het meest controversiële woord van de proloog is 'ordelijk'. De vraag die men zich natuurlijk stelt, is: volgens welke orde? Het woord kan betekenen: volgens een topografische, volgens een chronologische of volgens een temporele orde. Ook is een orde voorgesteld

van belofte en vervulling. Een van de jongste voorstellen is het woord te nemen in een narratologische betekenis: volgens de orde van het verhaal dat Lucas gaat vertellen. Het is opvallend dat ondanks de verschillende interpretaties de betekenis van 'ordelijk' meestal wordt gerelateerd aan het doel van het lucaanse dubbelwerk en aan dat van het evangelie in het bijzonder. De orde wordt dus bepaald door het doel van het boek.

Daarmee maken we de overgang naar vers 4, waar het doel van de onderneming van Lucas wordt verwoord. De lezer die in vers 3 al was aangeduid met 'u' en met 'geachte Teofilus', komt hier in het vizier. Voor de vraag wie Teofilus is, worden verschillende oplossingen aangedragen. Hij zou een heidenchristen geweest zijn, die Lucas gevraagd heeft om meer informatie; hij zou een Romeinse ambtenaar geweest zijn die ongunstige berichten over de activiteiten van de christenen heeft ontvangen; hij zou Lucas' uitgever geweest zijn. Men zou ook moeten overwegen of Teofilus niet een symbolische naam is waarmee de impliciete lezer van het derde evangelie wordt aangeduid als 'iemand die God liefheeft'. Omdat Lucas waarschijnlijk een bredere lezerskring dan één persoon voor ogen heeft, moet ook overwogen worden of de vermelding van Teofilus niet een soort opdracht is.

Het effect dat de auteur bij de lezer verwacht, staat geformuleerd in vers 4. Ook over dit vers bestaan meningsverschillen. Het gaat vooral over de interpretatie van het woord *katechein*. Men kan het op twee manieren vertalen:

- 1 '... opdat u weet heeft van de betrouwbaarheid van de berichten die u hebt ontvangen';
- 2 '... opdat u weet heeft van de betrouwbaarheid van de woorden waarin u onderwezen bent'.

Voor de eerste betekenis verwijst men graag naar Handelingen 21,21-24, waar hetzelfde woord wordt gebruikt. In de context van Handelingen 21 betekent het 'informereren over'. We kiezen echter voor de tweede betekenis. In Handelingen 18,25 wordt het woord gebruikt in de betekenis van 'onderwijzen'. De constructie is niet hetzelfde, maar het is duidelijk dat

Lucas het woord ook kent in de zin van 'onderwijzen'. Uit het geheel van het Lucas-evangelie kan men afleiden dat het boek geschreven is met het oog op de situatie van de christelijke gemeente. Dat betekent ook dat de beoogde lezers op een of andere wijze onderricht zijn in wat het inhoudt volgeling van Jezus te zijn. Vanwege deze beoogde lezers kiezen we voor de tweede betekenis van vers 4.

Deze keuze voor de betekenis in de zin van christelijk onderricht is mede bepalend voor wat met 'betrouwbaarheid' bedoeld kan zijn. Het is duidelijk dat we er niet de betekenis aan geven die er in fundamentalistische kringen gemakkelijk aan gegeven wordt: volledige overstemming van het geschrevene met de historische feitelijkheden. Omdat er sprake is van christelijk onderricht, moet de betrouwbaarheid genomen worden in de kerugmatische, heilshistorische zin van het woord. Dat stemt dan ook overeen met de wijze waarop Lucas zichzelf inordent in het traditieproces, waarbij hij spreekt over de tot woord geworden voorvallen.

Het feit dat het gaat om betrouwbaarheid in de kerugmatische zin van het woord, maakt ook duidelijk dat hetgeen Lucas gaat vertellen, op een of andere wijze van direct belang is voor de lezers. Zij zijn immers degenen aan wie het kerugma is verkondigd (vers 4) en aan wie Lucas het gaat verkondigen (vers 3). Bij het aangeven van het kerugmatische aspect van het verhaal dat Lucas gaat vertellen zijn de tijds categorieën belangrijk gebleken. In vers 2 bijvoorbeeld is er eerst sprake van hen die vanaf het begin ooggetuigen waren. Daarna komen er andere perioden, waarin de overlevering heeft plaatsgehad: die bedienaren van het woord zijn geworden. Vanuit het leven van Jezus wordt vooruitgevoerd op perioden die daarna komen. Dat is van belang voor de manier waarop de lezer zichzelf kan herkennen in het vertelde verhaal. Hij maakt immers deel uit van de periode waarin het voorgevallene tot woord is geworden.

De aanvangsfase valt in drie onderdelen uiteen: de aankondiging, de installatie en de kwalificerende test.

4.1 Aankondiging – 1,5 – 2,52

Op basis van de wisseling van personages en de wisseling van plaatsen kan men komen tot de volgende indeling:

- 1 aankondiging aan Zacharias – 1,5-25;
- 2 aankondiging aan Maria – 1,26-38;
- 3 bezoek van Maria aan Elisabet – 1,39-56;
- 4 geboorte van Johannes – 1,57-58;
- 5 besnijdenis van Johannes – 1,59-80;
- 6 geboorte van Jezus – 2,1-20;
- 7 besnijdenis van Jezus – 2,21;
- 8 presentatie van Jezus in de tempel – 2,22-40;
- 9 tweede manifestatie in de tempel en besluit – 2,41-52.

In deze indeling valt onmiddellijk de parallelle op in de verhalen die handelen over Johannes en die over Jezus. Na het verhaal van de aankondiging van Johannes aan Zacharias houdt Lucas voorlopig op met te vertellen hoe het met de aangekondigde Johannes verdergaat. Hij maakt een nieuw begin door te vertellen over de aankondiging van Jezus aan Maria. Op deze manier worden twee afzonderlijke verhaalstrengen gecreëerd. In het verhaal over de ontmoeting van Maria en Elisabet komen de twee verhaalstrengen voor het eerst bij elkaar. Daarna worden afzon-

derlijk de geboorte en de besnijdenis van Johannes en die van Jezus verteld.

In de navolgende bespreking houden we ons bezig met drie vragen:

- 1 de vraag naar de gebeurtenissen;
- 2 de vraag naar het programma voor het totale evangelie;
- 3 de vraag naar de plaats van de lezer.

Analyse van gebeurtenissen

Bij de analyse van de gebeurtenissen speelt de term 'programma' een belangrijke rol. Onder programma verstaan we de te verwachten gebeurtenissen in een verhaal (virtueel programma) of de feitelijke gebeurtenissen die zich in een verhaal voltrokken hebben (gerealiseerd programma).

De aankondiging aan Zacharias – 1,5-25

Het begin van het verhaal introduceert twee personen, Zacharias en Elisabet, die bij elkaar horen. Ze worden gepresenteerd als wetsgetrouw (1,6). Desondanks is er een gebrek. Ze hebben geen kinderen. Dat gebrek wordt als onophefbaar voorgesteld. Elisabet is onvruchtbaar, en beiden zijn oud (1,7). Bovendien wordt dit gebrek beleefd als een schande. In 1,25 zegt Elisabet immers dat haar schande bij de mensen is weggenomen. Deze situatie van gebrek doet de lezer verwachten dat er iets gaat gebeuren.

Vanaf vers 8 begint een ander programma. Het is het rituele programma van het voltrekken van het offer. Zacharias wordt uitgekozen om de tempel binnen te gaan om het offer te volbrengen. In dit programma is Zacharias alleen aanwezig. Elisabet is naar de achtergrond verdwenen.

Dit programma wordt niet ten einde toe volbracht, maar onderbroken door een theofanie. Van God komt via een engel een boodschap. De woorden van de engel gaan in op de situatie van gebrek van het begin.

Hij kondigt aan dat Elisabet een zoon zal baren. Maar het gebed en het verlangen van Elisabet en Zacharias dat in 1,13 genoemd wordt, is nog niet bekend vanuit wat tot nu toe verteld is. Het blijkt hier dat ze, ofschoon ze geen kinderen kunnen krijgen, dat wel willen. Bij de aankondiging krijgt Zacharias ook de opdracht het kind een naam te geven.

De verteller heeft bij de presentatie van de personages aangegeven dat ze geen kinderen kunnen krijgen. Toch zegt hier de engel de geboorte van een kind aan. In vers 19 blijkt de engel rechtstreeks met God in verband te staan. Hoewel Zacharias en Elisabet de vader en de moeder van het kind zijn, kan men daarom toch zeggen dat het kind uiteindelijk van God afkomstig is. Hij is immers degene die het onvermogen tot het krijgen van kinderen opheft.

In vers 14 wordt uitdrukkelijk aangegeven dat dit programma is om vreugde en blijdschap te brengen. Vanaf dit vers heeft er echter ook een verbreding plaats. Er is sprake van 'velen'. Het kind blijkt niet alleen voor de ouders bestemd te zijn, maar ook voor het volk. In de verzen 15-17 legt de engel deze verbreding uit. Deze uitleg wordt ingeleid met 'want'. De boodschap is niet alleen de aankondiging van een geboorte, maar ook de aankondiging van het programma dat Johannes zal gaan voltrekken in Lucas 3. De uitleg begint met Johannes te karakteriseren met betrekking tot God: 'Hij zal groot zijn in de ogen van de Heer.' Vervolgens wordt de gelofte van het nazireaat genoemd. Over die gelofte wordt gesproken in Numeri 6 (vooral Numeri 6,3-4 is hier van belang). Een nazir is iemand die aan God is toegewijd. Gedurende de tijd van zijn toewijding mag hij onder meer niets nuttigen van wat de wijnstok voortbrengt. Een van de bekendste nazirs is Simson (Rechters 13-16). Een verschil met de formuleringen van de gelofte van Simson in Rechters 13,3-5 is dat daar de ouders zorg moeten dragen voor de naleving van de gelofte. In Lucas 7,33-35 komt de thematiek van het nazireaat terug, wanneer daar van Johannes gezegd wordt dat hij niet at of dronk. De gelofte van het nazireaat wijst op een bijzondere verbondenheid met God. Die verbondenheid wordt ook verwoord in 1,66; 1,80; 3,2-18. De formulering in 1,15 wijst er bovendien op dat het programma van kinderen

krijgen gerealiseerd zal worden: 'Met heilige Geest zal hij vervuld worden, al in de schoot van zijn moeder.'

Met behulp van allusies op Maleachi 3,1; 3,23-24 en Jezus Sirach 48,10 worden dan de functies van Johannes de Doper aangegeven. Hij is iemand die oproept tot bekering. Hij zal groot zijn en voor de Heer uit gaan. Bovendien is Johannes profeet, begiftigd met de geest en de kracht van Elia. Deze functies worden samengevat op het einde van vers 17: '... om zo voor de Heer een volk in gereedheid te brengen'. De genoemde functies worden in de oudtestamentische teksten waaraan ze zijn ontleend, toegeschreven aan de profeet Elia. Men verwachtte dat Elia terug zou komen voorafgaande aan de dag des Heren. Zijn activiteiten zijn erop gericht het volk te vrijwaren voor de toorn van God.

Het bezwaar van Zacharias in vers 18 is geformuleerd als een bezwaar betreffende het weten, maar het blijkt een bezwaar te zijn betreffende het kunnen: 'Hoe kan ik daar zeker van zijn. Ik ben een oude man en mijn vrouw is al op jaren.' De formulering van de vraag doet denken aan een aantal oudtestamentische teksten waarin om een teken wordt gevraagd: Genesis 15,8; Rechters 6,36.37; 2 Koningen 20,8-11; Jesaja 7,11. Door Gabriël wordt deze reactie van Zacharias geïnterpreteerd als ongelooft. Deze visie op de reactie van Zacharias wordt namens het hoogste gezag gegeven. Het zijn de woorden van Gabriël, die namens God spreekt. Zacharias ontvangt er ook een sanctie voor: hij zal stom zijn totdat alles is gebeurd. Daarmee wordt ook de feitelijke uitvoering van het programma van kinderen krijgen al aangekondigd.

De reactie van het volk wordt verteld in de verzen 21-22. Men verwondert zich over het feit dat Zacharias zo lang wegbleef, en ze begrijpen dat hij een verschijning gehad heeft. Ook wordt in vers 22 de onmacht van Zacharias om te spreken onderstreept. Daarmee is ook aangegeven dat er voor Zacharias een probleem is ontstaan. Want hoe zal hij het kind een naam geven (in het Grieks: 'zijn naam roepen') als hij niet kan spreken?

In 1,23-25 komt het refrein: 'Toen de dagen vervuld waren' voor de eerste keer voor (zie ook 1,57; 2,6; 2,21; 2,22). Er is een verandering van tijd

en plaats. Zacharias verlaat het heiligdom en gaat naar huis. Elisabet, die niet aanwezig was gedurende de episode die zich afspeelt in de tempel, komt weer op het toneel. Daarmee is al een gedeeltelijke uitvoering van het programma van kinderen krijgen. Van haar wordt verteld dat ze in verwachting raakt. De rol van Zacharias wordt daarbij niet genoemd. In haar eigen woorden wordt nog eens uitdrukkelijk gezegd dat uiteindelijk God degene is die de aangekondigde zoon mogelijk maakt.

De aankondiging aan Maria – 1,26-38

Het verhaal begint met een totale wisseling van plaats, tijd en personages. Alleen de formulering ‘in de zesde maand’ wijst naar het voorafgaande. Voor het overige zijn er geen verwijzingen naar de aankondiging aan Zacharias. Toch nodigt de parallelle opbouw uit tot een vergelijking van de gebeurtenissen die in de twee teksten worden verteld. Het begint met de boodschap van de engel. Vooral Maria (en niet Jozef) wordt geschilderd als degene voor wie de boodschap van God is bestemd. Het feit dat Maria wordt geschilderd als maagd en als iemand die verloofd is, en het feit dat ze geen man bekennt, leveren een contrast op met het verhaal over de aankondiging aan Zacharias. Daar is de aankondiging gericht aan een man, terwijl zijn vrouw slechts op de achtergrond aanwezig is. Hier is de aankondiging gericht aan een vrouw, terwijl haar man slechts op de achtergrond aanwezig is. Van Zacharias wordt verteld dat hij oud is. Vanwege de onvruchtbaarheid van Elisabet en hun beider ouderdom kunnen ze geen kinderen krijgen. De beschrijving van Maria suggereert dat het gaat om een jong paar dat nog geen kinderen heeft.

De aankondiging van de geboorte van een zoon wordt, net als in het geval van Zacharias, verteld in termen van vreugde en theofanie. De beginwoorden van de engel ‘ik groet u’ kunnen ook vertaald worden met ‘verheug u’. De schrik en het wegnemen van de verwarring met de woorden ‘schrik niet’ zijn stereotiep voor de verhalen waarin een goddelijke openbaring verteld wordt.

De aankondiging is alleen tot Maria gericht. Jozef is naar de achter-

grond verdwenen. Maria krijgt ook de opdracht het kind de naam Jezus te geven.

In de aanspreking van Maria overheersen de woorden die wijzen op het karakter van genade. In de begroetingswoorden 'ik groet u' of 'verheug u' mag men ook het woord genade horen doorklinken. Maria wordt aangesproken als 'gezegende'. Het hier gebruikte Griekse woord kan men ook vertalen als 'begenadigde'. En ten slotte zegt de engel nog dat Maria genade gevonden heeft bij God. Het genadekarakter van de aankondiging wordt verder onderstreept doordat nergens sprake is van een wens van Maria om kinderen te krijgen. Dat is anders dan bij Zacharias, waar de engel op een dergelijk verlangen zinspeelt, wanneer hij zegt dat het gebed van Zacharias is verhoord.

Net als van Johannes wordt ook van Jezus zijn toekomstige betekenis vermeld. Hij wordt groot genoemd. Johannes wordt groot in de ogen van de Heer genoemd, maar Jezus is groot zonder meer. Jezus wordt ook 'Zoon van de Allerhoogste' genoemd. Wellicht moet men deze term nemen in samenhang met de erop volgende allusies op 2 Samuël 7. Deze tekst is de beroemde profetie van Natan. In deze profetie laat God via Natan aan David weten dat Hij voor David een huis zal oprichten, dat hij een zoon zal krijgen die hem zal opvolgen, en dat diens troon voor altijd zal standhouden.

Met deze allusies wordt de toekomstige rol van Jezus geschilderd in termen van koningschap. Daarmee heeft een soortgelijke verbreding van het programma plaats als in het geval van Johannes de Doper. In de term 'koning' is immers impliciet 'volk' inbegrepen. Bovendien staat in 1,33 uitdrukkelijk het huis van Jakob genoemd als de instantie over wie Jezus koning zal zijn. Het programma dat Jezus gaat voltrekken, is dus bestemd voor het volk Israël. Wat Jezus voor het volk betekent, is afkomstig van God. Dit blijkt uit het feit dat een engel de boodschap brengt, maar het blijkt ook uit de allusies op 2 Samuël 7, waar een profeet namens God spreekt. Het object van dit programma is nog niet genoemd in deze perikoop, maar op basis van de aankondiging aan de herders in 2,10-11, waar eenzelfde koningsideologie een rol speelt, kan men het be-

grip bevrijding hiervoor invullen. Het gaat daar immers om een vreugdevolle boodschap voor het volk, dat vandaag in de stad van David een bevrijder is geboren, Christus, de Heer. De concrete invulling van deze bevrijding wordt gegeven in de uitvoeringsfase van het totale verhaal, in het bijzonder in de Galilese periode en in de episode van de maaltijd met het volk (9,10-17).

De objectie van Maria in vers 34 betreft het kunnen. Het feit dat ze geen omgang heeft met een man, staat het krijgen van een kind in de weg. En dat vormt natuurlijk ook een hinderpaal voor de aangekondigde functie van koning zijn voor een volk. Het antwoord van de engel in de verzen 35-37 neemt het bezwaar van de onmogelijkheid weg. God zelf is de initiatiefnemer. In de verwijzing naar Elisabet wordt nogmaals onderstreept dat het initiatief van God uitgaat. Hij is degene die het onmogelijke mogelijk maakt.

Anders dan in het geval van Zacharias is ook het besluit van het verhaal. De reactie van Zacharias wordt door de engel gekwalificeerd als ongelof. In het geval van Maria volgen een toezegging en overgave: 'Ik ben de dienaar van de Heer; laat met mij gebeuren wat u gezegd hebt.' In het hiernavolgende verhaal wordt het gedrag van Maria door Elisabet gekwalificeerd als geloof.

Het bezoek van Maria aan Elisabet - 1,39-56

Na het vertrek van de engel, neemt Maria het initiatief naar haar verwante Elisabet te gaan. Er heeft een verandering van locatie plaats: van Nazaret naar het bergland, naar een stad in Judea.

In vers 40 is deze overgang voltrokken, wanneer daar gezegd wordt dat Maria het huis van Zacharias binnenging en Elisabet begroette. Het programma van de reis van Maria is voltooid.

De groet die het slot vormt van het reisprogramma, is echter het begin van een nieuw onderdeel. Om te begrijpen dat deze groet zich verder uitstrekt dan alleen het reisprogramma, is het noodzakelijk dat wat vanaf vers 41 verteld wordt, ook in verband te brengen met de program-

ma's die in de aankondigingsverhalen aan de orde gekomen zijn: de twee programma's van het krijgen van kinderen en de twee programma's die betrekking hebben op het toekomstig functioneren van Johannes en Jezus. De begroeting heeft op deze wijze een drievoudige functie:

1 De groet en de daarbij gepaard gaande vreugde zijn een natuurlijke afsluiting van het reisprogramma. De groet wordt tot driemaal toe vermeld (de verzen 40.41.44). Ook het opspringen van het kind in de schoot (de verzen 41.44) kan in dit verband verstaan worden als een teken van vreugde.

2 Op de programma's waarin zowel Elisabet als Maria een kind krijgen, wijzen de gegevens dat beide vrouwen in verwachting zijn. Bij Elisabet is sprake van een kind in haar schoot (de verzen 41.44). Maria wordt aangesproken met 'moeder van mijn Heer' (vers 43), en de vrucht van haar schoot wordt zalig gesproken (vers 42). In vers 45 spreekt Elisabet over Maria als degene die geloofd heeft. Deze aanduiding wijst terug naar het aankondigingsgebeuren en Maria's reactie daarop. Met deze aanduiding wordt ook het contrast met Zacharias geëxpliciteerd. De reactie van Zacharias wordt immers door de engel omschreven als ongelooft.

3 Ook met de toekomstige rollen van Johannes en Jezus heeft het ontmoetingsgebeuren een relatie. Een aantal elementen wijst daarop. Een eerste gegeven is vers 41. Daar staat dat Elisabet vervuld werd van heilige Geest. Men ziet hier de vervulling van wat in 1,15 van Johannes de Doper gezegd wordt, namelijk dat hij vervuld zal worden van heilige Geest, nog in de schoot van zijn moeder. Omdat Elisabet vervuld wordt van heilige Geest, is Johannes dat ook. Het uit zich in het opspringen in de schoot. Men kan daarbij de vraag stellen wie er eigenlijk aan het werk is. In het begroetingsgebeuren van Maria en Elisabet zijn deze twee vrouwen aan het woord. Doordat in vers 41 gezegd wordt dat Elisabet vervuld wordt van heilige Geest, blijkt echter indirect dat God de eigenlijke handelende instantie is. Een tweede gegeven is dat Elisabet Maria aanspreekt als 'de moeder van mijn Heer'. Daarin worden de program-

ma's van Johannes en Jezus op elkaar betrokken en aan elkaar ondergeschikt gemaakt. Die verhouding van Johannes en Jezus komt ook terug in het vervolg van het evangelie, bijvoorbeeld in 3,16-17, waar Johannes spreekt over degene die na hem komt als over de sterkere. Een derde gegeven betreft de lofzang van Maria. Weliswaar wordt in 1,46 niet van Maria, zoals van Elisabet in vers 41, gezegd dat ze vervuld is van heilige Geest. Maar in 1,35 is aan Maria door Gabriël aangezegd dat heilige Geest over haar zal komen. Deze aanzegging zal hier nog doorwerken, zeker daar in het voorafgaande bij de woorden van Elisabet ook uitdrukkelijk is gezegd dat ze vervuld is van heilige Geest. Vanwege het belang van de lofzang van Maria voor het totale Lucas-evangelie staan we er wat uitvoeriger bij stil.

Het danklied van Maria bestaat uit twee delen. Het eerste deel (de verzen 47-50) wordt gekenmerkt door afhankelijke zinnen, waarin de redenen voor de dank worden aangegeven. Subject van dit deel is Maria. Het is vooral individueel geformuleerd. Maria dankt God voor alles wat haar is overkomen. Het is deze toon van dank die in dit geheel overheerst. Daarom wordt dit deel ook een individueel danklied genoemd.

Het tweede deel (de verzen 51-55) staat in de derde persoon. Dit gedeelte bestaat uit korte en krachtige hoofdzinnen, die nevensgeschikt naast elkaar geordend zijn. In dit deel klinken vooral profetische tonen door. Men wijst die bijvoorbeeld aan in het gebruik van de verleden tijd in dit deel. Deze verklaart men vanuit de Hebreeuwse achtergronden van het lied. Het *perfectum profeticum* is een bekend fenomeen in het bijbelse Hebreeuws. De profetische toekomst wordt als zo zeker ervaren dat men het voorstelt alsof het al gebeurd is. In het Grieks heeft men dit willen weergeven door het gebruik van de aoristus. In de context van het Lucas-evangelie heeft het uiteraard ook betrekking op de bevrijdende gebeurtenissen die al hebben plaatsgehad in de twee aankondigingen. Het subject van het tweede deel is God. Het heeft meer betrekking op maatschappelijke verhoudingen, minder op een individu zoals het eerste gedeelte. In dit deel wordt het uiteindelijke effect geschilderd van het

ingrijpen van God. Daarom wordt dit deel een eschatologische hymne genoemd.

De twee delen staan niet los van elkaar. Dat blijkt onder meer uit het feit dat een aantal gegevens en soms zelfs de woorden uit het eerste deel in het tweede deel terugkeren. De samenhang tussen de twee delen kan men als volgt omschrijven: wat in de verzen 47-50 wordt beschreven als een individueel gebeuren dat aan Maria is overkomen als een daad van bevrijding, is in de verzen 51-55 beschreven als een algemeen profetisch visioen.

Elk van de twee delen kan verder onderverdeeld worden in strofen. In de eerste strofe (de verzen 46-47) worden de vreugde en de dankbaarheid uitgezongen. In de tweede strofe (de verzen 48-50) volgen de motieven voor die dankbaarheid. In de derde strofe (de verzen 51-53) gaat het over Gods houding ten aanzien van de armen en de geringen aan de ene kant, en de rijken en de machtigen aan de andere kant. In de slotstrofe (de verzen 54-55) wordt gezegd hoe alles past binnen de genegenheid van God voor Israël, die van oudsher is toegezegd en die voor altijd zal gelden. Daardoor komt er een spanningsveld in de lofzang van Maria die zich uitstrekt van het verleden via het heden naar de toekomst.

Het programma dat in de lofzang van Maria aan de orde komt, is een programma van bevrijding. Dat blijkt uit de aanduiding van God als redder, uit het gebruik van het woord 'geringe' en uit de omkering van tegenstellingen.

God wordt een redder genoemd. Men kan dit verstaan als de aanduiding van de instantie die het programma van bevrijding initieert. In 2,11 wordt ook Jezus redder genoemd. Daar kan men het woord verstaan als een aanduiding van degene die het programma van bevrijding uitvoert.

Het Griekse woord voor 'geringe' vertaalt men vaak met 'nederig' of 'klein'. Waarschijnlijk moet men op de achtergrond het Hebreeuwse woord *anaw* (meervoud *anawim*) denken. Men zou dit woord kunnen vertalen met 'gebogen'. Het woord heeft een heel betekenisveld. Dat zal ook de reden zijn waarom in het Grieks van het Nieuwe Testament dit Hebreeuwse woord door verschillende woorden wordt weergegeven. De

betekenis loopt uiteen van 'arm' tot 'zachtmoedig' en 'nederig', 'klein'. In de betekenis kunnen twee hoofdtonen worden aangegeven:

1 Het woord geeft een maatschappelijke positie aan. Het zijn de mensen die gebukt gaan onder armoede, economische uitbuiting en politieke onderdrukking, mensen die moeten bedelen om te bestaan of maar net rond kunnen komen. Het zijn de mensen uit de onderkant van de samenleving, de mensen die er slecht aan toe zijn.

2 Het woord geeft een religieuze houding aan. Het is de houding van mensen die zich in hun gewone alledaagse positie openstellen voor God. Het is de houding van mensen die zich buigen voor het geheim van zijn naam. Soms wordt dat uitgedrukt in rituele buigingen.

In het danklied van Maria klinken beide hoofdtonen mee.

De omkering van tegenstellingen komt ter sprake in de verzen 51-53. Allereerst is het in deze verzen al interessant te zien op welke plaatsen over de armen, en op welke plaatsen over de rijken wordt gesproken. Er valt een chiasmatische structuur te herkennen, die als volgt kan worden weergegeven:

A wie zich verheven waanden, heeft Hij uiteengeslagen.

A Machthebbers heeft Hij van hun troon gehaald,

B geringen gaf Hij een hoge plaats.

B' Hongerigen overlaadde Hij met het beste,

A' rijken heeft Hij met lege handen weggestuurd.

De beide uiterste polen van het chiasme, A en A', worden ingenomen door de machthebbers en de mensen die zich verrijken. De binnenste polen, B en B', worden ingenomen door de armen en de mensen die honger hebben. Net alsof Lucas ook literair tot uitdrukking wil brengen dat de machthebbers en de rijkaards de gewone mensen en de hongerigen in verdrukking brengen. Tegelijkertijd laten deze verzen zien dat God de situatie van beide categorieën mensen zal veranderen. Zowel het lot van de machthebbers en de rijken als dat van de armen en de hongerigen zal

Hij veranderen. En hoewel deze verzen onderdeel zijn van de eschatologische hymne en dus betrekking hebben op Gods toekomst, wordt deze toekomst toch voorgesteld als een vaststaand en reeds gerealiseerd feit.

In 1,56 wordt kort de terugkeer van Maria vermeld. Na ongeveer drie maanden bij Elisabet geweest te zijn keert ze naar huis terug.

Geboorte en besnijdenis van Johannes – 1,57-58.59-80

In het verhaal over de geboorte en de besnijdenis van Johannes wordt een aantal zaken die aan Zacharias zijn aangekondigd, volledig gerealiseerd. Zo wordt in 1,57 het programma van het krijgen van kinderen volledig gerealiseerd. Zacharias blijft daarbij op de achtergrond. Het programma wordt in 1,58 afgesloten met de reactie van de burens en de verwanten, die horen van de genegenheid die God aan Elisabet betoond heeft, en daarover verheugd zijn. Dit programma wordt dus afgerond met een reactie op het welslagen ervan. De vreugde is er niet alleen een van de ouders, maar ook een van alle burens en verwanten. In de aankondiging aan Zacharias was deze verbreding er ook (1,14). Eerst worden de vreugde en de jubel die de geboorte voor Zacharias betekenen, genoemd, en vervolgens dat velen zich over de geboorte zullen verheugen. Dat bij het verhaal over de geboorte van Johannes ook de barmhartigheid van God wordt genoemd, houdt volgens veel commentatoren verband met de betekenis van de naam Johannes: God is genadig.

In de afdeling van het verhaal die handelt over de besnijdenis, blijft Zacharias eveneens op de achtergrond, hoewel hij in 1,13 opdracht had gekregen het kind Johannes te noemen. Niet hij, maar Elisabet geeft de naam aan het kind. Althans, zo lijkt het in eerste instantie. Een verklaring is de stomheid van Zacharias. Vanwege het feit dat Zacharias niet kan spreken, kan hij de naamgeving niet verrichten. Letterlijk is de Griekse uitdrukking voor het geven van de naam immers 'de naam roepen.'

Rondom het geven van de naam is er ook oppositie. Niet helder is of de opposenten de in vers 58 genoemde burens en verwanten zijn. De op-

ponenten willen niet dat de naam Johannes aan het kind gegeven wordt. Omdat ze een alternatieve naam hebben, namelijk de naam van zijn vader Zacharias, kan men hier zelfs spreken van een anti-programma. Het gaat dus om een keuze tussen programma en anti-programma, waarbij Elisabet en haar opponenten tegenover elkaar blijven staan (1,59-61). De keuze wordt aan Zacharias voorgelegd, die op een klei-tabletje schrijft: 'Zijn naam is Johannes.' In zijn hoedanigheid als vader en daartoe bevolen door de engel geeft Zacharias door middel van deze uitspraak aan het kind de naam Johannes.

De reactie van allen is er een van verbazing. De verteller zelf geeft daarbij nog eens aan dat het programma inderdaad gerealiseerd is. In 1,64 wordt immers verteld dat de tong van Zacharias onmiddellijk wordt losgemaakt en dat hij Gods lof verkondigde. Dat verwijst onmiddellijk terug naar 1,20, waar Gabriël aan Zacharias aanzegt dat hij niet meer kan spreken tot aan het moment dat alles is vervuld. Het feit dat Zacharias nu wel kan spreken, wil dus zeggen dat het programma inderdaad vervuld is.

Op deze vervulling volgt een reactie. In 1,65-66 komt de reactie van alle omwonenden ter sprake. Het feit dat er het woord 'ontzag' wordt gebruikt, wijst op de erkenning van de functie van God in het programma. Het rijmt met de woorden 'vrees' en 'vrees niet' in 1,12-13, die daar aangeven dat de aankondiging aan Zacharias een theofanie is. Tegelijkertijd wordt in de reactie van allen die het hoorden, verwezen naar het programma van Johannes de Doper dat nog in het evangelie gerealiseerd moet gaan worden. Die verwijzing gebeurt met de verwonderde vraag: 'Wat zal er van dit kind wel niet worden?' Deze vraag wordt nog eens door de verteller toegelicht door te wijzen op de bijzondere verbintenis van God met het kind: 'Want onmiskenbaar rustte de hand van de Heer op hem.'

Een tweede reactie volgt nog in de lofzang van Zacharias (1,67-79). Op twee punten in het geboorteverhaal haakt deze lofzang in. In vers 64 staat dat de tong van Zacharias werd losgemaakt en dat hij Gods lof ver-

kondigde. De inhoud van die lof wordt op die plaats niet verteld, maar het is goed voorstelbaar dat het zo iets is als de lofzang die nog komt. Door de lofzang wordt deze lege plek in het geboorteverhaal opgevuld. Het tweede punt is de verwonderde uitroep van allen die ervan hoorden, wat er van dit kind toch wel moet worden (vers 66). De lofzang van Zacharias geeft als het ware antwoord op die vraag. Door de lofzang wordt ook deze lege plek in het verhaal opgevuld.

Wat betreft de indeling kan het volgende gezegd worden. Vers 67 is de inleiding op de lofzang. Als zodanig hoort deze inleiding niet bij de lofzang zelf, maar door deze inleiding wordt de lofzang wel met het geboorteverhaal verbonden.

Vers 68a is de eigenlijke lofzang: 'Gezegend de Heer, de God van Israël.' Deze lofzang van God gebeurt met traditionele bewoordingen. Het eerste, het tweede en het vierde psalmenboek sluiten af met deze zegen spreuk (Psalmen 41,14; 72,18; 106,48).

Na de aanhef van vers 68a volgen in de Griekse tekst twee lange zinnen, die beide uiterst complex zijn samengesteld.

De eerste zin loopt van vers 68b tot vers 75. Deze zin begint met 'Want', dat de functie heeft van een hymnische inleiding. Daarna volgen de redenen van de lofzang. Door de grote daden van God te noemen wordt als het ware de lofzang opgebouwd. In de eerste zin is er geen specifieke verwijzing naar het gebeuren rondom Johannes de Doper. Wel spelen er allerlei messiaanse elementen een rol. Men noemt deze eerste lange zin dan ook een messiaanse hymne.

Dat er na vers 75 een ander gedeelte begint, is vrij gemakkelijk in te zien. Het voorafgaande deel gaat over 'Hij' (= God) en 'ons' (= Israël). Dat deel is geschreven in de derde persoon enkelvoud. De handelingen van God die Hij in het verleden gedaan heeft, staan centraal. In het tweede deel gaat het over een 'jij', die aangesproken wordt. Zo in vers 76: 'En jij, mijn jongen.' Het gaat niet meer over de handelingen die in het verleden hebben plaatsgehad, maar over wat er met Johannes in de toekomst zal gebeuren. Dat gedeelte noemt men dan ook wel een geboortezang. Dat is een literair genre dat men gebruikt om een goed fortuin voor het pas-

geboren kind aan te kondigen. Die geboortezang loopt in de laatste verzen weer wat van Johannes weg.

De lofzang heeft het karakter van een bloemlezing. Door heel specifiek bepaalde woorden te gebruiken worden allerlei verhalen, zinswendingen, liederen en tradities uit de Schrift in herinnering geroepen, die met deze hymne gaan meeklinken. Het gebeuren rondom Johannes en Jezus wordt uitgezegd met de woorden van de traditie.

Een aantal zaken uit de lofzang van Zacharias haakt rechtstreeks in op het programma dat Johannes en Jezus in het evangelie gaan voltrekken. Een eerste gegeven is dat van bevrijding. Het woord *sôtéria*, dat vertaald wordt met 'redding', 'bevrijding', komt voor in vers 69. Het wordt in vers 71 uitgelegd als 'redding uit de macht van onze vijanden, en uit de hand van allen die ons haten'. Het komt ook nog voor in vers 77, waar sprake is van het leren van het volk hoe het gered kan worden. Het woord betekent oorspronkelijk bevrijding uit vijandelijke overheersing. Ook in de lofzang van Zacharias is deze politieke, militaire betekenis aanwezig. Bovendien is er in vers 68 sprake van de *lutrôsis* van het volk. *Lutrôsis* is de loskoop uit bijvoorbeeld de slavernij. Omdat in dit verband sprake is van 'het lot aantrekken', een woord dat ook vertaald kan worden met 'omzien naar', wordt de hele Exodus-traditie van bevrijding uit de slavernij opgeroepen. Het woord loopt tevens vooruit op de bevrijdende activiteiten van Jezus. Deze bestaan uit het losmaken uit de banden van reinheids- en sabbatswetten, uit het losmaken van banden waarin mensen door ziekte gebonden zijn (bijvoorbeeld 13,16) en uit de vergeving van zonden (vers 77). Een goede samenvatting van de bevrijdende activiteiten van Jezus is te vinden in Lucas 4,18, waar Jezus met behulp van de woorden van Jesaja 61 zegt waaruit zijn bevrijdende activiteiten bestaan. Degene voor wie dit programma van bevrijding is bestemd, is het volk (de verzen 68,77).

Dit programma van bevrijding wordt opnieuw verwoord in koningsterminologie. Vers 69 roept onmiddellijk de woorden van Gabriël aan Maria (1,32-33) in herinnering, die een duidelijke toespeling zijn op

de profetie van Natan in 2 Samuël 7. De manier waarop Jezus het programma van bevrijding zal gaan realiseren, is die van de messiaanse koning.

De rol van Joannes de Doper wordt vooral aangegeven in de tweede helft van de lofzang. Johannes is de profeet van de Allerhoogste (Jezus is de Zoon van de Allerhoogste; vergelijk 1,32) en hij zal voor de Heer uit gaan. Hij zal het volk leren hoe het gered kan worden door de vergeving van hun zonden. In feite wordt hier al vooruitgelopen op de rol van Joannes de Doper in Lucas 3.

In 1,80 volgt het slot van de episode van de geboorte en de naamgeving van Johannes met de vermelding dat Johannes opgroeit, dat hij door de Geest beheerst wordt en dat hij in de woestijn verblijft tot aan de dagen van zijn manifestatie aan Israël.

Het is een belangrijk gegeven dat in de verhalen over Johannes de Doper in Lucas 1 de Geest zo'n belangrijke rol speelt. In 1,15 wordt gezegd dat Johannes nog in de moederschoot vervuld zal worden van heilige Geest. In 1,41 wordt Elisabet door de Geest vervuld, en in 1,67 Zacharias. Rondom Johannes gebeurt blijkbaar niets zonder de Geest. Bovendien wordt in het verhaal over de aankondiging aan Maria deze ook nog eens overschaduwd door de Geest (1,35). De rol van de Geest geeft aan dat al de aangekondigde en gerealiseerde programma's uiteindelijk van God afkomstig zijn.

Geboorte van Jezus – 2,1-20

In 2,1-5 is keizer Augustus degene die de aanzet geeft tot de volkstelling, een beschrijving van de hele wereld. Daarom gaan ook allen op weg om zich te laten inschrijven. In vers 2 wordt van deze universaliteit ingezoomd naar de plaatselijke overheid: Quirinius, landvoogd van Syrië. Rondom dit vers zijn historische problemen. Quirinius was landvoogd van Syrië in 6-9 na Christus. Daarom probeert men vers 2 soms zo te verstaan dat de volkstelling plaatshad voordat Quirinius landvoogd was.

In de verzen 4-5 komt dan het programma aan de orde waarvan Jozef de uitvoerder is. Er is een verplaatsing van Nazaret naar Betlehem. Opvallend zijn daarbij de uitvoerige, precieze topografische aanduidingen: van Galilea, van de stad Nazaret, naar Judea, naar de stad van David, Betlehem genaamd. Tegenover elkaar staan Galilea en Judea, Nazaret en de stad van David. Dat laatste blijkt dan verrassend genoeg Betlehem te zijn. Gebruikelijk is dat met 'de stad van David' Jeruzalem wordt aangeduid. Doordat Betlehem en David in de tekst uitdrukkelijk met elkaar in verband worden gebracht, klinken de woorden over een koning in hoofdstuk 1 door. Dat gebeurt ook door de vermelding dat Jozef uit het huis van David stamt. De verbinding met David komt terug in de aankondiging aan de herders in 2,11: 'Vandaag is in de stad van David uw redder geboren.' Duidelijk komen hier de allusies op de Natan-prophetie terug, die in de aankondiging aan Maria zo'n belangrijke rol speelden (1,32-33). Doordat met deze enkele woorden de aankondiging in herinnering geroepen wordt, komt ook het programma in het vizier waarvan God de initiator is, en niet de keizer. Dit staat dus in spanning met het begin (de verzen 1-3) en het universele programma van de volkstelling. God, en niet de keizer, blijkt aan te zetten tot een programma waarin een koning bevrijding betekent voor zijn volk. Tegenover het programma van de keizer komt het programma van God te staan, waarin een kind geboren zal worden dat koning zal zijn in de lijn van David en dat een programma zal realiseren van bevrijding voor het volk. Op een versluierde manier wordt Jezus uitgespeeld tegen keizer Augustus, die bekendstond als redder van de wereld, als brenger van de Pax Romana. De geboortedag van Augustus was volgens een inscriptie in Priene goed nieuws voor de hele wereld. De spanning tussen Jezus en Augustus is voelbaar in vers 11, waar Jezus wordt aangeduid als 'redder', 'Messias' en 'Heer'. In vers 11 wordt zijn geboorte ook 'goed nieuws' (evangelie) genoemd, en in vers 14 is sprake van vrede; die vrede staat tegenover de Pax Romana van keizer Augustus.

In het verhaal over de geboorte verdwijnt Jozef naar de achtergrond. In 2,6-7 heeft de volledige realisatie plaats van het door Gabriël in 1,31

aangekondigde programma van het krijgen van kinderen. De formuleringen lijken op die van 1,57. Alleen het subprogramma van het geven van de naam Jezus is hier nog niet gerealiseerd. Dat gebeurt in 2,21. De geboorte zelf wordt opvallend sober verteld. De armoede van Jozef en Maria wordt op twee manieren aangegeven. Het kind wordt in een kribbe gelegd, een voerbak voor het vee. En er staat vermeld dat er geen plaats is in de *kataluma*. De klassieke vertaling 'herberg' geeft hier ongewenste associaties. Het gaat om de plaats waar men de gasten onderdak verleent, een bepaalde plaats in huis. Zo bijvoorbeeld de gemeenschappelijke plaats in de caravanserail. In dit verband hebben commentatoren ook wel opgemerkt dat dit minder geschikte ruimten waren voor een geboorte vanwege het gebrek aan privacy.

De aankondiging aan de herders (2,8-14) begint met een wisseling van plaats en van personen. De herders brengen de nacht door in het open veld (2,8), in tegenstelling tot Jezus, die gesitueerd is in de stad van David (2,4.11). De aankondiging heeft, net als de aankondiging aan Zacharias en aan Maria, het karakter van een theofanie. Verschillende elementen wijzen daarop. Er is de verschijning van een engel. De vrees die deze verschijning oproept, en de woorden 'vrees niet', de aankondiging van een kind, de aanduiding van de betekenis van het kind, het teken dat gegeven wordt en het vertrek van de engel(en) zijn ook terug te vinden in de aankondigingen aan Zacharias en Maria. Maar er zijn ook verschillen. De aankondiging is nu niet gericht aan één persoon, maar aan meer, en het gaat niet over de geboorte van een kind in de toekomst, maar over een geboorte in het heden.

De wijze waarop de aankondiging is geformuleerd, wijst erop dat het programma van het krijgen van kinderen is gerealiseerd. De titels waarmee de engel het kind aanduidt, wijzen echter op een programma dat nog gerealiseerd moet gaan worden. Het kind wordt aangeduid als redder. Daarin ligt een toespeling op de naam Jezus, maar het is ook een aanduiding dat het programma van Jezus in het evangelie een programma van bevrijding is. De aanduiding 'messias' wijst op de zalving van een koning. Het Hebreeuwse woord 'messias' betekent 'gezalvde'. Daar-

mee worden alle gegevens betreffende Jezus' koningschap die in Lucas 1-2 aanwezig zijn, weer opgeroepen, zeker nu in 2,11 Betlehem de stad van David wordt genoemd. Maar in de aanduiding zitten ook profetische tonen. In Lucas 4,18 wordt gesproken over een profeet die gezalfd is met Geest: 'De Geest van de Heer rust op mij. Daartoe heeft Hij mij gezalfd.' Het woord 'Heer' is in de aankondiging ondubbelzinnig voor Jezus gebruikt, waardoor al de teksten in Lucas 1-2 die gaan over 'Heer', 'voor de Heer uit gaan' enzovoort, er hier een betekenislaag bij krijgen. Ze worden vanaf nu ook duidelijk toepasbaar op Jezus. Zo wordt over Johannes de Doper met een allusie op Maleachi 3,1 gezegd dat hij voor de Heer uit gaat. Vanaf nu betekent dat niet meer alleen voor God uit gaan, maar ook voor Jezus uit gaan.

Ook bij deze aankondiging is er een groot aantal euforische elementen. Er wordt verteld dat de glorie van de Heer de herders omgaf. Bij de aankondiging zelf wordt gesproken over een goede boodschap. Er is sprake van een grote vreugde, die bestemd is voor het hele volk. Bovendien is er sprake van een leger uit de hemel dat God looft. In hun lofzang is er opnieuw sprake van glorie en van vrede voor de mensen die God liefheeft. Oudere vertalingen hebben hier soms 'mensen van goede wil'. Vanuit teksten uit Qumran en vanuit Jezus Sirach is aangetoond dat de interpretatie 'mensen die Hij liefheeft' waarschijnlijker is. In al deze gegevens kan men een positieve reactie zien op de realisatie van het programma van het krijgen van kinderen. Maar deze reactie staat niet los van het programma dat Jezus gaat realiseren in de rest van het evangelie. Opvallend daarbij is nog in vers 14 dat God en de mensen die Hij liefheeft, in één zin bij elkaar worden genoemd. Het is de glorie van God, die de uiteindelijke initiator is van het programma van bevrijding, wanneer de vrede, als een resultaat van dit programma van bevrijding, bij de mensen aanwezig komt voor wie dat programma bedoeld is.

Vanaf vers 15 heeft er weer een wisseling van personages plaats. De engelen verlaten de herders en gaan naar de hemel. De herders gaan naar Betlehem, waardoor Jozef en Maria, die in de vorige sequentie afwezig waren, weer aanwezig komen in het verhaal. Net zoals de reis van Maria

naar Elisabet op haar eigen initiatief gebeurde, zo is hier het besluit van de herders om naar Betlehem te gaan om te bezien wat hun vanwege de Heer bekendgemaakt is, hun eigen initiatief. Het is hun niet door de engel opgedragen. Ze vinden er inderdaad het teken dat hun door de engel is aangezegd.

De herders maken bekend wat over het kind gezegd is (vers 17). Vanaf vers 18 volgen de reacties. Degenen die het horen, staan verbaasd (vers 18). Maria bewaart alles in haar hart (vers 19), en de herders prijzen en verheerlijken God om alles wat ze gehoord en gezien hebben (vers 20). Het zijn alle positieve reacties op het gebeurde.

In de verhalen over de aankondigingen van Johannes en Jezus kan men tot nu toe een bepaalde lijn ontdekken. Dat is ten eerste de narratieve lijn van het programma van kinderen krijgen, dat volledig wordt gerealiseerd. Daarnaast is er een programma van bevrijding, dat zich veel verder uitstrekt dan Lucas 1-2 en eigenlijk het hele evangelie omvat. De rol van Jezus in dit programma van bevrijding wordt omschreven in messiaanse termen. De rol van Johannes is die van voorloper. In beperkte mate wordt dit programma van bevrijding al gerealiseerd in Lucas 1-2. Voorbeelden daarvan zijn: de omkering van verhoudingen tussen Zacharias en Maria, het wegnemen van de schande van Elisabet (1,25), het neerzien op de geringheid van Maria (1,48), de lofzang van Zacharias en de aankondiging van de goede boodschap aan de herders (2,10).

Besnijdenis van Jezus (2,21) en presentatie in de tempel (2,22-40)

In vers 21 wordt het subprogramma van de naamgeving gerealiseerd. In Lucas 1,31 had Maria de opdracht gekregen haar kind de naam Jezus te geven. Die naam wordt inderdaad gegeven, zij het dat door de passieve formuleringen niet helemaal helder is dat Maria degene is die de naam geeft.

In 2,22-40 zijn twee programma's te onderkennen. Het ene betreft het vervullen van de wet, het andere de betekenis van Jezus. Beide programma's worden omraamd door topografische gegevens. Aan het begin

wordt verteld dat Jezus naar Jeruzalem wordt gebracht. Aan het einde wordt verteld over de terugkeer naar Galilea en naar Nazaret. De beweging die in 2,4 begon, is daarmee afgerond.

In het programma van het vervullen van de wet kan men twee sub-programma's onderscheiden: het programma van besnijdenis en – daarmee samenhangend – naamgeving en het programma van reiniging en opdracht. Beide zijn een natuurlijk vervolg van het gerealiseerde programma van kinderen krijgen. Als zodanig gelezen is 2,21-40 de laatste fase van het programma van kinderen krijgen. Besnijdenis, naamgeving, reiniging en opdracht geven aan dat dit programma inderdaad gerealiseerd is. Deze laatste fase gebeurt via een programma van het vervullen van de wet.

In het programma dat handelt over de betekenis van Jezus, speelt de Geest een belangrijke rol. De Geest zet Simeon aan tot handelen (1,27). Hij wordt geschilderd als rechtvaardig, vroom, als iemand die de vertroosting van Israël verwacht en die geïnspireerd is door de Geest (2,25). 'De vertroosting verwachten' staat voor het verwachten van het aanbreken van de messiaanse tijd. De eerste bede van Simeon in de lofzang van 2,29-32 is dat hij in vrede mag gaan. De uitdrukking is een eufemisme voor 'mogen sterven' (vergelijk Genesis 15,2; Numeri 20,29; Tobit 3,6) en herneemt het gegeven van vers 28 dat Simeon de dood niet zal zien voordat hij de Messias van de Heer heeft gezien. Al deze gegevens raken aan het programma van de betekenis van Jezus. Ook de overige zinswendingen van de lofzang van Simeon raken daaraan. In vers 30 spreekt hij over 'uw heil'. Met dit woord wordt het programma van bevrijding dat Jezus gaat realiseren, in het evangelie aangegeven. De formulering maakt ook weer duidelijk dat God dit programma initieert: 'dat U ... hebt voorbereid.' De verzen 31-32 maken duidelijk voor wie het programma bestemd is. In vers 31 wordt gesproken over volken (meervoud, en niet enkelvoud zoals men op grond van de tot nu toe gedane uitspraken zou verwachten). In vers 32 wordt dit nader uitgelegd als heidenen en Israël. Het thema van de universaliteit zoals dat in het Lucas-evangelie en Handelingen aanwezig is, komt hier al aan de orde. De ge-

bruikte formuleringen doen erg denken aan deuterio-Jesaja; vergelijk Jesaja 42,6; 46,13; 49,6.9.

In 2,34-35 volgt een tweede profetie van Simeon, nu gericht aan Maria. In deze profetie blijkt dat het te realiseren programma van Jezus niet alleen euforisch is. Het effect is tweevoudig. Het is val en opstanding voor velen in Israël. Jezus zal een omstreten teken zijn. En het beeld van het zwaard roept connotaties op met de dood. Voor het eerst in Lucas 1-2 komen er dysforische tonen, wanneer het gaat over het programma van Jezus. Tonen van niet helemaal slagen en van oppositie klinken door, hoewel nog niet uitgewerkt en concreet ingevuld.

In het feit dat naast Simeon ook Hanna in de tempel aanwezig is, is de tendens van Lucas herkenbaar mannen en vrouwen parallel aan elkaar te presenteren. Hanna wordt gepresenteerd als een profetes. Haar afkomst wordt vermeld. Ze is oud, zeven jaar getrouwd geweest en nu weduwe. Ze is vierentachtig jaar. Ze wordt geschilderd als iemand die vroom is, God dient en in de tempel verblijft. Ze staat typologisch voor degenen die de bevrijding van Jeruzalem verwachten. Letterlijk betekent het hier voor bevrijding gebruikte Griekse woord loskoop. Deze formulering in 2,38 loopt parallel met de karakteristiek van Simeon dat hij de vertroosting van Israël verwacht (vergelijk 2,25).

In 2,39 wordt het einde van het verhaal verteld, met de vermelding dat men naar Galilea gaat, naar 'hun stad Nazaret'. Uitdrukkelijk wordt op het begin teruggegrepen door te vermelden dat het vertrek plaats had toen alles volbracht was naar de wet van de Heer. In 2,40 volgt dan nog een opmerking over het opgroeien van het kind.

Tweede manifestatie in de tempel – 2,41-52

Het elementaire narratieve programma van 2,41-52 is de reis naar Jeruzalem zoals die in de verzen 41-42 verteld wordt. Degenen die dit programma uitvoeren, zijn de ouders. Het motief voor de reis is de jaarlijkse gewoonte.

In vers 43 is er een verandering. Het waren immers de ouders, die de

verbinding met Jeruzalem tot stand brachten. Jezus is echter degene die deze verbinding in stand houdt, terwijl zijn ouders dat niet doen. Zij verlaten Jeruzalem weer. Daardoor komt er een scheiding tussen Jezus en zijn ouders.

Vanaf vers 44 start er een programma van zoeken dat erop gericht is de scheiding tussen Jezus en zijn ouders op te heffen. Dit programma wordt twee keer uitgevoerd. In vers 44 bij het reisgezelschap, in vers 45 in Jeruzalem. Het zoeken in het reisgezelschap loopt op een mislukking uit. De tekst geeft ook aan waarom. In vers 44 staat dat zijn ouders meenden dat Jezus zich bij het reisgezelschap bevond. Jezus blijkt zich niet bij de karavaan te bevinden, maar is in Jeruzalem. Daarna volgt dan ook het zoeken in Jeruzalem. Daar heeft ook het vinden plaats, en de opheffing van de scheiding tussen Jezus en zijn ouders.

Het gesprek tussen Jezus en zijn ouders in de verzen 48-50 kan men beschouwen als de afsluiting van het programma van zoeken. Maar het is wel een vreemde afsluiting, omdat het een gesprek met misverstanden is. Het meest illustratief daarvoor is het feit dat Jezus' moeder in vers 48 het woord 'vader' in een andere betekenis gebruikt dan Jezus in vers 49. In het antwoord van Jezus is het net alsof Hij de gevoelens van zijn ouders als inadequaaf afwijst. Ze komen niet tegemoet aan zijn roeping en identiteit. De situatie waarin men Jezus aantreft, geeft enige indicaties hoe men de misverstanden moet verstaan. Zijn ouders vinden Jezus terug in de tempel, zittend te midden van de leraren, luisterend, vragen stellend (vers 46), met inzicht antwoorden gevend (vers 47). De reactie van allen die het hoorden, is er een van verbazing over zijn begrip en zijn antwoorden. Er is hier sprake van een overgang van het programma van zoeken naar de betekenis van Jezus in het totale evangelie. Een van de rollen waarin Jezus zijn programma van bevrijding realiseert is immers die van leraar (vergelijk bijvoorbeeld 4,21-22; 4,31-32; 5,3 enzovoort). Men zou de episode dat Jezus als twaalfjarige tussen de leraren zit, kunnen zien als een kwalificerende test voor het leraarschap dat Hij in het evangelie uitoefent.

Als reactie op het vinden van Jezus zijn de ouders ontdaan. Maria

geeft aan ongerust te zijn geweest (vers 47). Wellicht is dit al een eerste vervulling van de profetie van het zwaard van 2,35. Het antwoord van Jezus houdt in dat Hij bij de dingen van zijn Vader moet zijn. Vaak heeft men dit verstaan in de zin dat Jezus in de tempel moet zijn. Men verstaat dan 'in het huis van mijn Vader'. Het is dan echter vreemd dat vers 51 vermeldt dat Hij met hen meegaat naar Nazaret en hun gehoorzaam is. Misschien is het beter de formulering algemener op te vatten in de zin dat Jezus te kennen geeft dat Hij zich met de zaken van zijn Vader bezighoudt. De reactie van de ouders wordt in vers 50 verteld. Het is een reactie van onbegrip. Maar van Maria wordt in vers 51 nog eens gezegd dat ze alles in haar hart bewaarde (vergelijk 2,19). Het verhaal sluit in 2,51 met nogmaals een vermelding van de groei van het kind en de toename in wijsheid.

Het programma van bevrijding in het totale evangelie

De analyse van de gebeurtenissen in Lucas 1-2 leidt tot een aantal conclusies voor het narratieve programma van het Lucas-evangelie in zijn totaliteit:

- 1 God is degene die het programma van bevrijding initieert. Dat blijkt uit de aankondigingen aan Zacharias, aan Maria en aan de herders. Bovendien komt dat gegeven duidelijk terug in de lofzangen van Maria, Zacharias en Simeon.
- 2 Het programma is bestemd voor het volk. Dat blijkt steeds uit het feit dat de programma's van het krijgen van kinderen een uitbreiding krijgen wanneer het gaat over de betekenis van de personen die geboren zullen worden. Deze betekenis omvat meer dan de betekenis van de kinderen voor hun ouders en heeft steeds te maken met de rol die Johannes en Jezus in de rest van het evangelie vervullen. In het geval van Jezus wordt die betekenis in koninklijke termen omschreven, zodat impliciet daarmee het volk genoemd is. In de aankondiging aan de herders (2,10-11) wordt het volk expliciet genoemd. In de lofzang van Simeon is

zelfs sprake van volkeren, meervoud, en wel in die zin dat het en heidenen en het volk Israël omvat.

3 De inhoud van het programma is omschreven in termen van bevrijding, heil en loskoop. Dit zijn in Lucas 1-2 de samenvattende termen van Jezus' bevrijdende optreden. In 4,18-19 worden deze termen samengevat met de termen vrijlating en bevrijding. Vooral het verkondigende en handelende optreden in de Galilese periode zal voorbeelden geven van dit bevrijdende optreden.

4 Jezus is degene die het programma uitvoert. Zijn rol wordt geschilderd als die van Messias en koning in de lijn van David. Het is opmerkelijk dat de termen van koningschap en messianiteit aan het einde van het reisverhaal (19,11 en de daaropvolgende parabel), bij de intocht (19,38), in het verhoor voor Pilatus (23,1-5) en bij de kruisiging (23,35-43) zo'n belangrijke rol spelen. Vooral wanneer in de laatste fase van het totale verhaal deze terminologie zo uitdrukkelijk terugkomt, is dat een aanwijzing dat het een van de centrale categorieën van het totale verhaal is.

5 Johannes wordt overeenkomstig zijn rol in Lucas 3 geschilderd als voorloper.

6 In Lucas 1-2 komen geen opponenten voor. Toch is het vanuit de tekst duidelijk dat de realisatie van het programma van Jezus oppositie zal ontmoeten. Dat blijkt uit de profetie van Simeon aan het adres van Maria in 2,34-35. Jezus zal val en opstanding betekenen voor velen. Hij zal een omstreden teken zijn, en er zal een zwaard door het hart van Maria gaan.

7 In Lucas 1-2 wordt het narratieve programma niet alleen aangekondigd, maar ook enigermate gerealiseerd. Dat blijkt uit de realisatie van de programma's van kinderen krijgen, waarbij toch ook steeds de betekenis van Johannes en Jezus in het totale boek wordt meegenomen. Ook de omkering in de verhouding tussen Zacharias en Maria wijst daarop, evenals de bewoordingen waarin de aankondiging aan de herders gebeurt.

De plaats van de lezer

Voor wie is het aangekondigde programma van bevrijding bestemd? Lezing van Lucas 1-2 maakt onmiskenbaar duidelijk dat het programma van bevrijding allereerst voor het volk Israël bestemd is. Ook de bij de aanzegging van bevrijding behorende oproep tot bekering betreft Israël. Teksten die daarop wijzen zijn:

- 1,16 Vele Israëlieten zal hij bekeren tot de Heer, hun God.
- 1,17 om zo voor de Heer een volk in gereedheid te brengen.
- 1,33 Hij zal eeuwig koning zijn over het huis van Jakob.
- 1,46-55 De lofzang van Maria bevat een aantal elementen die specifiek op Israël betrekking hebben (bijvoorbeeld de verzen 54-55).
- 1,68-79 De lofzang van Zacharias bevat elementen die specifiek op het volk Israël betrekking hebben (bijvoorbeeld de verzen 68.69.72.73.77).
- 2,10 Ik heb een goede boodschap voor u, een grote vreugde voor het hele volk.
- 2,25 Simeon verwacht de vertroosting van Israël.
- 2,32 Een glorie voor uw volk Israël.
- 2,38 Zij sprak over de jongen tegen allen die de bevrijding van Jeruzalem verwachtten.

Men kan dus zeggen dat het gaat om een gebeuren binnen Israël. In dat kader past ook de beschrijving van een aantal personen in een aantal passages als wetsgetrouwe joden. In 1,5-7 worden de ouders van Johannes de Doper geschilderd als rechtvaardige mensen die een onberispelijk leven leiden, geheel volgens de voorschriften en geboden van de Heer. Hun afkomst wordt geschilderd in termen die getuigen van verhoudingen binnen Israël.

Ook voor de ouders van Jezus geldt iets dergelijks. Jozef stamt uit het huis van David (1,27; 2,4). Over de afkomst van Maria wordt rechtstreeks

niets gezegd, alleen dat ze een verwante is van Elisabet (1,36). De handelwijze van de ouders van Jezus in Lucas 2 bij de besnijdenis is overeenkomstig de wet. Ook al lijkt het erop dat Lucas in 2,22-24 de wet op de loskoop en de wet op de reiniging door elkaar haalt, waarbij hij bovendien de wet op de reiniging op beide ouders van toepassing laat zijn, de intentie is duidelijk: de ouders van Jezus houden zich aan de wet. Dat blijkt onder meer uit de frequentie van het woord 'wet' in dit gedeelte (2,22.23.24.27.39).

Ook Simeon en Hanna worden getekend in joodse categorieën. Simeon is rechtvaardig en vroom (1,25). Hanna is profetes, dochter van Penuël, uit de stam Aser, en ze verblijft in de tempel (2,36-37).

Voor een lezer uit het laatste kwart van de eerste eeuw, behorende tot een pluriform samengestelde christelijke gemeenschap, is het allemaal lezenswaard, maar het lijkt niet direct op zijn belangen betrokken. Op een paar plaatsen echter lijkt er sprake te zijn van een verbreding. Op die plaatsen is het mogelijk dat de lezer ervaart dat het programma van bevrijding ook voor hem bestemd is. Een duidelijke verbreding heeft plaats in 2,14. De boodschap aan de herders werd in 2,10 nog omschreven als een grote vreugde voor het hele volk. In de hymne van de engelen is sprake van vrede op aarde bij de mensen in wie God een welgevallen heeft. Deze verbreding is al aangezet in 2,1, waar het decreet van keizer Augustus de hele wereld betreft. Uiteraard speelt hier mee dat de ware vredeskonink niet Augustus, maar Jezus is.

In de lofzang van Simeon, in het bijzonder in de verzen 31-32, worden de grenzen van Israël geheel doorbroken. Er is daar sprake van heil dat is toebereid ten aanschouwen van alle volken, een licht dat een openbaring zal zijn voor de heidenen en een glorie voor het volk Israël. Voor alle duidelijkheid zij hier opgemerkt dat het doorbreken van de grenzen van Israël niet betekent dat Israël is uitgesloten. Vers 32 maakt integendeel duidelijk dat het programma van bevrijding voor alle volkeren bedoeld is. Daarmee zijn de heidenen en Israël bedoeld.

4.2 Installatie – 3,1-38

De episode die we als installatie hebben aangewezen, bevat drie perikopen: het optreden van Johannes de Doper (3,1-20), de doop van Jezus (3,21-22) en de stamboom van Jezus (3,23-38).

Het optreden van Johannes – 3,1-20

De uitvoerige vermelding van de tijd en de machthebbers in de tijd van het begin van het optreden van Johannes maakt duidelijk dat de programma's die in Lucas 1-2 zijn aangekondigd, ook een aanvang gaan nemen. In eerste instantie gaat het vooral om het programma waarvan Johannes de uitvoerder is. In het voorafgaande is hij op verschillende manieren gekarakteriseerd: als profeet van de Allerhoogste, als wegbereider, als iemand die voor de Heer een volk bereidt, als iemand die oproept tot bekering en als iemand die voor de Heer uit gaat. Het verhaal over het optreden van Johannes laat zien hoe al deze omschrijvingen gerealiseerd worden.

De wijze waarop verteld wordt dat het woord van God tot Johannes kwam, doet sterk denken aan de manier waarop in het Oude Testament profeten werden geroepen. In het bijzonder wijst men op de overeenkomsten met Jeremia 1,1-2, waar wordt verhaald dat het woord van God tot Jeremia kwam. De profetische taal die aan het begin van Johannes' optreden wordt gebruikt, komt overeen met het feit dat hij in de lofzang van Zacharias is aangeduid als profeet van de Allerhoogste (1,78).

In de voorafgaande hoofdstukken is Johannes ook getekend met de trekken van de profeet Elia zoals die voorkomt bij Maleachi en Jezus Sirach. Zo is in 1,76 gezegd dat hij voor de Heer uit zal gaan als zijn wegbereider. In hoofdstuk 3 wordt het optreden van de Doper gekarakteriseerd met de woorden uit Jesaja 40,3-5. De kern van dat citaat is dat hij de weg bereidt voor de Heer. Uiteraard is in de context van Jesaja en in eerste instantie ook in de context van 1,76 met de aanduiding 'Heer' God bedoeld. Maar omdat het woord 'Heer' ook voor Jezus wordt gebruikt

(2,11), wordt het vanaf dat moment mogelijk 'voor de Heer uit gaan' ook te verstaan als voor Jezus uit gaan. Ook de uitdrukking 'de weg van de Heer bereiden' ondergaat deze betekenisverandering. Dat dit bedoeld is, blijkt uit het feit dat de woorden uit de tekst van de Septuagint (de Griekse vertaling van de Hebreeuwse Oude Testament, waaruit Lucas meestal citeert wanneer hij teksten uit het Oude Testament aanhaalt) 'maakt recht de paden van onze God' zijn gewijzigd in 'maakt zijn paden recht'. Ook deze formulering kan daardoor op Jezus worden betrokken. Aan het eind van het citaat is weggelaten dat de heerlijkheid van de Heer gezien zal worden. Daardoor komt alle nadruk te liggen op de term 'heil' of 'redding'. Dat is een van de woorden waarmee de inhoud van het programma van Jezus is aangegeven. Het programma van bevrijding dat in Lucas 1-2 is aangekondigd, wordt hier dus opgepakt. Johannes is er de aankondiger en de wegbereider van. Er dient opgemerkt te worden dat in dit citaat het heil bestemd is voor alle mensen, en bovendien van God afkomstig is. Daarmee wordt in herinnering geroepen dat het programma van bevrijding een universele bestemming heeft en dat God degene is die het initiatief heeft genomen tot dit programma van bevrijding.

Tot de opdracht van Johannes hoorde ook dat hij voor de Heer een volk zal bereiden. Bij de bespreking van Lucas 1-2 hebben we gezien dat de bedoeling van zijn optreden is dat het volk gevrijwaard zal worden van de komende eschatologische toorn door op te roepen tot bekering. In dit verband is het verhelderend dat de verteller het optreden van Johannes karakteriseert als een verkondiging van een doopsel van bekering tot vergeving van de zonden (vers 3). Hier komen we een volgende term tegen waarmee ook in 4,18 het programma van Jezus wordt gekarakteriseerd. Het hier gebruikte Griekse woord *afesis* kan vertaald worden met 'kwijting', 'kwijtschelding', 'vergeving'. In de programma-tische tekst van 4,18 wordt dit woord, zoals we nog zullen zien, benadrukt als een samenvattende term van de bevrijdende activiteiten van Jezus. Het wordt meestal gebruikt in de combinatie 'vergeving van de zonden'. Het feit dat het hier gaat om een doopsel van bekering tot vergeving van de zonden, maakt ook duidelijk dat het spreken over de

komende toorn door Johannes in vers 7 niet verstaan moet worden als een aankondiging van een oordeel waaraan niet meer te ontkomen valt. Veeleer is de strekking van deze woorden dat bekering dringend nodig is om aan de komende eschatologische toorn te ontkomen. Dat wordt bevestigd door het feit dat de woorden over de komende toorn nog eens gevolgd worden door een oproep tot bekering: 'Breng liever vruchten voort van bekering.' Dat het inderdaad om een ander gedrag gaat, maakt de Doper duidelijk doordat hij de mogelijkheid tot ontsnapping met een beroep op de afstamming van Abraham afsnijdt. Daarmee is opnieuw ook het thema van de universaliteit aangeraakt. Bekering is een oproep die allen geldt. En er is geen groep, van welke afstamming dan ook, die daarvan uitgezonderd is. Hij gaat nog verder door te zeggen dat voor wie zich beroept op de afstamming van Abraham, de bijl reeds aan de wortel ligt. Het criterium blijft het al dan niet voortbrengen van vruchten van bekering.

Ook de toehoorders van Johannes begrijpen zijn woorden over de komende toorn niet als een aankondiging van een onafwendbaar feit dat vernietiging brengt, maar als een oproep tot bekering. Dat blijkt uit de drievoudige vraag: 'Wat moeten we doen?' Deze vraag wordt gesteld door niet nader aangeduide menigten, door tollenaars en soldaten. De vraag naar het doen is belangrijk in het evangelie volgens Lucas. Bekering houdt gedragsverandering in. Bovendien maken de antwoorden die Johannes geeft, ook nog duidelijk dat die gedragsverandering te maken heeft met de concrete sociale en economische werkelijkheid. Het gaat om delen van kleding en voedsel. Tollenaars moeten niet meer vragen dan is voorgeschreven. Soldaten moeten geen mensen afpersen, maar tevreden zijn met hun soldij. De formuleringen zijn voor een gedeelte in de ontkennende vorm, maar toch is het net alsof Johannes reeds een voorschot neemt op de beschrijvingen van de eerste christengemeenschap in Handelingen 2,41-47; 4,32-35; 5,12-16. Een van de kenmerken van deze gemeenschap is het gemeenschappelijk bezit. Dat kreeg vorm doordat niemand iets zijn eigendom noemde, doordat men herhaaldelijk goederen en landerijen verkocht en de opbrengst overhan-

digde aan de apostelen, die daarvan uitdeelden naar ieders behoefte, zodat er geen enkele noodlijdende was. Het grote lucaanse thema van de gemeenschapsofbouw, ook in zaken als de sociale omgang met elkaar en in de verdeling van geld en goed, wordt in de antwoorden van Johannes al aangekondigd.

Opmerkelijk in de antwoorden van Johannes is het dat ze geen aantasting zijn van de politieke status quo. Op grond van het gezegde over bevrijding, heil en loskoop in Lucas 1-2 zou men kunnen verwachten dat het optreden van Johannes de Doper en dat van Jezus een bedreiging zouden kunnen zijn voor het Romeinse rijk en de instellingen ervan. De antwoorden van de Doper op de drievoudige vraag wat te doen zijn merkwaardig genoeg geen aantasting van de maatschappelijke instellingen, maar vormen veeleer een pleidooi voor rechtvaardig handelen binnen deze instellingen. Wellicht heeft deze niet zo stringente stellingname te maken met de tijd waarin Lucas schreef, en waarin de radicaliteit van de eerste generaties van de Jezus-beweging is aangepast aan de bestaande maatschappelijke inrichting omwille van de mogelijkheid tot overleven.

Vanaf vers 15 komt de verhouding tussen Johannes en Jezus weer aan de orde. Dat gebeurt via de vraag die bij het volk leeft of Johannes niet de Christus is. De lezer weet intussen vanuit de aankondiging aan de herders dat Jezus de Christus is. Vanuit de totale context van Lucas 1-2 is deze Christus-titel getrokken in de sfeer van een aangekondigde koning. Als antwoord wijst Johannes op de sterkere die komt. Johannes is zelfs te min voor het nederige dienstwerk van het losmaken van zijn sandalen. Hij vergelijkt niet alleen de kwaliteit van zichzelf en de sterkere, maar zet ook hun activiteiten naast elkaar. Hij doopt met water, de sterkere doopt met heilige Geest en vuur. Men heeft hier een verwijzing in gezien naar het verhaal over de begiftiging met Geest tijdens Pinksteren, dat in Handelingen 2 wordt verteld. Het feit dat de leerlingen vol raken van heilige Geest, en dat vurige tongen zich op ieder van hen neerzetten, ziet men als een vervulling van de aankondiging van Johannes. Binnen de verkondiging van Johannes in Lucas 3 zijn er ook andere verbanden mo-

gelijk. Deze verkondiging staat immers in het teken van de komende apocalyptische toorn. De sterkere waarover Johannes spreekt, is een oordeelsfiguur. De wan die Hij in zijn hand heeft, is een instrument om het kaf van het koren te scheiden. Het koren wordt bewaard, het kaf verbrand. Met behulp van het beeld van het wannen wordt aangegeven dat het mogelijk is in het komende oordeel gered te worden, maar tegelijkertijd is er de mogelijkheid als het kaf vernietigd te worden in onblusbaar vuur. De onmiddellijke context laat toe 'dopen in heilige Geest en vuur' te verstaan als de mogelijkheden die in het oordeel bestaan: gered worden of vernietigd worden. De sterkere die komt, is in deze interpretatie een apocalyptische figuur die het oordeel komt voltrekken. De prediking van Johannes is erop gericht met het oog op het oordeel voor de Heer een volk te bereiden (1,17) en dat volk te leren hoe het gered zal worden (1,77).

De grote vraag die zich natuurlijk opdringt, is hoe het programma van bevrijding waarover Lucas 1-2 spreekt, en het oordeel waarmee Johannes de oproep tot bekering onderstreept, zich tot elkaar verhouden. De verdere lezing van het evangelie zal daarover helderheid moeten verschaffen.

De episode die verhaalt over het optreden van Johannes, eindigt met te vertellen dat Herodes de Doper in de gevangenis opsluit vanwege de kritiek van Johannes op Herodes. Op deze plaats wordt niet verteld hoe het met Johannes afloopt. Daarmee wordt de lezer natuurlijk nieuwsgierig gemaakt naar de andere plaatsen waar nog over het lot van Johannes gesproken zal worden. Dat is het geval in 7,18-35 en 9,7-9. Beide plaatsen staan in verband met de identiteit van Jezus. In 7,18-23 laat Johannes aan Jezus vragen of Hij de komende is of dat er een ander te verwachten is. De overeenkomst in bewoordingen met hoofdstuk 3, waar Johannes over de komende spreekt, is opvallend. In 9,7-9 gaat het over wat Herodes allemaal hoort. Sommigen identificeren Johannes met Jezus, maar Herodes is het daar niet mee eens, omdat hij Johannes heeft laten onthoofden. Terloops komt zo het levenseinde van Johannes ter sprake. Ook hier is er een opvallende overeenkomst met hoofdstuk 3. In

3,15 vraagt het volk zich immers af of Johannes de Christus is. Ook hier is er een vereenzelviging tussen de Doper en Jezus.

De doop van Jezus – 3,21-22

Het verhaal over de doop van Jezus is de installatie in strikte zin. Opmerkelijk is dat eerst de gevangenneming van Johannes is verteld, en dat daarna pas de doop van het volk en van Jezus ter sprake komt. De vertelvolgorde is een andere dan de volgorde van de gebeurtenissen. Een dergelijk fenomeen was er ook in 1,56, waar wordt verteld dat Maria na drie maanden terugkeerde, terwijl daarna pas wordt verhaald over de geboorte van Johannes.

Om twee redenen is het verhaal van de doop installatie. De eerste is dat er vermeld staat dat de heilige Geest in de gedaante van een duif op Jezus neerdaalde. Reeds een aantal malen is vermeld dat God de eigenlijke initiator is van het programma van bevrijding. In de eerste hoofdstukken van het evangelie volgens Lucas krijgt dat onder meer gestalte door de frequente vermelding van de Geest. In het verhaal over de doop daalt de Geest neer op Jezus. Het is de Geest, die steeds een rol heeft gespeeld bij de aankondiging van de programma's van Johannes en Jezus. Het vervolg van de tekst maakt duidelijk dat alles wat Jezus doet, gebeurt onder aandrif van deze Geest. In 4,1-2 staat vermeld dat Jezus vol van Geest terugkeerde van de Jordaan en in de Geest in de woestijn verbleef. In de kracht van de Geest keerde Jezus daarna terug naar Galilea (4,14), en in de synagoge van Nazaret verklaart Hij dat het Jesaja-citaat dat Hij heeft voorgelezen, vervuld is. Dat citaat opent met de woorden: 'De Geest van de Heer rust op mij.' Doordat in het doopverhaal de Geest die bij de aanvang van het evangelieverhaal zo vaak wordt genoemd, met Jezus in verbinding treedt, wordt Hij als het ware de door God aangestelde persoon die het programma van bevrijding in het verdere verloop van het verhaal gaat realiseren. De heilige Geest daalt op Jezus neer in de lijfelijke gestalte van een duif. Men heeft zich natuurlijk afgevraagd waarom de heilige Geest hier als een duif wordt voorgesteld. Verschil-

lende antwoorden zijn gegeven. Zo heeft men verband gelegd met Genesis 1,2, waar staat dat de geest van God boven de wateren zweefde. Anderen hebben erop gewezen dat in het jodendom de duif gold als een symbool van de geest van God. Ook de godsdiensthistorische parallellen waarin sprake is van een goddelijke vogel of de voorstelling van de ziel als een vogel, zijn aangewezen als achtergrond. Weer anderen hebben erop gewezen dat in de targoemiem (de Aramese vertalingen van de Hebreeuwse Bijbel) het verschijnen van een duif wijst op een openbaring. Een keuze tussen de gegeven verklaringen is moeilijk te maken. Het beeld maakt een veelheid aan associaties mogelijk.

De tweede reden waarom het verhaal over de doop de eigenlijke installatie genoemd moet worden, is het feit dat de stem uit de hemel Jezus aanspreekt met : 'Jij bent mijn geliefde Zoon, in wie Ik vreugde vind.' Ten minste drie elementen uit Lucas 1-2 worden hier opgenomen.

Het eerste is dat bij de aankondiging aan Maria de engel over Jezus zegt dat Hij Zoon van de Allerhoogste genoemd zal worden (1,32). Even verder heeft hij gezegd dat Hij heilig genoemd zal worden, Zoon van God. Hier is de Allerhoogste zelf degene die bij monde van de stem uit de hemel Jezus aanspreekt als zijn Zoon. Daarmee is de aanduiding van Jezus als 'Zoon van God' niet alleen een term die door mensen wordt gebruikt. Het feit dat God deze aanduiding gebruikt om Jezus aan te spreken, wijst erop dat deze aanduiding van Jezus' identiteit geworteld is in diens relatie met God. 'Zoon van God' duidt op een relationele identiteit. Dat het gaat om een relationele identiteit, wordt ondersteund door het gegeven dat de woorden 'Zoon van God' omgeven zijn door affectieve termen. Voor de lezer die thuis is in de Schrift, klinken hier woorden door uit onder meer Jesaja 42,1. Deze tekst is het begin van het eerste van de vier zogenoemde liederen van de dienstknecht van God (Jesaja 42,1-4). De andere liederen zijn Jesaja 49,1-6; 50,4-11; 52,13 - 53,12. Omdat deze liederen spreken over een lijdensfiguur die omwille van de zonden van anderen een plaatsvervangende verzoeningsdood heeft ondergaan, hebben de volgelingen van Jezus voor de interpretatie van diens levenseinde graag gebruik gemaakt van deze liederen. Voor wie het

lezen wil, wordt zo in de woorden van de stem uit de hemel een toespeeling gemaakt op de executie aan het kruis, die in de laatste episode van het boek wordt verteld.

Het tweede element dat uit Lucas 1-2 wordt opgenomen, is de wonderbaarlijke geboorte. Het bezwaar van Maria dat er sprake moet zijn van een onmogelijke geboorte, is door de engel weerlegd met de woorden: 'Heilige Geest zal op u komen en kracht van de Allerhoogste zal u overdekken' (1,35). Daarmee is aangegeven dat in het evangelie volgens Lucas 'Zoon van God' ook duidt op een fysieke afstamming. In het verhaal over de doop wordt Jezus door de woorden 'Jij bent mijn Zoon' door God ook aanvaard en erkend als diens Zoon.

Het derde element dat wordt teruggenomen, is het feit dat tijdens het bezoek van de twaalfjarige Jezus aan de tempel Jezus antwoordt op de verwijten van zijn moeder: 'Wisten jullie niet dat ik bij mijn vader moest zijn?' (2,49). De relationele identiteit van Jezus als Zoon van God blijkt door deze uitspraak over de verhouding van Jezus tot God geworteld te zijn in een relatie die wederkerig is. Jezus erkent God als Vader. In het verhaal over de doop spreekt God Jezus aan als Zoon.

De stamboom – 3,23-37

Het thema van Jezus' identiteit als 'Zoon van God' wordt doorgezet in de stamboom van Jezus, omdat deze, anders dan bij Matteüs, teruggaat op Adam, de zoon van God. Opvallend is dat deze stamboom de lijn via Jozef volgt. Dat dit, gezien het gezegde in Lucas 1-2 over de afstamming van Jezus, niet onproblematisch is, wordt in de tekst duidelijk gemaakt met de zinsnede 'naar men aannam'. Jozef is dan wel Jezus' vader in juridische zin, maar niet in fysieke zin. Toch voert ook langs deze lijn de oorsprong van Jezus terug naar God. Doordat er aan het begin van de stamboom uitdrukkelijk 'naar men aannam' bij vermeld staat, bevat de stamboom, tezamen met de voorafgaande gegevens, de mogelijkheid de identiteit van Jezus te verifiëren. Uit het voorafgaande weet de lezer dat Jezus de Zoon van God is. Maar ook de schijn is daarmee in overeen-

stemming, omdat ook naar men aanneemt de afstamming van Jezus teruggaat op God.

De stamboom telt zevenenzeventig namen, als men tenminste God, waarmee de lijst eindigt, niet als naam meetelt. De zevenenzeventig namen zijn in te delen in elf groepen van zeven generaties. In omgekeerde volgorde is dat:

van Adam tot en met Henoeh,
van Metuselach tot en met Selach,
van Eber tot en met Abraham,
van Isaak tot en met Admin,
van Amminadab tot en met David,
van Natan tot en met Josef,
van Juda tot en met Jozua,
van Er tot en met Sealtiel,
van Zerubbabel tot en met Mattathias,
van Maät tot en met Jozef,
van Jannai tot en met Jezus.

De verdeling van deze elf groepen over de heilsgeschiedenis is als volgt: van Adam tot Abraham drie groepen van zeven; van Abraham tot David twee groepen van zeven; van David tot het einde van de ballingschap drie groepen van zeven en vanaf het einde van de ballingschap drie groepen van zeven.

De sterke schematisering wijst op een theologische interesse. Het feit dat er sprake is van elf groepen, heeft bijbelgeleerden wel eens doen denken aan de verdeling van de wereldgeschiedenis in elf 'weken', gevolgd door een twaalfde, messiaanse 'week'. Met 'week' is in deze context een periode bedoeld van zeven tijdperken, bijvoorbeeld zeven generaties. Deze verdeling van de wereldgeschiedenis in tijdperken is vooral bekend vanuit de buitenbijbelse apocriefe literatuur. Dat met Jezus de messiaanse 'week' begint, komt goed overeen met de eschatologische tonen die in de verkondiging van Johannes de Doper aanwezig zijn, wanneer

hij spreekt over de sterkere die komt om de dorsvloer op te ruimen. In dit verband is het dan ook erg zinvol dat de stamboom van Jezus aan het begin van zijn optreden staat (vers 23). Nog voordat er iets van dit optreden is verhaald, wordt het als eschatologisch en messiaans gekwalificeerd. Andere bijbelgeleerden spreken deze interpretatie vanuit een indeling van de wereldgeschiedenis in 'weken' echter tegen, met als argument dat de stamboom van Jezus is opgezet vanuit het heden naar het verleden. Men zou dat niet verwachten als een dergelijke eschatologisch messiaanse interpretatie bedoeld is. Bovendien, zo zegt men, moet men God in de stamboom meetellen.

De stamboom van Jezus raakt ook aan de universaliteit die een thema is in het evangelie volgens Lucas. In de eerste twee hoofdstukken is duidelijk geworden dat het programma van bevrijding bestemd is voor het volk. Maar in de lofzang van Simeon was sprake van volkeren, in die zin dat de bestemming zowel Israël als de heidenen omvat. Aan deze universele strekking wordt in de stamboom van Jezus gerefereerd doordat de herkomst van Jezus wordt teruggevoerd op Adam, de eerste van alle mensen.

4.3 Kwalificerende test – 4,1-13

De drie beproevingen hebben op verschillende locaties plaats. De eerste is in de woestijn, de tweede op een niet nader aangeduide plaats omhoog en de derde op de rand van de tempel in Jeruzalem.

Bij de woestijn mag ongetwijfeld gedacht worden aan de verhalen over de uittocht en de woestijnperiode van Israël. Het woord ‘veertig’ maakt deze associatie nog meer voor de hand liggend. Er ontstaat een parallel tussen de veertig dagen van Jezus in de woestijn en de veertig jaren van Israël in de woestijn. De woestijnverhalen van Israël hebben bovendien vaak brood, en vooral het gebrek aan brood, tot thema. Van belang zijn in ieder geval de volgende teksten: Exodus 16,35; Deuteronomium 8,2-4; 29,5; Psalmen 95,10; Amos 2,10; Hebrreeën 3,17. In Numeri 14 wordt een verband gelegd tussen ‘veertig dagen’ en ‘veertig jaar’. In deze tekst komt het volk in opstand tegen God. De straf is dat voor elke dag van de veertig dat het land is verkend, het volk een jaar de misdaden zal boeten, veertig jaar in totaal (Numeri 14,35). Al met al is het getal veertig zo met de woestijnperiode van Israël verbonden dat de gedachten als vanzelf daarnaar uitgaan.

In het evangelie volgens Lucas heeft ‘woestijn’ (of ‘eenzame plaats’, zoals men het woord ook wel vertaalt) niet zonder meer een negatieve klank. Het is de plaats waar Johannes de Doper verbleef tot de dag waarop hij zich aan Israël vertoonde (1,80); het is de plaats waar het woord van God tot Johannes kwam (3,2); en het is ook de plaats waar de mensen naar Johannes zijn gaan zien (7,24). Johannes wordt door de verteller, met behulp van een citaat uit Jesaja, gekarakteriseerd als iemand die roept in de woestijn (3,4). Aan het begin van het verhaal van de beproevingen staat dat Jezus in geestvervoering in de woestijn was; en in 5,16 staat vermeld dat Hij zich telkens op eenzame plaatsen terugtrok om er te bidden. Misschien mag men ook 4,42 in deze zin interpreteren, waar geschreven staat dat Hij wegging naar een eenzame plaats. Uit de genoemde plaatsen wordt duidelijk dat de woestijn een plaats is die verband houdt met God, die ook de initiator is van alle aangekondigde programma’s. Van de

andere kant is de woestijn ook de plaats van de demonen. In 8,29 staat te lezen dat de bezetene van Gerasa door de demon naar eenzame plaatsen werd gejaagd. Ook 11,24 mag men hier noemen, hoewel daar niet het woord 'woestijn' staat, maar 'dorre plaatsen', plaatsen zonder water. Dat is de plaats waar de onreine geest doolt nadat hij iemand verlaten heeft. De woestijn heeft dus verband met God, maar ook met demonen en onreine geesten. Daarmee is zij bij uitstek een plaats van confrontatie.

De tweede beproeving heeft plaats op een niet nader aangeduide plaats omhoog. Vanaf die plaats is het mogelijk om één blik alle koninkrijken van de wereld te zien. De aanduiding 'alle koninkrijken der wereld' roept 2,1 terug in de herinnering. In dat vers gaf keizer Augustus bevel dat de hele wereld moest worden geregistreerd. Misschien worden op een verborgen manier in de tekst bij de tweede beproeving de macht en de heerlijkheid van het Romeinse rijk als een satanische beproeving voor de messiaanse koning voorgesteld. De derde plaats waar het woord *oikoumenê*, dat hier met 'wereld' is vertaald, voorkomt, is in 21,26 waar het gaat over alles wat de wereld zal overkomen voordat de Mensenzoon komt. De duivel neemt Jezus mee naar deze plek omhoog, net zoals Hij door de Geest naar de woestijn werd gevoerd. In deze laatste zin kan men de betreffende zinswendingen in 4,1 immers ook vertalen.

De derde beproeving heeft plaats op de rand van de tempel in Jeruzalem. Wat precies met de rand van de tempel is bedoeld, valt niet helemaal uit te maken. Dat Lucas de derde beproeving als een soort hoogtepunt in Jeruzalem en in de tempel situeert, heeft in ieder geval alles van doen met de voorname plaats die deze locaties in zijn boek innemen. Het eerste deel van zijn tweedelig werk begint daar en eindigt daar. Jeruzalem is ook de plaats waar de laatste grote episode van het boek speelt.

In het verhaal over de beproevingen worden we geconfronteerd met een personage dat we nog niet eerder zijn tegengekomen. Zonder enige introductie wordt de duivel hier opgevoerd. In het geheel van het boek lijkt hij de rol te vervullen van de tegenstander. Uiteraard zijn er allerlei tegenstanders van Jezus, maar hij lijkt op een bijzondere manier de tegenstander te zijn van het programma van bevrijding. Aan het einde

van het boek, vanaf 22,3, wordt hij zelfs de initiator van een anti-programma waarin de tegenstanders van Jezus diens uitschakeling proberen te bewerken. Dat de duivel inderdaad een rol vervult in het anti-programma, treedt ook op andere plaatsen in het Lucas-evangelie aan het licht. Bijvoorbeeld in 8,4-15. De parabel van het zaad is een parabel die gaat over de verkondiging van het woord van God, en daarmee dus ook over de bevrijdende activiteiten van Jezus. In de uitleg van deze parabel blijkt de duivel een van de opponerende krachten. Hij rooft het woord van God weg uit het hart van hen die het gehoord hebben om te voorkomen dat ze gaan geloven en gered worden (8,12). De woordkeuze maakt duidelijk dat de activiteiten van de duivel een regelrechte tegenwerking zijn van het programma van bevrijding. Een ander voorbeeld is het verhaal over de genezing van de kromgebogen vrouw op sabbat (13,10-17). In dit verhaal wordt de bevrijding die het optreden van Jezus bewerkt, aangeduid met de term 'losmaken' (13,16). Daartegenover staan de activiteiten van de satan, die worden aangeduid als 'vastbinden'. De woordkeuze maakt ook hier duidelijk dat het programma van Jezus en de activiteiten van de satan tegenover elkaar staan. Ook Handelingen 10,38 mag in dit verband genoemd worden, waar staat vermeld dat Jezus allen genas die in de macht waren van de duivel.

Het verhaal over de beproevingen sluit af met de opmerking dat de duivel, toen hij alle beproevingen had uitgevoerd, van Hem wegging voor een bepaalde tijd. Door veel uitleggers is deze opmerking in verband gebracht met 22,3, waar wordt verteld dat de duivel zijn intrek nam bij Judas, die behoorde tot de kring van de twaalf. Deze Judas gaat vervolgens met de tempelautoriteiten overleggen over de vraag hoe hij Jezus zal overleveren.

De beproevingen door de duivel hebben te maken met de identiteit van Jezus. Meer precies kunnen we zeggen dat de vraag aan de orde is ten bate van wie de koninklijke en messiaanse identiteit van Jezus zal worden aangewend, en van wie de bevrijding die deze identiteit inhoudt, afkomstig is. In de eerste beproeving gaat het om de vraag of Zoon van God zijn betekent dat Jezus ten eigen bate en voor zijn persoonlijke honger

een steen in brood zal veranderen. Het verhaal over de maaltijd met het volk (9,10-17) maakt hiertegenover duidelijk dat het messiaanse handelen van Jezus juist niet op zichzelf, maar op het volk gericht is.

De tweede beproeving neemt vooral de koninklijke aspecten op. Deze beproeving kan men lezen in het verlengde van de aankondiging aan de herders (2,10-11). Die aankondiging is een goede boodschap, een vreugde voor het hele volk. De inhoud van die boodschap is de geboorte van een redder in de stad van David. Een koningschap dat niet gericht is op de bevrijding van het volk, maar op de macht en de pracht van alle koninkrijken van de wereld, heeft blijkbaar een duivelse oorsprong. De relatie tussen het aanbidden van de duivel en het verkrijgen van deze macht en heerlijkheid van de kant van de duivel, wijst erop dat een koningschap dat niet gericht is op de bevrijding van het volk, van God vreemd raakt. In plaats van God, die de initiator is van het programma van bevrijding, is de duivel getreden. Hij is degene die koninklijke macht en pracht wil verlenen, terwijl deze rol eigenlijk aan God toekomt. Doen wat de duivel vraagt, is daarmee ook een rechtstreekse ontkenning van de identiteit van Jezus als Zoon van God. We hebben deze identiteit bij het verhaal over de doop leren kennen als een relationele identiteit. Doen wat de duivel zegt, is daarom ook een ontkenning van het verhaal van de doop en van de woorden die de stem uit de hemel gesproken heeft: 'Jij bent mijn Zoon.' Hier raken we misschien ook wel aan de reden waarom de tweede beproeving niet begint met de woorden: 'Als U de Zoon van God bent ...'

Ook de derde beproeving begint met een verwijzing naar de identiteit van Jezus en diens relatie met God. In deze beproeving gaat het er niet om de relatie met God te ontkennen, maar de aard van deze relatie nader te bepalen. In deze beproeving blijkt dat de identiteit als Zoon van God niet de basis kan zijn voor vermetel vertrouwen. Een dergelijk vertrouwen wordt immers gekarakteriseerd als beproeving van God. De duivel fundeert zijn beproeving in een citaat uit de psalmen, waarin wordt gezegd dat God aan de engelen opdracht zal geven Jezus te beschermen en op handen te dragen. Dat lijkt een uiting van vertrouwen

op God. Maar dat is het niet, omdat het een testen is van Gods toezegging.

Alle drie de beproevingen staan in relatie tot het programma van bevrijding. Het gaat vooral om de vraag voor wie het programma bestemd is en van wie het afkomstig is. In zekere zin kan men zeggen dat er geen sprake is van bevrijding, als die niet bestemd is ten bate van het volk, maar ten eigen bate, en als de herkomst ervan niet God is. Toegeven aan de beproevingen leidt daarom tot perverteringen van het programma van bevrijding.

Jezus weerstaat de beproevingen door te verwijzen naar oudtestamentische teksten. Steeds zijn het citaten uit Deuteronomium. De eerste beproeving weerstaat Jezus door Deuteronomium 8,3 te citeren. Dit citaat komt uit een tekstgeheel waarin men wordt opgeroepen de woestijntocht van veertig jaar te gedenken. De honger wordt vermeld, maar ook het manna dat het volk heeft gegeten. God wilde zijn volk daardoor laten beseffen dat de mens niet leeft van brood alleen, maar van alles wat uit de mond van God komt. Wanneer Jezus deze woorden aanhaalt, spreekt Hij het laatste gedeelte niet meer uit, maar de lezer die bekend is met de Tora, zal de oriëntatie op God die in deze verwijzing besloten is, niet ontgaan. De andere twee citaten waarmee Jezus de beproevingen van de duivel weerstaat, zijn Deuteronomium 8,13 en 8,16. Aan de oorspronkelijke context van deze teksten zijn elementen ontleend die in het *sjema*-gebed een belangrijke plaats innemen. Dit gebed is genoemd naar de beginwoorden ervan: 'Hoor, Israël.' Het hoort tot de oudste bestanddelen van de eredienst in de synagoge. Door alle joden werd het, zeker in het latere jodendom, 's morgens en 's avonds gebeden. Het is niet zonder belang dat Jezus, nog voordat Hij aan de uitvoering van het programma van bevrijding begint, verwijst naar voor het jodendom belangrijke teksten. Het geeft aan op welke wijze de universele bestemming van het bevrijdingsprogramma verstaan moet worden.

Het is goed voorstelbaar dat men bij eerste lezing van het verhaal over de prediking van Jezus in de synagoge van Nazaret stuit op een aantal vragen en moeilijkheden. De voornaamste moeilijkheid is wel dat het is alsof de aanwezigen in de synagoge in eerste instantie gunstig reageren, wanneer Jezus verklaart dat de woorden van de profeet Jesaja die Hij heeft voorgelezen, nu in vervulling gaan. Toch antwoordt Jezus daarop met verwijten die ongunstige reacties van zijn toehoorders veronderstellen. Die ongunstige reacties komen echter pas aan het einde van het verhaal, in vers 28, waar verteld wordt dat allen die in de synagoge waren, woedend werden.

Een andere moeilijkheid is dat Jezus de mensen in Nazaret woorden in de mond legt waarin ze verwijzen naar gebeurtenissen die in Kafarnaüm hebben plaatsgehad. Maar wie het evangelie volgens Lucas vanaf het begin tot hiertoe leest, weet dat Kafarnaüm nog geen plaats van handeling is geweest tot aan dit moment.

Ook stelt men wel vragen naar de gang van zaken bij een dienst in de synagoge, in het bijzonder of Jezus zomaar kan voorlezen en of Hij zelf een lezing kan uitzoeken. Men weet soms ook niet goed raad met het einde van het verhaal, waar de aanwezigen in de synagoge Jezus proberen te doden, maar waar Hij midden tussen hen door gaat en vertrekt. Kortom, een verhaal met voetangels en klemmen.

Toch is het ook een belangrijk verhaal, omdat Lucas hier voor het eerst vertelt hoe Jezus in het openbaar optreedt. Zijn prediking in de synagoge van Nazaret is als het ware 'het begin'. Het verhaal is uitgebouwd tot een zeer geladen geheel. Jezus spreekt zich uit over zijn zending. Tegelijkertijd laat het verhaal zien hoe de zending en de boodschap van Jezus ontvangen en gewaardeerd zal gaan worden. Het verhaal geeft

als het ware in het kort aan wat de inhoud is van het Lucas-evangelie en van de Handelingen van de apostelen. In die zin kan men het verhaal karakteriseren als een evangelie in een notendop.

Voor een goed begrip is het dienstig eerst te vertellen hoe een synagogedienst er ongeveer uitzag aan het begin van onze jaartelling. Het inleidende gedeelte van de dienst bestond uit gebeden, waaronder het *sjema*-gebed. Dat is genoemd naar de eerste woorden ervan: 'Hoor, Israël.' Het bestaat uit een gecombineerde tekst van Deuteronomium 6,4-9; 11,13-21 en Numeri 15,37-41. Daarna volgde volgens een vaste perikopenordering een lezing uit de Tora in de Hebreeuwse tekst, die aansluitend in het Aramees vertaald werd. Daarop volgde een lezing uit de Profeten, waarvan de cyclus in later tijd ook werd vastgesteld. In Jezus' tijd was de keuze van de profetenlezing nog grotendeels vrij. Toch zijn er vrij snel vaste combinaties van lezingen uit Wet en Profeten ontstaan. Zo'n vaste combinatie is Leviticus 25 met Jesaja 61, die een rol speelt in het gebeuren in de synagoge van Nazaret. Na de lezingen volgde een uitleg van die lezingen, waarin men de actuele betekenis van de desbetreffende bijbelpassages probeerde aan te geven. In principe kon iedere vrije joodse man er het woord voeren. In feite hebben Jezus en zijn leerlingen voor de verkondiging van hun boodschap van deze mogelijkheid zo veel mogelijk gebruik gemaakt. De dienst werd daarna afgesloten met de zegningsformule uit Numeri 6,24-26. Voor de goede gang van zaken in de synagoge droegen de synagogeoverste en zijn dienaren zorg.

De kern van het verhaal is de lezing uit de profeet Jesaja en de manier waarop Jezus die tekst van toepassing verklaart. De tekst die Jezus voorleest, volgt grotendeels de Septuagint, de Griekse vertaling van het Oude Testament die in de derde en tweede eeuw vóór Christus werd gemaakt voor de Griekssprekende diaspora-joden in Alexandrië.

Omdat de tekst van Jesaja 61,1-2 in de Septuagint op een aantal plaatsen afwijkt van de Hebreeuwse tekst, geven we eerst de tekst van de Septuagint in vertaling weer.

Jesaja 61,1-2 (LXX)

- ¹ De geest van de Heer is op mij,
want Hij heeft mij gezalfd.
Om aan de armen de goede boodschap te brengen
heeft Hij mij gezonden,
om te genezen wier hart gebroken is,
om aan gevangenen vrijlating te verkondigen
en aan blinden dat ze weer zien,
- ² om een aangenaam jaar van de Heer af te roepen,
een dag van wraak voor onze God
om alle treurenden te troosten ...

Direct en indirect speelt Jesaja 61 een belangrijke rol in de evangeliën. Men vindt er bijvoorbeeld flarden van terug in de zaligsprekingen (vergelijk 6,20-23). Dat het voor Lucas een belangrijke tekst is, blijkt uit het feit dat hij hem opneemt in zijn programmatische verhaal over de uitdrijving uit de synagoge van Nazaret, maar ook in Lucas 7,22 komen we de tekst tegen. Johannes stuurt zijn leerlingen naar Jezus met de vraag: ‘Bent U het, die komen zou, of hebben we een ander te verwachten?’ Jezus geeft hun ten antwoord: ‘Ga aan Johannes vertellen wat u hebt gezien en gehoord: blinden zien weer, kreupelen lopen, melaatsen worden rein, doven horen, doden staan op, en aan armen wordt de goede boodschap verkondigd.’

Nauwkeurige vergelijking van de tekst van de Septuagint en de tekst van Lucas 4,18-19 leert dat er ook belangrijke verschillen zijn. Allereerst ontbreken bij Lucas de woorden ‘om te genezen wier hart gebroken is’. De reden is waarschijnlijk dat Lucas het werkwoord ‘genezen’ steeds voor lichamelijke genezingen gebruikt. Vanuit Jesaja 58,6 (LXX): ‘Laat verdrukten in vrijheid gaan’ voegt Lucas in: ‘om verdrukten in vrijheid te laten gaan’. Hierdoor komt de nadruk te liggen op het woord *afesis*, dat hier vertaald is met ‘vrijlating’ en ‘vrijheid’, maar dat ook verzoening en vergeving kan betekenen. Een derde verandering is de vervanging van het woord ‘afroepen’ door ‘verkondigen’, een term die gebruikt wordt in

verband met de prediking van Jezus en van de leerlingen, soms speciaal in de combinatie ‘het evangelie verkondigen’. Dat het Lucas vooral om een vreugdevolle boodschap gaat, blijkt vooral uit het feit dat hij het citaat afbreekt vóór ‘een dag van wraak’.

Wat de achtergrond van het citaat betreft: het gaat om de aankondiging van een tijd van heil. De terminologie, in het bijzonder de formulering ‘gevangenen vrijlaten’ roept de gedachte op aan het jobeljaar. Dit jobeljaar wordt in Leviticus 25,10 (Septuagint) als ‘een jaar van vrijlating’ aangeduid. Het wordt jobeljaar genoemd, omdat de opening ervan met geschal van de bazuin (*jobel*) op Grote Verzoendag wordt aangekondigd. Over dit jobeljaar biedt Leviticus 25,8-55 uitvoerige informatie. Het kwam elk vijftigste jaar terug, en het moest een heilig jaar zijn. De slaven moesten worden vrijgelaten, de akkers moesten onbewerkt blijven, iedereen moest zijn oorspronkelijke bezit terugkrijgen en bij de prijsbepaling van een stuk grond moest rekening gehouden worden met het tijdstip van het jobeljaar, zodat in feite niet de grond, maar een aantal oogstjaren verkocht werd. Bij de vrijlating van slaven moet men denken aan vrijlating van wanbetalers, die een lening hadden afgesloten met hun persoonlijke vrijheid of die van hun gezin als onderpand. Er is geen enkele aanwijzing dat de wet op het jobeljaar ooit is toegepast. Bovendien zijn er wat het braak laten liggen van akkers en de vrijkoop en vrijlating van slaven betreft, een aantal verdubbelingen met de wet op het sabbatjaar (Leviticus 25,1-7 en Deuteronomium 15,1-18). In feite houdt de wet op het jobeljaar een ideaal van gerechtigheid en maatschappelijke gelijkheid voor dat nooit is verwezenlijkt. Men kan aannemen dat het een vruchteloze poging is geweest om de wet op het sabbatjaar ingrijpender te maken door er het grondbezit bij te betrekken, maar ook om het onderhouden van de wet gemakkelijker te maken door een periode van vijftig jaar te stellen. Het is echter een utopische wet gebleven.

Het oude visioen van het jobeljaar in Leviticus 25 en Jesaja 61 verklaart Jezus in de synagoge van Nazaret van toepassing in de actuele situatie. Dat is de betekenis van ‘Vandaag is het schriftwoord dat u gehoord hebt, in vervulling gegaan.’ Het is hetzelfde heden als bij de aan-

kondiging aan de herders (2,11) en in de uitspraak van Jezus tegenover Zacheüs dat er vandaag redding is gekomen voor zijn huis (19,9). Het heden is de tijd van de bevrijding. Het oude visioen wordt opnieuw actueel. Tegelijkertijd past Jezus het visioen aan door nadruk te leggen op bevrijding, vrijlating, vergeving en verzoening. Daardoor kan het citaat uit de profeet Jesaja worden tot een verwoording van het programma voor zijn messiaanse spreken en handelen. De navolgende verhalen zijn steeds concretisering van dat spreken en handelen. Het oude visioen blijkt dan van een enorme actuele kracht. De inclusie met 7,22 is uiterst zinvol, omdat zo de woorden van Jesaja voorafgaan aan twee reeksen van messiaans spreken en handelen in de uitvoeringsfase van het programma van bevrijding.

De interactie tussen Jezus en zijn toehoorders verloopt in drie ronden. Elke ronde bestaat uit woorden van Jezus en een reactie door de toehoorders. In de tweede en de derde ronde zijn de woorden van Jezus een antwoord op de reactie van de toehoorders in de voorafgaande ronde. Het geheel wordt omgeven door een inleiding (vers 16a), waarin wordt geopend door te vertellen dat Jezus komt, en een slot (vers 30), waarin wordt verhaald hoe Hij weggaat. De woorden van Jezus in de eerste ronde zijn de woorden uit de profeet Jesaja. Deze woorden zijn ingebed in een beschrijving van de handelingen van Jezus (de verzen 16b-20). De literaire vormgeving van dit gedeelte verdient bijzondere aandacht. Het is een zogenoemde sandwichconstructie. Als regel staat bij dergelijke constructies het voornaamste in het midden. De constructie is als volgt te visualiseren:

- A Hij stond op om voor te lezen
- B en kreeg een boekrol van de profeet Jesaja aangereikt.
- C Hij opende de rol en vond de plaats waar geschreven staat:
- D [Citaat uit Jesaja]
- C' Daarna rolde Hij het boek dicht,
- B' gaf het terug aan de dienaar
- A' en Hij ging zitten.

De reactie van de toehoorders in deze ronde is dat de ogen van allen op Jezus zijn gericht (vers 20). Dat zegt iets over de verwachting waarmee men naar Hem kijkt. De tweede ronde is 4,21-22. De woorden van Jezus spreken over de actualiteit van het citaat uit Jesaja (vers 21). De reactie van de toehoorders is de vraag in vers 22. De derde ronde is 4,23-29. Het spreken van Jezus bestaat uit twee delen, die beide geïntroduceerd worden met een werkwoord van zeggen: vers 23 en vers 24. De reactie van de toehoorders staat in de verzen 28 en 29. Tezamen levert dat de volgende indeling op:

| | | |
|-----------|----------------|--|
| Begin | 16a | Jezus komt in Nazaret |
| Ronde I | 16b-20a 20b | Jezus leest het Jesaja-citaat De toehoorders zijn vol verwachting |
| Ronde II | 21 22 | Jezus spreekt De toehoorders zijn verwonderd |
| Ronde III | 23-27 28-29 | Jezus spreekt De toehoorders reageren woedend |
| Slot | 30 | Jezus vertrekt |

We lopen nu de drie ronden na elkaar door. Jezus poneert zich in de eerste ronde als een profeet die goede tijden van heil komt aanzeggen door het citaat van Jesaja op zichzelf te betrekken. In dit citaat wordt de goede boodschap in een sociale richting uitgewerkt. In het Lucas-evangelie is dat een terugkerende thematiek. De redding van de armen is daarbij vaak gerelateerd aan de bekering van de rijken (vergelijk 16,19-31; 19,1-10). Daarbij komt nog de nadruk op het woord *afesis* (vrijlating, vrijheid). In het Lucas-evangelie duidt dit woord speciaal op de vergeving van de zonden. Afgezien van dit Jesaja-citaat komt dit woord binnen het lucaanse dubbelwerk steeds in deze betekenis voor. Het herinnert aan de

prediking van Johannes de Doper, die een doop van bekering verkondigde tot vergeving van zonden. De goede boodschap van bevrijding en vergeving bevat daarmee impliciet een oproep tot bekering. Als Jezus zich presenteert als een profeet die bevrijding aanzegt, is dat impliciet ook een oproep tot bekering aan zijn toehoorders.

Pas in de tweede ronde van de interactie past Jezus het citaat van Jesaja toe. In afwachting daarvan is de reactie van de toehoorders die van een gespannen verwachting: wat gaat Hij zeggen? De tweede ronde begint met de uitleg van het Jesaja-citaat (4,21). Het centrale woord in deze uitleg is 'vervullen'. De profetie van Jesaja wordt gerealiseerd. Maar ook een bepaalde tijd is vervuld. Dat valt af te leiden uit het feit dat er een tijdsaanduiding is: 'vandaag'. Ten slotte betekent 'vervullen' hier ook een vervuld zijn van de heilige Geest. Dat is geïmpliceerd bij de realisatie van het Jesaja-citaat, omdat in dat citaat staat: 'De Geest van de Heer rust op Mij.' Bovendien is dat volledig in overeenstemming met het functioneren van de Geest in de eerste vier hoofdstukken van het Lucas-evangelie (vergelijk 1,15.35.41.67; 2,26.27; 3,16.22; 4,14).

De toehoorders reageren hierop in 4,22 met een vraag. Een van de problemen van deze perikoop is de betekenis van deze vraag. Vaak verstaat men die vraag als een afwijzing van Jezus. Maar hoe moet men dan uit de voeten met het begin van het vers, dat over bewondering gaat. Het Griekse woord dat vertaald is met 'ze betuigden hun bijval', gebruikt Lucas steeds in positieve zin. Ook het woord 'verbazen' wordt in dit vers in positieve zin gebruikt, getuige de kwalificatie van Jezus' woorden door de verteller als 'woorden van genade'. We gaan er daarom zonder meer van uit dat vers 22 handelt over de verrassing en bewondering van de toehoorders. Hoe het met de positieve reacties van de toehoorders verdergaat, wordt in de derde gespreksronde verhaald.

In vers 23 interpreteert Jezus de reactie van de toehoorders van 4,22. Jezus geeft aan wat Hij veronderstelt dat ze vragen. Het antwoord op die veronderstelde vraag komt in vers 24. Uit de reactie van Jezus wordt duidelijk dat de vraag in vers 22 bij Hem niet overkomt als een verwijzing naar een nederige afkomst, maar als een claim. Hij reageert met een

spreekwoord: 'Dokter, genees jezelf.' Dit soort spreekwoorden heeft in de oudheid gefunctioneerd als een verwijzing naar de vanzelfsprekendheid waarmee men begaafdheden of kennis allereerst benutte ten bate van de eigen kring. In vers 23 verwoordt Jezus dat Hij de bewondering van zijn stadgenoten verstaat als een claim op een dergelijke vanzelfsprekendheid. In het vervolg van het vers verwoordt Hij het zelfs expliciet wanneer Hij zegt de verwondering te verstaan als een vraag om in Nazaret te doen wat ook in Kafarnaüm is gebeurd. In vers 24 confronteert Hij vervolgens deze claim met zijn eigen profetische rol. Allereerst doet Hij dat door te zeggen dat geen profeet in zijn eigen stad welgevallig is. Lucas gebruikt hier een ander woord dan Marcus, die zegt dat een profeet niet geëerd is. Het in Lucas gebruikte woord heeft een meer actieve betekenis. Het is hetzelfde woord als gebruikt wordt bij de kwalificatie van het jaar dat in vers 19 wordt aangekondigd. In dat vers gaat het over een jaar dat gunsten brengt. Jezus zegt dus in vers 24 dat een profeet er niet is om zijn eigen stad te begunstigen. Zodoende vormt vers 24 een adequaat antwoord op de claim die de in de synagoge aanwezigen volgens Jezus op Hem leggen.

In de verwijzingen naar Elia en Elisa wordt dit verder uitgewerkt. De literaire opbouw van de verwijzingen naar de twee oudtestamentische profeten is identiek. Eerst volgt de vermelding van vele behoeftige figuren in Israël (weduwen en melaatsen), dan de constatering dat de bevrijdende activiteiten van de profeet niet ten bate waren van deze behoeftige figuren, en ten slotte de vermelding van de mensen die wel baat hebben gehad van hun optreden. Bij dit laatste wordt geaccentueerd dat het figuren buiten Israël zijn. Meestal verstaat men deze verwijzingen als betrekking hebbend op de verkondiging aan de heidenen en het feit dat Israël niet gered zal worden. In die zin zouden Elia en Elisa prototypen zijn en een programmatische functie hebben binnen het lucaanse dubbelwerk. Ze kondigen het einde aan van het verbond van God met Israël.

Men kan het hier slechts zeer ten dele mee eens zijn, namelijk alleen voor zover de verwijzingen naar Elia en Elisa betrekking hebben op de

verkondiging onder de heidenen. Voor het overige wordt het optreden van Elia en Elisa juist gekenmerkt door de intentie het verbond te herstellen. Hun optreden is ingegeven door het verlangen de band tussen God en zijn volk te herstellen. Onderzoek naar het functioneren van Elia en Elisa in 1 en 2 Koningen, in Jezus Sirach, in het Nieuwe Testament en in de apocriefe en rabbijnse literatuur heeft aangetoond dat – naast de eschatologische betekenis van Elia (Maleachi 3,23-44; Jezus Sirach 48,10 en diverse plaatsen in het Nieuwe Testament) – Elia en Elisa in deze teksten voornamelijk getekend zijn als ijveraars voor het herstel van het verbond van God met Israël. Ze zijn daarom ongeschikt om te functioneren als prototypen voor het einde van dat verbond. De episoden met de weduwe van Sarefat (1 Koningen 17) en met de Syriër Naäman (2 Koningen 5) zijn bedoeld om te laten zien dat God buiten Israël bekend is, terwijl men zich in Israël van God heeft afgekeerd. Door het optreden van Elia en Elisa ten bate van mensen buiten Israël wordt Israël bewogen terug te keren naar God.

Vanwege deze betekenis van Elia en Elisa moet men voorzichtig zijn met een uitleg van de verwijzingen naar Elia en Elisa als betrekking hebbend op de missionering onder de heidenen met uitsluiting van Israël. Veeleer betekenen deze verwijzingen dat een profeet geen voordelen brengt voor zijn eigen stad en zijn eigen mensen, maar tot bekering aanspoort. De verwijzingen naar Elia en Elisa zijn hier een verdere uitwerking van Jezus' rol als profeet en zijn taak Israël tot bekering te brengen.

De reactie van de toehoorders in deze episode is verklaarbaar vanuit het feit dat ze nu weten dat een speciale relatie nog geen grond is voor speciale gunsten. Deze thematiek was ook aanwezig in de verkondiging van de Doper, toen hij erop wees dat een beroep op de afstamming van Abraham niet voldoende is om aan de dreigende toorn te ontkomen (3,8). Ook op andere plaatsen in het boek van Lucas is deze thematiek herkenbaar, bijvoorbeeld in 8,19-21. Wat Jezus doet is de verwachting van zijn plaatsgenoten confronteren met zijn eigen rol als profeet. Daarop reageren ze woedend. Wat ze verwachten, krijgen de aanwezigen in de synagoge niet. Ze drijven Hem daarom de stad uit en proberen Hem in de

afgrond te duwen. Na vers 29 is een dialoog tussen Jezus en zijn toehoorders niet meer mogelijk.

Het verhaal over de verkondiging van Jezus in de synagoge van Nazaret wordt wel eens programmatisch genoemd voor het Lucas-evangelie. Gelet op het bovenstaande kan dat in ieder geval niet betekenen dat hiermee ook de verwerping van het jodendom is bedoeld.

In het bovenstaande is het optreden van Jezus meer dan eens als profetisch gekarakteriseerd. Dat is gebeurd omdat in het verhaal Jezus op een aantal verschillende manieren als profeet wordt aangeduid. Door de tekst van Jesaja 61 te actualiseren en van toepassing te verklaren poneert Jezus zichzelf als profeet. In de geest van de profeet Jesaja schat Hij de eigen situatie in, zegt Hij heil aan en realiseert Hij dat heil ook in de verhalen en de toespraken die in het evangelie volgens Lucas nog volgen. Het profetische karakter blijkt ook uit de spreuk die Jezus gebruikt over het functioneren van een profeet in zijn eigen milieu. Ten slotte wijst Jezus als antwoord op de claimende houding van de aanwezigen op de profeten Elia en Elisa, die hun activiteiten niet beperkten tot mensen uit hun eigen kring, maar met het oog op de bekering van Israël ook heil bewerkten aan de weduwe uit Sarepta en de Syriër Naäman. In de geest van de oudtestamentische profeten laat Jezus zien dat een exclusieve levenshouding, die het heil en de bevrijding voor zichzelf wil houden en daarom anderen uitsluit of dreigt uit te sluiten, juist geen heil bewerkt. Daartegenover houdt Hij een pleidooi voor een inclusieve levenshouding. Armen, gevangenen, blinden en verdrukten horen erbij, evenals mensen die niet tot je eigen kring behoren. De rol als profeet is nieuw. Nog niet eerder in het boek is er zo duidelijk sprake geweest van Jezus als profeet. Maar de inhoud van deze rol en wat deze aan bevrijdende activiteiten met zich meebrengt, komt, gelet op het gezegde in het citaat uit Jesaja, overeen met de lucaanse roloppvatting van koning, Messias en Zoon van God.

Men heeft het verhaal over de verkondiging van Jezus in de synagoge van Nazaret terecht wel gekwalificeerd als 'een evangelie in een notendop'. De universele tendens die aanwezig is in het Lucas-evangelie en

in de Handelingen van de apostelen, komt naar voren in de tegenstelling tussen de aanwezigen in de synagoge, die Jezus voor zichzelf willen houden, aan de ene kant en de profeten Elia en Elisa, die hun profetische activiteiten ook voor niet-Israëlieten uitoefenen, aan de andere kant. In deze zin geeft het verhaal al een vooruitblik op heel de gang van de goede boodschap die via het centrum van het jodendom, Jeruzalem, ten slotte in het centrum van de toenmalige wereld, Rome, terecht zal komen.

Ook laat het verhaal zien hoe het met Jezus zal gaan. Dat de woedende toehoorders Hem de stad uit drijven en Hem proberen te doden, is volgens veel exegeten een vooruitblik op de gebeurtenissen in Jeruzalem die aan het einde van het evangelieboek worden verteld. Het feit dat het verhaal eindigt met te vertellen dat Jezus midden tussen de mensen door gaat en vertrekt, zou erop wijzen dat de gang van de goede boodschap niet gestopt wordt door de arrestatie en de executie van Jezus, maar dat die boodschap zich daarna zal verspreiden tot in heel het Romeinse rijk.

6.1 Eerste reeks van messiaans spreken en handelen – 4,31 – 7,36

In het tekstgedeelte dat bij 4,31 begint, krijgt het programma van bevrijding gestalte in de verhalen waarin Jezus mensen bevrijdt van de banden die hen vastbinden, waarin Hij gesprekken voert met tegenstanders en in een redevoering die meestal wordt aangeduid als de veldrede. Het gedeelte wordt afgesloten met verhalen waarin opnieuw de verhouding tussen Johannes en Jezus aan de orde komt en waarin verwezen wordt naar de messiaanse tekenen die Jezus doet. De bewoordingen doen sterk denken aan het Jesaja-citaat in 4,18-19, dat programmatisch is gebleken voor het optreden van Jezus. Er zijn twee cycli van verhalen die bij elkaar horen. In 4,31-44 wordt een aantal gebeurtenissen verteld die zich binnen het tijdsverloop van één etmaal afspelen te Kafarnaüm. In 5,17 – 6,11 is een aantal verhalen bij elkaar gegroepeerd waarin steeds op een of andere wijze oppositie tegen Jezus en diens programma een rol speelt.

In en om Kafarnaüm – 4,31-44

Een eerste reeks van gebeurtenissen speelt zich in een tijdsverloop van ongeveer een etmaal in en om Kafarnaüm af. Eerst wordt in algemene termen over Jezus' onderricht in Kafarnaüm gesproken (4,31-32). Nadrukkelijk wordt verteld dat Kafarnaüm een stad in Galilea is, waardoor het summarium van 4,14-15 terug in de herinnering komt. De vermelding dat Jezus onderricht geeft in de synagoge, komt overeen met het aldaar gezegde. De *conjugatio perifrastica* geeft aan dat hier niet een eenmalig onderricht is bedoeld, maar een regelmatig gebeuren. Pas vanaf

vers 33 gaat het over eenmalige gebeurtenissen. Ook de reactie op Jezus' onderricht wordt vermeld. Men is geestdriftig over zijn leer, omdat zijn woord gezag had. Opnieuw is er een positieve reactie op het optreden van Jezus, zoals ook in 4,15 en 4,21.

Opvallend is dat de krachtdadige werkzaamheid van het woord wordt onderstreept. Dat is ook het geval bij de reactie van allen op de confrontatie tussen Jezus en de man met de onreine geest. In de woorden van de man blijkt deze confrontatie een strijd op leven en dood. Uit het gebruik van meervoudsvormen om zichzelf aan te duiden wordt duidelijk dat de man en de onreine geest tezamen spreken als waren zij één geheel. Het gebod van Jezus uit de man weg te gaan is echter gericht tot de onreine geest alleen. Ook wordt geraakt aan de thematiek van de identiteit van Jezus: Hij is de Heilige van God. De relatie van Jezus en God is belangrijk, omdat in de voorafgaande context is gebleken dat de bevrijdende activiteiten van Jezus gezien moeten worden vanuit zijn relatie met God, de eigenlijke initiatiefnemer van het programma van bevrijding.

Het gebod om te zwijgen is een reactie op het luide geschreeuw van de demon en op het openlijk uitspreken van de identiteit van Jezus (vergelijk ook 4,41 en 8,28). Kennelijk speelt op de achtergrond de overtuiging dat kennis van en beschikking over iemands naam macht over zo iemand geeft. Hier en in soortgelijke gevallen is dus van een daadwerkelijke strijd tussen Jezus en de demonen sprake. De details van het exorcisme in vers 35 onderstrepen de heftigheid ervan. Maar door de opmerking dat de onreine geest uit de man wegging zonder enig letsel toe te brengen, wordt de heilzame werking van Jezus' optreden onderstreept. De reactie van allen benadrukt, zoals gezegd, de krachtige werkzaamheid van Jezus' woord. In een vertaling die het Grieks woordelijk weergeeft, wordt dat nog meer zichtbaar. Een dergelijke vertaling zou als volgt kunnen luiden: 'Wat is dat woord dat het in macht en kracht de onreine geesten beveelt en dat zij gaan?' Een gevolg van het voorval is dat het gerucht uitgaat naar elke plek in de omgeving. Er is een toenemende bekendheid van Jezus.

Na het voorval in de synagoge gaat Jezus naar het huis van Simon. De lezer krijgt de indruk dat hij Simon al ergens van moet kennen, maar toch is in het boek van Lucas niet eerder over Simon verhaald. Hier is weer sprake van een van die incongruenties tussen de opeenvolging in de tekst en de chronologie van de gebeurtenissen. We hebben ze al eerder geconstateerd bij 1,56; 3,20; 4,23. Simon wordt in 5,2-3 bekendgemaakt als een visser, en in 5,1-11 wordt zijn roeping verteld. In de tekst die nu aan de orde is, is er echter een zekere familiariteit tussen Jezus en Simon die veronderstelt dat al eerder over Simon is verteld en dat de lezer op de hoogte is van Simons relatie met Jezus.

De schoonmoeder van Petrus heeft koorts. Opvallend is de overeenkomst in woordkeus met het verhaal over de bezeten man. Dat is vooral het geval wanneer verteld wordt hoe Jezus de koorts bejegt. In beide gevallen straft Jezus af. Zowel de onreine geest als de koorts gaat weg. Ze verlaten de personen die ze kwelden. Er worden niet dezelfde woorden gebruikt, maar de reactie op de activiteiten van Jezus is identiek. Er komt een scheiding tussen de onreine geest en de bezeten man, en er komt een scheiding tussen de koorts en de schoonmoeder van Petrus. Deze scheiding werkt bevrijdend.

Na de genezing van Petrus' schoonmoeder bedient zij. Maar eerst wordt uitdrukkelijk vermeld dat ze is opgestaan. Het opstaan van de vrouw correspondeert met de vermelding dat Jezus boven haar staat en zich over haar heen buigt. Wellicht moeten we denken aan een ligmat waarop de vrouw ligt. Anderen denken aan het hoofdeinde van een bed, waar Jezus is gaan staan. Hoe dat verder ook zij, in de tekst is de dynamiek van hoog en laag aanwezig. Het feit dat ze bedient, is dan ook niet een uiting van nederigheid, maar een realisatie van het feit dat ze is opgestaan en overeind staat. Opmerkelijk daarbij is het meervoud 'hen'. Wanneer in de commentaren wordt uitgelegd dat hiermee alle aanwezigen zijn bedoeld, ziet men over het hoofd dat – strikt genomen – alleen van Jezus en van de schoonmoeder van Petrus is vermeld dat ze in huis zijn.

Bij zonsondergang gaan de genezende activiteiten van Jezus verder.

Men brengt zieken bij Hem. Het noemen van de zonsondergang kan samenhangen met het gegeven dat na zonsondergang de sabbat voorbij is en dat dan de zieken naar Jezus toe gedragen kunnen worden zonder de sabbatsrust te verstoren. Maar het blijft daarbij wel opmerkelijk dat het brengen van de zieken gebeurt tijdens zonsondergang, en niet erna.

Jezus treedt op als een genezer en een exorcist. In vers 40 worden geen onreine geesten en demonen genoemd, maar in vers 41 komen ze uitdrukkelijk ter sprake. Gegevens die aanwezig waren bij de genezing van de bezeten man en bij die van de schoonmoeder van Petrus, keren hier terug. Ook hier gaat het om een scheiding van de demonen en de personen die door hen gekweld worden. 'Uit veel mensen gingen ook demonen weg', zegt de tekst uitdrukkelijk. Net als in 4,34 wordt de confrontatie met Jezus door de demonen expliciet in verband gebracht met diens identiteit. Omdat deze identiteit van Jezus in verband staat met God, wordt de lezer eraan herinnerd dat de uiteindelijke initiator van het programma van bevrijding God zelf is, en dat God aan Jezus diens identiteit als Zoon van God en Messias heeft verleend. Deze band tussen Jezus en God blijft wezenlijk voor het uitvoeren van het programma van bevrijding. Hier blijkt dat de kwalificerende test in 4,1-13 niet zonder reden betrekking had op Jezus' identiteit als Zoon van God en als messiaanse koning. De confrontatie met de duivel die in de kwalificerende test heeft plaatsgehad, is daar weliswaar afgesloten met de opmerking dat de duivel van Hem wegging, maar in het messiaanse spreken en handelen van Jezus blijkt toch voortdurend sprake te zijn van een confrontatie met onreine geesten en demonen. Zijn identiteit en de wijze waarop Hij die identiteit vorm geeft, staan op het spel. Net zoals in het verhaal over de bezeten man straft Jezus de demonen af en verbiedt Hij hun te spreken.

Dat de confrontatie met de demonen afloopt met Jezus' verblijf op een eenzame plaats, versterkt de band met het verhaal van de kwalificerende test. De connotaties die de woorden 'woestijn' of 'eenzame plaats' oproepen en die we vermeld hebben bij de bespreking van 4,1,

mogen hier opnieuw gehoord worden. De woestijn is de plaats waar door de confrontatie met de duivel onderstreept is wie de uiteindelijke initiator is van het programma van bevrijding en voor wie dat programma is bestemd. Ook hier zien we dat de woestijn een plek is van confrontatie. De mensen komen immers naar Jezus toe en proberen Hem te beletten dat Hij weggaat. Het is eenzelfde reactie op Jezus' optreden als in de synagoge van Nazaret. Ook nu is het een poging om Jezus en zijn bevrijdende activiteiten voor zichzelf te houden. De afloop is echter minder dramatisch dan in 4,28-30.

Jezus motiveert zijn opstelling: 'Ook aan andere steden moet Ik de goede boodschap brengen van het koninkrijk van God.' Deze motivering is wellicht minder onschuldig dan zij lijkt. De uitdrukking 'het evangelie brengen' herinnert aan 4,18, waar Jezus met behulp van een citaat uit Jesaja duidelijk maakt wat de inhoud is van het programma dat Hij gaat uitvoeren. Maar ook herinnert deze uitdrukking aan de boodschap van de engel aan de herders in 2,10-11: 'Ik heb een goede boodschap voor u, een grote vreugde voor heel het volk. Vandaag is in de stad van David uw redder geboren; hij is de Messias, de Heer.' Daar heeft de term 'goede boodschap' betrekking op de aanwezigheid van Jezus zelf. De term verwijst dus naar de inhoud van de boodschap, maar ook naar de boodschapper.

Deze dubbele verwijzing is ook van belang voor het verstaan van de term 'koninkrijk van God', die hier voor het eerst in het evangelie volgens Lucas wordt gebruikt. De term 'koninkrijk van God' is een metafoor voor de situatie waarin God koninklijke heerschappij uitoefent. Om te weten wat dat betekent, moeten we nagaan wat in de bijbelse traditie idealiter een koning is. Een geschikte tekst daarvoor is psalm 72, een bede, gemaakt bij de gelegenheid dat een koning zijn ambt aanvaardde. In deze psalm wordt van de koning verwacht dat hij een herder is en een rechtvaardige rechter. Dat betekent dat hij opkomt voor misdeelden, recht doet aan de minste mensen, dat hij de machten die mensen knechten, breekt, dat hij een vriend is voor mensen die niemand hebben die voor hen opkomt, dat hij slaven vrijkoopt. Als de koning deze taken vol-

brengt, is dat de verwerkelijking van een visioen van gerechtigheid en vrede, aldus de psalm. In de beeldspraak die de term 'het koninkrijk van God' is, vervult God zelf deze koninklijke functie.

Binnen de context van het Lucas-evangelie staat het koninkrijk van God in een duidelijke relatie met Jezus. In het koninkrijk van God bekleedt Jezus een koninklijke functie. De lijn die al vanaf het begin van het evangelie aanwezig is, dat Jezus als een koning zijn bevrijdende activiteiten uitoefent, heeft van doen met de vestiging van het koninkrijk van God. In het Lucas-evangelie zijn het koningschap van Jezus en het koninkrijk van God onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Aanwijzing van de eerste helpers – 5,1-11

Het verhaal over de aanwijzing van de eerste helpers maakt op het eerste gezicht een rommelige en slecht gecomponeerde indruk. In het begin (5,1-3) staat de verkondiging van Jezus aan de menigte centraal. In die verkondiging gaat het om het woord van God. In vers 2 worden als terloops de vissers genoemd die van boord zijn gegaan en hun netten spoelen. Ze zijn eerder een verklaring voor de aanwezigheid van de boten dan dat ze een functie hebben in deze verkondiging van Jezus aan de menigte. Vanaf vers 4 blijkt echter dat de verdere actie van het verhaal zich afspeelt tussen Jezus en de vissers. Vooral Simon, die in het verhaal zes keer met name wordt genoemd (één keer als Simon Petrus), treedt op de voorgrond. De menigte lijkt in dit gedeelte helemaal verdwenen. Ze wordt in ieder geval niet meer genoemd.

Ook het gedeelte waarin de vissers centraal staan, biedt een aantal onduidelijkheden en incongruenties. Toch zijn er enkele spanningsvelden en transformaties die de tekst bij elkaar houden en hem betekenis geven. Een eerste spanningsveld wordt gecreëerd door het feit dat het verhaal speelt bij het meer. De beweging die in het verhaal gemaakt wordt, is van het land weg (vers 3), naar het diepe (vers 5). De verkondiging van Jezus, die als een leraar, in de boot gezeten, onderricht geeft, is al niet meer op de vaste grond van de wal. Het hele verdere gebeuren

speelt zich af op de plaats van het diepe water. Pas in vers 11 wordt de wal weer betreden, wanneer Simon en zijn collega's de boten aan land brengen.

Een volgend gegeven dat eenheid in het verhaal brengt, is de overgang van het vangen van vissen naar het vangen van mensen. Deze overgang wordt gemarkeerd door de woorden van Jezus in vers 10: 'Wees niet bang. Voortaan (letterlijk: vanaf nu) zul je mensen vangen.' Deze overgang is eigenlijk een meervoudige transformatie. De eerste is dat het object wordt gewijzigd. In plaats van vissen worden mensen gevangen. De activiteiten van Simon en zijn collega's zullen vanaf nu op mensen gericht zijn. Vanwege het verschil in object geven sommige uitleggers een symbolische betekenis aan de grote hoeveelheid vissen die is gevangen na de uitvoering van de opdracht van Jezus om de netten uit te werpen. Deze uitleggers brengen de grote vangst in verband met de missionaire activiteiten die vooral in het tweede deel van het lucaanse dubbelwerk worden verteld. Het gevaar dat de netten gaan scheuren, is een aanduiding van het succes van deze activiteiten. Het correspondeert met de enorme toename van het aantal volgelingen waarover in Handelingen wordt verteld.

Met de verandering van object hangt een andere transformatie samen. Aan het begin van het verhaal houden de vissers zich afzijdig van de activiteiten. Aan het einde zijn ze erin geïnvolveerd.

Een volgende verandering die in de woorden van Jezus in vers 10 is geïmpliceerd, is nog veelzeggender. Het is een verandering van de activiteiten zelf van Simon en zijn collega's. Deze verandering hangt samen met het Griekse woord *zôgreô* dat hier wordt gebruikt. Dit woord komt in het Nieuwe Testament verder alleen nog voor in 2 Timoteüs 2,26. Het betekent 'levend gevangennemen'. In de Septuagint wordt dit woord gebruikt in situaties waarin mensen levend worden gered uit gevaar. De activiteiten die Simon en de zijnen vanaf nu zullen gaan uitoefenen, zijn gericht op het leven van mensen. Tot nu toe betekenden hun activiteiten de dood van vissen. Deze transformatie in hun activiteiten zelf, en niet alleen in het object van hun activiteiten, is belangrijk, omdat vanaf dit

moment Petrus en zijn collega's medewerkers zijn geworden in het programma van bevrijding waarvan Jezus het subject is. Het tijdstip 'vanaf nu' heeft daarbij dezelfde gevoelswaarde als het 'vandaag' dat in 2,11 en 4,21 is gebruikt. De actualiteit en de onmiddellijke werking van het programma van bevrijding zijn ermee aangegeven.

Ook de interactie tussen Simon en Jezus brengt eenheid in het verhaal. Deze interactie bestaat uit twee dialogen die onderling chiastisch geordend zijn. De sprekers in de twee dialogen zijn achtereenvolgens, Jezus, Simon, Simon en Jezus. De wijze waarop Simon in de eerste dialoog reageert op de opdrachten van Jezus, wordt door veel uitleggers verstaan als een voorbeeld van een gehoorzame houding van Simon. Maar het is ook mogelijk enige ironie te horen in de woorden van Simon in vers 5. Enige gegevens wijzen daarop. Zo de aanspreking met 'meester'. Het Griekse woord *epistata* dat hier wordt gebruikt, duidt op een hiërarchische verhouding. 'Meester' is iemand die toezicht houdt of iemand die de leiding heeft over een bepaalde groep mensen. In het Lucas-evangelie spreken vooral de leerlingen Jezus zo aan. Maar de woorden van Simon in vers 5 worden gezegd in de eerste lijfelijke ontmoeting tussen Simon en Jezus waarover het evangelie verhaalt. De onderlinge verhouding tussen de twee personen is nog niet bepaald. Er is dus weinig reden voor Simon om Jezus als meester aan te spreken. Een ander gegeven is dat in de opdracht van Jezus in vers 4 om de netten uit te werpen uitdrukkelijk wordt gezegd dat dit is met het oog op de vangst. In de vertaling is dit helaas niet te zien. Dit doel herhaalt Simon niet in zijn toezegging op het woord van Jezus de netten uit te werpen. Het is net alsof hij de competentie van het vissersvak aan zichzelf houdt.

Heel anders is de toon in de tweede dialoog. De verteller geeft in vers 9 aan dat dit gesprek is gekleurd door schrik vanwege de gevangen vissen. Simon valt voor Jezus op de knieën, noemt zichzelf een zondig mens en spreekt Jezus aan met 'Heer'. De reactie van Jezus begint met 'wees niet bang'. Al deze elementen geven aan de tweede dialoog een theofaan karakter, en daarmee ook aan het gebeuren met de vissen. Vooral het gegeven van de vrees en de wijze waarop Jezus deze vrees wegneemt doen

denken aan de verschijningen van de engel aan Zacharias (1,13), aan Maria (1,30) en aan de herders (2,10). Het gebeuren met de vissen wordt op deze manier een openbaring die te vergelijken valt met de verschijningen die aan het begin van het Lucas-evangelie zo'n belangrijke rol spelen. Door het theofane karakter van het gebeuren wordt de lezer eraan herinnerd dat God de eigenlijke initiator is van de geschiedenis die Lucas vertelt.

De woorden van Simon in vers 9 moeten dus verstaan worden als een erkenning van het theofane karakter van het gebeuren. Dat geldt voor de aanspreking van Jezus met 'Heer'. Maar dat geldt ook voor het verzoek aan Jezus weg te gaan en voor het feit dat Simon zichzelf zondig noemt. De woorden van Simon moeten niet verstaan worden als een verzoek aan Jezus om uit de boot te stappen, maar als een uitdrukking van zijn ontoereikendheid in aanwezigheid van het heilige. Zondigheid is in deze context dan ook niet de morele schuld ten gevolge van een overtreding of misdaad, maar het menselijk tekort tegenover het goddelijke. De woorden van Simon zijn vergelijkbaar met de reactie van de profeet Jesaja in Jesaja 6,5, waar hij, geconfronteerd met Gods heiligheid, spreekt over zijn onreinheid.

Enigszins haaks op het verzoek van Simon aan Jezus om weg te gaan en dus een scheiding te bewerken tussen hemzelf en Jezus, staat de reactie van Simon en de zijnen op het woord dat ze van nu af mensen zullen vangen. Ze lieten alles achter en volgden Hem. In plaats van scheiding komt er nabijheid. Met deze reactie raken we ook aan het thema van de navolging. Dat Simon en de zijnen alles achterlaten, geeft een zekere radicaliteit aan het volgen van Jezus. Deze radicaliteit van de navolging is ook op andere plaatsen in het Lucas-evangelie herkenbaar: vergelijk 5,28; 12,33; 14,33; 18,22. Het feit dat op deze plaatsen gesproken wordt over alles achterlaten, brengt het thema van de navolging ook in verband met het thema van armoede en rijkdom dat zo kenmerkend is voor het derde evangelie. Jezus navolgen heeft consequenties voor de wijze waarop men met geld en goed omgaat. Voor de lezer in een pluriforme gemeentesituatie, waarin ook verschillen in welstand een rol spelen, is dit van belang

voor de vraag hoe in de geest van Jezus een christelijke gemeenschap te vormen.

De genezing van een melaatse – 5,12-16

Voorafgaande aan de reeks verhalen waarin sprake is van een groeiende oppositie en confrontatie (5,17-6,11) wordt het verhaal verteld over de genezing van een melaatse. Het verhaal is nogmaals een illustratie van de wijze waarop Jezus bevrijding bewerkt. Dat ook een melaatse wordt genezen, maakt duidelijk dat genezing niet alleen lichamelijke aspecten betreft. Ook maatschappelijke en religieuze aspecten spelen een rol. Melaatsheid is niet de precieze aanduiding van een specifieke ziekte zoals bij ons, maar een verzamelterm voor allerlei huidziekten. Doordat melaatsheid cultische onreinheid impliceert (vergelijk Leviticus 13-14), heeft de ziekte ook allerlei sociale en maatschappelijke gevolgen. Door de verplichte afzondering betekende melaatsheid ook sociaal isolement. Omdat men soms dacht dat melaatsheid het resultaat was van zonde, zijn er ook implicaties in religieus opzicht.

Door de manier waarop Jezus met de melaatse omgaat, doorbreekt Hij een taboe. Vooral is het verrassend dat Jezus de melaatse aanraakt, omdat men geloofde dat de ziekte, maar ook de onreinheid die er het gevolg van is, door aanraking werd overgedragen. Wel of niet vermeende doorbreking van taboes zal in de volgende perikopen de grond zijn voor de oppositie tegen Jezus. De verdere actie van Jezus is echter overeenkomstig de wet. Dat de genezene zich aan de priester moet tonen, is overeenkomstig de voorschriften dat de priesters reinheid en onreinheid in verband met melaatsheid moeten vaststellen. Het zwijggebod kan men verstaan als de wens aan de uitvoering van de wet alle prioriteit te geven.

In de verzen 15-16 wordt verteld over een groter wordende faam van Jezus en de gevolgen daarvan. Steeds meer mensen komen naar Hem toe om te horen en om genezen te worden van hun ziekten. De reactie van Jezus is echter dat Hij zich terugtrekt op eenzame plaatsen om te bidden.

Dit gegeven kan men het beste verstaan in het verlengde van het gezegde bij 4,42-44. Jezus weigert toe te geven aan een eventuele claim die een toeloop naar Hem toe zou kunnen impliceren. Een thematiek uit het verhaal over de verkondiging van Jezus in de synagoge van Nazaret keert daarmee terug. Het feit dat Jezus zich terugtrekt naar eenzame plaatsen (hetzelfde woord wordt ook met 'woestijn' vertaald), wijst ook in de richting van de beproevingen zoals in 4,1-13, in het bijzonder de beproeving inzake de vraag voor wie de bevrijdende boodschap is bedoeld. Het gebed van Jezus wijst erop dat Hij georiënteerd blijft op God, degene die het programma van bevrijding in gang heeft gezet.

Toenemende confrontatie en oppositie – 5,17 - 6,11

In 5,17 - 6,11 worden vier voorvallen verteld die aanleiding zijn voor farizeeën, wetgeleerden en schriftgeleerden om oppositie tegen Jezus' activiteiten te voeren. Het zijn achtereenvolgens de genezing van een lamme, de roeping van de tollenaar Levi, het eten van aren door de leerlingen op sabbat en de genezing van een man met een verschrompelde hand op sabbat. Deze vier verhalen zijn op twee niveaus verteld. Het zijn verhalen over bevrijdende activiteiten van Jezus. Daarin verschillen ze niet van de verhalen die reeds verteld zijn. Maar het zijn ook verhalen waarin deze bevrijdende activiteiten ter discussie worden gesteld. Daarom gaat Jezus in deze verhalen met zijn tegenstanders in gesprek over zijn gedrag en over zijn opstelling. Naast de tekst die het bevrijdende voorval vertelt, zijn er dus ook gedeelten waarin dit voorval wordt besproken.

Dat deze verhalen op twee niveaus functioneren, en hoe deze twee onderling verweven zijn, valt goed te zien in het verhaal over de genezing van de lamme. Op het niveau van het genezingsverhaal wordt verteld over het onderricht van Jezus. De relatie van de activiteiten van Jezus met God wordt beklemtoond door te vertellen dat kracht van de Heer in Hem was om te genezen. Vanaf het moment dat het woord 'genezen' is gevallen, kan het genezingsverhaal beginnen. Binnen het ge-

nezingsgebeuren is duidelijk sprake van een oppositionele kracht. Die wordt gevormd door de menigte die het onmogelijk maakt dat de mannen de lamme tot voor Jezus brengen. Ze kiezen een weg via een opening in het dak, die is ontstaan door het wegnemen van tegels, en laten de lamme neer tot voor Jezus. Door de verteller wordt hun gedrag als geloof en vertrouwen geïnterpreteerd wanneer hij vertelt dat Jezus op hun vertrouwen reageert. De genezing wordt, na een machtswoord van Jezus, gedemonstreerd door het feit dat de lamme zijn bed oppakt en naar huis gaat. De vermelding dat hij God verheerlijkt, legt de relatie met God als initiator van Jezus' programma. Datzelfde doet de vermelding dat verrukking en ontzag zich van allen meester maakten, en dat allen God verheerlijkten.

Op meta-niveau is er meer aan de hand. Daar gaat het om de theologische interpretatie van het gebeurde. Vanaf het begin van het verhaal worden er opposanten ten tonele gevoerd, die anders functioneren dan de menigte die een belemmering is voor de genezing. De farizeeën en schriftgeleerden belemmeren de actie van Jezus niet, maar verschillen met Hem van mening over de vraag hoe het gebeuren moet worden verstaan. Door Jezus wordt een verband gelegd met vergeving van zonden. Daarmee wordt ook duidelijk gemaakt dat bevrijding meer betekent dan alleen lichamelijke genezing. Dat bevrijding theologische implicaties heeft en ook kwijtschelding van zonden betekent, zal de lezer na het citaat uit Jesaja in 4,18-19 niet bevreemden. De farizeeën en schriftgeleerden menen echter dat het verband dat Jezus legt met zondevergeving, en zijn uitspraak dat de zonden van de lamme man zijn vergeven, godslasterlijk zijn, omdat alleen God zonden kan vergeven. Daarmee is er een discussie over de interpretatie van Jesaja 43,25: 'Toch wis Ik, en niemand anders, uw weerspannige daden uit om wat Ik ben en Ik zal uw zonden niet langer voor ogen houden.'

De weerlegging van Jezus is tweevoudig. Hij wijst op de bevoegdheid van de Mensenzoon om zonden te vergeven. Vervolgens maakt Hij de genezing van de lamme tot een illustratie van deze macht. De verbinding die Hij heeft gemaakt tussen de lichamelijke genezing en de theolo-

gische implicaties ervan, houdt Hij ook in stand tegenover de bezwaren van zijn tegenstanders. Het verhaal over de bevrijding en het meta-niveau (hoe deze bevrijding theologisch moet worden verstaan) blijven zo met elkaar verbonden dat de bevrijdingsdaden van Jezus als goddelijk handelen kunnen worden verstaan.

Het dubbele niveau (dat van de vertelde gebeurtenissen en dat van de discussie over de gebeurtenissen) is ook aanwezig in de volgende verhalen. Lucas 5,27-39 is een perikoop die handelt over de roeping van Levi en het feest dat hij aanricht. Dat zijn de vertelde gebeurtenissen. Op het niveau van de discussie gaat het over eten en drinken met tollenaars en zondaars en over eten en drinken in tegenstelling tot vasten. Het feit dat er twee niveaus zijn die op elkaar betrekking hebben, geldt ook voor het verhaal over het aren plukken op sabbat en het verhaal over een genezing op sabbat, omdat daar de vraag aan de orde is of dit mag of niet.

Levi is een tollenaar. De inrichting van het tolsysteem maakt inzichtelijk waarom tollenaars niet gezien waren. Een tollenaar pachtte de tol bij een bepaalde plaats voor een vast bedrag. Hij inde vervolgens aan tol een groter bedrag dan hij zelf aan pacht moest afdragen zonder dat daar enige echte controle op werd uitgeoefend. In het Lucas-evangelie worden tollenaars soms in één adem genoemd met zondaars (5,30; 7,34; 15,1). Dat duidt erop dat ze ook in religieus opzicht worden gediskwalificeerd.

De wijze waarop het verhaal over Levi wordt verteld, is in overeenstemming met het stramien dat kenmerkend is voor de roepingsverhalen in de synoptische evangeliën. Het gaat om een sandwichconstructie. Jezus is in beweging. Hij ziet mensen hun beroep uitoefenen. Hij roept hen. De groepen laten hun broodwinning in de steek en volgen Hem. In het geval van Levi is er uitdrukkelijk bij vermeld dat hij alles achterliet. We hebben er bij het verhaal over de roeping van Simon en zijn collega's op gewezen dat dit wijst naar een zekere radicaliteit in de navolging. Bovendien legt het een verband met de voor Lucas kenmerkende thematiek van armoede en rijkdom.

Het discussiegedeelte heeft plaats tijdens de maaltijd en handelt

over die maaltijd. Het is dus een meta-niveau ten aanzien van de vertelde gebeurtenissen. Eerst zegt de verteller wie er bij de maaltijd aanwezig zijn: Jezus, een talrijk gezelschap van tollenaars en andere mensen met hen. De opponerende farizeeën en schriftgeleerden spreken niet rechtstreeks Jezus aan, maar zijn leerlingen. Veel commentatoren menen dat hier een grotere groep leerlingen aanwezig is dan de geroepen in 5,1-11. Kenmerkend is het woord waarmee het gemor van de farizeeën en de schriftgeleerden wordt aangegeven. In het Lucas-evangelie wordt het steeds gebruikt om de oppositie aan te geven tegen Jezus' omgang met tollenaars en zondaars. Het antwoord van Jezus bestaat uit twee parallel geconstrueerde zinnen, die beide een tegenstelling bevatten. De eerste is die tussen gezonden en zieken; alleen de laatsten hebben een arts nodig. De tweede is die tussen rechtvaardigen en zondaars; met het oog op de laatsten is Jezus gekomen, en het doel van die komst is hen tot bekering te roepen. Door deze laatste toevoeging kan men de uitspraak van Jezus niet meer zo verstaan dat farizeeën en schriftgeleerden met de rechtvaardigen gelijkgesteld worden, en de tollenaars met de zondaars. Hij rechtvaardigt immers zijn gedrag tegenover het verwijt van schriftgeleerden en farizeeën en Hij probeert hen tot andere gedachten te brengen. Men weet niet meer precies welke zondaars Jezus tot bekering wil brengen. Zijn het de tollenaars of de farizeeën en de schriftgeleerden? Zeker is dat de laatsten niet zijn uitgesloten.

Een tweede discussiepunt betreft eten en drinken tegenover de vastenpraktijk van de leerlingen van Johannes en die van de farizeeën. Betrof het eerste discussiepunt de omgang van Jezus met tollenaars, en werd de vraag daarover aan de leerlingen gesteld, nu gaat het over het gedrag van de leerlingen, en wordt de vraag aan Jezus gesteld. Daarbij wordt opnieuw de woordcombinatie 'eten en drinken' gebruikt, die zo vaak in het Lucas-evangelie voorkomt. Behalve aan de vastenpraktijk wordt ook gerefereerd aan de gebedspraktijk.

Het antwoord van Jezus houdt een kwalificatie in van de tijd van zijn aanwezigheid als een bruiloftstijd. Maar ook is er het besef in uitgedrukt dat er een tijd komt dat Hij er niet meer is. Het feit dat er in die tijd ge-

vast zal worden, wijst er wellicht op dat tijdens Jezus' aanwezigheid het programma van bevrijding niet volledig gerealiseerd zal worden. Dat maakt inzichtelijk waarom er gevestigd zal worden wanneer de bruidegom is weggenomen.

Daarna volgt een tweevoudige beeldspraak. De spreuk over de oude en de nieuwe jas en die over de jonge wijn en de oude zakken zijn parallel aan elkaar opgebouwd. De nadruk ligt, vooral bij de spreuk over de jassen, op het bewaren van het nieuwe. Het heeft een zekere vanzelfsprekendheid dat men geen nieuwe jas opoffert om een oude te repareren. De spreuk over jonge wijn en oude zakken maakt duidelijk dat men het nieuwe niet zonder meer aan het oude kan koppelen. Het gevaar dat beide verloren gaan, is reëel. Met deze vanzelfsprekendheden verdedigt Jezus zijn optreden. Tegelijkertijd geeft Hij in het afsluitende vers 39 aan hoe moeilijk het is van gedrag te veranderen. Wie van de oude wijn geproefd heeft, wil geen jonge. Deze afsluitende spreuk getuigt van een zeker begrip voor het standpunt van de farizeeën en verontschuldigt hen zelfs dat ze niet van standpunt veranderen.

Het verhaal over het plukken van aren op sabbat bevat opnieuw de dubbele laag van een gebeurtenis en de discussie daarover. Het thema van de zonde en de overtreding wordt opnieuw bespeeld. Het gaat om wel of niet geoorloofd gedrag, nu echter van de leerlingen. Met het onmiddellijk voorafgaande ligt er ook nog het verband dat het over eten gaat. Niet helder is wat de leerlingen nu precies wordt verweten. Duidelijk is wel dat het gaat om ongeoorloofd gedrag. Het bezwaar van de farizeeën is rechtstreeks gericht tot de leerlingen, maar Jezus verdedigt hen. De situatie is vergelijkbaar met 5,30-31, waar het verwijt ook aan de leerlingen is gericht, en Jezus het voor hen opneemt.

Het antwoord van Jezus valt uiteen in twee delen. Het eerste deel bestaat uit een verwijzing naar het verhaal in 1 Samuël 21,1-7. David, die op de vlucht is voor Saul, zoekt in Nob contact met de priester Achimelek, zegt hem dat hij een geheime opdracht heeft namens de koning waar hij niet over kan spreken, vertelt hem ook dat zijn knechten zich op een be-

paalde plaats bevinden, en vraagt hem vervolgens om vijf broden. De priester geeft, na zich ervan verzekerd te hebben dat de mannen van David geen omgang met vrouwen hebben gehad, het heilig brood, want er was geen ander brood dan het toonbrood. Hoewel de weergave van dit verhaal door Jezus op een aantal punten onnauwkeurig is, wordt wel duidelijk waarom eraan wordt gerefereerd. Uitdrukkelijk zegt Jezus dat het niet geoorloofd was te eten van de toonbroden, behalve voor de priesters. Het punt van overeenkomst is een ongeoorloofde daad op het terrein van eten. In rabbijnse interpretaties van 1 Samuël 21,1-7 wordt de overeenkomst overigens groter, omdat men daar veronderstelt dat de actie van David op sabbat heeft plaatsgehad. Het tweede deel van het antwoord van Jezus is de uitspraak dat de Mensenzoon heer is van de sabbat. Net zoals in de kwestie over zondevergeving worden aan de Mensenzoon macht en gezag toegekend. De verhouding tussen het eerste en het tweede deel in het antwoord van Jezus zou men als volgt kunnen omschrijven: als het aan David al is toegestaan in een bepaalde nood-situatie een ongeoorloofde daad te verrichten, hoeveel te meer dan aan de Mensenzoon, die uiteraard groter is dan David.

Het verhaal over de genezing van een man met een verschrompelde hand speelt eveneens op sabbat. Op de laag van de gebeurtenissen is het een genezingsverhaal, dat net als dat over de genezing van de bezetene in Kafarnaüm (4,31-37) wordt gesitueerd tijdens onderricht in de synagoge. Op het niveau van de discussie zijn er enkele interessante variaties in vergelijking met de voorafgaande drie perikopen. Het gaat nu over de vraag of het gedrag van Jezus zelf geoorloofd is of niet, of Hij als een zondaar beschouwd moet worden of niet. Er is een climax waar te nemen in de vier verhalen. Eerst wordt de zondigheid gesitueerd bij de mensen met wie Jezus en de leerlingen omgaan, vervolgens in het gedrag van de leerlingen en ten slotte in het gedrag van Jezus zelf. Een andere variatie is er in de wijze waarop de oppositie gevoerd wordt. Het verwijt blijft onuitgesproken. De verteller geeft in vers 7 aan dat het genezingen op sabbat betreft. De oppositie krijgt gestalte in de oplettendheid van Jezus'

tegenstanders, met als bedoeling iets te vinden om Hem te kunnen beschuldigen. De oppositie komt daarmee ook tot een voorlopige climax; van discussie naar beschuldiging.

Opmerkelijk is dat Jezus weet heeft van wat onuitgesproken blijft. Hij stelt de zaak op scherp door de man met de verschrompelde hand naar voren te roepen en een vraag te stellen naar de geoorloofdheid van een genezing op sabbat. Het verband met de voorafgaande perikoop wordt hier ook in woorden uitgedrukt. Bovendien kiest Jezus woorden die rechtstreeks verwijzen naar het narratieve programma van het evangelie. In de termen 'goeddoen' en 'leven redden' hoort men directe verwoordingen van de bevrijding die gerealiseerd moet worden. Het tegenovergestelde is verwoord in de termen 'kwaad doen' en 'verloren laten gaan'. De alternatieven waar het om gaat, zijn bevrijding of vernietiging. Het antwoord van Jezus op de door Hemzelf gestelde vragen wordt met terdaad gegeven door de genezing van de man met de verschrompelde hand. Tegenover het onuitgesproken verwijt van Jezus' tegenstanders staat de weerlegging die in de daad van de genezing tot stand komt. In de afsluiting geeft de verteller aan dat ook de opposenten de overgang voltrekken van discussie naar handeling. Ze worden razend en spreken er met elkaar over wat ze met Jezus zullen doen. De uitslag van hun be raad wordt echter niet verteld. Voor de lezer blijft het een onbekende dreiging.

Keuze van twaalf apostelen – 6,12-16

Na de reeks verhalen waarin de oppositie tegen Jezus aan de orde is gekomen, keert de aandacht terug naar de helpers. Reeds eerder is verteld dat bij Simon en zijn collega's hun vissersactiviteiten getransformeerd zijn tot het levend vangen van mensen (5,1-11), dat ze alles hebben achtergelaten en Jezus zijn gaan volgen. Ze zijn daarmee helpers geworden in het programma van bevrijding. De groep helpers wordt nu uitgebreid. In 5,1-11 was er sprake van drie personen: Simon, Jakobus en Johannes. Nu kiest Jezus er twaalf uit, die hij apostelen (dat wil zeggen: ge-

zondenen) noemt. De term impliceert dat deze twaalf delen in de opdracht van Jezus en dus ook als helpers beschouwd moeten worden in het programma van bevrijding. De twaalf worden gekozen uit de kring van de leerlingen. Al eerder is van Jezus' leerlingen sprake geweest in 5,30.33 en 6,1. Blijkbaar maakt Lucas onderscheid tussen drie groeperingen rondom Jezus: de grote massa mensen, een grote kring van leerlingen (vergelijk ook 6,17) en de twaalf apostelen. De twaalf worden met name genoemd. Hoewel Simon al eerder met de naam Petrus is aangeduid (vergelijk 5,8), wordt hier pas verteld dat Jezus hem deze naam geeft. Van sommigen van de twaalf wordt iets meer verteld dan alleen hun naam. Zo is er een Simon, de zelloot. Deze aanduiding betekent letterlijk 'ijveraar'. Met deze term worden ook de leden aangeduid van de anti-Romeinse verzetsbeweging die ijverde voor een autonome Joodse staat. Bij de als laatste genoemde Judas wordt de aanduiding 'Iskariot' bijgevoegd. Men verklaart deze term wel als 'man van Kariot'. Maar ook verstaat men die wel als een verbastering van 'sicariër'. Met sicariërs doelde men op een sterk anti-Romeinse groepering die geweld niet schuwde. Sicariër betekent 'messentrekker', 'dolksteker', 'sluipmoordenaar'. Soms legt men een verband tussen Iskariot en een Aramees woord met de betekenis 'de valse' of 'de verrader'. In dit laatste geval wordt de term uitgelegd door de zinsnede 'die de verrader is geworden'. Deze laatste toevoeging is van belang omdat daarmee een doorkijk wordt gegeven naar het einde van het boek. Bovendien maakt deze opmerking de lezers duidelijk dat het, hoewel de twaalf door Jezus apostelen worden genoemd, niet vanzelfsprekend is dat de hele groep te allen tijde als helpers in het programma van bevrijding zal functioneren.

Hoe belangrijk het aanwijzen van de twaalf als apostelen is, maakt het begin van de perikoop duidelijk. Daar wordt tweemaal het gebed van Jezus vermeld. Dit gebed heeft plaats in het gebergte, in de nacht. Door deze vermelding wordt de oriëntatie op God expliciet gemaakt. Vaak wanneer er een belangrijke nieuwe fase in het verloop van de gebeurtenissen aanbreekt, wordt deze gemarkeerd door gebed.

De redevoering in de vlakte – 6,17-49

De eerste reeks van messiaans handelen wordt onderbroken door een toespraak van Jezus tot de leerlingen en het volk. Lucas 6,17-20a is de inleiding op deze toespraak. Door te spreken van een afdaling van de berg wordt een verband gelegd met de voorafgaande perikoop over de aanstelling van de twaalf apostelen op de berg. Het feit dat de redevoering op een vlak terrein wordt gehouden, heeft behoefte aan verklaring. Wanneer men in commentaren opmerkt dat van zieken die van heinde en ver zijn gekomen, niet gevraagd kan worden een berg te beklimmen, leest men de tekst slechts op één niveau. Beter is het allerlei connotatieve betekenissen van het woord 'berg' te laten meeklinken. Zo is de berg de plaats van het contact met God. In 6,12 staat vermeld dat Jezus het gebergte in ging om te bidden en dat Hij er de hele nacht verbleef om tot God te bidden. Dat Hij van de berg afdaalt en vervolgens een toespraak houdt, doet een parallel ontstaan met Mozes, die op de top van de berg de Heer ziet, terwijl het volk aan de voet van de berg verblijft. Nadat Mozes van de berg is afgedaald, spreekt hij het volk toe met de tien woorden (Exodus 19-20). De parallelie met Mozes geeft ook betekenis aan de grote volksmenigte uit heel het Joodse land en Jeruzalem. Het gaat om het Joodse volk in zijn totaliteit dat aanwezig wordt verondersteld. De vermelding van het gebied van Tyrus en Sidon is wellicht bedoeld om de universele bestemming van de lucaanse boodschap in herinnering te roepen: de bevrijding voor Israël en de heidenen (vergelijk onder meer de lofzang van Simeon in 2,29-32).

De opbouw van de redevoering in de vlakte is, anders dan een aantal uitleggers suggereren, zeer goed gestructureerd. Een indeling kan gemaakt worden op basis van een tweetal waarnemingen. De eerste is dat de inhoudelijke voortgang van de redevoering tweemaal wordt onderbroken door verwijzingen naar de communicatieve situatie waarin de toespraak wordt gehouden. De eerste keer gebeurt dat in vers 27 door Jezus met de woorden: 'Maar tegen jullie die luisteren, zeg Ik ...' De directe rede wordt niet onderbroken. Daarom blijven deze woorden onder-

deel van de redevoering. Maar wel worden de luisteraars en de spreker in de tweede en de eerste persoon expliciet genoemd. Daardoor zijn deze woorden anders van aard dan die in de voorafgaande en de navolgende tekst. Niet de inhoud, maar het spreken en het luisteren zelf worden verwoord. Een onderbreking is er ook in vers 39. Daar komt de verteller aan het woord, waar hij zegt: 'Verder zei Hij tegen hen in beeldspraak ...' De directe rede van Jezus wordt onderbroken door de verteller, die verwijst naar het spreken van Jezus en de verandering van genre in dat spreken. Deze waarneming heeft een indeling in drieën tot gevolg. We noemen de drie delen het profetische gedeelte, het aansporende gedeelte en het parabolische gedeelte.

De andere waarneming is dat er veelvoudig gebruik wordt gemaakt van parallelle formuleringen. Dat gebeurt in vier- en drievouden, enkele malen ook in antithetische parallellismen die tweeluiken vormen. Zo zijn er in het profetische gedeelte vier zaligsprekingen en vier wee-roepen, die qua opbouw identiek verlopen. Na een beschrijving van de huidige situatie volgt steeds een beschrijving van de toekomstige situatie, die in contrast is met de actualiteit. De eerste drie zaligsprekingen en de eerste drie wee-roepen zijn opgebouwd uit tweeregelige strofen, waarbij de eerste regel de huidige situatie beschrijft, de tweede regel het contrast in de toekomst. De vierde zaligspreking en de vierde wee-roep verschillen hiervan, omdat het contrast tussen actualiteit en toekomst op een andere wijze is weergegeven. Bovendien bevatten deze spreuken een verwijzing naar de voorvaderen.

Het aansporende gedeelte begint met vier imperatieven (heb lief, wees goed, zegen, bid) in de verzen 27-28. De verzen 29-30 bevatten opnieuw vier imperatieven (bied, weiger niet, geef, vraag niet terug). Dit viertal geeft voorbeelden van de liefde voor de vijand, waartoe het voorafgaande viertal opriep. De vier voorbeelden zijn gegroepeerd in de opvolging van positief en negatief, die tweemaal herhaald wordt. Dit dubbele viertal loopt uit op de zogenoemde gulden regel, die tegenwoordig meestal negatief wordt geformuleerd, maar die hier in een positieve formulering is opgenomen: 'Behandel de mensen zoals je wilt dat

ze jullie behandelen.’ Deze regel is de samenvatting en de bekroning van de voorafgaande viertallen. Het aansporende gedeelte bevat een volgend viertal in de verzen 37-38. Na de aansporing om barmhartig te zijn als de hemelse Vader volgen vier imperatieven: werp je niet op als rechter, veroordeel niet, spreek vrij en geef. Deze vier imperatieven vertonen een karakteristieke structuur, die samenhangt met het *ius talionis*. Dat is de, ook in het Oude Testament aanwezige, overtuiging dat een mens vergolden zal worden met het gedrag dat hij zelf ten toon heeft gespreid. Daarna volgt een uitspraak over de maat die de toehoorders in de schoot geworpen zal worden. Deze maat krijgt vier kwalificaties (mooi, stevig aangedrukt, goed geschud en overvol). Na deze viertallen volgt een nieuwe verwoording van het *ius talionis*.

Het spreken in viervoud is ook aanwezig in het parabolische gedeelte, ook al zijn er minder parallellen in de formulering. Het gedeelte begint met vier beeldspraken: de blinde die de andere blinde leidt, de leerling en de meester, de splinter en de balk in het oog en de boom met zijn vruchten. Dit viertal vindt zijn afronding en bekroning in de spreuken over wat afkomstig is uit het hart van de mens.

Naast de viertallen, die meestal, maar niet altijd, parallel geformuleerd zijn, zijn er twee drietallen. Dat is in het centrum van het aansporende gedeelte. De verzen 32-34 bevatten drie retorische vragen, over respectievelijk liefhebben, weldoen en lenen. Elk van deze vragen wordt gevolgd door een verwijzing naar het gedrag van zondaars, hoe zij liefhebben, weldoen en lenen. Dit eerste drietal wordt in vers 35 gevolgd door een tweede. Daarin gaat het over de vraag hoe de toegesprokene moeten liefhebben, weldoen en lenen.

Naast deze vier- en drietallen is er het fenomeen van het antithetisch parallellisme. In het profetische deel zijn de vier zaligsprekingen en de vier wee-roepen antithetisch parallel aan elkaar geconstrueerd. Het antithetische karakter komt onder meer tot uitdrukking door de verbinding ‘maar’. De twee drietallen in het centrum van het aansporende deel zijn ook antithetisch parallel opgezet. Dat wordt onder meer uitgedrukt door de verbinding ‘nee’. In het Grieks gaat het in beide gevallen om het-

zelfde woord: *plén*. Het parabolische gedeelte eindigt ook in een antithetisch parallellisme (de verzen 47-49). Het thema van dit gedeelte wordt in vers 46 al aangegeven door het trefwoord '(niet) doen'. Het antithetisch parallellisme ontstaat door de oppositie van 'horen en doen' tegenover 'horen en niet doen', en door de oppositie tussen bouwen met en bouwen zonder fundering. De verzen 46-49 worden bij het parabolische gedeelte gerekend omdat er een duidelijke beeldspraak in voorkomt. Maar tegelijkertijd spreekt Jezus over horen en doen wat Hij zegt. De inhoud van de redevoering wordt hier duidelijk in verband gebracht met de situatie van spreker en toehoorder. Daarom vormen de verzen 46-49 ook de afronding van de redevoering.

Het geheel kunnen we als volgt in beeld brengen:

Profetisch deel

| | |
|--|--|
| <p>1 Gelukkig de armen, voor jullie is het koninkrijk van God.</p> <p>2 Gelukkig die nu honger hebben, jullie zullen volop te eten hebben.</p> <p>3 Gelukkig die nu huilen, jullie zullen lachen.</p> <p>4 Gelukkig zijn jullie als de mensen je haten (1), als ze je buitensluiten (2) en beschimpen (3) en je naam door het slijk halen (4) omwille van de Mensenzoon; dans die dag van blijdschap, want, vergeet niet, in de hemel wacht jullie een rijke beloning. Hetzelfde deden hun voorvaders met de profeten.</p> | <p>Maar wee jullie, rijken, je hebt je troost al binnen.</p> <p>Wee jullie die nu voldaan zijn, je zult honger hebben.</p> <p>Wee die nu lachen, jullie zullen rouwen en huilen.</p> <p>Wee als alle mensen lovend over je spreken.</p> <p>Hetzelfde deden hun voorvaders immers met de valse profeten.</p> |
|--|--|

Aansporend deel

Maar tegen jullie die luisteren, zeg Ik:

1 heb je vijanden lief,
2 wees goed voor wie je haten,
3 zegen hen die je vervloeken
4 en bid voor degenen die je smaden.

1 Slaat iemand je op de wang,
bied hem ook de andere,
2 en pakt iemand je jas af,
weiger hem ook je hemd niet.
3 Vraagt iemand je om iets,
geef het,
4 en pakt men iets van je af,
vraag het dan niet terug.
Behandel de mensen
zoals je wilt dat ze jullie behandelen.

1 Als jullie je vrienden liefhebben, Nee, heb je vijanden lief,
is er dan reden tot dankbaarheid?
Ook de zondaars hebben hun vrienden
lief.
2 En als jullie je weldoeners weldoen, doe wel
is er dan reden tot dankbaarheid?
Ook de zondaars doen dat.
3 En als jullie lenen aan mensen en leen uit,
van wie je iets terugverwacht, en verwacht daarvoor niets terug.
is er dan reden tot dankbaarheid?
Ook de zondaars lenen aan zondaars
om op hun beurt hetzelfde te krijgen. Dan zal er een rijke beloning
voor jullie zijn:
je wordt kinderen van de Allerhoogste,

want ook Hij is goed voor ondankbare
en slechte mensen.

Wees barmhartig,
zoals jullie Vader barmhartig is.

1 Werp je niet op als rechter,
dan zullen jullie niet berecht worden.

2 Veroordeel niet,
dan zullen jullie niet veroordeeld worden.

3 Spreek vrij,
dan zullen jullie vrijgesproken worden.

4 Geef,
dan zal jullie gegeven worden.

1 Een mooie maat,
2 stevig aangedrukt,
3 goed geschud
4 en overvol
zal in je schoot geworpen worden.
Want met de maat waarmee jullie meten
zul je gemeten worden.

Parabolisch deel

Verder zei Hij tegen hen in beeldspraak:
1 Kan de ene blinde een gids zijn voor de andere?
 Dan vallen ze toch samen in een kuil?
2 Een leerling staat toch niet boven zijn leermeester;
 iemand die volleerd is zal als zijn leermeester zijn.
3 Wat kijk je naar de splinter in het oog van een ander
 terwijl je de splinter in je eigen oog niet opmerkt?
 Hoe kun je dan tegen een ander zeggen:
 'Vriend, laat me de splinter weghalen die in je oog zit',
 terwijl je de balk in je eigen oog niet ziet?

Schijnheilige, haal eerst de balk uit je eigen oog;
 pas dan zie je scherp genoeg om de splinter weg te halen
 die in het oog van een ander zit.

4 Er is geen mooie boom en evenmin een zieke boom
 die zieke vrucht draagt, die mooie vrucht draagt.

4 Want iedere boom is herkenbaar aan zijn eigen vrucht.
 Van een doornstruik plukt men geen vijgen
 en van een braamstruik oogst men geen druiven.

Een goed mens haalt en een slecht mens
 uit de voorraad van zijn goede hart uit zijn slechte hart
 het goede te voorschijn, het slechte;

want waar iemands hart vol van is,
 daarvan spreekt zijn mond.

Waarom roepen jullie 'Heer! Heer!' tegen Mij
 en doen jullie niet wat Ik zeg?

Iedereen die bij Mij komt, Maar wie
 Mij hoort hoort
 en doet wat Ik zeg – en niet doet,
 Ik zal jullie laten zien
 op wie zo iemand lijkt.

Hij lijkt op iemand lijkt op iemand
 die bij het bouwen van zijn huis die een huis
 een diep gat groef zomaar op de grond bouwde
 en de fundering op de rots legde. zonder fundering:

Toen kwam een overstroming
 en de rivier beukte tegen het huis, de rivier beukte ertegen
 maar kon het niet aan het wankelen brengen, en meteen stortte het in,
 want het was goed gebouwd. en dat huis werd één grote ruïne.

We bespreken nu het inhoudelijke verloop van de redevoering. Jezus spreekt in een concrete situatie tot concrete mensen. Die concrete situatie wordt in het begin van de toespraak benadrukt door tot viermaal toe het woord 'nu' te gebruiken: in de tweede en de derde zaligspreking en

in de tweede en de derde wee-roep. Ook gebruikt Jezus, anders dan gebruikelijk bij makarismen, de tweede persoon meervoud. Zo is er geen misverstand tot wie Jezus spreekt. De mensen die aangesproken worden, zijn zij die in de inleiding zijn genoemd: de leerlingen, die naar Hem toe komen om naar Hem te luisteren en om genezen te worden. Ze zijn er slecht aan toe. Ze zijn ziek en hebben last van onreine geesten. Het zijn mensen die arm zijn, die gebukt gaan en geknecht zijn door de zorgen om het dagelijks bestaan. Hun levensgang is getekend door honger en verdriet, door haat en minachting.

Doorgaans verschijnt deze arme in het Lucas-evangelie passief: de dingen gebeuren hem. Op een enkele plaats blijkt zijn grondhouding. In de parabel van Lazarus en de rijke man (Lucas 19,19-31) heeft hij een naam die zijn wezen kenmerkt. Lazarus betekent 'God helpt'. Zijn wezen is openheid naar God, de enige die zijn leven kan bewaren. In de parabel gebeurt dat doordat hij opgenomen wordt in de schoot van Abraham. Deze openheid is ook aanwezig bij de mensen tegen wie Jezus de veldrede uitspreekt. Ze zijn gekomen om te luisteren en om genezen te worden.

Onder de toehoorders van de veldrede bevindt zich blijkbaar ook een ander slag mensen. Het zijn de rijken en machtigen. In het geheel van het Lucas-evangelie betekent 'rijk' veel meer dan alleen maar het bezit van materiële goederen. De rijke verlaat zich geheel op zijn goederen. Een mooi voorbeeld is dat van de rijke boer die vanwege zijn grote oogst grotere schuren gaat bouwen (Lucas 12,16-21). Hij vergeet zijn ziel en zijn sterfelijkheid en gaat zelfgenoegzaam door het leven. Zelfgenoegzaamheid is ook het kenmerk van het gedrag van de rijke man in de parabel van Lazarus en de rijke man (16,19-31). Noch Lazarus, noch Mozes en Profeten, noch het feit dat iemand uit de doden opstaat, is in staat de broers van de rijke man te bewegen tot een bestaan waarin de arme een plaats heeft. In het evangelie volgens Lucas is de rijke iemand die in zijn goederen is ingekapseld en daarin zijn vertroosting zoekt.

Binnen elke zaligspreekende en wee-roep afzonderlijk, behalve in de laatste wee-roep, is er een tegenstelling tussen de actuele situatie, die of

negatief of positief is, en een toekomstige situatie, die tegengesteld is aan de actuele situatie. Tegenover 'arm' staat 'koninkrijk van God', tegenover 'honger hebben' staat 'verzadigd zijn' enzovoort. De actuele situatie van de toegesprokenen is een aantal malen aangegeven door het woord 'nu', terwijl de daaraan tegengestelde toekomstige situatie accent krijgt door het gebruik van het futurum. Er is een tegenstelling tussen twee tijdvakken, tussen de tijd van het nu en de tijd die komen gaat. In de tijd die komen gaat, zullen de tegenstellingen die er zijn tussen 'arm' en 'rijk', precies omgekeerd zijn in vergelijking met de verhoudingen nu.

Het spanningsveld dat in de tekst aanwezig is, is eschatologisch van aard. Het gaat om Gods toekomstige heilshandelen. Maar tegelijkertijd weet de lezer van het Lucas-evangelie die tot aan deze plaats in het evangelie gevorderd is, dat in het bevrijdende optreden van Jezus dit heilshandelen reeds begonnen is. Juist omdat de omkering van tegenstellingen wordt beschreven vanuit Gods perspectief, spreken we van een profetische aankondiging. Als een concrete aanzegging van heil en dreiging is ze vergelijkbaar met de profetische aankondiging in de synagoge van Nazaret (4,18-19), een aankondiging die vervuld wordt in het horen ervan (4,21). Opnieuw wordt, net als in de lofzang van Maria, het eschatologische lot van de arme en de rijke, van de machtige en de onmachtige tegenover elkaar gezet. Dit eschatologische perspectief is niet slechts dat van een verre toekomst, maar het is reeds aanwezig in de actualiteit.

De profetische aankondiging vraagt van twee kanten engagement. Het engagement dat van de spreker wordt gevraagd, is gerealiseerd in diens bevrijdende omgang met mensen. In de voorafgaande verhalen is daarover verteld, en in de navolgende teksten zullen nog meer voorbeelden volgen. Maar ook van de luisteraars wordt engagement gevraagd. Dat wordt benadrukt in Jezus' woorden die de inleiding vormen voor het aansporende deel: 'Maar tegen jullie die luisteren, zeg Ik ...' Het engagement dat wordt gevraagd, krijgt concreet gestalte in de vele imperatieven die zo kenmerkend zijn voor het aansporende deel. Opvallend is het dat de meeste van deze imperatieven uitwerkingen zijn van het gebod je

vijanden lief te hebben en goed te zijn voor hen die je kwaad doen. De voorgestelde gedragslijn wordt begrijpelijk vanuit de situatie van de lezers die Lucas beoogt: christelijke lezers die deel uitmaken van pluriform samengestelde gemeenten. Lucas wil zijn lezers behoeden voor terugval uit hun geloof in hun voorchristelijke ethos. Om dit voorchristelijke ethos goed te verstaan moet men het begrijpen tegen de achtergrond van het principe van 'wederkerigheid', dat de grondslag is van het sociale verkeer bij de Grieken. Vrijgevigheid gebeurt mede vanuit het oogmerk zich van de vergelding van de ontvangers te verzekeren. Dit doet des-denken is bij de lezers van Lucas aanwezig, en Lucas komt daartegen in het geweer vanuit een bezorgdheid en begaan zijn met de mensen die de ontvangen weldaden niet kunnen vergelden en derhalve ook niet kunnen ontvangen. De vijand en degene die haat, is de natuurlijke vijand die in de christelijke gemeente een medestander is geworden. Door een ander gedrag dan voorheen tegenover deze vijanden aan te nemen is in een pluriforme situatie christelijke gemeentebouw mogelijk.

De imperatieven die vorm geven aan het *ius talionis* (de verzen 36-38) getuigen ook van een principe van wederkerigheid. Toch is die van een andere aard dan in het voorchristelijke ethos. Dat kan men zien aan de passieve formuleringen waarin over de vergelding wordt gesproken. Men kan deze opvatten als *passiva divina*. De vergelding wordt niet van mensen, maar van God verwacht. Dat deze interpretatie van de passieve vormen steun vindt in de tekst, wordt in vers 35 reeds helder, omdat daar wordt omschreven wat het loon voor de toehoorders zal zijn, indien ze gehoor geven aan de imperatieven: ze zullen kinderen van de Allerhoogste worden.

Naast het thema van de christelijke gemeentevorming dat de lezers in het aansporende gedeelte kunnen lezen, blijft ook de eschatologische toon doorklinken die in het profetische gedeelte is aangezet. De vijandschap waarvan sprake is in het aansporende deel, kan men ook verstaan als de vijandschap die men in de eindtijd ondervindt. Het ligt voor de hand in deze betekenislijn de vijandschap als van buitenaf afkomstig te

interpreteren. De imperatieven geven een gedragslijn aan hoe men dit geweld en deze vijandschap tegemoet dient te treden: op de wijze van volkomen geweldloosheid en volkomen weerloosheid.

Het parabolische gedeelte opent met een viervoudige beeldspraak: de blinde gids die een blinde leidt, de leerling en de meester, de splinter en de balk in het oog en de boom en zijn vruchten. Bij de boom en zijn vruchten staan een goede en een slechte boom in contrast tegenover elkaar. In directe aansluiting op deze laatste beeldspraak, maar ook als toepassing van de viervoudige beeldspraak, volgen de spreuken over de goede en de slechte mens en wat uit hun hart tevoorschijn komt. Vanwege de spreuk over de leerling en de meester heeft men wel eens gedacht dat deze gehele afdeling gericht is tegen valse leraren in de gemeente. Het heeft dan als strekking de volgelingen van Jezus erop te attenderen niemand anders dan Jezus te volgen.

Het laatste onderdeel van het parabolische gedeelte is tegelijkertijd de afsluiting van de hele redevoering. De communicatieve situatie en de inhoud van de toespraak worden bij elkaar gebracht. Dat blijkt uit de tweede persoon meervoud waarmee Jezus de toegesprokenen aanspreekt, en uit de aanduiding van zijn sprekersactiviteit met de zinsnede 'wat Ik u zeg'. De tegenstelling die wordt uitgewerkt is die tussen 'horen en doen' enerzijds en 'horen en niet doen' anderzijds. Deze tegenstelling wordt vergeleken met bouwen met en bouwen zonder fundering. De overstroming maakt duidelijk wat het verschil is. Het beeld geeft aan wat van Jezus' toehoorders wordt verwacht: volharding in het doen van Jezus' woorden tegen de verdrukking in. Dit thema raakt aan een andere problematiek die aanwezig is bij de beoogde lezers. Het verlangen naar de wederkomst van Jezus en de daarmee gepaard gaande definitieve bevrijding (vergelijk 21,28) is gefrustreerd door het uitblijven ervan. Dat roept het probleem op hoe men dient om te gaan met de lange duur. Kan men het verlangen levend houden? Op verschillende plaatsen in het Lucas-evangelie wordt de nadruk gelegd op volharding en doorzettingsvermogen.

Twee verhalen van bevrijding – 7,1-17

Na de toespraak van Jezus volgen nog twee verhalen van bevrijding in de eerste reeks van messiaans spreken en handelen. Het verhaal over de genezing van de slaaf van de centurio begint met een plechtige afsluiting door de verteller van de toespraak die Jezus heeft gehouden. Dan volgt de vermelding dat Hij Kafarnaüm binnengaat. Geografisch wordt de cirkel rond gemaakt. De eerste reeks van messiaans spreken en handelen begon in Kafarnaüm (4,31-44), en nu we het einde van de reeks naderen, komt er opnieuw een verhaal dat zich in Kafarnaüm afspeelt. De verteller presenteert aan het begin ook de situatie: een honderdman en zijn doodzieke slaaf. De vermelding dat de slaaf op sterven ligt, verbindt het verhaal met het verhaal over de zoon van de weduwe te Naïn. De nood waarmee Jezus wordt geconfronteerd, neemt toe: op sterven liggen – gestorven zijn.

De betrekkingen van de honderdman met de overige personages zijn van zeer vriendschappelijke aard. De verteller zegt dat de slaaf veel voor hem betekende (vers 2). De honderdman zelf spreekt over zijn slaaf als *pais*, een Grieks woord dat zowel 'slaaf', 'knecht' als 'kind' of 'zoon' kan betekenen, terwijl de verteller het woord *doulos* (slaaf, knecht) gebruikt. Daaruit blijkt de bijzondere genegenheid van de centurio. Opvallend is ook het respect waarmee de Joodse oudsten over de honderdman spreken. Ze pleiten er bij Jezus voor dat Hij de slaaf geneest omdat de honderdman deze gunst waard is. Hij houdt van het Joodse volk en hij heeft de synagoge laten bouwen. In hun pleidooi blijkt de wederkerigheid van hun vriendschap. Zonder dat de verteller het rechtstreeks vertelt, blijkt hier ook dat de honderdman een heiden is. Het tweede gezantschap wordt zonder omwegen als 'vrienden' aangeduid.

Speciale aandacht verdient de verhouding van de centurio tot Jezus. In het hele verhaal is er geen rechtstreeks contact. De honderdman hoort over Hem, en op basis daarvan neemt hij zijn initiatief. Het tweede gezantschap brengt de boodschap over dat hij zich niet waard acht dat Jezus onder zijn dak komt en dat hij zich ook te min acht om zelf naar

Jezus toe te komen. Deze opvatting over zijn waardigheid is een andere dan die van de Joodse oudsten. Deze achten hem waardig dat Jezus hem de gunst bewijst de slaaf te komen genezen. In de woorden van het tweede gezantschap blijkt ook het vertrouwen van de centurio in het woord van Jezus. Een enkel woord van Jezus is voldoende om de jongen beter te maken. Dit vertrouwen in de kracht van Jezus' woord illustreert hij vanuit zijn eigen ervaring als militair. Hij is een officier die onder bevel staat en uitvoert wat hem gezegd wordt. Anderzijds heeft hij ook mannen onder zich die uitvoeren wat hij beveelt. Vanuit zijn eigen positie heeft hij op tweevoudige wijze de kracht van het woord leren kennen.

De wijze waarop joden en heidenen in dit verhaal met elkaar omgaan, raakt aan het lucaanse thema van de universele bestemming van de bevrijding. Door Simeon is dit thema reeds aangeraakt in zijn lofzang, toen hij sprak over het heil voor alle volken, een licht dat een openbaring zal zijn voor de heidenen en een glorie voor het volk Israël (2,30-32).

Het is opvallend dat joden bij Jezus een pleidooi houden voor een heiden. Bovendien wordt gezegd dat deze heiden van het Joodse volk houdt. Daarbij wordt de aanduiding *ethnos* gebruikt, en niet het gebruikelijke *laos*. Hoe groot de onderlinge betrokkenheid is, wordt duidelijk als men zich realiseert dat het meervoud *ethnoi* de gebruikelijke aanduiding voor de heidenvolken is. In het verlengde hiervan moet men de uitspraak van Jezus dat Hij zelfs in Israël zo'n vertrouwen niet heeft aangetroffen, niet verstaan als een uitspraak waarin het geloof van Israël in concurrentie is gebracht met dat van de heidenen. De woorden veronderstellen de aanwezigheid van geloof en vertrouwen in Israël. Het is terecht dat sommige uitleggers verwijzen naar het verhaal over de honderdman Cornelius in Handelingen 10,1-48. In 10,34-35 verwoordt Petrus het principe: 'Nu weet ik zeker dat God geen aanzien des persoons kent, maar dat iedereen, ongeacht het volk waartoe hij behoort, Hem welgevallig is als hij godvrezend is en gerechtigheid doet.' Het verschil tussen de centurio in Kafarnaüm en Cornelius is dat van Cornelius uitdrukkelijk wordt gezegd dat hij en al zijn huisgenoten tot de god-

vrezenden behoorden; dat wil zeggen dat ze, hoewel ze tot de heidenen bleven behoren, sympathiseerden met de joodse godsdienst. Van de honderdman in het verhaal van Lucas 7,1-10 wordt een dergelijke uitspraak niet gedaan.

We kunnen samenvatten. De wijze waarop in het verhaal onderlinge verhoudingen tussen joden en heidenen worden geschilderd, is een voorbeeld van de gemeenteopbouw zoals die door Jezus in de veldrede wordt voorgestaan. De lezers in de pluriforme gemeentesituatie die Lucas op het oog heeft, kunnen er het ideaal in herkennen dat Lucas zich voorstelt in de onderlinge omgang van joden en heidenen, een ideaal van vriendschappelijke betrekkingen waarin men elkaars heil bewerkt.

Met het verhaal over de opwekking van de zoon van de weduwe in Naïn komt de verhalencyclus van de eerste reeks van messiaans spreken en handelen tot een climax. Nadat eerst is verteld dat een op sterven liggende slaaf van de centurio uit Kafarnaüm wordt genezen door het machtswoord van Jezus, wordt nu verteld dat een reeds gestorven iemand uit de dood wordt opgewekt. De samenvatting van Jezus' optreden in Lucas 7,22, waarin ook sprake is van doden die opstaan, wordt met dit verhaal voorbereid.

De tijdsaanduiding waarmee het verhaal begint, verbindt het verhaal met het voorafgaande. Maar tegelijkertijd wordt er een cesuur gelegd. De Griekse tekst begint met *kai egeneto*, dat vaak vertaald wordt met 'en het gebeurde'. Dit taalgebruik is afkomstig uit de Septuagint. Het herinnert de lezer eraan dat de geschiedenis die Lucas vertelt, geschiedenis in de bijbelse betekenis van het woord is.

Er zijn duidelijk verbanden met de verhalen over de dodenopwekkingen die de profeten Elia en Elisa hebben verricht in 1 Koningen 17,10-24 en 2 Koningen 4,18-37. Voor het verband met 2 Koningen 4,18-37 wordt wel gewezen op de plaats Sunem, waar de vrouw woont wier zoon is komen te sterven. Sunem ligt dicht bij Naïn, dat op een plateau in de vlakte van Jisraël wordt gesitueerd. Duidelijker is echter het verband met 1 Koningen 17,10-24. Beide verhalen beginnen met een aankomst in een stad waar bij de poort een ontmoeting met een weduwe plaatsheeft. In

1 Koningen 17,10 ontmoet Elia de weduwe van Sarefat. Jezus ontmoet de weduwe van Naïn. Van beide vrouwen wordt de zoon ten leven gewekt. In 1 Koningen 17,10-24 wordt eerst uitvoerig verteld hoe het contact van Elia met de vrouw tot stand komt, en hoe enige tijd later de zoon van de vrouw ziek wordt en ten slotte sterft. Iets dergelijks ontbreekt in het Lucas-evangelie. Daar is de zoon bij de ontmoeting van Jezus met de vrouw reeds gestorven. Op het moment van de ontmoeting zelf wordt hij ten grave gedragen. Een volgende overeenkomst is dat in beide verhalen de ten leven gewekte zoon aan de moeder wordt teruggegeven. In de Septuagint zijn zelfs de bewoordingen van 1 Koningen 17,23 identiek met Lucas 7,15. Na de dodenopwekking worden er uitspraken gedaan over de identiteit van Elia en van Jezus. De weduwe van Sarefat zegt over Elia: 'Nu weet ik zeker dat u een man van God bent en dat de Heer werkelijk door uw mond spreekt.' In het geval van Jezus zeggen allen: 'Een groot profeet is onder ons opgestaan.' Door de overeenkomsten met het verhaal van de weduwe van Sarefat wordt de suggestie gewekt dat met 'groot profeet' iemand bedoeld is die spreekt en handelt in de trant van Elia.

De verbanden met de opwekkingsverhalen van Elia en Elisa zijn van belang voor de betekenis van Jezus in het evangelie. In het verhaal over de verkondiging van Jezus in de synagoge van Nazaret (4,16-30) heeft Jezus zichzelf gepresenteerd als een profeet. Nu, na het laatste verhaal van Jezus' bevrijdend optreden in de eerste reeks van messiaans spreken en handelen, wordt Hij erkend als een groot profeet. Bovendien heeft Jezus in 4,25-27 verwijzingen gemaakt naar Elia en Elisa. In 4,25-26 is dat precies naar het voorval met de weduwe van Sarepta (= Sarefat). Nu, aan het einde van de eerste reeks, klinkt dat verhaal opnieuw door. Het optreden van Jezus krijgt, mede door de erkenning als profeet, de trekken van het optreden van Elia. Een en ander betekent dat er in het Lucas-evangelie een dubbele Elia-typologie aanwezig is. In de eerste hoofdstukken wordt Johannes getekend met de trekken van Elia die voor de Heer uit gaat (vergelijk Maleachi 3,23-24 en Jezus Sirach 48,10). In Lucas 4,16-30 en 7,10-17 wordt Jezus getekend als Elia die heil en bevrijding aan weduwen bewerkt.

Deze tekening van Jezus als Elia raakt aan een thema dat kenmerkend is voor het hele Lucas-evangelie: de aandacht voor kleine en gemarginaliseerde mensen. In het verhaal wordt het optreden van Jezus ingegeven door medelijden met de weduwe. In vers 13 wordt dat uitdrukkelijk vermeld. Twee aspecten klinken mee bij de betekenis van het woord 'weduwe': het ontberen van een man en de behoefte aan bescherming. De vrouw verkeert in een kwetsbare positie. Het verlies van haar enige zoon betekent dat ze in een situatie is gekomen waarin er niemand is die voor haar opkomt. Wanneer in vers 15 wordt verteld dat Jezus de ten leven gewekte jongeman aan zijn moeder teruggeeft, betekent dat ook de redding van de weduwe uit haar behoeftige omstandigheden. Het is een van de realiseringen van de goede boodschap voor de armen (vergelijk 4,18) voor wie het koninkrijk van God wordt aangekondigd (vergelijk 6,20-22). Hier wordt de verbinding gemaakt met het thema dat het hele Lucas-evangelie doortrekt: het thema van de bevrijding. Aan het einde van het verhaal wordt deze bevrijding in verband gebracht met het initiatief van God dat de bevrijdingsgeschiedenis waarover het Lucas-evangelie handelt, op gang heeft gebracht. Dat gebeurt op verschillende manieren. De verteller zegt in vers 16 dat ontzag allen vervulde. Het ontzag wijst op het theofane karakter van het gebeurde. Het feit dat God geprezen wordt, betekent een erkenning van de rol van God in deze bevrijdingsgeschiedenis. Het meest veelzeggend zijn misschien wel de woorden die in deze lofprijzing worden gebruikt: 'God heeft naar zijn volk omgezien.' Deze woorden herinneren aan de lofzang van Zacharias, waarin over Gods bevrijdende activiteiten wordt gesproken in termen die herinneren aan de bevrijding uit Egypte: 'Hij heeft zich het lot van zijn volk aangetrokken en het bevrijd' (1,68). Het Grieks gebruikt in 1,68 en 7,16 hetzelfde woord *epeskepsato*. De gebruikte woorden plaatsen de opwekking van de jongeman en de teruggave aan zijn moeder in het grootse perspectief van de bevrijdingsgeschiedenis van God met zijn volk. Door de woordkeus wordt het Exodus-gebeuren in de geest geroepen (vergelijk Exodus 4,31). Overigens ligt er nog een verband met de lofzang van Zacharias. In de tweede helft van dat gedicht is sprake van Gods

innige barmhartigheid (in het Grieks: *splagchna eleous*). De aanzet van het handelen van Jezus ten opzichte van de weduwe ligt in zijn bewogenheid om haar (in het Grieks: *esplagchnisthê*).

De verbanden die het verhaal met andere teksten onderhoudt, maken het tot een climax in het messiaanse handelen van Jezus. Vanwege dit messiaanse karakter kan men verstaan dat de verteller Jezus aanduidt als de Heer, een aanduiding die hij hier voor het eerst in zijn mond neemt. Ook de afsluiting van het verhaal raakt aan lucaanse thema's. Het woord over Hem gaat uit over heel het Joodse land en in de wijde omtrek. De term *Ioudaia* moet hier begrepen worden in de zin van het Joodse land, en niet in de betekenis van Judea. (Dat is ook het geval in Lucas 1,5; 4,44; 6,17; 23,5; Handelingen 2,9; 10,37). In deze afsluiting van het verhaal zien we al een begin van de universele bestemming van de bevrijding die een van de theologische motieven is van het lucaanse dubbelwerk en die zelfs het motto is van Handelingen (vergelijk Handelingen 1,8: 'Jullie zullen kracht ontvangen en mijn getuigen zijn in Jeruzalem, in heel Judea en Samaria en tot het uiteinde der aarde').

Evaluatie van de eerste reeks van messiaans spreken en handelen – 7,18-23.

Men kan dit tekstgedeelte lezen als een evaluatie van de eerste reeks verhalen van messiaans spreken en handelen. Het antwoord dat Jezus in vers 22 geeft, is dan niet een verwijzing naar de laatste twee verhalen, maar naar al de bevrijdende activiteiten die Jezus tot nu toe heeft verricht. Belangrijk is te zien hoe de verteller het verhaal vertelt. Doordat er geen rechtstreeks contact is tussen Jezus en Johannes, wordt de vraag naar de identiteit van Jezus tweemaal gesteld. Dat onderstreept het belang van deze vraag. Vervolgens past de verteller een vertragingstactiek toe. Jezus geeft niet meteen antwoord op de vraag van vers 20, maar de verteller vertelt in vers 21 eerst nog over de activiteiten van Jezus op dat eigenste moment.

De opsomming van activiteiten in het antwoord van Jezus in vers 22 bevat verwijzingen naar verschillende teksten uit de profeet Jesaja: 26,19;

29,18-19; 35,5-6; 42,18; 61,1. Maar nog belangrijker zijn de reminiscenties aan Lucas 4,18-19 en 6,20-22. In hoofdstuk 4 heeft Jezus zijn messiaanse programma uiteengezet, en de opening van de toespraak in de vlakke bestaat uit de proclamatie van de goede boodschap van het koninkrijk van God aan de armen. Het is bijzonder zinvol dat aan het einde van de eerste reeks van messiaans handelen terugverwezen wordt naar de scharniertekst die de bevrijdende activiteiten van Jezus opent en naar de opening van de redevoering die Jezus houdt te midden van zijn bevrijdend handelen. Van de activiteiten die Jezus noemt, zijn nagenoeg alle in het voorafgaande gerealiseerd. In het onmiddellijk voorafgaande vers 21 wordt de genezing van blinden vermeld. Hier heeft de vertragingstactiek van de verteller hem de gelegenheid gegeven te vermelden dat Jezus aan blinden het gezicht geeft. Zonder vers 21 zou er in het voorafgaande geen voorbeeld van een genezing van een blinde zijn. Een voorbeeld van een kreupele die loopt, is het verhaal over de genezing van een lamme (5,17-26). Een melaatse wordt gereinigd in 5,12-16. In 4,16-30 wordt een toespeeling gemaakt op het rein worden van melaatsen door de verwijzing naar de profeet Elisa en de Syriër Naäman. Dat doven horen, is in het voorafgaande niet geïllustreerd. Wel wordt het Griekse woord *kôphos*, dat hier 'doof' betekent, in 1,22 gebruikt, waar het 'stom' betekent. Het voorafgaande verhaal 7,11-17 is een voorbeeld dat doden worden opgewekt. De verkondiging aan de armen is gerealiseerd in 4,18 en 6,20.

In Lucas 3,16 geeft Johannes aan dat er iemand komt die sterker is dan hij. Hij spreekt daar over een oordeelsfiguur. Bij onze uitleg van die passage hebben we de mogelijkheid geopperd ook het dopen in heilige Geest en vuur te verstaan in termen van oordeel. Soms worden de verwachting die de Doper heeft over de komende en de beschrijving die de verteller en Jezus geven van de bevrijdende activiteiten die hebben plaatsgehad, ervaren als verschillend en niet goed met elkaar te rijmen. Vanwege het verschil tussen de verwachting van Johannes en de bevrijdende activiteiten van Jezus zou ook de twijfel van Johannes zijn ontstaan. Toch is dit maar de vraag. Van belang hierbij is vers 23, waarin

zalig geprezen wordt wie geen aanstoot aan Jezus neemt. Soms vindt men ook vertalingen waarin gesproken wordt van 'geërgerd worden' of 'zich ergeren'. Het hier gebruikte werkwoord is afgeleid van het woord *skandalon*, dat 'struikelblok' of 'valkuil' betekent. Wanneer het werkwoord in eschatologische betekenis wordt gebruikt, gaat het om ten val brengen (actief) of ten val komen (passief, zoals hier) zodat men geen deel heeft aan de uiteindelijke bevrijding. De zaligspreking van de mensen die niet ten val komen, laat de mogelijkheid open dat er mensen zijn die dat wel doen. En wanneer in eschatologisch perspectief deze mogelijkheid aanwezig is, dan is de oordeelsgedachte zoals die door de Doper in hoofdstuk 3 is verwoord, niet ver weg. Bovendien kunnen, hoewel daar andere woorden worden gebruikt, de woorden van Simeon uit Lucas 2,34 in de herinnering komen, waarin hij zegt dat het optreden van Jezus een tweevoudig effect heeft: Hij zal in Israël velen ten val brengen of laten opstaan. Zo zal onthuld worden wat er in veler harten omgaat. Hoewel de messiaanse tekenen spreken van bevrijding, is vanaf het begin de mogelijkheid van val aanwezig. Daarmee speelt de gedachte van oordeel en scheiding steeds op de achtergrond mee. In vers 23 wordt eraan vastgehouden dat de bevrijding niet alleen een presentisch karakter heeft, maar ook een eschatologische dimensie, en daarom ook een beslissing vraagt van degenen aan wie de bevrijding wordt aangezegd.

*Nogmaals de verhouding tussen Johannes en Jezus;
reacties op hun optreden – 7,24-35*

Met het vertrek van de boden van Johannes is de evaluatie niet beëindigd. De gelegenheid wordt te baat genomen om de verhouding tussen Johannes en Jezus nogmaals ter sprake te brengen en de reacties op hun beider optreden te bespreken. De verhouding tussen Johannes en Jezus komt ter sprake in drie sets door Jezus gestelde vragen naar de betekenis van Johannes.

De eerste set bestaat uit twee vragen. Het retorische karakter ervan blijkt uit het feit dat er geen antwoord wordt geformuleerd. Het is van-

zelfsprekend dat de mensen die door Jezus worden aangesproken, geen riet in de woestijn zijn gaan zien. De woorden 'in de woestijn' roepen 1,80 in herinnering, waar is vermeld dat Johannes op eenzame plaatsen verbleef, en het gebeuren van 3,2, waar wordt verteld dat het woord van God tot Johannes in de woestijn kwam. In 3,7 is gezegd dat de mensen massaal naar Johannes uitliepen. Dat de vragen van Jezus op Johannes betrekking hebben, blijkt overigens niet uit de vragen zelf, maar uit informatie die de verteller in vers 24 vooraf geeft.

De tweede set bestaat eveneens uit twee vragen. Daaraan is een antwoord toegevoegd waaruit blijkt dat mensen in prachtige kleren niet in de woestijn gezocht moeten worden, maar in paleizen. Soms wijst men in commentaren op de tegenstelling tussen prachtige kleren en de kameelharen mantel en leren gordel van Johannes. Maar daarbij moet de aantekening worden gemaakt dat op deze plaats in het Lucas-evangelie wel wordt vermeld hoe Johannes niet gekleed ging, maar dat in Lucas 3 de informatie ontbreekt hoe hij wel gekleed ging.

De eerste twee sets vragen worden negatief beantwoord. Dat is anders bij de derde set. Ook deze set begint met twee vragen. Het antwoord is bevestigend, maar het wordt ook onmiddellijk gecorrigeerd. Johannes is meer dan een profeet. Waaruit dit 'meer' bestaat, wordt op twee wijzen aangegeven: in een schriftcitaat en in een vergelijking van de gewone orde der mensen met die van het koninkrijk van God. Het schriftcitaat verwijst naar Maleachi 3,1 en Exodus 23,20. In Lucas 1-2 heeft de tekst uit Maleachi 3,1 (in combinatie met Maleachi 3,23) de functie Johannes te omschrijven als iemand die voorgaat (vergelijk 1,17.76). In 3,16 wijst Johannes op degene die na hem komt. De verhouding tussen Johannes en Jezus is die van degene die voorgaat en degene die later komt. De verwijzing naar Maleachi 3,1 onderstreept het eschatologische karakter dat Johannes de Doper in Lucas 3 zelf ook benadrukt. De verwijzing naar Exodus 23,20 onderstreept dat het om een bevrijdingsgebeuren gaat. In deze tekst zendt God zijn engel voor het volk uit om het te beschermen en het te brengen naar de plaats die Hij heeft vastgesteld.

Op het schriftcitaat volgt een vergelijking van twee ordes: die van

hen die uit vrouwen geboren zijn (de orde van de mensen) en die van het koninkrijk van God. Het zijn twee onvergelykbare grootheden. Doordat de kleinste in het koninkrijk van God groter wordt genoemd dan Johannes, die niettemin de grootste onder de mensen is, wordt de aandacht verplaatst naar het koninkrijk van God. In veel commentaren wil men voorkomen dat het vers wordt verstaan als een desavouering van Johannes. Sommige commentatoren menen daarom dat met 'de kleinste in het koninkrijk van God' Jezus is bedoeld. De Griekse uitdrukking wordt dan verstaan in de zin van 'de jongere'.

Het vervolg gaat over de reacties op het optreden van Johannes en Jezus. De verzen 29-30 vormen daarin een probleem. De vraag doet zich voor of hier de verteller aan het woord is of Jezus. Een aantal commentatoren meent dat hier de verteller de reacties schildert op de zojuist gedane uitspraken van Jezus over Johannes de Doper. In vers 29 worden de reacties geschilderd van het volk en de tollenaars die door Johannes gedoopt zijn, in vers 30 de reacties van de farizeeën en de wetgeleerden. Wij zijn deze mening niet toegedaan. Het is immers duidelijk dat er vanaf vers 31 sprake is van directe rede uit de mond van Jezus. In de bovenstaande opvatting heeft er een overgang plaats in vers 31 van vertellerstekst naar directe rede van een personage zonder dat er enige aanwijzing voor deze overgang is. Wij beschouwen de verzen 29-30 daarom ook als behorend tot de directe rede die door Jezus wordt gesproken. Vers 29 verwijst daarbij naar hoofdstuk 3, waar het volk en de tollenaars positief reageren op de verkondiging door de Doper. 'God rechtvaardigen' betekent gehoor geven aan zijn bedoelingen. In 3,10 reageren de mensen op de verkondiging van Johannes met de vraag wat ze moeten doen. In 3,12 doen de tollenaars hetzelfde. Van hen wordt expliciet gezegd dat ze zich kwamen laten dopen. In 3,15 wordt gezegd dat bij het volk de verwachting leefde dat Johannes de Messias was. Vers 30 verwijst naar al die plaatsen in het voorafgaande waar farizeeën en schriftgeleerden afwijzend reageren op het bevrijdingsplan van God. Hier wordt erbij gezegd dat ze zich door Johannes niet lieten dopen, een informatie die in hoofdstuk 3 ontbreekt. Pas in hoofdstuk 5 is voor het eerst van deze groepering

sprake. Ze verschijnen wel vanaf het begin in een oppositionele rol. In onze uitleg hebben we laten zien dat door farizeeën en schriftgeleerden de rechtsgeldigheid van Jezus' bevrijdend handelen wordt betwist en dat hun oppositie meer is dan alleen een incidentele belemmering.

Vanaf vers 32 spreekt Jezus over deze generatie. Daarbij generaliseert Jezus de negatieve reacties op de boodschap van bevrijding. In vers 29 ging het over de positieve reacties van het volk, waarvan specifiek de tollenaars werden genoemd. In vers 32 gaat het over de afwijzende reacties van deze generatie. Hier wordt waar wat over Johannes in 1,16 is gezegd: dat hij vele Israëlieten zal bekeren tot de Heer, hun God. Ook wordt waar wat in 2,34 door Simeon is gezegd over Jezus, dat Hij velen in Israël ten val zal brengen of laten opstaan en dat Hij een omstreden teken zal zijn.

De generalisatie van de afwijzende reactie maakt deel uit van de inleiding op een vergelijking. Die inleiding bestaat uit een dubbele vraag (vers 31). De vergelijking zelf bestaat uit een verwijzing naar de kinderen op het marktplein. Ze doen aan anderen voorstellen wat ze zullen gaan spelen: 'bruiloftje' of 'begrafenisje'. Op beide voorstellen wordt negatief gereageerd. De twee zinnen van de vergelijking zijn parallel aan elkaar geconstrueerd. Dat geldt ook voor de toepassing in de verzen 33-34. De uitspraken over Johannes de Doper en die over de Mensenzoon zijn op dezelfde manier opgebouwd. Tezamen vormen vergelijking en toepassing een chiasmatische constructie, waarbij de buitenste polen de vreugdevolle elementen aangeven, en de binnenste polen de droevige.

Bij de vergelijking en de toepassing bestaan verschillende voorstellingen van zaken. Sommige commentatoren menen dat op het marktplein een groep kinderen voorstelt 'bruiloftje' te gaan spelen, en een andere groep 'begrafenisje'. Anderen menen dat eenzelfde groep kinderen achtereenvolgens voorstelt 'bruiloftje' en 'begrafenisje' te spelen. Hoe men ook kiest, in onze ogen ligt het zwaartepunt van de vergelijking in de afwijzende reacties: in het niet-dansen en het niet-huilen.

Bij de toepassing in de verzen 33-34 leven ook vragen. Soms verstaat men deze verzen, in combinatie met de vergelijking, zo dat de groep kinderen die de voorstellen doen, de toehoorders van Johannes en Jezus zijn.

Ze stellen aan Johannes voor te gaan dansen en aan Jezus rouwgedrag te vertonen. Deze interpretatie is behalve gecompliceerd ook niet goed passend in de context. Daarom lijkt ons de andere mogelijkheid meer voor de hand te liggen. Johannes en Jezus zijn te vergelijken met de kinderen die voorstellen doen voor spelletjes. In de toepassing ligt dan opnieuw de nadruk op de afwijzing. In het geval van Johannes wordt die gemotiveerd door de opvatting dat hij in de macht is van een demon; bij Jezus wordt zijn omgang met tollenaars en zondaars als motief genoemd.

In de tekening van Johannes en Jezus liggen opnieuw duidelijke verwijzingen naar het voorafgaande. De vermelding dat Johannes geen wijn drinkt, wijst terug naar 1,15, waar gesproken is over een nazireatsgelofte. Dat Johannes geen brood eet, wijst terug naar 5,33, waar is vermeld dat de leerlingen van Johannes geregeld vasten. Dat Jezus eet en drinkt tezamen met tollenaars en zondaars, is ter sprake gekomen bij de feestmaaltijd die Levi aanricht in zijn huis (5,29-39). In het gesprek tijdens die maaltijd gebruikt Jezus de beeldspraak van de bruiloft. In de tekst die we nu bespreken, keert deze beeldspraak terug. Door deze verwijzingen naar het voorafgaande wordt opnieuw het evaluatieve karakter van het tekstgedeelte duidelijk.

Het gedeelte wordt afgerond met de uitspraak dat de wijsheid rechtvaardiging vindt bij al haar kinderen. De wijsheid is een omschrijving van God (vergelijk 11,49). Met haar kinderen worden degenen bedoeld die zich iets aan God gelegen laten liggen. Sommige uitleggers denken dat hiermee Johannes en Jezus bedoeld zijn. Zonder dezen uit te sluiten menen we echter dat hier allen bedoeld zijn die aan het plan van God gehoor hebben gegeven en positief gereageerd hebben op het optreden van Johannes en Jezus. Onze opvatting stoelt op de verzen 29-30, waar tegenover de tollenaars die God rechtvaardigen, de farizeeën en wetgeleerden zijn gesteld die Gods plan hebben verworpen.

6.2 Tweede reeks van messiaans spreken en handelen – 7,36 – 8,56

De tweede reeks van messiaans spreken en handelen bevat, net als de eerste, een aantal verhalen waarin Jezus bevrijding realiseert en een toespraak van Jezus.

Uitgenodigd bij de farizeeër Simon – 7,36-50

Het verhaal over het bezoek aan de farizeeër Simon pakt een aantal thema's uit de eerste reeks van Jezus' bevrijdend handelen op. Zo is daar het thema van de zondevergeving, dat ook in het verhaal over de genezing van de lamme in 5,17-26 aan de orde is geweest. Dan is er het thema van Jezus' omgang met zondaars. Dat is onderwerp van gesprek geweest in de discussie van Jezus met schriftgeleerden en farizeeën tijdens het feest van Levi (vergelijk 5,30-32). Het laatste thema sluit ook direct aan bij de voorafgaande perikoop, waar de positieve reactie van tollenaars op de verkondiging van Johannes de Doper wordt vermeld (7,29) en waar Jezus gekwalificeerd wordt als vriend van tollenaars en zondaars (7,34).

Ondanks de verbanden met verhalen waarin dat wel het geval is, is het niet nodig voor de communicatie tussen Jezus en zijn gastheer een vijandige sfeer te veronderstellen. Nergens wordt vermeld dat de bedoelingen van Simon, wiens naam overigens pas in vers 40 wordt onthuld, ten nadele zouden zijn van Jezus en zijn programma.

In het evangelie volgens Lucas horen farizeeën niet per se tot de tegenstanders van Jezus. In 11,37 nodigt opnieuw een farizeeër Jezus uit voor een maaltijd. Ook daar worden geen vijandige bedoelingen vermeld. In 13,31 waarschuwen farizeeën Jezus tegen Herodes. In Handelingen ondervinden de volgelingen van Jezus een aantal keren steun van de kant van farizeeën (Handelingen 5,34; 15,5; 23,6-9; vergelijk ook 26,5). Wel is het zo dat het gesprek tussen Jezus en zijn gastheer zich op hetzelfde meta-niveau afspeelt als in de genoemde teksten uit de eerste reeks verhalen over Jezus' bevrijdend optreden het geval was. Het raakt

het hele bevrijdende handelen van Jezus. Het verhaal gaat over de redding van de vrouw, maar het is tegelijkertijd een discussie over Jezus' omgang met zondaars en de wijze waarop Hij bevrijding realiseert.

Het feit dat Jezus de uitnodiging aanneemt, wijst erop dat Hij tegenover farizeeën in beginsel dezelfde houding heeft als tegenover tollenaars en zondaars. Pas wanneer de omgang met tollenaars en zondaars ter sprake komt, worden verschillen zichtbaar: Jezus gaat wel met hen om, terwijl farizeeën en schriftgeleerden Hem dat kwalijk nemen (vergelijk ook 15,1-2).

Het punt wordt actueel bij het verschijnen van de vrouw. Ze kan aanwezig komen doordat een gastmaal gehouden werd in ruimten die voor publiek toegankelijk waren. Ze wordt door de verteller als zondig gekwalificeerd, maar hij vertelt niet waarin haar zonde bestaat. Ook wordt niets verteld over eerdere ontmoetingen van Jezus en de vrouw of een voorafgaande vergeving van zonden. Sommige uitleggers veronderstellen deze voorafgaande gebeurtenissen omdat ze het gedrag van de vrouw verstaan als een uiting van liefde die volgt op de vergeving. Daarmee lossen ze echter een van de vragen die voor het verhaal kenmerkend zijn (bewerkt liefde vergeving of is liefde een gevolg van vergeving?) eenzijdig op door bepaalde gebeurtenissen te veronderstellen die niet zijn verteld. De verteller beperkt zich er voorlopig toe de gedragingen van de vrouw te beschrijven. Zo blijft ook in het midden of de tranen van de vrouw tranen van berouw of tranen van vreugde zijn. Wel wordt duidelijk dat het om buitengewoon gedrag gaat en dat kostbare materialen worden gebruikt: een albasten fles balsem.

De reactie van de farizeeër is gebouwd op twee vooronderstellingen: dat een profeet weet heeft van de situatie waarin mensen in zijn omgeving verkeren, en dat een profeet niet met zondige mensen omgaat. Vanwege het feit dat Jezus de gedragingen van de vrouw aan zich toelaat, betwijfelt hij, op basis van deze vooronderstellingen, of Jezus profeet is. De reactie van Jezus maakt voor de lezer echter onmiskenbaar duidelijk dat deze twijfel niet terecht is. Jezus heeft er weet van wat Simon bij zichzelf zegt. Bovendien heeft Hij blijkens de vergeving van zonden die

in vers 47 ter sprake komt, weet van de situatie van de vrouw. De veronderstelling dat een profeet er weet van heeft hoe mensen eraan toe zijn, wordt in het geval van Jezus tot tweemaal toe waargemaakt.

De andere vooronderstelling wordt weerlegd. De aanzet daartoe is de parabel van de geldschieder en de twee schuldenaars. In de dialoog die de inleiding tot de parabel vormt, wordt Jezus als leraar erkend. Daaruit blijkt de welwillende houding van Simon nog steeds aanwezig. Het gebruik van de aanspreking 'Meester' (letterlijk: 'leraar') is tevens een zinspel op het didactisch gebruik van parabellen dat zo kenmerkend is voor Jezus in het Lucas-evangelie. De ene schuldenaar is in vergelijking met de ander het tienvoudige schuldig. De geldschieder hoeft niet per se een woekeraar te zijn. Wel is het opmerkelijk dat hij zulke grote bedragen in hun totaliteit kwijtscheldt. De vraag waarmee de parabel eindigt, vraagt om een positiebepaling van Simon. In deze vraag wordt het woord 'liefhebben' gebruikt. Sommige commentatoren reduceren de betekenis ervan, vanuit een vooronderstelde Aramese of Hebreeuwse achtergrond, tot dankbaarheid. Maar vanuit de verbanden die Jezus in vers 47 legt met het gedrag van de vrouw, kan men het woord gevoeglijk in zijn volle affectieve betekenis verstaan.

De reactie van Simon komt niet volmondig. Zijn aarzelende antwoord moet door Jezus bevestigd worden. Daarna verplaatst deze de aandacht naar de vrouw. De drievoudige vergelijking van de vrouw met Simon valt driemaal ten gunste van haar uit. Tot driemaal toe vermeldt Jezus wat Simon niet gedaan heeft. Wat de vrouw aan Jezus gedaan heeft, stijgt uit boven wat Simon achterwege gelaten heeft. Tegenover het water dat er niet was, staan de tranen; tegenover de kus die er niet was, staan de vele kussen waarmee Jezus' voeten zijn gekust; tegenover de gewone olie waarmee Jezus' hoofd niet is gezalfd, staat de kostbare balsem waarmee de vrouw Jezus' voeten heeft gezalfd. De vergelijking tussen Simon en de vrouw kan echter niet zo verstaan worden dat Jezus Simon verwijt dat hij als gastheer tekortgeschoten is. Hij heeft als gastheer correct gehandeld, maar hij heeft niets speciaals gedaan.

In de afronding van deze drievoudige vergelijking (vers 47) worden

vergeving en liefde met elkaar in verband gebracht. Terwijl er in de parabel van de verzen 41-42 sprake was van 'schulden kwijtschelden', is er nu sprake van 'zonden vergeven'. Het thema van de liefde was reeds genoemd in de vraag waarmee Jezus de parabel besloot. De lezer kan nu de neiging hebben de vergelijking tussen Simon en de vrouw verder door te trekken: de vrouw heeft grotere liefde betuigd dan Simon omdat haar grotere en meer zonden vergeven zijn dan Simon. Maar er gebeurt iets anders. In de parabel was de liefde het gevolg van de kwijtschelding van de schulden. Nu het gaat om verggeving van de zonden, wordt eerst de liefde als reden voor de zondevergeving genoemd, en daarna de zondevergeving als gevolg van de liefde. Om deze moeilijkheid in de interpretatie op te lossen wijst men er soms op dat de formuleringen over zondevergeving in de verzen 47-48 en over redding in vers 50 in het perfectum zijn gesteld. Dat zou impliceren dat de zondevergeving reeds heeft plaatsgehad voordat de vrouw naar Jezus toe kwam. In deze zin wordt dan ook het Griekse woord *hoti* (dat 'omdat' betekent en in de Wilibrordvertaling met 'getuige' is weergegeven) geïnterpreteerd. Wij geven er de voorkeur aan de volgorde van zondevergeving en liefde niet vast te leggen, maar het vers zo te verstaan dat het handelt over de wisselwerking tussen beide. Verggeving komt uit liefde voort, maar verggeving wordt ook in liefde omgezet.

Daarbij komt nog dat de uitspraken van Jezus over verggeving in het passief zijn gesteld. Dat laat de mogelijkheid toe dit te verstaan als een goddelijk passivum; dat wil zeggen dat God het eigenlijke subject van de verggeving is. In deze uitspraken is dan de samenhang tussen het bevrijdende handelen van Jezus en het initiatief van God uitgedrukt, juist door God niet te noemen. Daarmee is dan ook al antwoord gegeven op de vraag die de gasten onder elkaar stellen in vers 48: wie Jezus is, die zonden vergeeft. Het verhaal heeft de profetische aanwezigheid van Jezus zichtbaar gemaakt en zijn bevrijdend handelen dat berust in Gods initiatief en dat zich uitwerkt in verggeving van zonden en omgang met zondaars. De vraag herinnert aan die van 5,21. Maar er zijn verschillen. In het verhaal over de lamme wordt de competentie van Jezus om zon-

den te vergeven ontkend, en zijn gedrag als godslastering gekwalificeerd. In het verhaal over de vrouw kan de vraag, hoewel de gasten haar 'onder elkaar' stellen, worden verstaan als een welwillende en verwonderde vraag naar de identiteit van Jezus.

In de afrondende woorden van Jezus komen drie noties aan de orde die karakteristiek zijn voor het totale lucaanse verhaal. De noties 'bevrijding' (of 'redding') en 'vrede' hebben we reeds in verband gebracht met het programma dat Jezus voltrekt. De notie 'vertrouwen' (of 'geloof') is de derde. Een aantal malen wordt deze term gebruikt in een context waarin het gaat om een relatie die er tevoren niet was of om een relatie die niet als vanzelfsprekend werd ervaren. Zo functioneert ook de formule 'uw vertrouwen is uw redding'. In 7,50 gaat het om het contact met een zondares, in 8,48 om aanraking van een bloedvloeiende vrouw, in 17,19 om de terugkeer van een melaatse Samaritaan. In 18,42 wordt de formule een vierde keer gebruikt. Daar komt een relatie met Jezus tot stand van een genezen blinde die Jezus volgt.

Een parabel over horen en verstaan – 8,1-21

De parabel van het zaad (8,4-8) en de uitleg ervan (8,11-15) maken deel uit van een grotere teksteenheid die begint in 8,1 en eindigt in 8,21. In de verzen 1-3 is er sprake van dat Jezus naar steden en dorpen gaat om de goede boodschap van het koninkrijk van God te melden. In vers 4, de directe inleiding op de parabel van het zaad, is van een omgekeerde beweging sprake: namelijk dat men vanuit de steden naar Jezus toe gaat. Bovendien wordt het hele tekstgedeelte gekenmerkt door woorden die samenhangen met het horen van het woord van God. Zo wordt 'het woord (van God)' genoemd in de verzen 11.12.13.15.21. Van 'horen' is sprake in de verzen 8.10.12.13.14.15.18.21.

Het begin (8,1-3) en het einde (8,19-21) van het tekstgedeelte hangen samen, omdat daarin personen uit de kring van Jezus worden genoemd. Daarbij wordt aangegeven hoe men tot deze kring kan gaan behoren. Daartussen wordt de parabel van het zaad verteld, die afsluit met een op-

roep om te horen (8,4-8). Daarna komt een vraag van de leerlingen (vers 9) met het daarop aansluitende antwoord van Jezus.

De inleiding wijst terug naar de redevoering in de vlakte. Daar worden, in 6,13-16, voorafgaande aan de toespraak, de twaalf apostelen met name genoemd. De twaalf worden in 8,1-3 opnieuw vermeld. Daarnaast worden vrouwen genoemd die zich in Jezus' gezelschap bevinden. Drie van hen worden met name genoemd. De parallellie van 6,13-16 en 8,1-3 speelt in op de tendens in het Lucas-evangelie gelijksoortige verhalen over mannen en vrouwen te vertellen. Zo hebben we al gesproken over de gelijksoortige verhalen van Zacharias en Maria in Lucas 1-2. Een ander voorbeeld is dat van Simeon en Hanna (2,25-38), die beide een rol vervullen in het verhaal over Jezus' opdracht in de tempel. Een bijzonder mooi voorbeeld is de parallellie tussen aan de ene kant de verhalen over de genezing van de slaaf van een honderdman (7,1-10) en de opwekking van de zoon van de weduwe van Nain (7,11-17) en aan de andere kant het verhaal over de genezing van de bloedvloeiende vrouw en de opwekking van de dochter van Jaïrus (8,40-56). Belangrijke rollen die de ene keer door mannen worden vervuld, worden de andere keer door vrouwen vervuld, en omgekeerd. Het verhaal over de genezing van de kromgebogen vrouw (13,10-17) is een parallel van dat over de genezing van de waterzuchtige man (14,1-6). De parabel van het zuurdesem (13,20-21) volgt op die van het mosterdzaadje (13,18-19). Na een voorbeeld uit de mannenwereld volgt er een uit de vrouwenwereld. Hetzelfde is het geval bij de parabellen van het verlorene in Lucas 15. Na de parabel van het verlorene schaap, dat door een man wordt teruggevonden (15,4-6), volgt die van de verlorene drachme, die door een vrouw wordt teruggevonden (15,8-9). In het eerste geval worden burens en vrienden uitgenodigd, in het tweede buurvrouwen en vriendinnen. De beschrijving van de laatste dag in hoofdstuk 17 geeft een volgend voorbeeld. In 17,34-35 is eerst sprake van twee mannen die op een bed liggen, vervolgens van twee vrouwen die samen koren malen. Deze tendens van gelijkwaardigheid van man en vrouw versterkt de universaliteit van het door Lucas aangezegde heil. Wanneer hij een lijst van namen van vrouwen opneemt waar op een

parallele plaats de namen van de twaalf apostelen staan, onderstreept dat ook de principiële gelijkheid van man en vrouw in het boek. Overigens is er ook een andere tendens in het boek, dat mannen ten opzichte van vrouwen de mindere zijn, dit in tegenstelling tot het toenmalige patroon. Voorbeelden zijn Zacharias, die ondanks de gelijkvormigheid van het verhaal ongunstig afsteekt bij Maria, de farizeeër Simon, die de mindere is ten opzichte van de zondares (7,36-50), en de rechter die van gedachten verandert vanwege de herhaalde verzoeken van de weduwe om recht (18,1-8). Deze tweede tendens houdt verband met de aandacht in het evangelie voor gemarginaliseerde mensen.

De vrouwen hebben het bevrijdende handelen van Jezus ervaren. Ze zijn genezen van demonen en ziekten. Hun wijze van leerling zijn is dat ze uit eigen middelen Jezus en de twaalf onderhouden en zo de verkondiging van het koninkrijk van God mogelijk maken.

In vers 4 wordt nader aangegeven op welke wijze deze verkondiging plaatsvindt. De taalsoort waarvan Jezus zich in de verkondiging aan de menigte bedient, is die van parabels. De parabel van het zaad die volgt in de verzen 5-8 is er een voorbeeld van. In deze parabel worden vier situaties beschreven omtrent het zaad. Het gaat om een overgang van zaad naar honderdvoudige vrucht. Deze enorme potentie wordt niet door al het zaad gerealiseerd. Het gedeelte dat op het pad valt, ontkiemt niet eens; het wordt vertrapt en door de vogels opgegeten. Het gedeelte dat op de rotsige bodem valt en het gedeelte dat tussen de distels valt, ontkiemen wel, maar brengen geen vrucht voort. Het ene gedeelte verdroogt, het andere stikt. Het laatste deel ten slotte, dat in goede aarde valt, brengt wel vrucht voort. Tot driemaal toe wordt het zaad belemmerd tot vrucht te komen. Diverse instanties verhinderen de goede ontwikkeling van het zaad: levende en niet levende, instanties op de aarde en in de lucht. Het zaad staat bloot aan een alomvattende dreiging. Alleen het zaad dat in de goede grond valt, komt tot vrucht.

De uitleg van de parabel volgt in de verzen 11-15. Ze maakt deel uit van een directe rede uit de mond van Jezus die ook vers 10 en de verzen 16-18 omvat. Deze directe rede is het antwoord van Jezus op de vraag van

de leerlingen in vers 9 naar de betekenis van de parabel. Tijdens dit gesprek tussen Jezus en de leerlingen is de aanwezigheid verondersteld van de menigte die in vers 4 is genoemd. Dat blijkt in vers 19. Onmiddellijk na het gesprek met de leerlingen is de aanwezigheid van de menigte er de oorzaak van dat de moeder en de broers van Jezus niet tot Hem kunnen geraken. Binnen het geheel van de menigte is er een afzonderlijke uitleg aan de leerlingen. Deze tweedeling zal ook een rol spelen in het antwoord van Jezus op de vraag van de leerlingen.

We beginnen met de uitleg zelf in de verzen 11-15. In deze uitleg keren allerlei elementen terug uit de beeldspraak van de vruchten. Bovendien volgen in de verzen 16-18 opnieuw verschillende beeldspraken voor het horen van het woord van God, bijvoorbeeld de lamp. Daarom kan men vers 11 verstaan in de zin van 'Dit betekent de gelijkenis', maar ook in de zin dat het navolgende de parabel is: 'Dit is de parabel.'

Vervolgens gaat het verder met de identificatie van het zaad als het woord van God.

De uitleg in de verzen 11-15 is parallel geconstrueerd aan de parabel in de verzen 5-8. Er zijn eveneens verschillende fasen. De eerste is dat het woord wel wordt gehoord, maar geen geloof en redding bewerkt omdat het door de duivel wordt geroofd. De tweede is dat het woord geloof bewerkt, maar in de tijd van beproeving komt er afval. Een derde categorie wordt verstikt door de zorgen, de rijkdom en de genoegens van het leven. De laatste categorie komt tot vrucht doordat het woord gezaaid is in een goed en edel hart en omgeven is door vasthoudendheid en doorzettungsvermogen. De factoren die de groei van het woord belemmeren, hangen samen. De satan en de beproeving horen bij elkaar. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het verhaal over de beproevingen van Jezus (4,1-13). Maar niet alleen Jezus ondergaat beproevingen, ook zijn leerlingen (8,13; 11,4; 22,40.46). De zorgen en de rijkdom (en de daarmee samenhangende genoegens van het leven) hebben in het evangelie volgens Lucas steeds een negatieve betekenis. 'Zorgen' staat tegenover 'het horen van het woord' (10,41), 'zoeken van het koninkrijk van God' (12,31) en 'waken' (21,36). In 21,34 wordt 'zorgen' in één adem genoemd met 'dronken-

schap'. 'Rijkdom' betekent in het evangelie volgens Lucas steeds het zelf-zuchtige gedrag van de mens die vertrouwt op zijn eigen geld en goed en geen openheid heeft voor enig ander. Bijzonder illustratief zijn de verhalen over de rijke boer (12,13-21) en over Lazarus en de rijke man (16,19-31). De satan slaagt in zijn opzet als de hoorders van het woord kiezen voor zaken die op korte termijn voordeel opleveren, en niet voor het koninkrijk van God, waarvoor een volhardend geloof nodig is.

Bij de vierde categorie is er een opmerkelijk verschil. In de parabel van het zaad ligt de nadruk op de overvloedigheid van de oogst: honderdvoudige vrucht. Dat komt overeen met de spectaculaire groei van het woord van God in het lucaanse dubbelwerk. In Handelingen wordt de groei van het woord meer dan eens aangeduid (vergelijk Handelingen 6,7; 12,24; 19,20). In de uitleg worden echter de tijdsaspecten veel meer benadrukt. Bij de vierde categorie blijkt dat het gaat om volharding en doorzettingsvermogen op de lange duur, wil het woord blijvend tot vrucht komen.

Voorafgaand aan de uitleg maakt Jezus een onderscheid in de kring van toehoorders. Aan de leerlingen is het gegeven de geheimen van het koninkrijk van God te kennen. Daarvan zijn 'de anderen' onderscheiden, die slechts in parabellen kennen. Het doel hiervan wordt aangegeven met behulp van woorden die zijn ontleend aan Jesaja 6,9-10: 'opdat ze kijken, maar niet zien; horen, maar niet verstaan'. Door de parabel te vertellen aan de menigte, en de uitleg aan de leerlingen, gebeurt waar de parabel over gaat: er komen verschillende manieren van horen tot stand. Jezus creëert twee groepen toehoorders. Maar de situatie dat de ene groep niet ziet en niet verstaat, is niet definitief. Dat blijkt uit de woorden van Jezus na de uitleg in de verzen 16-18. Daar is sprake van een lamp die op een standaard wordt gezet opdat ieder die binnenkomt, het licht ziet. In de Griekse tekst kan men de tegenstelling met 'niet zien' in vers 10 bijna niet missen. Daar komt bij dat er sprake is van het geheim dat openbaar wordt en het verborgene dat bekend wordt en aan het licht gebracht wordt. Bovendien wordt Jesaja 6,9-10 aan het einde van het lucaanse

dubbelwerk, in Handelingen 28,26-27, opnieuw geciteerd, maar nu vollediger en met de toevoeging dat bekering en genezing mogelijk zijn.

Dit alles impliceert dat in de verzen 16-18 de rol van de leerlingen verandert. Waren ze eerst nog degenen aan wie de geheimen van het koninkrijk van God en de betekenis van de parabel van het zaad bekendgemaakt zijn, nu worden ze degenen die het geheim openbaar maken aan allen die niet delen in die geheimen. Onderdeel van die geheimen is het inzicht waarom de verkondiging van het woord bij velen niet tot blijvend succes heeft geleid (de verzen 12-14). Maar de leerlingen moeten zich daardoor niet laten ontgoochelen, want ze weten ook dat op langere termijn de verkondiging door volharding en doorzettingsvermogen vruchten zal opbrengen (vers 15).

De verzen 19-21 maken nog eens duidelijk waaruit die vruchten bestaan. In dit gedeelte formuleert Jezus een nieuw criterium voor wie zijn moeder en broers zijn. Het zijn degenen die het woord van God horen en doen. De formuleringen zinspelen duidelijk op de verschillende wijzen van horen die in de uitleg van de parabel ter sprake zijn gekomen. Maar ze nemen ook het slot van de redevoering in de vlakke op (6,46-49). Daar ging het over de tegenstelling tussen 'horen en doen' aan de ene kant en 'horen en niet doen' aan de andere kant. Bij het slot van de redevoering in de vlakke waren reeds de verschillende wijzen van horen aan de orde.

De parabel van het zaad wordt zo een beeld voor de verkondiging van Jezus en die van de leerlingen. Jezus richt zijn verkondigend woord en zijn genezende activiteiten tot iedere stad en tot ieder dorp. Tot zijn kring kan ieder horen die het woord hoort en doet. De leerlingen, onder wie ook de in 8,2-3 met name genoemde vrouwen, horen het woord en verstaan het. Ze kunnen zelf gaan optreden als verkondigers van de goede boodschap van het koninkrijk van God en genezende activiteiten verrichten (9,1-6; 10,1-20). Ze zijn dienaren van het woord geworden (1,1-2).

De menigte hoort het woord van God (5,1.15; 6,18; 7,29; 8,4; vergelijk ook het volk in 7,29; 19,48; 21,38). Het woord ondervindt bij hen wel een gunstig onthaal, maar de wijze van horen vertoont gebreken. Het horen leidt niet tot verstaan en niet tot handelen. De verkondiging aan alle toe-

hoorders wordt daarom vervangen door een andere: een verkondiging aan een beperkte groep binnen de grote groep (zo in 8,10-18). Maar deze beperkte verkondiging heeft als doel een verkondiging voor allen te worden. De goede verstaanders moeten zich niet afsluiten van degenen die niet verstaan, maar hen een nieuwe (en laatste) kans geven om vruchten van bekering voort te brengen (vergelijk 3,8; 13,1-9).

Waar is jullie vertrouwen? – 8,22-25

Na de toespraak van Jezus over het zaad en het woord volgt een aantal verhalen over bevrijding. Ze zijn van de toespraak afgescheiden door de tijdsaanduiding waarmee de reeks begint. De verhalen over bevrijding die volgen, horen bij elkaar. Dat is ook het aanvoelen van die commentatoren die zeggen dat de gebeurtenissen die in 8,22-56 beschreven worden, op één dag plaatshebben.

Het verhaal over de storm op het meer is zeker een verhaal van bevrijding. De verteller maakt dat duidelijk doordat hij de storm beschrijft als een noodsituatie. Plotseling opstekende stormen zijn een bekend verschijnsel op het meer van Galilea. De leerlingen maken de in slaap gevallen Jezus wakker en beschrijven hun situatie als: 'Wij vergaan.' De gebruikte aanduidingen doelen op situaties waaruit Jezus wil redden. Sprekend is 19,10, waar Jezus zegt dat de Mensenzoon is gekomen om te zoeken en te redden wat verloren is. Met het woord 'redden' wordt het programma van bevrijding aangeduid. Voor 'wat verloren is' wordt dezelfde woordstam gebruikt als de leerlingen hier gebruiken om te zeggen dat ze dreigen ten onder te gaan.

Behalve het verband met het totale narratieve programma van Jezus zijn er verbanden met allerlei concrete teksten in het Lucas-evangelie die de betekenis van het verhaal verder uitdiepen. Zo spreekt Jezus de wind en het water op dezelfde manier toe als de demonen. In 4,35 straft Jezus de demon af en in 4,39 bestraft Hij de koorts van de schoonmoeder van Petrus. Het is opvallend dat er in 4,36 een soortgelijke reactie is als bij de leerlingen in 8,25, en dat bovendien de verbazing wordt uitgesproken

dat onreine geesten aan Jezus' bevelen gehoorzamen. Deze verbanden geven de indruk dat de storm, de wind en het water vijandige demonische krachten zijn die het programma van Jezus tegenwerken.

Een verband met de voorafgaande toespraak wordt gelegd door de vraag van Jezus: 'Waar is jullie vertrouwen?' Het Griekse woord dat hier wordt gebruikt (*pistis*) wordt vertaald met 'geloof' en met 'vertrouwen'. Datzelfde geldt voor het werkwoord (*pisteuoo*), dat met 'geloven' en 'vertrouwen' wordt vertaald. De vraag van Jezus legt een verband met 8,12, waar de duivel het woord van God rooft om te voorkomen dat de horenden geloven en gered worden. Ook is er een verband met 8,13, waar wordt uitgelegd dat het zaad dat op de rotsige grond is gevallen, degenen zijn die het woord met vreugde aannemen wanneer ze het horen. Maar ze hebben geen wortel. Ze geloven enige tijd, maar op het moment van de beproeving worden ze afvallig. Door dit tekstuele verband kan men de storm op het meer begrijpen als een tijd van beproeving.

In de betekenis van het verhaal spelen ook oudtestamentische teksten mee waarin God zeggenschap over het water uitoefent: Jesaja 51,10; Nahum 1,4; Psalmen 18,16; 29,3-4; 65,8; 89,10; 104,6-7; 106,9. In een aantal van deze teksten zijn er toespelingen op de Rode Zee die door God in tweeën gedeeld werd om de bevrijding uit Egypte mogelijk te maken. Van bijzonder belang is Psalmen 107,23-32 waar beschreven staat hoe mensen met hun schepen de zee op gaan, hoe op Gods bevel een stormwind opstak, hoe ze in hun nood de Heer aanriepen, hoe Hij hen redde uit hun ellende en hoe God geprezen wordt om zijn wonderen, voor mensen gedaan. In het verhaal over de storm op het meer heeft Jezus gedaan wat in deze oudtestamentische teksten God heeft gedaan. Vanuit deze achtergrond is te verstaan dat de leerlingen vreesden, nadat het door toedoen van Jezus stil geworden was. Dit verhaalelement wijst op het theofane karakter van het gebeuren.

Door al deze verbanden is het een verhaal dat meer betekenis creëert dan alleen het vertelde gebeuren. Er is een relatie met het totale evangelieverhaal. Ook de beoogde lezers zullen zich er gemakkelijk in kunnen herkennen. Vooral door het verband met 8,13, waar sprake is van

enige tijd geloven, maar van afval in de tijd van beproeving, kan de eigen situatie van deze lezers in de tekst herkend worden. Men kan daarbij denken aan de beproevingen die ontstaan door het uitblijven van de wederkomst, beproevingen die men moet doorstaan met volharding en doorzettingsvermogen, met vasthouden aan de overtuiging waarvoor men gekozen heeft.

De bevrijding van een bezetene – 8,26-39

Het verhaal over de bezeten man te Gerasa sluit aan bij dat over de storm op het meer. In de verzen 26-27 wordt de overgang gemaakt van het meer naar het land. Tegenover het stappen in de boot en van wal steken van 8,22 staan het varen naar het land en het uitstappen. Daarbij wordt de plaats vermeld: het land van de Gerasenen, dat tegenover Galilea ligt. Het wordt daarmee aangeduid als heidens gebied, en de bezeten man is dan ook naar alle waarschijnlijkheid een heiden. Daarmee wordt al vooruitgelopen op de verkondiging onder de heidenen en de universele bestemming van de boodschap van bevrijding, die een centrale thematiek is in het lucaanse dubbelwerk.

Het is opvallend dat de situatie van de bezeten man in het verhaal nogal grotesk wordt uitgetekend. Dat gebeurt eerst in vers 27. De man draagt geen kleren en woont in graven. Ook in de buitenbijbelse traditie gelden graven als een plaats waar demonen verblijven. In vers 29 geeft de verteller nog eens een schildering van wat er gebeurt wanneer de onreine geest bezit neemt van de man. Opvallend is het dat hier het enkelvoud wordt gebruikt, terwijl in vers 27 duidelijk is dat het gaat om meer demonen, en terwijl ook in het vervolg het grote aantal demonen een rol speelt in de ontwikkeling van het verhaal. Dat iemand door meer geesten bezeten kan zijn, is in 8,2 al aangegeven. Ook in 11,26 komt dat ter sprake. Door de groteske schildering ontstaat er een opvallende tegenstelling met de situatie van de man wanneer de demonen hem verlaten hebben. Hij is dan gekleed, bij zijn volle verstand en hij zit aan de voeten van Jezus (vers 35).

Opmerkelijk in de verzen 28-29 is ook de volgorde waarin de gebeurtenissen worden verteld. Eerst komt de bezeten man aan het woord. Vooral zijn verzoek aan Jezus hem geen pijn te doen veronderstelt dat Jezus enige actie heeft ondernomen. In een flashback volgt dan in vers 29 dat Jezus de onreine geest bevolen heeft uit de man weg te gaan. De open plek die was ontstaan doordat eerst de man aan het woord wordt gelaten, wordt hier opgevuld doordat de verteller verhaalt over het bevel aan de demon om de man te verlaten. Tevens maakt hij van de gelegenheid gebruik om aanvullende informatie te geven over de situatie van bezetenheid. In vers 30 wordt de draad van de gebeurtenissen weer opgepakt. Op de vraag naar zijn naam, antwoordt de demon: 'Legio.' De verklaring van de naam Legio evenals de weergave van het hieropvolgende gespreksgedeelte komt uit de mond van de verteller. De term 'legio' verwijst naar een Romeins legioen, dat uit zo'n vijfduizend tot zesduizend manschappen bestaat. Het aardige van de vertaling 'Legio' is dat het tegelijkertijd de aanduiding is van een groot aantal en de Latijnse term voor legioen.

Het verzoek aan Jezus hen niet in de afgrond te sturen behoeft nadere uitleg. De afgrond is de plaats waar de doden verblijven en van de wateren beneden de aarde. Maar de afgrond is ook de plaats waar de satan in het eind wordt opgesloten voor duizend jaar (Openbaring 20,1-3). Het is de plaats waar de demonen opgesloten zitten en vanwaar ze worden vrijgelaten (Openbaring 9,1). Het verzoek van de demonen is dus niet te worden opgesloten en machteloos te worden gemaakt. Het alternatief dat ze voorstellen, zijn de varkens die in de bergen weiden. Zij zijn cultisch onrein en geschikt als verblijfplaats van de demonen. De verdere lotgevallen van de demonen en de varkens worden verschillend geïnterpreteerd. Soms veronderstelt men dat hier de duivel bedrogen wordt. Door de toestemming van Jezus om in de varkens te gaan wordt de suggestie gewekt dat de demonen niet ten onder gaan. Maar doordat de varkens in het meer verdrinken, worden de demonen alsnog vernietigd. Anderen interpreteren dat het meer de toegang is tot de afgrond. In beide gevallen is het de demonen wel toegestaan in de varkens te gaan, maar is

aan de intentie van hun verzoek niet tegemoetgekomen. Wij geven er de voorkeur aan de verdere lotgevallen van de varkens en de demonen te verstaan als tekenen van de vernietigende mogelijkheden die demonische krachten hebben. Indien dit verhaal al een vooruitblik is op de verkondiging onder de volkeren, wordt zo duidelijk gemaakt dat ook onder de heidenvolken de strijd om bevrijding met de duivel en de satanische krachten wordt gevoerd. Ook dit ene exorcisme, ook al is het van legio demonen, staat onder het eschatologisch voorbehoud. Dat wil zeggen dat de definitieve bevrijding aan het einde wordt gerealiseerd.

Vanaf vers 34 komt de thematiek van de verkondiging ter sprake. Er zijn drie verkondigende instanties te onderscheiden. Ten eerste zijn dat de varkenshoeders. Zij zien, slaan op de vlucht en berichten aan stad en land. De omschrijving 'stad en land' duidt erop dat ze overal over het voorgevallene berichten. Toch is hun berichtgeving niet compleet. Het effect is immers dat er mensen komen om te zien wat er gebeurd is. De woordkeuze is zodanig dat het object van het zien identiek is aan wat de varkenshoeders zagen: 'wat er gebeurd was'. De verteller geeft vervolgens aan wat ze vonden: de man uit wie de demonen waren weggegaan, is gekleed, bij zijn volle verstand en hij zit aan de voeten van Jezus. Dat ze met ontzag worden vervuld, betekent dat ze oog hebben voor het theofane karakter van wat ze zien en vinden.

De tweede verkondigende instantie zijn de ooggetuigen die aan de gekomen mensen vertellen hoe de bezetene gered is. Ook bij deze ooggetuigen is er de relatie met het zien. Wat ze berichten, wordt op zo'n manier verteld dat niet helder is of we de stem van de ooggetuigen horen of die van de verteller of van beiden. Deze verwarring of vermenging van stemmen is zinvol, omdat via het gebruik van het woord 'redden' de band wordt gelegd met het narratieve programma van het totale evangelieverhaal. Personages uit dit ene verhaal geven niet alleen hun visie op dit ene gebeuren, maar de verteller van het totale boek geeft ook aan dat er verbanden zijn met de andere verhalen van redding en bevrijding. Dat ook deze verkondiging niet slaagt, blijkt opnieuw uit de reactie erop. De gehele bevolking uit het land van de Gerasenen vraagt Jezus weg te

gaan. Het motief voor deze vraag is hun ontzag; dat wil zeggen dat precies de herkenning van het numineuze en theofane karakter van het gebeurde het motief is om zich niet met Jezus in te laten. Jezus geeft vervolgens gehoor aan hun verzoek.

De derde verkondigende instantie is de man uit wie de demonen zijn weggegaan. Van hem wordt gezegd dat hij aan de voeten van Jezus zit. Deze formulering wijst erop dat hij leerling is en luistert naar het woord (vergelijk 10,39; Handelingen 22,3). Wanneer Jezus in de boot stapt om weg te gaan, vraagt de man bij Hem te mogen blijven. Maar Jezus stuurt hem weg met de opdracht te gaan vertellen. De formuleringen van de opdracht en van de uitvoering ervan vertonen een zekere parallel, waarin echter ook significante verschillen zijn aan te wijzen. Jezus geeft de opdracht naar zijn huis terug te gaan; de man gaat echter in heel de stad verkondigen. Voor dat vertellen gebruikt Jezus een woord (*diégou*) van dezelfde stam als het woord dat Lucas in 1,1 gebruikt om het evangelieverhaal aan te duiden (*diégésis*). Dat is een aanwijzing dat de verkondiging van de man van doen heeft met wat Lucas met zijn evangelieverhaal wil bereiken. Bij de uitvoering van de opdracht gebruikt de verteller het technische woord voor de christelijke verkondiging (*kérussôn*).

Een volgend verschil is eveneens significant. De man krijgt de opdracht te vertellen wat God aan hem heeft gedaan. In de uitvoering zegt de verteller dat hij verkondigt wat Jezus aan hem heeft gedaan. Daarmee wordt de vraag gesteld naar het subject van de bevrijding. Het daarbij aangegeven spanningsveld tussen Jezus en God is al meer dan eens kenmerkend gebleken voor het programma van bevrijding in het Lucas-evangelie. Van de geschiedenis van de bevrijding die door Jezus wordt bewerkt, is God de initiator.

Twee vrouwen gered – 8,40-56

De tweede reeks van messiaans spreken en handelen eindigt net als de eerste in een climax: een opwekking uit de dood. Ook hier zijn er twee verhalen, een genezing en een dodenopwekking, maar nu zijn de twee

veel meer in elkaar verweven dan in 7,1-17. Het verhaal over de genezing van de bloedvloeiende vrouw is een intermezzo in het verhaal over de dochter van Jairo. Door de verwevenheid van de twee verhalen wordt zichtbaar dat de oriëntatie op Jezus soms genezing en bevrijding van anderen in de weg staat. Het oponthoud bij de bloedvloeiende vrouw is de tijd waarin de dochter van Jairo, die op sterven ligt, komt te overlijden. Een cruciale rol in het oponthoud speelt de menigte. Aan het begin van het verhaal wordt verteld dat de menigte Jezus opwacht en dat ze allemaal naar Jezus uitzien. Na de vraag van Jairo raakt Jezus bekneld in de menigte. De rol die de menigte in het verhaal speelt, is dubbelzinnig. Ze veroorzaakt het oponthoud waardoor de genezing van de vrouw mogelijk wordt. Ten aanzien van de vrouw heeft ze een helpende functie. Maar ten aanzien van het verzoek van Jairo aan Jezus naar zijn huis te komen heeft de menigte een belemmerende functie. Een vergelijkbare belemmerende rol speelt de menigte in het verhaal over de genezing van de lamme (5,17-26).

Het verhaal sluit aan bij de twee voorafgaande. In 8,22 wordt verteld dat Jezus met zijn leerlingen in een boot stapte met de bedoeling naar de overkant te gaan en dat ze van wal staken. In 8,26 wordt verteld dat ze naar het land van de Gerasenen voeren. In 8,40 wordt de terugkeer van Jezus vermeld. Opmerkelijk is dat de leerlingen niet worden genoemd, terwijl in het vervolg toch is verondersteld dat ze aanwezig zijn (vergelijk de verzen 45 en 53).

Een aantal zaken verbindt de twee verhalen. In beide verhalen gaat het om de redding van een vrouw. Het getal twaalf speelt in beide verhalen een rol. De dochter van Jairo is twaalf jaar oud en heeft daarmee de huwbare leeftijd bereikt. Precies even lang lijdt de vrouw aan haar kwaal en heeft ze genezing gezocht bij de dokters, die haar niet konden helpen. In beide verhalen speelt aanraken een rol. De vrouw raakt slechts de zoom van Jezus' kleed aan (het gebruikte Griekse woord kan ook duiden op de kwasten van het kleed; vergelijk ook Numeri 15,38-39; Deuteronomium 22,2). In vers 54 pakt Jezus de gestorven dochter van Jairo bij de hand. In beide gevallen staat het aanraken in relatie met cultische on-

reinheid. De kwaal maakt de vrouw onrein, en door aanraking draagt ze deze onreinheid op anderen over (vergelijk Leviticus 15,25-30). Ook de aanraking van een gestorven mens veroorzaakt cultische onreinheid (vergelijk Numeri 19,11-13; Leviticus 21,1). In beide verhalen speelt ook het thema van het geloof een belangrijke rol. Het intermezzo rondom de vrouw wordt afgesloten door de woorden van Jezus die een verband leggen tussen haar redding en haar geloof. Daarmee is het verhaal gerelateerd aan de lucaanse thematiek van bevrijding. Die relatie wordt nog versterkt doordat in dezelfde context het woord 'vrede' wordt gebruikt. Ook in het verhaal over de dochter van Jäirus wordt expliciet gesproken over geloof (vers 50). Daar staat geloof tegenover vrees. Opnieuw wordt de relatie gelegd met redding. De twee verhalen worden daarmee voorbeelden van de wijze waarop Jezus bevrijding realiseert.

De twee verhalen zijn ook voorbeelden van de uitwerking van de kracht die in Jezus is. Vooral in het verhaal over de bloedvloeiende vrouw wordt het thema van de kracht die in Jezus is, uitgewerkt. De reden dat Jezus weet dat iemand Hem heeft aangeraakt, is dat Hij een kracht van zich heeft voelen uitgaan. Al eerder is aangegeven dat dit een kracht van God is (5,17) en dat deze kracht een genezende werking heeft (6,19). In 4,14 wordt dit de kracht van de Geest genoemd. Deze kracht werkt ogenblikkelijk (vers 44), dit in tegenstelling tot de jarenlange inspanning van de artsen.

De twee verhalen worden ook verbonden door contrasten. Zo speelt het gebeuren rondom de vrouw buiten, terwijl de opwekking van de dochter van Jäirus binnen plaatsheeft. De genezing van de vrouw en het gesprek daarover zijn een publieke aangelegenheid, die zich afspeelt te midden van de menigte. De opwekking van Jäirus' dochter heeft plaats in de privésfeer, met slechts vijf getuigen: Petrus, Johannes, Jakobus, de vader van het meisje en de moeder, die hier voor het eerst wordt genoemd. Tegenover de openlijkheid van het gebeuren rondom de vrouw en haar verhaal dat ze publiekelijk vertelt, staat het verbod van Jezus met iemand te praten over wat er met Jäirus' dochter is gebeurd. Het verhaal over de dochter van Jäirus staat in een soortgelijk contrast met

dat over de jongen te Naïn, waar het verhaal over het gebeurde zich verbreidde in heel het Joodse land en in de wijde omtrek. Door deze contrasten wordt het thema van de universaliteit van de bevrijding bespeeld.

Een probleem voor de interpretatie is de betekenis van Jezus' woorden in vers 52: 'Huil niet, ze is niet gestorven, ze slaapt.' Het vervolg maakt duidelijk dat de toegesprokenen hier 'slapen' in de letterlijke betekenis verstaan en daarom Jezus ook uitlachen, omdat ze weten dat ze gestorven is. De verteller verstaat deze woorden echter niet zo. In vers 55 spreekt hij over een terugkeer van het levensbeginsel in het meisje. De vraag van Jezus haar te eten te geven is alleen maar zinvol als het ook in zijn visie gaat om een terugkeer vanuit de dood naar het leven. 'Slapen' kan dus in de mond van Jezus ook alleen maar een aanduiding van de dood zijn, zoals de slaap vaker een eufemistische aanduiding van de dood is. De suggestie van een aantal commentatoren dat in de ogen van Jezus de dood in feite niet meer bestaat, omdat de dood eindig is geworden, biedt hier een uitweg. In deze suggestie kan men tegelijkertijd een vooruitwijzing horen naar het einde van het boek, waar de twee mannen in het graf over Jezus zeggen: 'Hij is niet hier, Hij is tot leven gewekt.'

6.3 Hoofdttest – 9,1-17

De Galilese periode komt na de twee reeksen van messiaans spreken en handelen tot de hoofdttest (9,1-17). Dat we dit tekstgedeelte hoofdttest noemen, hangt onder meer samen met het feit dat de eerste van de drie beproevingen van de kwalificerende test (4,1-13) brood als thema had. Deze beproeving ging in feite over de vraag ten bate van wie bevrijding wordt gerealiseerd. Ze is de contrapunt van al die realiseringen van bevrijding die zich in de Galilese periode afspelen. De maaltijd met het volk (9,10-17) is er een natuurlijk hoogtepunt van. Het verhaal over de maaltijd wordt voorafgegaan door het verhaal over de zending van de twaalf (9,1-6) en hun terugkeer (9,10). Daartussen staat Herodes' vraag naar de identiteit van Jezus (9,7-9).

Zending van de twaalf – 9,1-6

Het verhaal begint met de vermelding dat Jezus de twaalf bij elkaar roept. Vanaf 8,1-3 is verondersteld dat de twaalf in de nabijheid van Jezus zijn. In 8,51 zijn Petrus, Johannes en Jakobus afgezonderd. Deze afzondering wordt door het bij elkaar roepen van de twaalf ongedaan gemaakt. De begiftiging met kracht en gezag maakt echter duidelijk dat er ook een nieuwe situatie intreedt. De kracht is dezelfde kracht die ook in Jezus is (vergelijk 4,14; 4,36; 5,17; 6,19; 8,46). Ook in het gezagsvolle van Jezus' optreden (vergelijk 4,32-36; 5,24) delen de twaalf. Na de begiftiging met macht en gezag volgt de zending, waardoor de twaalf gaan delen in de opdracht van Jezus. In 9,11 worden de werkzaamheden van Jezus met soortgelijke bewoordingen omschreven als de opdracht aan de leerlingen: de verkondiging van het koninkrijk van God en de genezing van zieken. Door de zending gaan de twaalf daadwerkelijk als helpers participeren in het narratieve programma waarvan Jezus het uitvoerend subject is. In de zending wordt duidelijk waarop de roeping van de leerlingen (5,1-11) en de keuze van de twaalf (6,12-16) gericht waren: medewerkers worden in de bevrijdende activiteiten van Jezus.

Vanaf vers 3 worden instructies gegeven: eerst instructies voor onderweg (vers 3), vervolgens instructies voor het geval dat mensen de leerlingen opnemen (vers 4), en ten slotte instructies voor het geval dat ze niet ontvangen worden. Sommige van deze instructies zijn nogal cryptisch, maar ze kunnen verhelderd worden vanuit het verhaal over de zending van de tweeënzeventig (10,1-12), dat soortgelijke instructies, maar in uitvoeriger bewoordingen, bevat. Zo wordt de summiere instructie van vers 4 verhelderd door de voorschriften van 10,7-9. Bedoeld is niet dat men inactief blijft in het huis waarin men onderdak heeft gevonden, maar dat men zich tevreden stelt met wat men gevonden heeft en niet omziet naar een beter onderdak. Een andere moeilijkheid is de overgang tussen de verzen 4 en 5. In vers 4 gaat het over de ontvangst in een huis, terwijl vers 5 handelt over het geval dat de twaalf in een stad niet worden ontvangen. In de uitvoeriger voorschriften aan de tweeënzeventig wordt eerst gesproken over de ontvangst in een huis (10,5-7), vervolgens over de ontvangst in een stad (10,8-9) en vervolgens over het geval dat een stad hen niet ontvangt. In de kortere instructies aan de twaalf is de positieve ontvangst in een stad niet vermeld. De overgang tussen de verzen 4 en 5 is nu tweevoudig: van huis naar stad, en van onderdak krijgen naar niet ontvangen. Een belangrijk verschil is overigens dat de tweeënzeventig twee aan twee worden uitgezonden, terwijl daarover bij de uitzending van de twaalf niets wordt gezegd. Verscheidene uitleggers zeggen daarbij dat de twaalf als een collectief optreden, in onderlinge solidariteit.

De opdracht zonder enige uitrusting rond te trekken sluit aan bij het lucaanse thema van armoede en rijkdom. Deze voorschriften kan men goed verstaan tegen de sociale en economische achtergronden van de eerste eeuw, die ook in de christengemeenschappen waarvoor Lucas schrijft, een rol spelen. Het rondtrekkende bestaan van de twaalf verschilt maar nauwelijks van de armoede van degenen die nog net een thuis, of van hen die geen thuis hebben en een bedelaarsbestaan leiden. In de tekst wordt vrijwillig de stap gezet naar de allerlaagste trap van het maatschappelijk bestaan, vanuit een principieel vertrouwen op God. Het

is niet onmogelijk dat de herinnering aan de verkondiging van Jezus zelf en zijn eerste volgelingen in de beschrijving van deze radicale armoede een rol speelt. Door een leven te leiden waarin een beroep op familie of bezit niet mogelijk is, bevrijden de leerlingen zich van de zorg om het dagelijkse bestaan en worden ze een levend bewijs van de zorg van God.

Door zo rond te trekken en te verkondigen zijn de leerlingen ook een alternatief voor het leven van de rijken. Ze staan in dezelfde lijn als een aantal rijke mensen die zich aangetrokken voelen tot een sober leven in de geest van grote voorgangers als Socrates, Diogenes of Epicurus. Deze 'filosofen' leefden op dezelfde manier als de rondtrekkende leerlingen van Jezus. Hun leven is vooral bedoeld als een protest tegen het luxueuze leven van de rijken. Maar de leerlingen van Jezus hebben daarnaast nog een boodschap. Hun leefwijze is de radicale uitdrukking van vertrouwen op God en op de komst van diens koninkrijk.

Voor het geval dat een stad hen niet ontvangt, ontvangen de twaalf de instructie daar weg te gaan en het stof van hun voeten af te schudden. De zegswijze is ontleend aan een joodse praktijk waarbij joden, wanneer ze heidens gebied verlieten, het stof van hun voeten schudden om te voorkomen dat cultische onreinheid werd overgedragen naar hun eigen land. Het gebaar benadrukt hier de scheiding die ontstaat wanneer men de verkondiging van het koninkrijk van God niet accepteert. Door de woorden 'als een getuigenis tegen hen' wordt het eschatologische perspectief van het oordeel en de daarbij behorende oproep tot bekering in herinnering geroepen die al vanaf de verkondiging van Johannes de Doper een rol spelen.

Herodes' vraag naar de identiteit van Jezus – 9,7-9

De uitspraken over de identiteit van Jezus en Herodes' vraag wie Hij is, vormen een intermezzo tussen het vertrek van de twaalf (9,6) en hun terugkeer (9,10). Herodes wordt uitdrukkelijk de tetrarch genoemd. Het is dezelfde titel die hij in 3,1.19 krijgt. In 3,1 wordt zijn machtsgebied genoemd: Galilea. Wanneer de Galilese periode in het evangelieboek

naar een einde loopt, wordt uitdrukkelijk de autoriteit in dat gebied vermeld.

Een opvallende trek van het verhaal is dat de vraag wie Jezus is, wel gesteld, maar niet beantwoord wordt. De perikoop begint met de vermelding dat Herodes niet weet wat hij moet denken van wat hij hoort. In de opeenvolging van de gebeurtenissen sluit dit horen onmiddellijk aan bij de rondgang van de twaalf door de dorpen en hun verkondiging van de goede boodschap. Het einde van de tekst zijn de expliciete vraag wie Jezus is en het verlangen van Herodes Hem te zien. Het lijkt erop dat het op dit moment in het boek belangrijker is dat de vraag wordt gesteld dan dat er een antwoord wordt gegeven.

De drie mogelijke antwoorden lopen vooruit op de volgende afdeling, waar opnieuw de vraag wordt gesteld naar de identiteit van Jezus en waar deze antwoorden worden herhaald (9,18-20). Het vervolg zal duidelijk maken dat een adequaat antwoord op de vraag niet zonder de gebeurtenissen in Jeruzalem gegeven kan worden. Vandaar dus ook dat wanneer in 9,18-20 de vraag naar de identiteit van Jezus opnieuw wordt gesteld, deze gebeurtenissen erbij betrokken worden (9,22).

Een gemeenschappelijk kenmerk van de drie gegeven antwoorden is dat ze alle drie verwijzen naar het profetische karakter van Jezus' optreden. De verwijzing naar Johannes is de verwijzing naar een profeet. In 7,26 bevestigt Jezus dat Johannes een profeet is. Hij noemt hem zelfs meer dan een profeet. Het profetische optreden van Elia is al meer dan eens genoemd. In vergelijking met de twee andere mogelijkheden valt op dat van Elia wordt gezegd dat hij is teruggekomen (letterlijk: is verschenen), terwijl over Johannes en over een van de oude profeten wordt gesproken in termen van opstanding van de doden. In het geval van Elia kan niet in deze termen worden gesproken, omdat Elia niet is gestorven, maar in een wagen van vuur in de hemel is opgenomen (2 Koningen 2,11). Het profetische karakter en het eliaanse karakter van het optreden van Jezus is uitdrukkelijk aan de orde geweest. In de synagoge van Nazaret heeft Jezus zich uitdrukkelijk als profeet geëtaled (4,16-30). In andere verhalen werd uitdrukkelijk ter discussie gesteld of Jezus wel een

profeet is (bijvoorbeeld in 7,39). In 4,25 en 7,11-17 zijn verbanden gelegd met Elia. Dit eliaanse karakter van Jezus' optreden sluit aan bij de wijze waarop Elia in rabbijnse literatuur en joodse legenden voortleeft. Hij komt op voor de armen, strijdt voor recht en is een helper in nood.

Een van de drie alternatieven wordt uitdrukkelijk door Herodes afgewezen. Zijn argument is dat hij Johannes heeft laten onthoofden, een voorval dat Lucas overigens nergens vertelt. Het argument is formeel niet correct, omdat een executie en een opstanding uit de doden niet strijdig zijn met elkaar.

Bij veel uitleggers wordt de tekst zo verstaan dat alle drie de alternatieven worden afgewezen. Wij menen dat, gezien het voorafgaande in het evangelieboek, bij de vraag naar de identiteit van Jezus verwijzingen naar Elia of een van de oude profeten zeker toegelaten moeten worden, minstens in de zin dat het optreden van Jezus in dezelfde zin profetisch is, ook al krijgen deze identificaties in 9,18-22 een zekere correctie. Bovendien menen wij dat het eschatologische karakter van Jezus' optreden in het voorafgaande een aantal malen duidelijk is aangegeven, al is Jezus daarbij niet precies getekend met de trekken van de eindtijdelijke profeet.

De maaltijd met het volk - 9,10-17

Het verhaal over de maaltijd met het volk sluit nauw aan bij de uitzending van de twaalf, doordat het wordt gesitueerd bij hun terugkeer. De vraag naar de identiteit van Jezus (9,7-9) wordt gesteld tussen uitzending en terugkeer van de twaalf. Het verhaal over de maaltijd met het volk is op zijn beurt ingeklemd tussen deze vraag en de antwoorden die in 9,18-22 worden geformuleerd. Door de wijze waarop het verhaal in deze context is opgenomen, klinkt de vraag wie Jezus is in het verhaal mee. Het geeft er impliciet een antwoord op.

Vanwege de maaltijd met het volk hebben we het gedeelte van 9,1-17 hoofdstuk genoemd. Er is een relatie met de kwalificerende test in 4,1-13. De eerste van de drie beproevingen in 4,1-13 speelt zich af in de woestijn.

Hoewel Jezus zich na de terugkeer van de twaalf met hen wil terugtrekken in Betsaida, speelt het verhaal over de maaltijd met het volk op een eenzame plaats (vers 12). De maaltijd met het volk is in zekere zin het tegendeel van de eerste beproeving, waarin de duivel Jezus ertoe probeert te verleiden voor zijn eigen honger uit stenen brood te maken. We hebben gezien dat dit een pervertering zou zijn van Jezus' opdracht bevrijding te bewerken voor het volk. In dit verhaal spijzigt Jezus het volk met het weinige voedsel dat er is: vijf broden en twee vissen voor ongeveer vijfduizend man. Dat ze allen eten en verzadigd worden (vers 17), doet denken aan diverse plaatsen waar het lucaanse programma van bevrijding is geformuleerd als een omkering van tegenstellingen. In deze omkering speelt een rol dat hongerigen worden gespijzigd (vergelijk 1,53; 6,21; 16,19-25). De maaltijd met de vijfduizend kan dus gezien worden als een van de realiseringen van het programma dat Jezus uitvoert.

Het testkarakter van het verhaal wordt vooral zichtbaar in de rollen van de menigte en de leerlingen. Na hun terugkeer brengen de apostelen verslag uit van wat ze hebben gedaan. Jezus trekt zich met hen alleen terug naar een stad die Betsaida heet. De vermelding van deze stad is opmerkelijk, omdat deze vermelding niet correspondeert met de eenzame plaats waar de maaltijd gesitueerd is (vers 12). Men kan veronderstellen dat Jezus zich aan de invloed van Herodes wil onttrekken door naar Betsaida te gaan, aan de noordoostkant van het meer, in het machtsgebied van Filippus. Maar het is ook mogelijk te veronderstellen dat Hij slechts rust zocht op een plaats waar Hij minder bekend was. Hoe dit ook zij, de menigte maakt het onmogelijk door Jezus te volgen. De reactie van Jezus is dat Hij hen ontvangt. De beschrijving van zijn activiteiten correspondeert met de eerdere opdracht aan de twaalf: de verkondiging van het koninkrijk van God en de genezing van hen die dat nodig hebben. Later in het verhaal vraagt Hij de leerlingen de mensen te laten gaan zitten in groepen van ongeveer vijftig (vers 14). Hoewel sommige uitleggers dat bestrijden, kan men denken aan de indeling van het volk in groepen van duizend, van honderd, van vijftig en van tien, zoals die voorkomt in Exodus 18,18.25. Deze verwijzing snijdt enig hout, omdat de menigten door

de activiteiten van Jezus tot een volk worden waaraan bevrijding wordt gerealiseerd.

Het testkarakter wordt ook duidelijk aan de rol van de twaalf. Terwijl van Jezus wordt gezegd dat Hij de mensen ontvangt, sporen zij Hem aan om, wanneer de avond valt, de mensen weg te sturen en onderdak te zoeken en te gaan eten. De rol van de twaalf is hier oppositioneel aan het programma van Jezus. Hoewel ze door Jezus als helpers zijn aangetrokken (6,12-16) en uitgezonden (9,1-6), betonen ze zich hier tegenstanders doordat ze proberen Jezus ertoe over te halen de mensen weg te sturen. In het verdere verloop worden ze van tegenstanders helpers. Jezus zegt eerst met nadruk dat zij de mensen te eten moeten geven (vers 13). Daarna geeft Jezus het brood aan de leerlingen om het aan de mensen uit te delen. Op dat moment zijn ze helpers geworden en functioneren ze overeenkomstig de bedoeling waarmee Jezus hen heeft aangesteld en uitgezonden.

Op een drietal plaatsen worden de activiteiten van Jezus als gastheer nauwgezet beschreven: 9,16-17; 22,19; 24,30. De formuleringen zijn vergelijkbaar. We geven ze weer in onderstaande tabel:

| 9,16-17 | 22,19 | 24,30 |
|--|--|--|
| Toen nam Jezus die vijf broden en twee vissen. Hij keek op naar de hemel, sprak de zegenbede uit en brak ze en gaf ze aan de leerlingen om aan de mensen uit te delen. | Hij nam een brood, sprak het dankgebed, brak het brood in stukken en gaf het hun en zei: | ... nam Hij het brood, sprak de zegen uit, brak het en gaf het hun. |

De tabel maakt zichtbaar dat er duidelijke parallellen zijn, maar ook verschillen. Zo wordt in het verhaal over de maaltijd met het volk gezegd dat Jezus naar de hemel opkeek, een element dat in de andere twee teksten ontbreekt. Het is een gebaar waardoor contact met God wordt gemaakt. De maaltijd met het volk hebben we als een hoofdmoment in het narratieve programma van bevrijding begrepen. Een dergelijk contact met God als de initiator en de eigenlijke agens van dat programma is dan zeer zinvol. Een tweede verschil is dat in 9,16-17, net als in 24,30, sprake is van een zegening, terwijl in 22,19 sprake is van een dankgebed. Bedoeld is dat Jezus net als een joodse huisvader voor het breken van het brood het lofgebed uitspreekt. De beide termen kunnen dan ook als synoniemen worden opgevat. Een derde verschil is dat Jezus in het verhaal over de maaltijd met het volk het brood aan de leerlingen geeft om het aan het volk uit te delen. In de andere twee teksten geeft Hij het aan de leerlingen voor eigen gebruik. In dit verschil komt het eigen karakter van de teksten tot uitdrukking: hier is sprake van een maaltijd met het volk, in de andere twee teksten is sprake van een maaltijd met de leerlingen.

De overeenkomsten tussen de drie teksten zijn zodanig dat ook het verhaal over de maaltijd met het volk bij de lezers die Lucas op het oog heeft, herinneringen zal oproepen aan de viering van de maaltijd des Heren die in de christelijke gemeenten werd gevierd (vergelijk 1 Korintiërs 11,17-34).

Oudtestamentische teksten die in het verhaal meeklinken, zijn Exodus 16,8.12 en Numeri 11,21. Vooral de teksten uit Exodus klinken mee, omdat daarin sprake is van volop brood. Dat rijmt met de twaalf manden die werden opgehaald aan wat er overbleef. In het verhaal van Exodus 16 wordt overigens benadrukt dat hij die veel manna verzamelde, niet te veel had, en dat hij die weinig manna verzamelde, niet te weinig had.

Een oudtestamentische tekst die eveneens sterk meeklinkt is 2 Koningen 4,42-44. Er zijn verscheidene overeenkomsten. Net als Jezus geeft Elisa bevel te eten te geven. In 2 Koningen 4,42 staat erbij vermeld aan

wie te eten moet worden gegeven: aan het volk. Net zoals dat door de leerlingen gebeurt, worden er in 2 Koningen 4,43 bezwaren gemaakt. En er is eveneens sprake van overvloed. In één opzicht overstijgt het lucaanse maaltijdverhaal dat van 2 Koningen, waar het gaat om twintig broden voor honderd man. In het lucaanse verhaal gaat het om vijf broden voor vijfduizend man. De verhouding is gestegen tot een onwaarschijnlijke grootte: van één op vijf naar één op duizend. Het verhaal uit 2 Koningen 4,42-44 brengt in herinnering dat Jezus al eerder in het Lucas-evangelie getekend is als een profeet in de traditie van Elia en Elisa. Impliciet geeft het verhaal zo een antwoord op de vraag die in de voorafgaande perikoop is gesteld. Jezus staat in dezelfde profetische traditie van bevrijding als Elia en Elisa.

Scharnierteksten zijn in het Lucas-evangelie meer dan alleen verbindingen tussen de afdelingen. Doordat erin wordt teruggeblikt en vooruitgeblikt, hebben deze teksten een evaluerende en een programmatische functie. Het gedeelte 9,18-50 vormt een scharnier tussen de bevrijdende activiteiten die zich in Galilea hebben afgespeeld (4,31 - 9,17) en het verhaal over de reis naar Jeruzalem (9,51 - 19,27). Wanneer men let op het voorkomen van de septuagintiserende uitdrukkingen *kai egeneto* of *egeneto de* (en het geschiedde) en de tijdsaanduidingen in 9,28 (ongeveer een week na deze woorden) en in 9,37 (de volgende dag), komt men tot drie delen: het verhaal over de belijdenis van Petrus en de daaropvolgende eerste aankondiging van de gebeurtenissen te Jeruzalem (9,18-27), het verhaal over de verheerlijking op de berg (9,28-36) en het verhaal over de genezing van een bezeten jongen met daaraan aansluitend een tweede aankondiging van de gebeurtenissen in Jeruzalem (9,37-50). De twee aankondigingen wijzen vooruit tot in de laatste afdeling van het boek. Daartussenin, in het verhaal over de verheerlijking op de berg, grijpen de woorden van God 'Dit is mijn uitverkoren Zoon, luister naar Hem' terug naar het verhaal over de installatie van Jezus (3,21-22), dat een centrale betekenis heeft in de aanvangsfase. De scharniertekst van 9,18-50 heeft zo een werking die het gehele boek omvat.

*De identiteit van Jezus en de betekenis daarvan voor zijn volgelingen –
9,18-27*

De perikoop over de belijdenis van Petrus en de eerste lijdensaankondiging staat niet geheel los van de voorafgaande verhalen. In 9,18 komen Jezus en de leerlingen eindelijk toe aan de afzondering die in 9,11 door de

mensen verhinderd is. In deze perikoop komt bovendien uitdrukkelijk de identiteit van Jezus aan de orde. Daarmee wordt de vraagstelling van 9,7-9 hernomen. Ook hebben we aangegeven dat op een meer impliciete wijze in het verhaal over de maaltijd met het volk (9,10-17) de vraag naar de identiteit van Jezus aan de orde is geweest: Hij is de messiaanse koning die bevrijding brengt voor het volk. In het scharniergedeelte dat nu volgt, komt expliciet aan de orde welke consequenties deze identiteit voor Jezus heeft. Zijn identiteit wordt opnieuw omschreven, nu in termen van de gebeurtenissen die in Jeruzalem zullen plaatshebben.

Het tekstgedeelte begint met de vermelding van het bidden van Jezus. Daarmee wordt aangegeven dat het gebed van Jezus en zijn identiteit samenhangen. Dat was al duidelijk geworden in het verhaal over de doop (3,21-22). Tijdens zijn gebed wordt Jezus daar door God aangesproken als Zoon. God zegt daarmee wie Jezus is. Ook in de tekst die nu aan de orde is, wordt uitgesproken wie Jezus is: door de mensen, door Petrus, door Jezus zelf, en (in het verhaal over de verheerlijking op de berg) opnieuw door God. Dat de tekst opent met het gebed van Jezus, is des te zinvoller omdat de verdere perspectieven op de lotgevallen van Jezus worden ontvouwd. Net zoals in het doopverhaal wordt gezegd wie Jezus is en hoe Hij wordt geïnstalleerd als de bringer van bevrijding, wordt nu opnieuw gezegd wie Hij is en wat dat aan verdere consequenties inhoudt.

De antwoorden die de leerlingen geven op de vraag wie de mensen zeggen dat Jezus is, lopen parallel met de uitspraken over zijn identiteit in 9,7-8. Bij de bespreking van 9,7-8 hebben we al aangegeven dat de drie antwoorden inspelen op het profetische karakter van het optreden van Jezus, en dat de Elia-typologie daarbij een belangrijke rol speelt.

Na de eerste vraag van Jezus en het eerste antwoord volgt nogmaals een vraag-en-antwoordstructuur. Daarbij is het opmerkelijk dat als het ware de camera inzoomt: van de menigte via de leerlingen naar Petrus, die in vers 20 namens de leerlingen spreekt. De formulering die Petrus gebruikt om de identiteit van Jezus aan te duiden, is opvallend: 'De Messias van God.' Deze formulering roept de gedachte op aan Lucas 2,26,

waar sprake is van 'de Messias van de Heer.' Simeon, die niet zal sterven voordat hij de Messias van de Heer zal zien, is de eerste persoon in het boek die verwoordt dat het programma van Jezus ook op weerstand en verzet zal stuiten. Hij spreekt over een zwaard dat door het hart van Maria zal gaan. De uitdrukking wordt verder nog gebruikt in 23,35. De drie beproevingen aan het kruis (23,32-42) hebben alle van doen met de identiteit van Jezus. De eerste handelt over Jezus' identiteit als Messias van God, de tweede over zijn identiteit als koning van de Joden, en de derde over zijn identiteit als Messias (nu zonder de woorden 'van God'). Door de opvallende woordkeus in 9,20 wordt reeds de relatie met het lijdensverhaal gelegd, nog voordat expliciet verwezen is naar de gebeurtenissen in Jeruzalem. Bovendien leggen de woorden 'van God' expliciet het verband tussen de identiteit van Jezus en God, waardoor de rol van God in het bevrijdingsverhaal van Lucas opnieuw zichtbaar wordt.

Het verband tussen het gebod aan niemand iets te zeggen en de eerste lijdensaankondiging is zeer nauw. In de Griekse tekst is het één zin, waarbij het gebod het hoofdwerkwoord is, en de lijdensaankondiging via een participiumconstructie is aangehecht. Men kan het zo verstaan dat de lijdensaankondiging inhoud geeft aan Jezus' verbod en het motiveert. Een opvallend gegeven in de lijdensaankondiging van vers 22 is het woord 'moeten'. Men spreekt graag van een 'moeten' vanwege de wil van God zoals die in de Schrift is uitgedrukt. De formulering is dan een pendant van 'zoals geschreven staat'. Wanneer het 'moeten' los wordt verstaan van het vroegchristelijke gebruik het gebeuren van Jezus' dood te verstaan vanuit bijbelse modellen, krijgt het gemakkelijk de betekenis van een objectieve, vooraf gegeven heilshistorische noodzakelijkheid, waarvan het maar de vraag is of dat overeenstemt met de intentie van Lucas' boek. In Lucas wordt de levensweg van Jezus een aantal malen in termen van 'moeten' geformuleerd. Dat geldt voor zijn bevrijdend handelen (zo in 4,43; 13,16; 19,5), voor zijn gang naar Jeruzalem (13,33) en voor de gebeurtenissen in Jeruzalem, in het bijzonder lijden, sterven en opstanding (9,22; 17,25; 24,7.26). In 22,37 en 24,44 wordt het levenslot van Jezus expliciet in verband gebracht met de Schriften. Vooral de laatstge-

noemde plaatsen wijzen erop dat Lucas het 'moeten' van Jezus' levens-einde zo verstaat dat teksten uit het Oude Testament betekenis geven aan dit gebeuren. Hoe Lucas oudtestamentische modellen gebruikt om de betekenis van Jezus en zijn optreden te belichten, is reeds enkele malen aangegeven.

Naast deze interpretatie in de zin van 'volgens de Schriften' is er een andere verstaansmogelijkheid, zeker als men verbindingen maakt met het gebed in Getsemane (22,42). Dat gebed is geënt op de verhouding tussen Jezus en God als Zoon en Vader. Het bevat de principiële overgave aan de wil van God, wat die ook verder inhoudt. In het perspectief van dit gebed betekent het 'moeten' dat Jezus de wil van God niet afhankelijk maakt van zijn eigen verlangen, maar dat het zijn verlangen is alleen de wil van God te doen, zonder daarbij ook maar te letten op enig eigenbelang. Het 'moeten' is dan de uitdrukking van de mystieke overgave aan de wil van God, een overgave die zijn wortels vindt in de relatie van Jezus tot God als van zoon tot vader. Dat de relatie tot de Vader een rol speelt bij het 'moeten' van Jezus' levensweg, bewijst 2,49, waar Jezus 'moeten' en 'de Vader' in dezelfde zin noemt.

De lijdensvoorspelling (een aanduiding die de inhoud slechts gedeeltelijk dekt) bevat vier termen: lijden, verworpen worden, ter dood gebracht worden, opgewekt worden. De eerste term is een actieve vorm, de overige drie zijn passieve vormen. De tweede en de derde term kan men verstaan als verbijzonderingen van de eerste. Bij het verworpen worden staat het handelend subject uitgedrukt: de oudsten, hogepriesters en schriftgeleerden. Voor het eerst worden hier de tegenstanders van Jezus genoemd die het op zijn dood gemunt hebben. Vooral in de periode die zich afspeelt in Jeruzalem, en in het bijzonder in het lijdensverhaal komen ze voor. De benaming van deze groep tegenstanders is niet steeds precies hetzelfde. Soms worden ook de tempelwacht (22,4.52) en de leiders (23,13.35; 24,20) tot deze groepering gerekend. De vierde term is een theologisch passivum. Het niet uitgedrukte subject is God (vergelijk Handelingen 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37, waar het handelend subject wel is uitgedrukt). In de eerste lijdensvoorspelling

spreekt Jezus over zichzelf als de Mensenzoon. Voor het eerst is deze term ter sprake gekomen tijdens de gesprekken van Jezus met opposanten die zijn messiaanse optreden ter discussie stelden (5,17 - 6,11).

Na de lijdensaankondiging volgen vijf spreuken over navolging (de verzen 23-27). Deze woorden zijn gericht tot 'allen'. De spreuken zijn onderling zo geordend dat de eerste spreuk wordt gemotiveerd met een drievoudig *gar* (in de vertaling weergegeven met 'want' en 'immers'). De afsluitende spreuk wordt ingeleid met: 'Naar waarheid zeg Ik jullie ...' Het gewicht ligt dus bij het begin en het einde.

In vers 23 worden de voorwaarden voor navolging genoemd. Opmerkelijk is dat er gesproken wordt van dagelijks zijn kruis opnemen. Men kan er het probleem in herkennen van het uitstel van de parousie, dat bij de lezers die Lucas op het oog heeft, zo'n belangrijke rol speelt. Op een metaforische wijze staan het lijden en de kruisdood van Jezus model voor de navolging die van de christelijke lezers wordt gevraagd. De bereidheid martelingen te verdragen en de dood te ondergaan wordt overgebracht naar die terreinen waar de christelijke lezer mee van doen heeft in zijn verlangen naar de definitieve bevrijding, maar waar hij ook wordt gefrustreerd door het almaar uitblijven ervan. Dagelijks zijn kruis opnemen is de voortdurende bereidheid zichzelf niet te tellen, maar te leven alsof het einde spoedig komt. In 14,27 is opnieuw geformuleerd dat het kruis dragen en Jezus volgen voorwaarden zijn om leerling te worden.

Navolging staat in directe relatie met het centrale programma van Lucas. Dat wordt aangegeven in de motiverende paradox van vers 24. De bevrijdingsterminologie is expliciet aanwezig, maar ook het tegenovergestelde van bevrijding is expliciet verwoord: 'verliezen'. Dat het in deze paradox gaat om een oriëntatie op Jezus, maakt de formulering 'zijn leven verliezen om Mij' duidelijk.

Door de twee volgende *gar*-zinnen wordt de uitspraak over navolging en de paradox omtrent 'redden' en 'verliezen' verder verhelderd. Twee waardeschema's staan tegenover elkaar: winst van de hele wereld tegenover verlies en beschadiging van zichzelf. In voorafgaande tekst-

gedeelten is al meer dan eens aan de orde geweest dat oriëntatie op materieel bezit en geldelijk gewin de spirituele openheid voor de bevrijdende boodschap van Jezus verhinderen. De geslotenheid die die met zich meebrengt, is uiteindelijk verlies van of schade aan zichzelf. De oriëntatie op materieel bezit en geldelijk gewin impliceert tevens een afwendiging van Jezus. Omdat men vertrouwt op eigen kracht, heeft men de bevrijding die Jezus aankondigt, niet nodig. Afwendiging en schaamte voor Jezus worden echter vergolden volgens het principe van het *ius talionis*, dat in de veldrede zo pregnant verwoord is. In vers 26 wordt voor de vergelding een tijd genoemd: de komst van de Mensenzoon in zijn heerlijkheid. Door de vergelding in dit eschatologische perspectief te plaatsen komt er ruimte en gelegenheid om van oriëntatie te veranderen. Vers 27 sluit op een contrasterende wijze aan. Het gaat over sommigen die de komst van het koninkrijk van God ervaren tegenover degenen over wie de Mensenzoon zich zal schamen. Het zijn sommigen uit de ‘allen’ van vers 23. Men kan zich afvragen of hier bedoeld wordt op de scheiding waarover Simeon spreekt in 2,34-35. De strekking van het vers is niet dat sommigen niet zullen sterven, maar dat sommigen het koninkrijk van God zullen zien voordat ze sterven. Men mag misschien opnieuw een verband leggen met Simeon die bidt te mogen sterven nu hij het beloofde heil heeft gezien. Wel is duidelijk dat in de opeenvolging van de verzen 26 en 27 het komen van de Mensenzoon en het zien van het koninkrijk van God geen identieke gebeurtenissen zijn. Het komen van de Mensenzoon is een eschatologische gebeurtenis, het zien van het koninkrijk is dat in deze context niet. Dat doet de vraag opkomen op welke gebeurtenissen het zien van het koninkrijk betrekking heeft. Sommige uitleggers denken aan het hieropvolgende verhaal over de verheerlijking op de berg. Maar het lijkt wat overdreven voor de tijdsspanne van acht dagen die er ligt tussen deze woorden van Jezus en de verheerlijking op de berg te overwegen dat er een aantal mensen gestorven kan zijn. Anderen denken bij het zien van het koninkrijk aan de gebeurtenissen rondom het lege graf, de verschijningsverhalen, de hemelvaart en het pinkstergebeuren. Meer voor de hand ligt het echter te denken aan het

presentische karakter van de bevrijding. Zo is 'vandaag' (in 2,11; 4,21; 19,9) er een aanwijzing voor dat de bevrijding gerealiseerd wordt door het messiaanse optreden van Jezus. De voorafgaande verhalen over bevrijding in Galilea zijn er evenzovele illustraties van. De spanning die er bestaat tussen de verzen 26 en 27 is van belang voor het verstaan van de bevrijding die in het Lucas-evangelie plaatsheeft. Het is een bevrijding onder een eschatologisch voorbehoud. Het is de bevrijding die nu al heeft plaatsgevonden, maar tegelijkertijd nog niet ten volle is gerealiseerd. Door dit spanningsveld kan de bevrijding ook aan de lezer van het boek ten deel vallen.

De verheerlijking op de berg – 9,28-36

Het centrale deel van het scharnierstuk is het verhaal over de verheerlijking op de berg. De scharnierfunctie van deze belangrijke tekst wordt zichtbaar aan het terugwijzende en vooruitwijzende karakter ervan. We noemen eerst de elementen die verwijzen naar de achterliggende teksten. Het begin van het verhaal legt door middel van de tijdsaanduiding 'ongeveer een week na deze woorden' een direct verband met de onmiddellijk eraan voorafgaande context. Maar de terugverwijzingen van andere tekstelementen hebben een veel verder bereik. Zo verwijzen de woorden uit de wolk – 'Dit is mijn uitverkoren Zoon' – terug naar de woorden van de stem uit de hemel in het doopverhaal: 'Jij bent mijn geliefde Zoon' (3,22). Het zijn de enige plaatsen in het evangelieverhaal waar God spreekt, en wel met betrekking tot Jezus. Bij de doop hebben we de woorden uit de hemel verstaan als de installatie van Jezus als subject van het programma van bevrijding. Na een dubbele reeks verhalen over bevrijdende messiaanse gebeurtenissen – een reeks die culmineerde in de maaltijd met het volk – spreekt nu dezelfde instantie die Jezus heeft geïnstalleerd, in soortgelijke bewoordingen over Hem: 'Dit is mijn uitverkoren Zoon.' Hij presenteert Jezus als degene die bevrijding bewerkt heeft en nog bewerkt.

De woorden van de stem uit de wolk raken daarmee ook aan de iden-

titeit van Jezus. De vraag wie Jezus is, werd opgeroepen door al de vertelde bevrijdende voorvallen. Vanaf 9,7-9 is die vraag ook gethematiseerd. Suggesties voor de beantwoording van die vraag zijn daar reeds aanwezig. De vraag wie Jezus is, komt opnieuw expliciet aan de orde in 9,18-21. De antwoorden van de mensen zijn genoemd: Johannes de Doper, Elia of een van de oude profeten. Daarna volgt bij monde van Petrus het antwoord van de leerlingen: 'de Messias van God'. De lijdensvoorspelling in 9,23 kan men in deze lijn opvatten als Jezus' eigen antwoord op de vraag wie Hij is. Kenmerkend voor dit antwoord is dat het vooruitwijst naar de gebeurtenissen in Jeruzalem die nog komen. Daarop volgt in 9,35 het antwoord van God, dat terugwijst naar het begin van het boek. Vanuit de achterliggende teksten wordt duidelijk dat er over de identiteit van Jezus gesproken moet worden vanuit het geheel van het boek.

De tekst wijst ook vooruit. Een eerste vooruitwijzing is het gespreksonderwerp van Jezus, Mozes en Elia: de uittocht die Hij in Jeruzalem zal voltooien. Het gesprek wordt niet woordelijk weergegeven, maar de verteller vat het in eigen woorden samen. Opvallend is daarbij het woord *exodos*. De zin is in de Willibrordvertaling weergegeven met 'de voleinding van zijn leven'. In het woordgebruik is er echter een verwijzing naar de verhalen van de uittocht, een verwijzing die door andere tekstelementen wordt versterkt. Maar het woord duidt ook op de komende gebeurtenissen in Jeruzalem. Daarbij is het een discussiepunt of het woord *exodos* alleen betrekking heeft op de dood van Jezus of op het totaal van de gebeurtenissen: lijden, dood, opstanding en hemelvaart. Voor beide opvattingen zijn argumenten. Wij geven er de voorkeur aan het woord te betrekken op het geheel van de gebeurtenissen in Jeruzalem. De reminiscentie aan het exodusgebeuren roept het bevrijdende karakter van heel het handelen van Jezus in de geest zonder dit exclusief aan de dood van Jezus te koppelen. Alle gebeurtenissen in Jeruzalem tezamen dragen het karakter van een uittocht, die culmineert in de hemelvaart (24,51; Handelingen 1,9).

Een ander gegeven dat vooruitwijst is de wijze waarop Mozes en Elia

worden aangekondigd. Voordat ze in vers 30 met name worden genoemd, worden ze aangeduid als twee mannen. Ook in het verhaal over het lege graf en in het verhaal over de hemelvaart is sprake van twee mannen (24,4; Handelingen 1,10). De wijze waarop ze ten tonele worden gevoerd, is steeds identiek: *kai idou andres duo* (en zie, twee mannen). Ook de witte kleren leggen een verband met het verhaal over het lege graf en de hemelvaart. In beide verhalen dragen de twee mannen witte kleren. Het onderscheid met de verheerlijking op de berg bestaat erin dat het in dit verhaal gaat om de kleren van Jezus die stralend wit werden.

Het theofane karakter van het gebeuren op de berg licht op wanneer men de verwijzingen naar epifanieën van het Oude Testament in ogen-schouw neemt. Zo klinkt in het verhaal de verschijning van God aan Mozes door in Exodus 24,15-18. Mozes bestijgt de Sinai, en een wolk overdekt de berg. De heerlijkheid van God rust op de berg, en Mozes gaat de wolk binnen. Allerlei elementen uit deze tekst klinken mee in het verhaal over de verheerlijking op de berg. Een andere tekst is Exodus 34,29-30, waarin verhaald wordt dat Mozes van de berg afdaalde en dat zijn gezicht glansde omdat hij met God gesproken had. De verandering van Jezus' uiterlijk (letterlijk: het aanzien van zijn gelaat werd anders) roept deze passage uit Exodus in herinnering. Het overdekken van de wolk doet ook nog denken aan Exodus 40,34-35, waar verhaald wordt over de wolk die de tent overdekte, en de heerlijkheid van God die de verblijfplaats vulde. Al deze theofanieën houden verband met Mozes. De figuur van Elia herinnert aan de verschijningen van God op de Horeb in 1 Koningen 19,9-18. In de meeste van deze verhalen speelt de berg als de plaats van de verschijning van God een belangrijke rol. Sommige uitleggers noemen naast de Horeb en de Sinai nog de berg Moria (Genesis 22,1-19), waar God zich aan Abraham heeft laten zien (Genesis 22,14). De berg waar Jezus gaat bidden, is dus de plaats van de ontmoeting met God. Met terugwerkende kracht komt de berg van 6,12, waar Jezus de nacht in gebed doorbrengt alvorens Hij de twaalf apostelen kiest, in een helderder licht te staan. Ook daar gaat het om de ontmoeting met God.

De vermelding van Mozes en Elia roept behalve de verschijningen

van God op de berg nog andere betekenissen op. Het feit dat het gespreksonderwerp de exodus is die Jezus in Jeruzalem gaat voltooien, roept in herinnering dat zij beide op een bijzondere manier hun aardse levensdagen hebben beëindigd. Elia is in een stormwind met behulp van een vurige wagen ten hemel opgenomen (2 Koningen 2,11). Van Mozes wordt wel verteld dat hij gestorven is, maar tot op de dag van vandaag weet niemand waar zijn graf ligt (Deuteronomium 34,5-6). Van beiden geldt dat ze worden terugverwacht voorafgaand aan het einde. Ook ziet een aantal uitleggers in Mozes en Elia de representanten van Wet en Profeten. Dit is uitermate zinvol, omdat het aansluit bij een lucaans thema (vergelijk 16,29.31; 24,27; vergelijk ook 24,44, waar naast Wet en Profeten ook de psalmen genoemd worden, blijkbaar als representant van de geschriften).

Hoewel de leerlingen onkundig blijven van het gespreksonderwerp, zien ze, wanneer ze wakker zijn geworden, de heerlijkheid van Jezus en de twee mannen die bij Hem staan. Blijkens de woorden van Petrus in vers 33 zijn de twee mannen herkend als Mozes en Elia. Afgaande op het begin van vers 33 moeten we de woorden van Petrus verstaan als een poging om het visioen vast te houden. Petrus spreekt immers terwijl de twee mannen bezig zijn weg te gaan. Niet geheel duidelijk is wat precies bedoeld is met de uitspraak dat het goed is hier te zijn. Ze is voor tweerlei uitleg vatbaar. Petrus kan bedoelen dat het goed is de heerlijkheid van Jezus en de verschijning van Mozes en Elia mee te maken. Maar zijn uitspraak kan ook betekenen dat het goed is dat de leerlingen er zijn, zodat ze drie hutten kunnen bouwen. Ook wat met hutten precies bedoeld wordt, is niet helder. Men kan denken aan de verbondstent (het Griekse woord *skêné* kan behalve met 'hut', ook met 'tent' vertaald worden), waarvan men beschrijvingen kan vinden in Exodus 26 en Exodus 36,8-37. Vanwege het feit dat Petrus spreekt over drie tenten, is dit minder waarschijnlijk. Veel uitleggers denken aan hutten zoals die gemaakt werden tijdens het Loofhuttenfeest. Tijdens dit oogstfeest woonde men in hutten op het land en gedacht men de woestijntijd. Indien de verwijzing naar het Loofhuttenfeest correct is, ligt er opnieuw een verband

met de uittochttradities. Zie voor het wonen in hutten tijdens het Loofhuttenfeest Leviticus 23,33-44 en Nehemia 8,13-18. Een andere mogelijkheid is nog dat men kan denken aan aardse tenten tegenover de eeuwige tenten die in 16,9 ter sprake komen. In deze laatste interpretatie heeft men tevens een verklaring voor de opmerking van de verteller dat Petrus niet goed wist wat hij zei. Hemelse figuren in aardse tenten willen onderbrengen getuigt niet van een juist begrip van het voorval. Voor welke interpretatie men echter ook kiest, in de ogen van de verteller blijft het voorstel van Petrus inadequaat.

Het hoogtepunt in het verhaal is ook het gebeuren met de wolk. Opnieuw is de verbinding met het voorafgaande nauw: 'Terwijl Hij nog sprak ...' De wolk is een teken van Gods aanwezigheid; vergelijk Exodus 24,18; 40,35-38; Numeri 9,18-22; 10,34. Het is niet helder wie door de wolk worden overdekt: Jezus, Mozes en Elia of Petrus, Johannes en Jakobus of beide groepen. Dat de stem uit de wolk komt, lijkt erop te duiden dat de leerlingen zich buiten de wolk bevinden. In ieder geval staat vast dat de stem tot de leerlingen is gericht. Dat blijkt uit het feit dat over Jezus, anders dan in het verhaal over de doop van Jezus, in de derde persoon wordt gesproken en uit de imperatief meervoud: 'Luister naar Hem' (in de vertaling is het verschil tussen enkelvoud en meervoud niet te zien). De woorden uit de wolk 'Dit is mijn uitverkoren Zoon' hebben intussen ook een andere gevoelswaarde gekregen dan de woorden die in 3,22 uit de hemel geklonken hebben: 'Jij bent mijn geliefde Zoon, in wie Ik vreugde vind.' Bij de bespreking van het doopverhaal hebben we aangegeven dat in de woorden die uit de hemel klinken, Jesaja 42,1 doorklinkt, en dat men er zo een verwijzing in mag horen naar de lijdende dienstknecht die omwille van de zonden van anderen een verzoeningsdood heeft ondergaan. We hebben toen echter ook gewezen op de koninklijke messiaanse context die in de aanvangsfase van het evangelie volgens Lucas zo sterk aanwezig is. Daarom hebben we sterk de nadruk gelegd op andere bijbelse achtergronden zoals 2 Samuël 7 en Psalmen 2,7. De situatie is echter gewijzigd. In 9,22 heeft Jezus gesproken over wat er in Jeruzalem zal gaan gebeuren. Bovendien is het woord 'geliefde' vervangen door

‘uitverkoren’, een woordkeuze die dichter ligt bij de Griekse vertaling in de Septuagint van Jesaja 42,1. Daardoor kunnen de verwijzingen naar de lijdende dienstknecht vanaf nu sterker doorklinken.

Terwijl de stem klinkt, blijkt Jezus alleen te zijn. Ook nu weer is de gebeurtenis qua tijdsverloop nauw bij de voorafgaande betrokken. De verteller geeft verder aan dat de leerlingen zwijgen over wat zij gezien hadden, maar zijn formulering is zodanig dat dit zwijgen beperkt is tot de dagen toentertijd. De mogelijkheid dat ze er later wel degelijk over verteld hebben, blijft open.

*Genezing van een bezeten jongen
en een tweede aankondiging van de gebeurtenissen in Jeruzalem – 9,37-50*

Het derde tekstgedeelte in het scharnierstuk dat de episode afsluit die in Galilea handelt voordat de reis naar Jeruzalem begint, valt zelf uiteen in vier onderdelen. In 9,37-43a wordt verteld over de genezing van een bezeten jongen. Dit voorval heeft plaats te midden van een grote menigte. In het bijzijn van deze menigte spreekt Jezus nogmaals over wat er in Jeruzalem gaat gebeuren. In het daaropvolgende tekstgedeelte (9,43b-45) wordt het onbegrip van de leerlingen expliciet verwoord. De twee daaropvolgende gedeelten zijn concrete aanduidingen van dit onbegrip. In 9,46-48 gaat het over de vraag naar de verhouding van de leerlingen onderling, in 9,49-50 over de vraag naar de verhouding met buitenstaanders die in Jezus’ naam opereren. In het genezingsverhaal is er een gesprek tussen Jezus en de vader van de bezeten jongen. In de twee daaropvolgende tekstgedeelten verloopt de communicatie tussen Jezus en de leerlingen, en in het laatste tekstgedeelte zijn de gesprekspartners Jezus en Johannes. De vier tekstgedeelten zijn nauw met elkaar verbonden, terwijl het geheel weer nauw met de voorafgaande co-tekst verbonden is.

Het genezingsverhaal begint met de vermelding van de dag na het gebeuren op de berg. Er is sprake van een menigte en van een confrontatie met iemand die er slecht aan toe is. De genezende kracht van Jezus is

een van de hoofdthema's van het verhaal over de bezeten jongen, een kracht die staat tegenover de onmacht van de leerlingen (vers 40). De vraag van de vader naar de jongen om te zien is de vraag om bevrijding. In vers 42 staat vermeld dat Jezus de jongen aan de vader teruggaf (vergelijk 7,15). Dat wijst erop dat de bevrijdingsdaad evenzeer aan de vader gebeurt als aan de bezeten jongen. De vader beschrijft wat er gebeurt als de geest – pas in vers 42 wordt de geest een demon en een onreine geest genoemd – van zijn zoon bezit neemt. Lucas gaat het om een bevrijding die zich weliswaar fysiek uitwerkt, maar die ook religieuze componenten heeft. Vandaar dat er ook demonen en onreine geesten in deze verhalen genoemd worden, en dat op een aantal plaatsen deze bevrijding ook in verband gebracht wordt met God.

De onmacht van de leerlingen wordt door de vader terloops genoemd. Toch staat deze onmacht in contrast met de macht over de demonen en de macht om zieken te genezen die Jezus in 9,1 aan de leerlingen heeft verleend. In 9,6 is deze macht ook werkzaam gebleken. In het verhaal over de genezing van de jongen speelt deze onmacht echter verder geen expliciete rol. Maar in het volgende tekstgedeelte voegt zich bij deze onmacht het onbegrip van de leerlingen, dat wordt geïllustreerd met twee concrete voorbeelden.

De reactie van Jezus lijkt niet geheel adequaat, omdat ze niet gericht is tegen de vader, noch tegen de leerlingen. Jezus spreekt een hele generatie van mensen aan. In zijn woorden klinkt Deuteronomium 32,20 (vooral in de vertaling van de Septuagint) mee, waar God zijn gelaat verbergt voor de woestijn generatie, omdat ze een onbetrouwbare en ongelovige generatie is. Voor het tweede gedeelte van vers 41 verwijst men wel naar Jesaja 46,4, waar God belooft bij zijn volk aanwezig te blijven tot aan de oude dag van het huis van Jakob. In de context van het Lucas-evangelie wijzen deze woorden erop dat er een tijd zal komen dat Jezus niet aanwezig is. Het herinnert aan het gesprek met Mozes en Elia over de uittocht in Jeruzalem (9,31). In de eerste lijdensvoorspelling, in 9,22, is aangegeven dat in Jeruzalem Jezus verachting, marteling en executie te wachten staan. De navolgende context wijst op dezelfde werkelijkheid.

Jezus beëindigt zijn woorden met het verzoek de jongen bij Hem te brengen. Terwijl de jongen naderbij komt, werpt de demon hem op de grond. Men kan deze episode in het verhaal begrijpen als de strijd die plaatsheeft tussen Jezus en de demon. Het gedrag van de demon is dan vergelijkbaar met het gedrag van de demon die in 4,35 de bezetene in het midden slingert wanneer Jezus hem bestraft. Nadat Jezus de jongen genezen en aan zijn vader teruggegeven heeft, staan allen versteld over de grootheid van God. Deze opmerking is meer dan een mooie literaire afsluiting van het verhaal. Ze herinnert eraan dat God de initiator is en de eigenlijke agens van alle bevrijdende gebeurtenissen die zich in Jezus voltrekken. Ze herinnert eraan dat de bevrijdingsgeschiedenis die Lucas vertelt, een door God geleide geschiedenis is.

De tweede episode, die in vers 43b begint, is nauw met de eerste verbonden, doordat de verbazing van allen opnieuw wordt vermeld. Opmerkelijk is dat nu niet de grootheid van God het object van deze verbazing is, maar alles wat Jezus deed. Met een hebraïserende uitdrukking vraagt Jezus bij de leerlingen aandacht voor zijn woorden over de Mensenzoon die in de handen van mensen wordt overgeleverd. Doordat Hij eerst de aandacht vraagt, klinken de woorden over de Mensenzoon in hun volle gewicht. De menigte blijft bij dit alles aanwezig. De aanduiding van wat er in Jeruzalem gaat gebeuren, is uiterst summier. De gebruikelijke aanduiding van de tekst als 'tweede lijdensvoorspelling' is erg weids. Alleen de overlevering in handen van mensen wordt, met een woordspeling op de term 'Mensenzoon', genoemd. De passieve formulering 'overgeleverd worden' kan men verstaan als een *passivum divinum*. De gevoelswaarde ervan is dezelfde als die van het 'moeten' dat we bij 9,22 hebben besproken en van 'volgens de Schriften'; een gegeven dat vooral in het laatste hoofdstuk van het evangelie zo belangrijk is (24,27.32.45).

In vers 45 wordt expliciet verwoord dat de leerlingen Jezus' woorden niet begrijpen. De formuleringen zijn nogal redundant; net alsof de verteller bang is dat de lezer dit element zal missen. Van belang is dat de eerste lijdensaankondiging is vervolgd met woorden van Jezus over de

consequenties voor degenen die Hem navolgen. Het onbegrip van de leerlingen voor wat er met Jezus gaat gebeuren, impliceert daarmee gebrek aan begrip voor de consequenties voor henzelf. Het feit dat ze er Jezus niet over durven vragen, betekent dat hun onbegrip blijft voortbestaan.

De derde (10,46-48) en de vierde (10,49-50) episode zijn illustraties van het onbegrip van de leerlingen. Eerst blijkt dat in een kwestie over de onderlinge verhoudingen, en vervolgens in een kwestie over de verhoudingen naar buiten toe. In de kwestie van de onderlinge verhoudingen is het opmerkelijk dat Jezus weet heeft van wat er in de leerlingen omgaat. Normaliter is in verhalen een wetenschap die niet is gecommuniceerd, voorbehouden aan de alwetende verteller. Maar een aantal keren in het Lucas-evangelie blijkt ook Jezus over een dergelijke kennis te beschikken; zo ook nog in 6,8; 11,17; 20,23; 22,21; 24,38. De vraag zelf wie de grootste is, kan zijn ingegeven door het feit dat Jezus drie van de leerlingen meegenomen heeft de berg op (9,28). Met een gebaar en met een woord gaat Jezus in op het meningsverschil. Voor het gebaar is het van belang dat in de oudheid kinderen geen positie of status hadden. Dat Jezus een kind naar zich toe haalt (letterlijk: naast zich plaatst), is een eerbewijs aan het kind. Het is dus een realisatie van het thema van de omkering van tegenstellingen, dat ook in het woord van Jezus aanwezig is en dat een grondthema is in de lucaanse gedachtegang. We kwamen het thema al eerder tegen (bijvoorbeeld in 1,51-53 en 6,20-26). In het verhaal over het laatste avondmaal komt deze thematiek terug naar aanleiding van bijna dezelfde vraag (22,24-26). Het woord van Jezus is verrassend omdat Hij niet zijn eigen daad tot voorbeeld stelt, maar zichzelf identificeert met het kind. De gedachte is dezelfde als in de parabel van de bokken en de schapen in Matteüs 25,31-46. De gedachte van identificatie gaat nog verder, omdat God zich met Jezus vereenzelvigd. Men kan er de rabbijnse gedachtegang in herkennen dat de gezondene staat voor degene die hem gezonden heeft. In het verhaal over de uitzending van de tweeënzestig vinden we een soortgelijke gedachtegang, maar dan toegepast op het luisteren naar de uitgezonden leerlingen (10,16). Het woord van Jezus

wordt afgerond door een verwoording van de omkeer van tegenstellingen.

De vierde episode wordt ingeleid door de vraag van Johannes. Nadat de interne verhoudingen geregeld zijn, komt nu de vraag aan de orde naar de verhouding met mensen die in Jezus' naam optreden, maar niet tot het gezelschap van Jezus horen. Aan het gebruik van Jezus' naam zit blijkbaar een helende kracht. De wijze waarop Johannes de vraag stelt, maakt duidelijk dat hij het volgen van de leerlingen impliciet tot norm maakt. Maar de gang van zaken rondom de vreemde exorcist en het antwoord van Jezus maken duidelijk dat de macht over demonen die Jezus in 9,1 aan de twaalf heeft gegeven, geen exclusieve macht is. Op de achtergrond speelt misschien het verhaal van Numeri 11,24-30, waar Eldad en Medad, die in het kamp gebleven waren, toch deel krijgen aan de geest van God en profeteren. De uitspraak van Jezus in 9,50 kan moeilijkheden opleveren in verband met de uitspraak in 11,23, waar precies het tegenovergestelde beweerd lijkt te worden. In 11,23 betreft het echter een ander onderwerp. Terwijl het in 9,49-50 gaat om de vraag naar de exclusiviteit van de bevrijding en het inclusieve of exclusieve gedrag dat daarmee gepaard gaat, is in 11,23 de kwestie aan de orde dat men zich tegenover Jezus niet neutraal kan opstellen.

De derde afdeling, het reisverhaal, hebben we vanuit narratologisch oogpunt evaluatiefase genoemd. Een kenmerk is het overzicht aan betogende tekstgedeelten en het gebrek aan narratologisch kader. Dat betekent echter niet dat er helemaal geen verhalende gedeelten in voorkomen. Verspreid over het reisverhaal zijn er teksten die vertellen over de bevrijdende activiteiten van Jezus. Binnen de betogende gedeelten is er echter ook een aantal teksten die verhalend van aard zijn. Dat zijn de parabelverhalen. Dat zijn ingebedde verhalen; dat wil zeggen: verhalen die verteld worden door een personage van het kaderverhaal. Ze worden alle door Jezus verteld. Verreweg de meeste van de lucaanse parabelverhalen zijn in de evaluatiesectie ondergebracht.

Op basis van de reisnotities in 13,22 en 17,11 hebben we de evaluatiesectie ingedeeld in drie delen die we verder alleen maar formeel hebben aangeduid. In deze notities herinnert de verteller aan het doel van de reis van Jezus. Deze notities verschillen, vanwege hun expliciete karakter, van de terloopse opmerkingen in de woorden van de verteller of van Jezus die de lezer aan de reis herinneren. Ook 19,28 is een dergelijke expliciete reisnotitie van de verteller. Omdat onmiddellijk hierop het verhaal over de intocht volgt, beschouwen we deze notitie als de overgang naar dit verhaal, dat zelf het scharnier vormt tussen het reisverhaal en de episode in Jeruzalem.

8.1 Eerste deel van de reis – 9,51 – 13,21

Een lang tekstgedeelte als 9,51 – 13,21 vraagt om een nadere indeling.

Als een eerste geheel beschouwen we 9,51 – 10,42. De teksten in dit onderdeel kunnen steeds in verband gebracht worden met het thema

van volgeling of leerling zijn. Het gaat om roeping en zending, de vreugde en de dank wanneer de zending gelukt is, de vraag wat te doen om het eeuwig leven te verwerven en het belang van het luisteren naar het woord tegenover de zorgen van het leven.

Het tweede onderdeel is 11,1-54. De samenhang is hier minder helder aan te geven. Na het onderricht van Jezus over bidden volgt er verder onderricht, waarin steeds aan de orde is hoe men voor- of tegenstander van Jezus is.

Een derde onderdeel is 12,1 - 13,9. Het is een groot onderricht van Jezus, waarin te midden van duizenden samengestroomde mensen steeds weer andere gesprekspartners van Jezus naar voren treden.

Het eerste deel van het reisverhaal wordt afgesloten door een vierde onderdeel: het verhaal over de kromgebogen vrouw en de bijbehorende parabels (13,10-21).

Over leerlingen en volgelingen, hun roeping en zending – 9,51 - 10,42

Een ongestuurd Samaritaans dorp – 9,51-56

Het reisverhaal opent met een plechtige vermelding van het reisdoel in 9,51. Sommige elementen verdienen aparte aandacht. Om deze aspecten te kunnen bespreken geven we eerst een vertaling die dicht bij het Griekse idioom ligt: 'Het gebeurde toen de dagen van zijn opneming vervuld werden, dat Hij zijn gelaat verstrakte om naar Jeruzalem te gaan.' Het vervuld worden van de dagen is een idiomatische uitdrukking die wijst naar een naderende toekomst. Bovendien is in de uitdrukking besloten dat deze toekomst overeenkomstig het plan van God is. De term 'opneming' kan duiden op de tenhemelopneming. In Handelingen wordt het werkwoord in deze zin gebruikt. Maar de term kan ook duiden op de dood. We staan hier voor dezelfde vraag als bij het woord 'uittocht' in 9,31: of we het woord moeten opvatten als betrekking hebbend op een specifieke gebeurtenis in Jeruzalem of op het geheel van deze gebeurtenissen. Vanwege de eerste betekenis van het woord 'opneming'

kan men concluderen dat voor Lucas het aspect van de ‘verhoging’ of de ‘hemelvaart’ van Jezus belangrijk is, wellicht nog belangrijker dan zijn dood.

Met de term ‘verstrakken van het gelaat’ wordt bedoeld op de vastberaden wil naar Jeruzalem te gaan. De consequenties van dit voor-nemen zijn in het voorafgaande scharnierstuk (9,18-50) aan de orde geweest. De uitdrukking is misschien een toespeling op Jesaja 50,7. In het derde lied van de lijdende dienstknecht wordt gezegd dat de dienstknecht zijn gelaat hard maakte. Dat is een manier om te zeggen dat hij het lijden dat hem te wachten stond, niet uit de weg is gegaan.

Vanaf vers 52 komt aan de orde hoe Jezus ontvangen wordt in een Samaritaans dorp. Het thema van het opnemen van Jezus en zijn leerlingen is al in 9,47 genoemd en het keert terug bij de zending van de tweeënzeventig (10,8-16). De episode begint met de vermelding dat Hij boden voor zich uitzond. Vanuit het vervolg van het vers wordt duidelijk dat het doel van deze zending is dat deze boden kwartier moeten maken met het oog op de komst van Jezus, net zoals dat in 22,8 het geval is. De afwijzing in het Samaritaanse dorp aan het begin van een nieuw hoofddeel van het boek heeft eenzelfde programmatische functie als de afwijzing in de synagoge van Nazaret aan het begin van het Galilese deel (4,16-30). In de opzet van het lucaanse dubbelwerk is deze programmatische functie wellicht belangrijker dan de historische vijandschap die er tussen Joden en Samaritanen bestaat en de daarmee gepaard gaande concurrentie tussen het heiligdom op de Gerizim en Jeruzalem (vergelijk onder meer Johannes 4,20-21). Afwijzing is in het lucaanse dubbelwerk een motief voor het verdergaan van de verkondiging. Tegelijkertijd ziet men echter in het Lucas-evangelie een bijzondere aandacht voor Samaritanen (10,30-37; 17,11-19), die samenhangt met de universaliteit van de bevrijdingsboodschap.

De wijze waarop Jakobus en Johannes reageren, correspondeert niet met de houding die Jezus elders tegenover Samaritanen aanneemt. Hun woorden corresponderen met 2 Koningen 1,10.12, waar Elia tot tweemaal toe vuur uit de hemel afsmeekt om een bevelhebber van vijftig en zijn

mannen te verteren. Het feit dat Jezus de leerlingen terechtwijst, wordt wel eens geïnterpreteerd als een anti-eliaanse polemiek en als een afwijzing van de identificatie van Jezus met Elia. Maar we mogen daarbij niet vergeten dat Jezus elders in het Lucas-evangelie eliaanse trekken vertoont. Veeleer is het zo dat deze episode, net als die van de twist over de vraag wie de grootste is en die over de vreemde exorcist (9,46-50), een illustratie is van het onbegrip bij de leerlingen.

Het volgen van de Mensenzoon – 9,57-62

Voorafgaande aan de uitzending van de tweeënzeventig (10,1-16) is een drietal gesprekken van Jezus opgenomen waarin aan de orde komt wat navolging inhoudt. Deze drie gesprekken zijn uitdrukkelijk ingekaderd in het reisverhaal door de vermelding dat de reis wordt voortgezet en de opmerking dat iemand Jezus onderweg aansprak. De gespreksstructuur is duidelijk in alle drie de gevallen aanwezig, maar toch zijn er verschillen.

De formuleringen die de eerste gesprekspartner gebruikt voor zijn bereidheid Jezus te volgen, wijzen erop dat bij hem een vermoeden bestaat van wat er in Jeruzalem gaat gebeuren. De woorden 'waar U ook naartoe gaat' geven het onvoorwaardelijke karakter van de navolging aan. Impliciet blijft echter nog wat in 22,33 wel expliciet wordt gezegd: dat navolging de bereidheid is het lot van de Mensenzoon te delen, ook als dat gevangenis en dood betekent. In het antwoord van Jezus wordt gewezen op de thuisloze situatie van de Mensenzoon. Ook dit is weer een verwijzing naar de reis naar Jeruzalem, in het bijzonder naar de afwezigheid van een onderdak. De situatie van de Mensenzoon en die van vossen en vogels worden tegenover elkaar gesteld. Het effect wordt versterkt doordat dieren die op het land leven en dieren die de lucht als domein hebben, naast elkaar worden genoemd.

In het tweede gesprek nodigt Jezus iemand uit om Hem te volgen. Het verzoek van Jezus' gesprekspartner is eerst zijn vader te mogen begraven. Niet duidelijk is daarbij of de vader reeds gestorven is of dat

diens dood aanstaande is. Het begraven van doden gold als een religieuze plicht. In Leviticus 21,1-3 wordt vermeld dat priesters zich niet mogen verontreinigen aan een lijk, behalve als het gaat om een naaste bloedverwant. In de opsomming staan vader en moeder voorop. In Tobit 4,3 en 6,15 wordt uitdrukkelijk de plicht vermeld van een zoon zijn vader te begraven. Wellicht dat bij het verzoek van Jezus' gesprekspartner Genesis 50,5 nog meeklinkt, waar Jozef de farao verzoekt zijn gestorven vader te mogen gaan begraven, waarna hij zal terugkomen.

Het antwoord van Jezus is enigmatisch. Duidelijk is in ieder geval wel dat de term 'doden' niet tweemaal dezelfde betekenis heeft, wil het antwoord enige zin hebben. Het ligt voor de hand dat het woord de eerste keer in een metaforische betekenis wordt genomen. Het betekent dan dat degenen die Jezus niet volgen, als doden worden beschouwd. De hardheid van dit woord brengt onmiskenbaar de prioriteit van de verkondiging van het koninkrijk van God naar voren. De reden van deze prioriteit is de nabijheid ervan. Dat is ook wat in de volgende perikoop de tweeënzeventig moeten verkondigen, of deze boodschap aanvaard wordt of niet (vergelijk 10,9.11).

In het derde gesprek spreekt Jezus' gesprekspartner het verlangen uit Jezus te volgen, maar hij wil eerst thuis afscheid nemen. Het verhaal zinspeelt op de roeping van Elisa door Elia (1 Koningen 19,19-21); Elisa krijgt wel de gelegenheid om afscheid te nemen alvorens Elia te volgen. Jezus gebruikt in zijn antwoord het beeld van de ploeger die niet omziet naar wat achter hem ligt. De activiteit van Elisa op het moment van zijn roeping levert het materiaal voor deze metafoer, maar wel zo dat de onvoorwaardelijkheid van de navolging die Jezus vraagt, in contrast staat met de toestemming die Elia geeft.

De drie gesprekken hebben gemeenschappelijk dat ze een open einde hebben. Niet wordt verteld hoe de gesprekspartners van Jezus reageren op diens uitspraken. Voor de lezers is dat belangrijk. Voor zover zij zich, over de hoofden van de gesprekspartners van Jezus heen, weten aangesproken door wat Jezus zegt, laat de tekst open hoe ze zullen reageren. De tekst confronteert hen alleen met de urgentie en de onvoorwaarde-

lijkheid van navolging en toewijding aan het koninkrijk van God. Deze navolging en toewijding gaan boven de voornaamste religieuze plichten. Familiebanden gelden niet meer. Het criterium van 8,21 heeft trouwens nieuwe familie gemaakt van hen die het woord van God horen en doen. Het gaat om dezelfde radicaliteit als waarmee Simon en de zijnen in 5,11 alles achterlieten en waarmee ook Levi in 5,27-28 alles achterliet en Jezus volgde.

De uitzending van de tweeënzeventig – 10,1-16

Rondom het begin van het tekstgedeelte zijn er verschillende vragen. Zo is er de kwestie of het woord ‘anderen’ terugverwijst naar de uitzending van de twaalf of naar de boden die Jezus in 9,52 voor zich uit stuurt. Hoewel de reisinstructies uitvoeriger zijn dan bij de uitzending van de twaalf, is er een parallellie. Vanwege deze parallellie mag men terugverwijzing naar 9,1-6 niet uitsluiten. De uitzending van de tweeënzeventig raakt zo aan de thematiek van een groeiende verkondiging.

De uitzending van de tweeënzeventig gaat gepaard met instructies. Deze instructies (10,2-16) zijn ingekaderd tussen de uitzending (10,1) en de terugkomst (10,17). Ze worden gekenmerkt door een aantal parallele en antithetische formuleringen. Ondanks deze parallellen en contrasten is de toespraak met de reisinstructies minder strak opgebouwd dan bijvoorbeeld de veldrede in hoofdstuk 6 of de parabelrede in hoofdstuk 8. Wel is er een zekere opeenvolging van onderdelen die we hier geven:

- 1 motivatie van de zending (vers 2);
- 2 de zending in specifieke zin (vers 3);
- 3 voorschriften over de reisbenodigdheden (vers 4);
- 4 de komst in een huis (vers 5-7);
- 5 de komst in een stad waar men de gezondenen ontvangt (de verzen 8-9);
- 6 de komst in een stad waar men de gezondenen niet ontvangt (de verzen 10-12);

- 7 het lot van de Galilese steden (vers 13-15);
- 8 een afsluitende spreuk (vers 16).

In vers 2 wordt de zending gemotiveerd met de beeldspraak van de oogst. Er is een contrast tussen de grote oogst en het geringe aantal arbeiders. Dat het woord van God tot vrucht komt bij de hoorders van dat woord, is de veronderstelling van de uitzending van de tweeënzeventig. Men zou verwachten dat ze als zaaiers worden uitgezonden, maar ze worden uitgezonden als helpers in de oogst. Vanwege de veronderstelling van het succes van de verkondiging van het woord zijn ze arbeiders in de oogst.

In vers 3 volgt de eigenlijke uitzending met de woorden 'Ga dan'. De kwetsbaarheid van de uitgezondenen wordt onderstreept in de uitspraak over de lammeren en de wolven. Ondanks het succes van de verkondiging is er ook oppositie en gevaar. De uitspraak getuigt ook van het vertrouwen van de gezondenen.

Datzelfde vertrouwen is de grondslag voor de instructies over de reisuitrusting in vers 4. Net als in 9,3 wordt hier zelfs het allernoodzakelijkste achterwege gelaten. Maar de benoemde behoeften zijn niet identiek. In 9,3 was er sprake van geen stok, geen reistas, geen brood, geen geld en geen extra kleren. Nu is er sprake van geen beurs, geen reistas en geen schoenen. Over het radicale vertrouwen dat ten grondslag ligt aan de instructies om zonder enige reisuitrusting op weg te gaan, hebben we gesproken bij de uitzending van de twaalf (9,1-6). In 22,35-36 komt Jezus terug op de voorschriften om zonder enige uitrusting op weg te gaan. Aan de formuleringen die daar worden gebruikt, is te zien dat deze tekst teruggrijpt op 10,4. Het advies onderweg niemand te groeten is een aanduiding van de urgentie van de uitzending en de verkondiging. Begroetingsrituelen nemen veel tijd in beslag. Om onderweg geen tijd te verliezen wordt het advies gegeven niemand te groeten. Een tekst uit het Oude Testament die wellicht mag meeklinken, is 2 Koningen 4,29, waar Gechazi, de dienaar van Elisa, vanwege de urgentie van zijn zending het advies krijgt onderweg niemand te groeten.

Bij het binnenkomen van een huis (vers 5) moet er juist wel een be-

groeting worden uitgesproken. Eigenlijk moeten we hier niet van een begroeting spreken, omdat het woord 'vrede' een van de termen is die in het Lucas-evangelie worden gebruikt om de bevrijding aan te geven die de verkondiging beoogt geven (vergelijk bijvoorbeeld 1,79; 2,14; 7,50; 8,48). De begroeting 'Vrede aan dit huis' is de aankondiging van de bevrijding die in het Lucas-evangelie beoogd wordt. In vers 6 worden twee tegenovergestelde reacties op deze aankondiging beschreven. De reactie van de vredelievende mens (letterlijk: een zoon van vrede) is die van aanvaarding van de vrede. De aankondiging heeft effect. In het tegenovergestelde geval zal de verkondiging geen effect sorteren. De instructie van vers 7 bevat vier onderdelen, waarvan het eerste en het laatste elkaar verhelderen. Bedoeld is dat de uitgezonden leerlingen, wanneer hun eenmaal ergens onderdak is verleend, niet moeten omzien naar een betere inkwartiering. De instructie te eten en te drinken wat wordt voorgezet, kunnen de beoogde lezers van het Lucas-evangelie verstaan als een raadgeving geen acht te slaan op spijswetten. In een gemeente waarvan sommige leden joodse, en andere heidense achtergronden hebben, kan dit een actuele problematiek zijn. Het derde onderdeel van vers 7 beschrijft de gezonden opnieuw als arbeiders. De gastvrijheid die ze genieten, is het loon voor hun verkondiging van de bevrijding.

In de verzen 8-9 gaat het over de komst in een stad die de gezonden opneemt. De instructie te eten wat wordt voorgezet, wordt herhaald. Ziekengenezing en aankondiging van de nabijheid van het koninkrijk van God zijn realisaties van het bevrijdingsprogramma waarin de gezonden helpers zijn geworden. Het zijn dezelfde activiteiten die ook Jezus en de twaalf die in 9,1-6 zijn uitgezonden, verrichten. De samenhang van bevrijdende activiteiten en de nabijheid van het koninkrijk van God is ook uitgedrukt in 11,20. Demonenuitdrijvingen zijn in die tekst rechtstreekse aanwijzingen voor de aanwezigheid van het koninkrijk van God. In onze tekst hangt de nabijheid van het koninkrijk van God natuurlijk ook samen met de naderende komst van Jezus. De tweeënzeventig zijn immers gezonden naar die plaatsen waar Jezus zelf ook nog zou komen.

De verzen 10-12 bevatten instructies voor het geval dat een stad de gezonden niet opneemt. Net zoals dat het geval was bij de komst in een huis (vers 6), wordt rekening gehouden met een negatieve respons op de verkondiging. De houding bij een negatieve respons is identiek aan de instructies in 9,5. Wel wordt hier erop geïnsisterd dat ook in een stad waar men de gezonden niet ontvangt, de nabijheid van het koninkrijk van God wordt verkondigd. Daarmee wordt duidelijk dat de aankondiging van het koninkrijk van God geen vrijblijvende zaak is. Een positieve reactie heeft zijn consequenties, maar een negatieve ook. Vooral in vers 12 wordt dat uitgewerkt. Bij een afwijzende reactie komt het aspect van het oordeel in de aankondiging van de nabijheid van het koninkrijk van God in het vizier. Het lot van een stad die de gezonden niet ontvangt, wordt vergeleken met het lot van Sodom. In Genesis 19 wordt verteld dat Sodom om zijn wandaden door zwavel en vuur wordt verwoest. Maar het lot van Sodom zal draaglijker zijn. Wanneer dat zal gebeuren, wordt aangeduid met de term 'op die dag'. De parallel met vers 14 maakt duidelijk dat met die dag het oordeel is bedoeld. Niet opgeheven wordt echter het verband met de naderende komst van Jezus, zodat de aankondiging van de nabijheid van het koninkrijk van God onder een enorme spanning komt te staan. Niet alleen het aangekondigde heil is nabij, maar ook het aangekondigde oordeel.

De aankondiging van het oordeel over de Galilese steden volgt in de verzen 13-15. Deze aankondiging betreft niet een onontkoombaar lot. Ze is door de vermelding dat Tyrus en Sidon zich allang bekeerd zouden hebben, een oproep tot bekering. Het feit dat hier Chorazin, Betsaida en Kafarnaüm genoemd worden in de context van de uitzending van de tweeënveertig, is vreemd, omdat deze uitzending plaatsheeft tijdens de reis naar Jeruzalem en omdat al in 9,52 sprake was van een Samariïtaans dorp. Chorazin, Betsaida en Kafarnaüm liggen alle aan de noordkant van het Meer van Galilea. Men kan de tekst begrijpen als een verwijzing naar de activiteiten van Jezus in deze steden. Van Betsaida is sprake geweest in 9,10. In de omgeving van deze stad heeft de maaltijd met het volk plaatsgevonden. Van machtige daden in Kafarnaüm is sprake

ke geweest in 4,23; 4,31-44; 7,1-10. Chorazin wordt buiten 10,13 in het Lucas-evangelie verder niet genoemd. Door de flashback naar de activiteiten van Jezus in deze steden ontstaat een parallel tussen de activiteiten van Jezus en die van de tweeënzeventig gezondenen en tevens een parallel in de effecten daarvan. De reacties in de Galilese steden worden vergeleken met mogelijke reacties in Tyrus en Sidon. In het Oude Testament gelden Tyrus en Sidon als voorbeelden van slechtheid, en hun lot is navenant. Teksten als Ezechiël 26,1 - 28,19 en 28,20-23 spreken over de vernietiging van Tyrus en Sidon. Het is overigens opmerkelijk dat in het Lucas-evangelie inwoners van Tyrus en Sidon het woord van Jezus gehoord hebben. In 6,17 bevinden zich in de menigte die naar Jezus toe gekomen is, mensen uit het kustgebied van Tyrus en Sidon.

Een apart woord moet nog gewijd worden aan het lot van Kafarnaüm. In de wijze waarop over dit lot wordt gesproken (vers 15), speelt de tegenstelling tussen hoog en laag een rol. Deze tegenstelling speelt een rol in de omkering van tegenstellingen die in het Lucas-evangelie zo kenmerkend is voor het handelen van God (vergelijk bijvoorbeeld 1,52; 14,11; 18,14). Op de achtergrond klinkt het spotlied op de koning van Babel (Jesaja 14,3-23), die in de onderwereld welkom wordt geheten terwijl hij bij zichzelf had gedacht hoog naar de hemel op te klimmen en hoog op de wolken op te stijgen.

De afsluitende spreuk in vers 16 wijst op de verbondenheid tussen de activiteiten van de tweeënzeventig en die van Jezus. Positieve en negatieve receptie van de tweeënzeventig is positieve en negatieve receptie van Jezus. In het geval van de negatieve receptie wordt ook nog expliciet verwoord dat het een afwijzing is van degene die Jezus gezondene heeft. Net als in 9,48 is hier de gedachte aanwezig dat de gezondene is als de zender.

De terugkeer van de tweeënzeventig – 10,17-24

Het tekstgedeelte valt in vier gedeelten uiteen. Het eerste gedeelte (vers 17) vertelt over de terugkeer van de tweeënzeventig uitgezonden leerlin-

gen. De drie daaropvolgende delen bevatten elk een directe rede uit de mond van Jezus, ingeleid door de verteller (de verzen 18.21.23). De indeling is dus als volgt:

- 1 terugkeer van de tweeënzeventig – vers 17;
- 2 reactie van Jezus – verzen 18-20;
- 3 dankgebed van Jezus – verzen 21-22;
- 4 gelukwens aan de leerlingen – verzen 23-24.

Inhoudelijk zijn de vier delen betrokken op de gebeurtenissen tijdens de uitzending van de tweeënzeventig, maar ook de bevrijdende activiteiten van Jezus zijn bedoeld, in het bijzonder in het dankgebed van Jezus en de gelukwens aan de leerlingen.

De terugkeer van de tweeënzeventig is met vreugde. Dat bevrijding met vreugde gepaard gaat, is een thema dat al vanaf het begin in het Lucas-evangelie aanwezig is. De verkondiging van de engel aan de herders dat er in de stad van David een redder geboren is, is de verkondiging van een grote vreugde (2,10-11). Het ligt dus voor de hand dat ook de bevrijdende activiteiten van de tweeënzeventig met vreugde gepaard gaan. Ze verhalen over wat ze gedaan hebben in Jezus' naam en spreken daarbij Jezus aan als Heer. Duidelijk wordt daarmee dat hun macht over demonen wortelt in de macht die Jezus heeft over demonen (vergelijk 5,36, waar Jezus' macht en gezag over onreine geesten uitdrukkelijk worden gethematiseerd). De demonen zijn niet genoemd in de instructies die de tweeënzeventig hebben ontvangen bij hun uitzending. Wel is sprake geweest van zieken genezen (10,9). Anders was dat bij de uitzending van de twaalf, die wel kracht en gezag over demonen hebben ontvangen (9,1). Wellicht mag men het zo verstaan dat Lucas verschillende aanduidingen gebruikt die steeds staan voor het geheel van de bevrijding die in het evangelie ter sprake komt.

Het tweede deel (de verzen 18-20) bevat de reactie van Jezus op het relaas van de leerlingen. In deze reactie zijn weer drie delen te onderscheiden. Vers 18 geeft aan wat het succes van de uitgezondenen voor de satan

betekent, en vers 19 wat het betekent voor de uitgezondenen zelf. Vers 20 is een zekere correctie op de reden voor de vreugde die in vers 17 is genoemd.

De interpretatie van vers 18 is niet eenvoudig. Misschien is de beste interpretatie wel dat het gaat om een visioen van Jezus waarin de principiële overwinning op de satan zichtbaar wordt. Deze principiële overwinning heeft plaats in de bevrijdende activiteiten van Jezus en zijn medewerkers. Het is echter geen definitieve overwinning omdat de satan in het boek nog een belangrijke rol zal spelen (vergelijk 22,3,31). Net als de realisatie van de bevrijding staat ook de overwinning op de satan onder het eschatologisch voorbehoud. Bij de val van de satan uit de hemel klinkt opnieuw Jesaja 14,12 mee, het gedeelte van het spotlied op de koning van Babel, waarin deze, uit de hemel neergestort, ligt neergesmet in de onderwereld. Al eerder, in 10,15, waar sprake was van de val van Kafarnaüm, is aan deze tekst gerefereerd.

De macht die door Jezus aan de leerlingen gegeven is, komt ter sprake in vers 19. Deze macht komt overeen met zijn eigen macht (vergelijk 5,36). De beeldspraak van het trappen op slangen en schorpioenen is ontleend aan Psalmen 91,13. In 10,19 is, letterlijk vertaald, sprake van 'heel de kracht van de vijand'. De satan wordt hier uitdrukkelijk de vijand genoemd. De uitgezonden leerlingen worden gevrijwaard van alle kwalijke invloeden die van deze vijand kunnen uitgaan.

Vers 20 bevat een correctie. De reden waarom de leerlingen zich verheugen, moet niet hun macht over de geesten zijn. Met 'geesten' zijn de demonen van vers 17 bedoeld. De reden moet zijn dat hun namen staan opgetekend in de hemel. Aan de werkelijkheid van machthebbers die de namen optekenden van degenen die tot hun steden en koninkrijken behoorden, is het beeld ontleend van hemelse boeken waarin de namen staan opgetekend van hen die aan God behoren. Vooral in apocalyptische literatuur is dit beeld verbreid (vergelijk Daniël 12,1; Openbaring 3,5; 13,8; 17,8; 20,12,15; 21,27; vergelijk ook Exodus 32,32; Jesaja 4,3; Psalmen 69,29).

Het derde deel is het dankgebed van Jezus (de verzen 21-22). Het is

nauw met het voorafgaande deel verbonden door de tijdsaanduiding 'op dat uur'. In de vertaling is deze tijdsaanduiding weergegeven met 'toen'. Het dankgebed gebeurt onder inspiratie van de Geest. Het is een meer-voorkomend verschijnsel in het Lucas-evangelie dat jubel en gebed gebeuren onder inspiratie van de Geest.

Voor het verstaan van het dankgebed kan men het beste bij vers 22 beginnen. Daarin wordt het wederzijdse kennen van Vader en Zoon verwoord. Dit kennen is een ervaringsmatig kennen. In de betrekking met elkaar komt deze kennis tot stand. Wie de Vader is, weet de Zoon, en wie de Zoon is, weet de Vader. De betrekking waarin deze wederzijdse ervaringsmatige kennis tot stand komt, is niet vrijblijvend; ze bepaalt ook de identiteit van Vader en Zoon. Dat is vrij gemakkelijk in te zien als men beseft dat 'Vader' en 'Zoon' relatiewoorden zijn. Men kan een ander niet met deze woorden aanspreken zonder daarmee te zeggen wie men zelf is ten opzichte van die ander. Daarmee wordt ook het laatste deel van vers 22 duidelijk dat alleen de Zoon openbaart wie de Vader is. In het Lucas-evangelie is deze identiteitsbepalende relatie tussen Vader en Zoon ook die van God en Jezus. God heeft Jezus als Zoon aangesproken in 2,21. In 10,21 en in 22,42 spreekt Jezus God rechtstreeks als Vader aan. In deze wederzijdse aanspreking als Vader en Zoon wordt de wederkerigheid van de betrekking geëxpliciteerd.

Wanneer er in het eerste gedeelte van vers 22 sprake van is dat God Jezus alles in handen heeft gegeven, is daarmee in eerste instantie de kennis bedoeld die gebaseerd is op de wederzijdse betrekking van de Vader en de Zoon: Jezus wordt als Zoon onthuld. Vervolgens is er ook de kennis mee bedoeld die in een traditie wordt doorgegeven. Het Griekse werkwoord *paradidómi*, dat hier is vertaald met 'in handen gegeven', kan in de christelijke traditie ook duiden op het doorgeven van een overlevering. In die zin wordt het door Paulus gebruikt in 1 Korintiërs 11,23; 15,3. Ten slotte duidt het eerste deel van vers 22 op de macht en het gezag die aan Jezus (en zijn medewerkers) zijn gegeven ter realisatie van het programma van bevrijding. Deze macht en dit gezag komen onder meer tot uitdrukking in het feit dat demonen zich aan hen onderwerpen.

Vanuit de relatie tussen Vader en Zoon zoals die in vers 22 is beschreven, kan de paradox van vers 21 worden verhelderd. Aan wijzen en verstandigen wordt verborgen gehouden wat aan kinderen is onthuld. De mensen die kunnen weten, weten niet, terwijl de kinderen die nog moeten leren spreken (dat is de inhoud van 'eenvoudigen'), wel weten. In de paradox staan tegenover elkaar de mensen die 'verstand van zaken' hebben, die begripsmatig en objectiveerbaar weten, en zij die openstaan voor wat aan relationele kennis verkregen kan worden. De kennis vanuit een betrekking is een andere dan die vanuit begrippen. Niet geleerdheid of inzicht zijn bepalend voor de openbaring, maar de openheid voor het woord van God dat door Jezus, zijn medewerkers, en ook door Lucas wordt verkondigd. Binnen het evangelie volgens Lucas mag men ongetwijfeld denken aan de tegenstanders van Jezus, die zich vanaf 5,17, vaak met een beroep op de wet, keren tegen de bevrijding die Jezus te weegbrengt. Ook de tekst van Lucas 8,9 klinkt mee: het citaat uit de profeet Jesaja over de mensen die kijken, maar niet zien, horen, maar niet verstaan. De 'eenvoudigen' zijn binnen deze lucaanse context de leerlingen van Jezus, die Gods woord verstaan en het op hun beurt verkondigen.

Het dankgebed van Jezus begint met een aanspreking van God als Vader en Heer van hemel en aarde. In de vocatief 'Vader' wordt al gepreludeerd op vers 22. Dat God Heer van hemel en aarde genoemd wordt, raakt aan de universaliteit van de lucaanse boodschap.

Het derde deel bespreekt een tegenstelling tussen Jezus' leerlingen en hun tijdgenoten. In het vierde deel (10,23-24) wordt een tegenstelling ter sprake gebracht tussen de leerlingen en personen die vóór hen geleefd hebben. Dit gedeelte begint met de opmerking dat Jezus zich afzonderlijk tot de leerlingen wendde. In de zaligspreking die volgt, wordt de terminologie opgenomen die ook in 8,10 aanwezig is. De vele profeten en koningen worden gerangschikt onder de categorie die niet ziet en niet hoort. Wel is er de intentie te zien en te horen. De leerlingen daar-entegen zien wel. Opmerkelijk is dat bij de leerlingen de terminologie van het horen ontbreekt. Blijkbaar gaat het om wat zich voor hun ogen voltrekt.

In het derde en het vierde deel zijn opnieuw realisaties aanwezig van de omkering van tegenstellingen die zo kenmerkend is voor de wijze waarop in het Lucas-evangelie het programma van bevrijding zich voltrekt. Niet wijzen en verstandigen of profeten en koningen weten en zien, maar eenvoudigen en leerlingen.

Het gesprek met een wetgeleerde – 10,25-37

Dit tekstgedeelte wordt meestal aangeduid als de parabel van de barmhartige Samaritaan. Strikt genomen duidt deze term alleen op het ingebedde parabelverhaal in 10,30-35. Het gevaar van deze terminologie is dat men het parabelverhaal te gemakkelijk isoleert van de context waarin het is verteld, en het daarmee ook berooft van de specifieke werking in deze context. De context is die van een gesprek van een wetgeleerde met Jezus over de vraag wat men moet doen om deel te krijgen aan het eeuwig leven. Voor de bespreking volgen we dezelfde procedure als in 8,1-21. Eerst bespreken we de indeling, daarna het ingebedde parabelverhaal afzonderlijk, dan de context van het parabelverhaal en ten slotte de werking van dit verhaal in deze context.

Het tekstgedeelte sluit nauw aan bij het voorafgaande. Via de woorden 'en zie' (in de vertaling weergegeven met 'daar') wordt een nieuw personage geïntroduceerd: een wetgeleerde die een gesprekspartner van Jezus wordt. Het gesprek verloopt in twee ronden, waarbij elke ronde bestaat uit een vraag, een tegenvraag, een antwoord op de tegenvraag en een antwoord op de vraag waarmee de ronde werd geopend. Het kan als volgt in schema worden gebracht:

| | Eerste ronde | Tweede ronde |
|------------------------|--------------|--------------|
| Vraag | vers 25 | vers 29 |
| Tegenvraag | vers 26 | verzen 30-36 |
| Antwoord op tegenvraag | vers 27 | vers 37a |
| Antwoord op beginvraag | vers 28 | vers 37b |

Uit het schema wordt duidelijk dat het ingebedde parabelverhaal (de verzen 30-35) deel uitmaakt van de tegenvraag in de tweede gespreksronde. De parabel vertelt over de wederwaardigheden van iemand die reist van Jeruzalem naar Jericho. Hij wordt door rovers overvallen, die hem uitschudden, mishandelen en halfdood achterlaten. Uit deze benarde situatie wordt hij gered door een Samaritaan, wiens gedrag het tegenovergestelde is van dat van de rovers. Hij omgeeft de beroofde reiziger met zorg, verbindt zijn wonden en brengt hem naar een herberg, waar hij hem toevertrouwt aan de zorgen van de waard. De betekenis van het verhaal is echter niet gelegen in de tegenstelling tussen de benarde situatie van de beroofde reiziger en de verzorging die hij geniet door het optreden van de Samaritaan. De betekenis is gelegen in de tegenstelling die er is tussen het gedrag van de priester en de leviet aan de ene kant en dat van de Samaritaan aan de andere. Dat blijkt uit de overeenkomsten en verschillen die in de verzen 31-33 beschreven worden. Alle drie de personages zijn op reis, maar dat wordt niet precies met dezelfde woorden beschreven. Alle drie zien ze ook de overvallen reiziger, maar hun reactie is verschillend. De priester en de leviet lopen in een boog om hem heen. De Samaritaan wordt ten diepste bewogen en handelt navenant. Dit verschil in handelen wordt versterkt door de religieuze en de etnische verschillen. De term 'priester' verbindt het ene personage met het ambt van de offerdienst in de tempel. In 1,8 wordt verhaald hoe priesters aan de beurt kunnen zijn voor de offerdienst. Ook levieten worden geassocieerd met de offerdienst. Ze zijn cultische bedienaren, minder in rang dan de priesters, maar niettemin een geprivilegieerde groep in de joodse maatschappij. Over de motieven van hun gedrag en vooral dat van de priester is er discussie in de literatuur. Hoe het ook zij met de motieven van de priester voor diens handelwijze, de tekst noemt ze niet, en daardoor wordt het contrast met de handelwijze van de Samaritaan alleen maar scherper uitgedrukt.

Naast religieuze elementen spelen ook etnische elementen een rol in de tegenstelling tussen de personages. De verhouding tussen Joden en Samaritanen is al eerder in het Lucas-evangelie ter sprake gekomen. In

9,51-56 weigert een Samaritaans dorp Jezus onderdak te verlenen omdat hij Jeruzalem als reisdoel had. De vijandige houding tussen Joden en Samaritanen komt eveneens ter sprake in 17,11-19, waar de tegenstelling tussen negen genezen melaatsen die niet terugkeren en één genezene die wel terugkeert, wordt versterkt door de opmerking dat dit een Samaritaan was. De religieuze en etnische elementen die in het verhaal een rol spelen, geven aan het contrast in gedrag een bijzondere scherpte.

Het verhaal functioneert in een gesprek van een wetgeleerde met Jezus. De twee ronden van dat gesprek beginnen beide met een vraag van de wetgeleerde. In beide gevallen worden de motieven voor de vraag genoemd. In vers 25 is het om Jezus op de proef te stellen. In vers 29 is het om zichzelf te rechtvaardigen. Deze kwalificaties van het gesprek door de verteller geven de aard ervan aan. Het is een twistgesprek. Reeds vanaf 5,21 is er oppositie tegen Jezus, niet doordat zijn handelen rechtstreeks wordt tegengewerkt, maar doordat zijn handelen ter discussie wordt gesteld. In deze commentaar hebben wij dat oppositie op een meta-niveau genoemd. Het gesprek van de wetgeleerde met Jezus is er opnieuw een voorbeeld van.

De vraag van de wetgeleerde is wat men moet doen om deel te krijgen aan het eeuwig leven. Het is dezelfde vraag als die van de aanzienlijke man in 18,18. De vraag lijkt een vraag om informatie, maar uit het verloop van de eerste gespreksronde blijkt dat de informatie bij de wetgeleerde aanwezig is. Hij geeft immers antwoord op de tegenvraag van Jezus. Jezus zelf geeft geen inhoudelijk antwoord op de vraag van de wetgeleerde. Wel herneemt Hij in vers 28 het woord 'doen' uit de vraag van de wetgeleerde, waardoor dit woord een significante positie krijgt in de eerste gespreksronde: aan het begin en aan het einde. Door de markante positie van dit woord blijkt het eigenlijke gespreksthemata niet de informatie, maar het doen. Dat wordt nog bevestigd door de laatste woorden van Jezus in de tweede gespreksronde: 'Doe dan voortaan net als hij.' Onmiddellijk daaraan voorafgaand spreekt de wetgeleerde over 'barmhartigheid doen', wat in de vertaling is weergegeven met 'barmhartigheid bewijzen'.

De tegenvraag van Jezus in de eerste gespreksronde verdient aparte aandacht. Veel commentatoren hebben de neiging vers 26 te verstaan als één vraag, namelijk naar de inhoud van de wet. Het zijn echter duidelijk twee verschillende vragen. De eerste vraag betreft wat er geschreven staat, de tweede hoe men dat dient te lezen. Het zijn vragen naar tekst en interpretatie. Het aardige van de twee gespreksronden is nu dat de eerste ronde de vraag naar de tekst behandelt, de tweede die naar de interpretatie. Het is een duidelijke aanwijzing dat het weten van de tekst niet voldoende is; de mens die de tekst kent, moet er ook nog iets op uit doen. Dit loopt parallel met de parabel van het zaad in hoofdstuk 8, waar duidelijk is geworden dat alleen het horen van het woord niet voldoende is om tot vrucht te komen (vergelijk ook 8,21, waar expliciet sprake is van 'het woord van God horen en doen').

Het antwoord van de wetgeleerde is samengesteld uit Deuteronomium 6,5 en Leviticus 19,18. Bij het citaat uit Deuteronomium 6,5 is er een afwijking. Terwijl de tekst uit Deuteronomium drie elementen noemt waarmee men God moet liefhebben, noemt de tekst in Lucas er vier. Het verstand is toegevoegd. De betekenis is echter helder. Het gaat om God liefhebben, totaal en onvoorwaardelijk, met geheel zijn persoon. Gelet op de tweede gespreksronde is het citaat uit Leviticus interessanter. 'Naaste' betekent iemand die nabij is. Bekend is dat Joden de term hebben geïnterpreteerd als 'volksgenoot'. De volgende parabel van de barmhartige Samaritaan stelt deze interpretatie echter onder kritiek door de verhouding tussen Joden en Samaritanen te thematiseren.

Jezus bevestigt de juistheid van het antwoord van de schriftgeleerde. Hij doet dat met woorden die opnieuw aan de Schrift herinneren, en wel aan Leviticus 18,5, waar wordt aangegeven dat de mens die de geboden van God onderhoudt, leven vindt. De communicatie tussen de wetgeleerde en Jezus heeft daarmee een afronding gevonden: er is overeenstemming. Maar de wetgeleerde opent een nieuwe gespreksronde door een nieuwe vraag te stellen. Deze vraag sluit aan bij het laatste gedeelte van zijn eigen antwoord: het gebod de naaste lief te hebben. De verteller noemt het motief voor deze nieuwe vraag: de wetgeleerde wil zich recht-

vaardigen. Doordat de verteller dit motief noemt, en niet de wetgeleerde, wordt de indruk van heimelijkheid versterkt.

De vraag van de wetgeleerde is een vraag naar het object van de naastenliefde: 'Wie is mijn naaste?' De tegenvraag van Jezus volgt in vers 36. Ze sluit aan bij de voorafgaande parabel. Maar ten opzichte van de vraag die de wetgeleerde stelde, is er een belangrijke wijziging. Jezus stelt niet de vraag naar het object van de liefde, maar naar het subject: 'Wie van de drie is naar uw mening de naaste geweest van de man die in handen van de rovers was gevallen?' Deze wijziging van object naar subject correspondeert met de nadruk op doen in het tekstgedeelte. Het gaat er niet om van wie men houdt, maar of men liefde betracht.

De afloop van de tweede gespreksronde is er weer een van overeenstemming. De wetgeleerde geeft het antwoord dat Jezus verwacht, en Jezus geeft het advies te handelen op dezelfde wijze als de Samaritaan. Of de overgang tot het handelen daadwerkelijk wordt voltrokken, wordt niet verteld. Daarover laat de tekst ons in het ongewisse.

Voor de werking van het parabelverhaal in de communicatie tussen Jezus en de wetgeleerde is een aantal zaken van belang. Een eerste punt is verhaaltechnisch van aard. Tot driemaal toe worden personen in dezelfde situatie geplaatst. De eerste twee gaan niet in op het appèl dat deze situatie op hen doet; de derde, van wie men dat het minst verwacht, doet dat wel. In verhalen is het drievoudig voorkomen van dezelfde situatie, waarbij de derde keer een ander vervolg biedt, een veelvoorkomend verschijnsel. De verschillen tussen de eerste en tweede keer enerzijds en de derde keer anderzijds bieden de lezers en toehoorders signalen voor bepaalde accentueringen in de betekenis van het verhaal.

Een volgend punt is dat de parabel onder meer betekenis krijgt door de verschillen van religieuze aard tussen enerzijds de priester en de leviet en anderzijds de Samaritaan. Ook in de situatie waarin Jezus de parabel vertelt, is die religieuze thematiek aanwezig. Het is een gesprek met een wetgeleerde, een deskundige in religieuze zaken.

Een derde punt is dat de priester en de leviet weet hebben van de benarde situatie van de overvallen reiziger. Ze zien hem. Maar ze verlenen

hem geen hulp. Anders dan bij de Samaritaan is er bij hen een discrepantie tussen weten en doen. Een soortgelijke discrepantie is er bij de wetgeleerde. Hij stelt vragen en krijgt daarop antwoord. De twee gespreksronden spelen zich af op het informatieve vlak. Maar de twee gespreksronden eindigen beide ook met een aansporing tot handelen. Weten vraagt om handelen. Dat informatie en handelen bij elkaar horen, is al eerder in het evangelie volgens Lucas aangegeven. In 8,20 is er sprake van geweest dat het erom gaat het woord van God niet alleen te horen, maar dat woord ook te doen.

Een laatste punt dat we willen noemen, is dat het verhaal uitmondt in een vraag. Daardoor moet de wetgeleerde positie kiezen ten opzichte van de personages in het verhaal. Dit werkt des te sterker doordat de vraag van Jezus een transformatie is van zijn eigen vraag. Terwijl de wetgeleerde een vraag had gesteld naar het object van de liefde, ziet hij zich nu geplaatst voor de vraag naar het subject. De vraag 'wie is mijn naaste?' keert naar hemzelf terug.

Op bezoek bij Marta en Maria – 10,38-42

De tekst begint met de vermelding van de reis van Jezus. De opmerking dat hij een dorp in gaat, legt het verband met 9,52-53. Marta is de vrouw die Jezus ontvangt. Haar naam wordt teruggevoerd op een Aramees woord dat 'meesteres' betekent. De verteller introduceert meteen ook Marta's zuster Maria. Haar houding, zittend aan de voeten van de Heer, is kenmerkend voor die van een leerling. Dat wordt nog geaccentueerd door de vermelding dat ze luistert naar zijn woord. Bij de toenmalige rabbijnen was het uitzonderlijk dat vrouwen als leerling werden geaccepteerd. Bij de bespreking van 8,1-3 hebben we aangegeven dat Lucas ernaar tendert mannen en vrouwen als gelijkwaardig te presenteren. In 8,3 is het werkwoord *diakonein* gebruikt om aan te duiden dat de vrouwen Jezus en de leerlingen onderhielden. Diezelfde woordstam wordt in vers 40 gebruikt voor de activiteiten van Marta. In de vraag van Marta aan Jezus, die men misschien ook als een onuitgesproken verwijt aan

haar zuster kan verstaan, keert het woord *diakonein* terug. Bij de lezers zou nu het idee kunnen ontstaan dat de tekst de tegenstelling tussen de twee vrouwen zou willen karakteriseren als een tegenstelling tussen bedienen en luisteren naar het woord. Maar het gebruik van de term in 8,3 geeft aan dat dit de tegenstelling niet kan zijn, omdat daar de term *diakonein* gebruikt is als een manier om Jezus te volgen.

Wat de tegenstelling wel is, blijkt uit het antwoord van Jezus in de verzen 41-42. Het eerste deel van dit antwoord (41-42a) bevat een aantal tekstkritische onzekerheden. Er is een aantal varianten. De variant die de beste betekenis geeft, is ook de variant die ten grondslag heeft gelegen aan de Willibrordvertaling: 'Marta, Marta, je maakt je bezorgd en druk over veel, maar slechts één ding is nodig.' Behalve een tekstkritisch probleem is er ook een interpretatieprobleem. Dat is gelegen in de vraag wat bedoeld is met 'één ding'. Men kan het antwoord van Jezus zo verstaan dat Hij zegt dat Marta druk is met vele schotels, maar dat één schotel voldoende is. Onze voorkeur gaat echter uit naar de tweede interpretatiemogelijkheid, namelijk dat 'één ding' betrekking heeft op het beste deel dat Maria gekozen heeft en dat haar niet ontnomen zal worden. We geven hieraan de voorkeur omdat Jezus in deze interpretatie de tegenstelling tussen de twee zusters kwalificeert als een tegenstelling tussen 'zich bezorgd maken' en 'zich druk maken' enerzijds en 'luisteren naar het woord' anderzijds. Het vervolg zal duidelijk maken waarom deze interpretatie in de context van het Lucas-evangelie de voorkeur verdient.

Een eerste gegeven is de onmiddellijk voorafgaande context 10,25-37. We hebben in de bespreking van dit tekstgedeelte gezien dat het woord 'doen' op centrale plaatsen voorkomt in het gesprek van de wetgeleerde met Jezus. De verandering van de vraag naar het object van de naastenliefde in een vraag naar het subject onderstreept de centrale betekenis van het woord 'doen' nog eens. Het ligt niet voor de hand dat in het eerste verhaal dat erop volgt, dit accent op 'doen' tenietgedaan wordt.

In de verder verwijderde context komen een aantal malen de woorden 'horen' en 'doen' in elkaars nabijheid voor. Aan het slot van de redevoering in de vlakte staat 'horen en doen' tegenover 'horen en niet doen'

(6,46-49). In 8,21 zegt Jezus dat zijn ware verwanten degenen zijn die het woord van God horen en doen. In de voorafgaande uitleg van de parabel van het zaad is gebleken dat het horen alleen niet voldoende is om tot vrucht te komen. In 11,28 is sprake van 'het woord horen en het bewaren'. Het hier gebruikte Griekse woord, dat ook met 'bewaken' kan worden vertaald, moet hier genomen worden in de betekenis van 'het woord onderhouden' (vergelijk 18,21). In de parabel van de rijke man en Lazarus is sprake van het luisteren naar Mozes en de profeten (16,29,31). Het gebruik van de term 'horen' of 'luisteren' impliceert hier een gedragsverandering. Al deze plaatsen maken duidelijk dat 'horen' in het Lucas-evangelie 'handelen' omvat. Het kan dus niet dat binnen dezelfde context 'horen' tegen 'handelen' wordt uitgespeeld. Leerling zijn is wat Maria doet, en dat is het woord horen en ernaar handelen.

Om het contrast met Marta helder te krijgen moeten we haar activiteiten en de beschrijvingen ervan nader verkennen. Jezus gebruikt er twee woorden voor. Het Griekse woord voor 'zich druk maken' komt in het Nieuwe Testament verder niet voor. Daar zijn dus weinig mogelijkheden voor een verkenning van wat dit woord allemaal aan betekenis oproept. Anders is dat bij de term 'zich bezorgd maken over'. In het Lucas-evangelie komt zowel het werkwoord 'zich bezorgd maken over' als het zelfstandig naamwoord 'zorg' voor. Een plaats die van belang is, is 8,4-15. In de uitleg van de parabel van het zaad wordt duidelijk gemaakt dat wat in de distels valt, degenen zijn die horen, maar gaandeweg door zorgen, rijkdom en de genoegens van het leven worden verstikt en niet volgroeid raken. De term 'zorgen' wordt hier gebruikt in een context van oriëntatie op materiële welvaart, waardoor het horen van het woord niet tot vrucht komt.

In het tekstgeheel van 12,22-34 komt een aantal keren het advies voor zich niet bezorgd te maken. Het gaat om zorgen betreffende voedsel en kleding. De adviezen volgen na de parabel van de rijke boer die zijn bestaanszekerheid en zijn genot wil verzekeren door de oogst in grotere schuren op te slaan. Maar de parabel maakt ook duidelijk dat de rijke boer niet over zijn bestaan kan beschikken. Als alternatief voor dit zor-

gen betreffende de materiële behoeften wordt het zoeken naar het koninkrijk van God aanbevolen (12,31). Daarbij speelt de overtuiging mee dat God in de materiële behoeften zal voorzien (vergelijk ook 12,6.24.27).

De laatste tekst die van belang is, is Lucas 21,34. Hier wordt gesproken over de houding die hoort bij een goede voorbereiding op de komst van het koninkrijk van God. In deze context worden de 'zorgen' genoemd die iemand versuffen, waardoor hij de komst van het koninkrijk van God niet in de gaten heeft. De houding die daartegenover staat, is die van waakzaamheid, bidden en stand houden. De gebruikte bewoordingen doen denken aan de uitleg van de parabel van het zaad, in het bijzonder het zaad dat tussen de distels is gevallen en het zaad dat in de goede aarde is gevallen (8,14-15).

Samenvattend kan men zeggen dat 'zorgen' en 'zich zorgen maken over' staat voor het getob dat samenhangt met het idee dat men eigenmachtig zou kunnen beschikken over het eigen leven. 'Zich bezorgd maken' is de poging om zijn bestaanszekerheid veilig te stellen op basis van materiële zaken. Dat brengt een geslotenheid voor het woord van God en de komst van het koninkrijk van God met zich mee. Deze geslotenheid staat diametraal tegenover het horen. Daarbij moet men verdisconteren dat 'horen' een gelaagd begrip is. Dat heeft de parabel van het zaad duidelijk gemaakt. Alleen luisteren is niet voldoende. Het volledige en goede horen mondt uit in vrucht dragen: het is horen en doen (vergelijk 6,46-49; 8,21).

Volhardende, totale en onvoorwaardelijke keuze - 11,1-54

Lucas 11,1-54 hebben we een tweede onderdeel genoemd binnen het eerste grote deel van het reisverhaal dat loopt van 9,51 tot 13,21. De opening van dit nieuwe onderdeel wordt gemarkeerd door vers 1, met de karakteristieke formulering *kai egeneto* en de vage plaatsaanduiding 'ergens'. Het onderdeel wordt in 11,53-54 afgesloten met een samenvatting van oppositionele activiteiten van schriftgeleerden en farizeeën. De tekst wordt verder ingedeeld door de verzen 14-15.29.37-38.

Onderricht over gebed – 11,1-13

Het eerste deel is een onderricht van Jezus over gebed dat verder geleed kan worden. Na een inleiding (de verzen 1-2a) volgt de gebedsinstructie in strikte zin (de verzen 2b-4). Het daaropvolgende onderricht over gebed (de verzen 5-13) valt uiteen in drie delen: een parabel (de verzen 5-8), aansporingen tot gebed (de verzen 9-10) en de verzekering van Gods antwoord op het gebed (de verzen 11-13). De laatste twee onderdelen kunnen als een geheel beschouwd worden dat staat naast de parabel.

Aan het onderricht gaat een inleiding vooraf. Daarin wordt Jezus op de voor Lucas karakteristieke manier getekend als in gebed (vergelijk ook 3,21; 6,12; 9,28; 22,41-46). De vraag van een van de leerlingen is de directe aanleiding tot het onderricht dat volgt. In die vraag wordt verwezen naar het bidden van Johannes en diens leerlingen. In 5,33 is er eveneens een verwijzing naar het bidden van de leerlingen van Johannes. Wat het gebed betreft, worden Johannes en Jezus meer naast elkaar dan tegenover elkaar gepresenteerd. De vraag naar een eigen gebed kan worden verstaan als een vraag om de eigen identiteit als volgelingen van Jezus uit te drukken, ook in het gebed. Wat volgt, is de lucaanse versie van het Onze Vader, die afwijkt van de versie die Matteüs geeft. Varianten in de handschriften voor de versie van Lucas kunnen voor het merendeel verklaard worden vanuit een tendens tot harmonisatie met Matteüs 6,9-13. Het gebed dat Jezus zijn leerlingen leert, is een formuliergebed, bedoeld om herhaaldelijk te gebruiken. Dat blijkt uit de wijze waarop Jezus het gebed inleidt in vers 2. Het gebed zelf begint met een korte aanspreking: 'Vader'. Dan volgen vijf beden. De eerste twee beden zijn gericht op God. Het gaat in deze beden om 'uw naam' en 'uw koninkrijk'. De drie daaropvolgende beden zijn gericht op degenen die bidden. Het gaat om brood, vergeving en vrijwaring van de beproeving voor 'ons'. Door sommige uitleggers wordt de uitweiding 'want ook wij vergeven ieder die ons iets schuldig is' in vers 4 als storend ervaren in de opbouw.

Het begin van het gebed, met een aanspreking van God als Vader, grijpt terug op het dankgebed van Jezus in 10,21-22. Wanneer Jezus zijn

leerlingen hier leert God als Vader aan te spreken, laat Hij hen daarmee ook delen in zijn Abba-ervaring. De verhouding van Jezus tot God is geen exclusieve relatie. Zijn volgelingen kunnen daarin delen.

De eerste theologische bede is dat Gods naam met eerbied wordt gebruikt. Het woordgebruik 'uw naam' sluit aan bij de opening van het gebed met de vocatief 'Vader'. Door dit verband wordt duidelijk dat Gods heiligheid zijn nabijheid niet in de weg staat. Het passivum moet hier niet verstaan worden als een *passivum divinum*, omdat de heiliging van Gods naam door mensen gebeurt. Het programmatische karakter van deze bede wordt helder wanneer ze wordt verstaan in samenhang met de tweede theologische bede, waarin gevraagd wordt om de nabijheid van het koninkrijk van God. Een argument hiervoor is de parallelle opbouw van de twee beden. Via de tweede bede komt er een verband te liggen met het programma dat Jezus in het Lucas-evangelie realiseert: als een door God geïnitieerde koning bevrijding bewerken voor het volk. In de voorafgaande gedeelten van het evangelie is duidelijk geworden dat de leerlingen van Jezus in dit programma niet alleen de rol van ontvangers hebben, maar ook de rol van helpers. Teksten als de uitzending van de twaalf (9,1-6) en de uitzending van de tweeënzeventig (10,1-16) hebben duidelijk gemaakt dat de leerlingen participeren in de opdracht van Jezus, dat ze de nabijheid van het koninkrijk van God aankondigen en dat ze er net als Jezus op uittrekken om het bevrijdingswerk te doen. Dat we de eerste twee beden 'theologische' beden noemen, wil niet zeggen dat de realisatie van deze beden los van mensen gebeurt. Veeleer wijst het erop dat de bevrijding die in de realisatie van deze beden geïmplieerd is, in relatie met God staat. Het is een erkenning dat de bevrijdingsgeschiedenis die Lucas vertelt, een door God begonnen en een door Gods Geest geleide geschiedenis is.

De formulering van deze twee beden vertoont overeenkomsten met het joodse kaddisj-gebed, dat in de eredienst van de synagoge functioneerde. Gesuggereerd is wel dat Jezus de inspiratie voor het Onze Vader in de synagoge heeft opgedaan. Voor onze benadering van het Lucas-evangelie zijn zulke opmerkingen betreffende de ontstaansgeschiedenis

van de tekst minder adequaat. Belangrijk is echter wel dat dergelijke parallellen laten zien hoezeer de vroegchristelijke literatuur verbonden is met de joodse traditie.

Na de twee theologische beden volgen drie beden die gericht zijn op degenen die bidden. Ze worden wel eens aangeduid als ‘wij-beden’ in tegenstelling tot de beden die voorafgaan, die men dan ‘Gij-beden’ noemt. De eerste bede van deze reeks van drie is de bede om brood. Brood is het gewone dagelijkse voedsel, en daarom kan men deze bede verstaan als een gebed om in de meest primaire levensbehoefte te voorzien. Een beruchte moeilijkheid is hoe het woord *epiousios*, dat het brood nader kwalificeert, moet worden verstaan. De Willibrordvertaling vertaalt ‘het nodige brood’ en geeft in een noot aan dat de vertaling ‘ons dagelijks brood’ minder gewenst is. Men kan het met dat laatste eens zijn omdat de notie ‘dagelijks’ al op een andere wijze in de tekst aanwezig is. Binnen het Nieuwe Testament komt het zeldzame woord *epiousios* alleen hier en in de paralleltekst bij Matteüs voor. Voor de uitleg zijn we voor een belangrijk deel op de etymologie aangewezen. Men kan de volgende betekenissen onderscheiden:

- 1 het brood dat nodig is om te bestaan. Binnen deze betekenis kan men nog onderscheid maken tussen de materiële noodzaak en de heilsnoodzaak. In de laatste interpretatie wordt brood ook wel eens allegorisch verstaan als hemels brood of brood van de engelen.
- 2 het brood voor de huidige dag. Behalve het etymologisch argument dat men voor deze interpretatie hanteert, is er ook de verwijzing naar Exodus 16,4. Deze tekst bevat het voorschrift van het brood dat God uit de hemel heeft laten regenen, de hoeveelheid voor één dag te verzamelen.
- 3 het brood voor de komende dag; dat wil zeggen: het brood dat nodig is voor de onmiddellijke toekomst. Deze interpretatie kan men eveneens behalve vanuit de etymologie ondersteunen vanuit de tradities rondom het manna. Deze betekenis heeft oude papieren. Hiëronymus (347-419) kent deze interpretatie vanuit het later grotendeels verloren gegane

Evangelie van de Hebreëën, dat 'Geef ons vandaag ons brood voor morgen' heeft. Soms wordt deze betekenis in een eschatologische zin begrepen. Men verstaat het dan als brood voor het komende tijdperk.

Een keuze is moeilijk te maken. Voor de verschillende betekenissen zijn steeds goede argumenten te geven.

De woorden voor de bede om vergeving van zonden roept de programmatische tekst van 4,18-19 in herinnering. Door twee teksten uit de profeet Jesaja te verenigen heeft Lucas nadruk gelegd op het woord *afesis*, dat daar weergegeven is met 'vrijlating' en 'vrijheid'. We hebben het woord herkend als een van de synoniemen die Lucas gebruikt voor Jezus' programma van bevrijding. Het woord komt in het lucaanse dubbelwerk verder alleen maar voor in de woordcombinatie 'vergeving van zonden'. In de bede van het Onze Vader wordt het werkwoord gebruikt, ook in combinatie met zonden. In de uitweiding wordt het eigen gedrag, de vergeving aan ieder die iets schuldig is, gebruikt als een argument en een pleitgrond voor de bede. Dat impliceert dat de vergeving die men van God ondervindt, niet losstaat van de houding ten opzichte van de mens die iets schuldig is. In de bede verplicht de bidder zich ook tot vergeving.

Bij de derde bede wordt de veronderstelling dat God in de beproeving leidt of kan leiden, wel eens als een theologische moeilijkheid ondervonden. In Jakobus 1,13 is uitdrukkelijk verwoord dat God niet voor de beproeving verantwoordelijk gesteld kan worden. In het Lucas-evangelie is de beproeving aanwezig als een onderdeel van het narratieve programma van bevrijding. Beproeving is niet alleen Jezus' lot, maar ook dat van zijn leerlingen en van hen die het woord horen. Het is de test die mogelijk afval tot gevolg heeft.

Na de instructie over het gebed (de verzen 2-4) volgt een parabel (de verzen 5-8). Er is geen specifieke toepassing. De parabel bestaat uit een vraag (de verzen 5-7) en een antwoord (vers 8). De retorische kracht van de parabel wordt versterkt door de manier waarop de vraag begint ('wie van jullie'). Verscheidene parabellen en beeldspraken in het Lucas-evan-

gelie worden op deze wijze ingeleid (11,11; 12,25; 14,28; 15,4; 17,7). Ook de manier waarop Jezus met zijn antwoord de parabel afrondt, heeft als doel de retorische kracht te vergroten. Een dergelijke afronding met 'Ik zeg jullie' is er, soms met variaties, ook in 14,24; 15,7.10; 16,9; 18,8.14; 19,26. De situatie is dat iemand om middernacht een gast krijgt en onvoldoende in huis heeft om aan de gewone plicht van een gastvrije ontvangst te voldoen. Dat men 's nachts reist, is vanwege de hitte. Dat er sprake is van drie broden, heeft misschien te maken met het feit dat dit de gewone hoeveelheid is voor één maaltijd. In het verzoek drie broden te mogen lenen is de suggestie besloten dat ze worden teruggegeven wanneer er weer gebakken is, en er dus weer voldoende brood is. De term 'brood' legt ook een verband met de bede om brood in vers 3. Het mogelijke antwoord van de vriend bij wie om brood is aangeklopt (vers 7), kan men verstaan tegen de achtergrond van een woning die uit één ruimte bestaat. Het openen van de deur, die met een dwarsbalk is afgesloten, zou iedereen in huis wakker maken. Vers 8 geeft de ondenkbaarheid van de mogelijke reactie van vers 7 aan. Daarbij is het opvallend dat in vers 7 het woord 'vriend' ontbreekt, terwijl in vers 8 vriendschap wordt genoemd als een van de motieven om aan de vraag om drie broden tegemoet te komen.

Op de parabel volgt geen expliciete toepassing. Wel is duidelijk dat de parabel op een of andere wijze met bidden verband houdt. Een toepassing die focust op de man die 's nachts bij zijn vriend aanklopt, is een aansporing om vrijmoedig en aandringend te bidden. Een andere mogelijke toepassing focust op de man die binnen is. Deze toepassing handelt dan over de wijze waarop God het gebed verhoort. In onze ogen moet men niet uit deze twee toepassingen kiezen, maar ze beide overeind houden. Een argument daarvoor is de verwantschap van deze parabel met die van de rechter en de weduwe (18,2-5). Ook deze parabel gaat over bidden (18,1). Na deze parabel volgt er expliciet een dubbele toepassing: een die aansluit bij het gedrag van de rechter (18,7-8a) en een die aansluit bij het gedrag van de weduwe (18,8b).

De verzen 9-10 geven drie synonieme uitdrukkingen voor bidden:

vragen, zoeken en kloppen. Dit deel is zeer gestileerd opgebouwd: tweemaal drie parallelle formuleringen. Vers 9 is een aansporing om te bidden, getuige de imperatieven. Vers 10 is een verzekering dat het gebed verhoord zal worden. Waar in dit gedeelte passieve vormen worden gebruikt, kunnen die het beste verstaan worden als *passiva divina*.

Het slotgedeelte (de verzen 11-13) wordt weer gekenmerkt door een bijzonder directe retorische opzet. Het bevat een tweevoudige retorische vraag (de verzen 11-12) waarin de toegesproken leerlingen worden genoemd ('welke vader onder jullie') en een redenering *a minore ad maius* (vers 13), waarin de toegesprokenen eveneens genoemd zijn ('jullie'). Met het trefwoord 'vragen' wordt het verband gelegd met het onmiddellijk voorafgaande deel. Maar er zijn ook verbanden met de bede uit het Onze Vader, waarin gevraagd wordt om brood. Brood is het hoofdvoedsel, en vis en ei zijn toespijzen. De slang en de schorpioen worden genoemd vanwege hun overeenkomst in vorm met een vis en een ei. De vanzelfsprekende veronderstelling van deze twee verzen is dat een vader geen schadelijke en gevaarlijke zaken geeft aan zijn zoon, indien deze iets bij zijn brood vraagt. Vers 13 gaat op deze vooronderstelling verder, maar voegt eraan toe dat de aangesproken ouders slecht zijn. Behalve een redenering *a minore ad maius* bevat dit vers daardoor ook een contrast. Tegenover slechte ouders die het goede geven, staat God (die uiteraard goed is) die de heilige Geest geeft aan degenen die Hem erom vragen. Eenzelfde opzet waarin een redenering *a minore ad maius* samengaat met een contrast, treffen we aan bij de parabel van de rechter en de weduwe. In 18,7-8a wordt de rechtvaardige God vergeleken met de onrechtvaardige rechter van de voorafgaande parabel (18,2-5). Op beide plaatsen betreft deze opzet de verzekering dat God het gebed zal verhoren.

Debat over demonen uitdrijven - 11,14-26

Meteen aansluitend aan het onderricht over gebed volgt een debat over demonen uitdrijven. De tekst kan men indelen in de aanleiding tot het debat (vers 14), de aantijging (vers 15) en beproeving (vers 16) en daarop-

volgens het verweer van Jezus (de verzen 17-26). Het verweer bestaat uit drie stappen: de weerlegging van de aantijging (de verzen 17-20), de overwinning op de sterke, bewapende man (de verzen 21-23) en de terugkeer van de uitgedreven geest (de verzen 24-26).

Het voorval dat in vers 14 wordt verteld, vormt de achtergrond voor het navolgende debat. Dat impliceert dat het navolgende debat zich afspeelt op een meta-niveau. Het is geen beschrijving van het bevrijdend handelen van Jezus, maar een discussie erover, zoals die ook al eerder in het Lucas-evangelie hebben plaatsgevonden (vergelijk 5,17 - 6,11; 7,36-50). In deze discussies verdedigt Jezus zijn optreden, maar probeert Hij ook zijn gesprekspartners tot zijn standpunt over te halen. Als dit lukt, kan men ook dat zien als realisaties van bevrijding.

In de menigte bevinden zich twee groepen. Uit de mond van sommigen komt de aantijging (vers 15), anderen verlangen een teken uit de hemel (vers 16). Het verwijt is dat Jezus door de vorst van de demonen demonen uitdrijft; dat wil zeggen dat Hij van diens demonische macht gebruik maakt. De vorst van de demonen wordt Beëlzebul genoemd. De betekenis van deze naam is niet geheel zeker. Er worden verschillende afleidingen gegeven. Men noemt de betekenis 'heer van het huis', een suggestie die in deze context zinvol is vanwege de verzen 21-22. Ook noemt men de betekenissen 'verheven heer' en 'heer van de mest'. Dat laatste hangt samen met een rabbijnse woordspeling op de afgodendienst. Ook verwijst men naar de God van Ekron Baäl-Zebub (2 Koningen 1,2.3.6.), met de betekenis 'heer der vliegen'. Dat is een misvorming van de benaming van de God van Ekron die 'Heer Vorst' (Baäl-Zebul) heet. In vers 18 blijkt het een synoniem te zijn voor de satan.

De vraag om een teken (vers 16) wordt soms als een vreemd element ervaren. Degenen die een teken verlangen, worden echter nader gekwalificeerd door de vermelding dat ze dit doen om Jezus op de proef te stellen. Deze kwalificatie situeert hen in relatie tot de duivel, die immers in 4,1-13 Jezus op de proef heeft gesteld.

In het eerste deel van zijn verweer (de verzen 17-20) weerlegt Jezus de aantijging, maar Hij doet dat zo dat Hij zijn opponenten er ook mee

treft. Een eerste stap is dat Hij de onmogelijkheid van de aantijging illustreert met het beeld van een innerlijk verdeeld koninkrijk. Het beeld is dat van een koninkrijk dat verscheurd wordt door burgeroorlog. Een leeg, desolaat, eenzaam en ontvolkt gebied is er het gevolg van. Het beeld van het ene huis dat op het andere valt, moet in hetzelfde kader verstaan worden. Men kan de uitspraak interpreteren als de verwoesting van gebouwen, maar ook als de strijd van de ene etnische grootheid tegen de ander. In vers 18 wordt het gegeven van een koninkrijk dat lijdt onder een burgeroorlog, toegepast op het koninkrijk van de satan. Duidelijk wordt gemaakt dat de opmerking dat Jezus door Beëlzebul de demonen uitdrijft, een innerlijk verdeeld koninkrijk van de satan veronderstelt. Vers 19 is een *argumentum ad hominem*. In het lucaanse dubbelwerk is op verscheidene plaatsen het gegeven aanwezig dat ook andere exorcisten dan Jezus en zijn volgelingen succesvol werkzaam zijn (vergelijk Lucas 9,49 en Handelingen 19,13-20). De veronderstelling dat Jezus door demonische krachten demonen uitdrijft, doet ook vragen stellen bij de praktijken van de exorcisten uit de kring van de opposanten van Jezus. De vraag is retorisch van aard, omdat zowel bij Jezus als bij zijn opposanten de veronderstelling aanwezig is dat ze dit uiteraard niet door demonische krachten doen. Omdat Jezus reeds heeft aangetoond dat uitdrijven van demonen door de vorst van de demonen een innerlijk verdeeld en verwoest rijk van de satan oplevert, wordt duidelijk dat de praktijk van de exorcisten uit eigen kring, die uiteraard ook niet door Beëlzebul demonen uitdrijven, een oordeel inhoudt over de mensen die Jezus op de proef stellen.

Na de ontkenning in de verzen 17-18 en het *argumentum ad hominem* volgt in vers 20 de positieve formulering door wie Jezus demonen uitdrijft. De formulering 'door de vinger van God' wil wellicht herinneren aan de derde plaag in Egypte, waar de Egyptische magiërs erkennen dat de muggen er zijn door de vinger van God (Exodus 3,15). Het uitdrijven van demonen door de vinger van God impliceert dat het koninkrijk van God gekomen is. Bij de uitzending van de twaalf (9,1-6) en de uitzending van de tweeënzeventig (10,1-17) is een uitdrukkelijk verband gelegd

tussen de nabijheid van het koninkrijk van God en het uitdrijven van demonen. De formulering hier is dat het koninkrijk van God gekomen is. In de verhalen die tot dit moment verteld zijn, is duidelijk geworden dat de aanwezigheid van Jezus bevrijding betekent. Dat het koninkrijk van God gekomen is, kan men in deze zin verstaan. Maar de vestiging van het koninkrijk van God staat ook nog uit. Al de verhalen over de bevrijding die Jezus voltrekt, staan onder het eschatologisch voorbehoud. Het koninkrijk van God is aanwezig in het bevrijdend handelen van Jezus, maar tegelijkertijd is dat koninkrijk van God komend. Het zal in het einde gerealiseerd worden (vergelijk 21,31).

In de weerlegging spreekt Jezus expliciet over een koninkrijk van de satan. Dit koninkrijk van de satan is oppositioneel aan het koninkrijk van God. De feitelijke oppositie tegen het programma van bevrijding in het Lucas-evangelie is afkomstig van de duivel. De duivel beproeft Jezus (4,1-13). De duivel rooft het woord van God uit de harten van de mensen die het horen om te voorkomen dat ze gaan geloven en gered worden (8,12). De duivel bindt mensen vast, terwijl de activiteit van Jezus gericht is op het losmaken (13,16). De duivel neemt zijn intrek bij Judas Iskariot, die vervolgens gaat overleggen om Jezus over te leveren (22,3-4). De oppositie tussen de duivel en Jezus speelt ook een rol in het tweede deel van Jezus' reactie op de aantijging dat Hij door Beëlzebul demonen uitdrijft. In 11,21-23 gaat het over de overwinning van een bewapend persoon door een sterkere. De beeldspraak is ontleend aan de militaire wereld. Het gaat om een bewapende heer die zijn burcht bewaakt. De vertaling van het Griekse woord *aulé* met 'erf' doet echter een agrarische wereld vermoeden. Uitdrukkelijk wordt opgemerkt dat de bezittingen van de bewapende man, die staat voor de satan, veilig zijn. Het Grieks heeft woordelijk 'in vrede'. Uiteraard is daarmee een andere vrede bedoeld dan de vrede in het loflied van de engelen in 2,14. Bedoeld is een situatie zonder oorlog. Men kan zich voorstellen dat de verteller van het Lucas-evangelie de term hier ironisch hanteert. In vers 22 wordt de overwinning van de sterk bewapende man door een sterker iemand geschilderd. Al eerder is de overwinning op de duivel ter sprake gekomen. In 10,18 zegt

Jezus dat hij de satan als een bliksemstraal uit de hemel zag neervallen. Bij de buit denken sommige uitleggers ook aan in slavernij geraakte gevangenen. Dat past bij het beeld dat in 13,16 van de satan wordt opgeroepen: iemand die mensen bindt. Bij de schildering van de overwinning op de satan als de overwinning van een bewapende burchtheer door een sterker iemand klinken teksten mee als Jesaja 49,24-25; 53,12. In de eerste tekst is ook het gegeven aanwezig dat buitgemaakte gevangenen bevrijd zullen worden. Vanuit deze teksten uit Jesaja heeft men wel eens de sterkere als een beeld voor God willen verstaan, maar vanuit het lucaanse programma van bevrijding is duidelijk dat het een beeld voor Jezus is.

Het gedeelte over de bewapende man en een sterkere die hem overwint, wordt afgesloten met een uitspraak in vers 23 die niet in overeenstemming lijkt met die van 9,50. De context is echter een andere. In 9,50 gaat het om de vraag of men volgeling van Jezus moet zijn om bevrijding te bewerken. In 11,23 gaat het om een keuze tussen het koninkrijk van de satan en het koninkrijk van God. Vanaf de uitspraak van Simeon in 2,34 is eigenlijk duidelijk dat een dergelijke keuze door het optreden van Jezus gevraagd wordt. De keuze tussen 'bevrijding' en 'verwoesting' wordt voortgezet met de termen 'bijeengbrengen' en 'verstrooien'. Men kan daarbij denken aan een herder en zijn kudde, maar ook aan een boer die de vruchten in schuren bijeengbrengt.

Het laatste deel (de verzen 24-26) gaat over de terugkeer van een uitgedreven geest. De dorre streken waar een onreine geest naartoe gaat, houden verband met het feit dat de woestijn vaak genoemd wordt als de verblijfplaats van demonen. Toch vindt de uitgedreven geest daar geen rust en neemt hij zich voor terug te gaan naar de plaats die hij heeft achtergelaten, een plaats die hij ook als zijn thuis beschouwt. Schoon en opgeruimd treft hij het aan. De gebruikte werkwoorden hebben als strekking dat het huis leeg is en klaar om gasten te ontvangen. De eindsituatie is dat hij er zijn intrek neemt, samen met zeven nog ergere geesten. Het getal zeven kan hier de symbolische betekenis hebben van volheid. In ieder geval wil Jezus duidelijk maken dat de eindsituatie nog erger is dan het begin. Het is daarmee overigens niet gezegd dat Jezus

een dergelijke situatie niet zou aankunnen (vergelijk 8,2). Met het verhaal over de uitgedreven geest wordt duidelijk gemaakt dat een positieve keuze voor het koninkrijk van God nodig is. Het is niet voldoende dat de onreine geest het huis verlaat; er moet iets anders voor in de plaats komen. Een onbewoond huis is een uitnodiging voor meer onreine geesten. De verzen 24-26 vormen zo een illustratie van vers 23, dat dus niet alleen de afsluiting is van de parabel over de bewapende burchtheer, maar ook de strekking aangeeft van de volgende verzen.

Zaligsprekingen – 11,27-28

Met vers 27 begint een nieuw onderdeel, dat met een *egeneto*-formule wordt afgegrensd van het vorige onderdeel. Tegelijkertijd is het nauw met het voorafgaande verknoopt, doordat de vrouw uit de menigte (vergelijk vers 14) nog tijdens het spreken van Jezus haar stem verheft. Het is een voorbeeld van positieve reacties op het optreden van Jezus en een contrast met de negatieve interpretaties die in de verzen 15-16 zijn genoemd. De zaligprijzing van de vrouw kan worden verstaan als een realisatie van 1,48: 'Voortaan prijzen alle generaties mij gelukkig.' In de formulering van de zaligspreking kan men oudtestamentische teksten horen meeklinken als Genesis 49,25 en Spreuken 23,24-25. Maar ook de woorden van de begroeting van Maria door Elisabet (Lucas 1,42) klinken mee. De reactie van Jezus op deze zaligprijzing moet men niet verstaan als een afwijzing van de voorafgaande zaligprijzing, maar als een correctie. De reden voor een zaligprijzing van Maria is niet dat ze de moeder van Jezus is, maar dat ze positief heeft gereageerd op het woord van God (vergelijk hiervoor 1,38.45; 8,21; Handelingen 1,14). Bovendien wordt de zaligprijzing verbreed tot allen die positief op het woord van God reageren. Meespeelt dat Jezus in 8,19-21 de positieve reactie op het woord van God als criterium heeft beschouwd voor de onderlinge betrekkingen. Er zijn nieuwe familieverhoudingen door ontstaan. De positieve reactie op Gods woord wordt omschreven als 'horen en bewaren'. Bewaren of bewaken is behoeden om te voorkomen dat bezit wordt gesto-

len. Zo is er in 8,12 sprake van dat de duivel het woord rooft uit het hart van hen die het gehoord hebben. Het is ook het woord onderhouden. In 18,21 wordt hetzelfde woord gebruikt in de betekenis van de geboden onderhouden. Op vele plaatsen in het Lucas-evangelie wordt gesproken over het doen van het woord (vergelijk onder meer 6,46-49; 8,21; 10,25-37). 'Het woord doen' is synoniem met 'het woord onderhouden'. De betekenis van het woord bevat ook een temporeel element: bewaren tot een bepaalde tijd. Het gaat dan om volharding in het bewaken en het onderhouden van het woord. Dat is verwoord in bijvoorbeeld 8,15. Daar gaat het om het horen van het woord en het vasthouden zodat het vrucht draagt door volharding. De twee zaligsprekingen, die van de vrouw en die van Jezus, sluiten elkaar niet uit, maar corrigeren en bevestigen elkaar. Door de zaligspreking van Jezus wordt Maria niet uitgesloten, maar op een andere grond ingesloten. In het Lucas-evangelie is Maria een voorbeeld voor hen die het woord van God willen doen.

Het teken van Jona – 11,29-36

Het tekstgedeelte dat handelt over het teken van Jona, is op meer dan één manier met het voorafgaande verbonden. Allereerst is er sprake van het aangroeien van de mensenmassa. Dat is een verwijzing naar 11,14, waar gezegd wordt dat de mensen zich verbaasden. In het Grieks wordt voor 'mensen' en 'mensenmassa' hetzelfde woord gebruikt. Bovendien is er een verband met 11,16, waar gezegd wordt dat sommigen een teken uit de hemel verlangen. Het thema van het teken is in het voorafgaande niet geëxpliciteerd, maar in dit tekstgedeelte is het uitdrukkelijk onderwerp van gesprek.

Tussen de verzen 32 en 33 moet geen cesuur gelezen worden. De verzen 33-36 zijn op geen enkele wijze formeel gescheiden van het voorafgaande. Ze maken deel uit van de directe rede die begint in vers 29 en doorloopt tot en met vers 36. De verzen 33-36 moeten daarom geïnterpreteerd worden in hetzelfde kader als de voorafgaande verzen. Na een opmerking van de verteller over het aangroeien van de menigte begint

Jezus de directe rede met een kwalificatie van de huidige generatie als een generatie die niet deugt. De woorden doen terugdenken aan 7,31, waar na het verwijt aan het adres van farizeeën en wetgeleerden dat ze Gods plan hebben verworpen, van deze generatie wordt gezegd dat ze geen gehoor heeft gegeven aan de verkondiging van Johannes de Doper noch aan die van de Mensenzoon. De reden waarom deze generatie negatief gekwalificeerd wordt, is dat ze een teken verlangt. De woorden 'uit de hemel', die in 7,16 wel voorkomen, ontbreken hier. Toch wordt hier hetzelfde teken bedoeld. De herhaling zou hier zinvol zijn geweest, omdat daarmee opnieuw zou zijn aangegeven dat de tekenen die er wel zijn – de exorcismen –, door een aantal mensen uit de menigte worden geïnterpreteerd als afkomstig van Beëlzebul. In het laatste deel van het vers wordt aangegeven dat er geen teken gegeven zal worden tenzij het teken van Jona. In vers 30 wordt de cryptische formulering 'teken van Jona' verder uitgelegd. Zoals Jona voor de Ninevieten een teken is geweest, zo zal de Mensenzoon dat zijn voor deze generatie. Ondanks deze verheldering is er in de uitleg van het teken van Jona meningsverschil over een aantal kwesties. We kunnen ons niet aan de indruk onttrekken dat uitleggingen die het teken van Jona verstaan als diens redding uit de vis en het teken van de Mensenzoon als diens dood en opstanding, zijn beïnvloed door de paralleltekst in Matteüs 12,40. Daar wordt eenduidig het teken van Jona in deze richting uitgelegd. In Lucas 11,30 wordt echter aangegeven dat het tekenkarakter aanwezig is in de relatie van Jona en de inwoners van Nineve. Dat kan niets anders zijn dan Jona's aankondiging van het oordeel over Nineve, dat de stad na veertig dagen met de grond gelijkgemaakt zal worden. De reactie van de Ninevieten is dat ze boete doen, waarop God er spijt van krijgt dat Hij met onheil bedreigd heeft, en zijn besluit niet ten uitvoer brengt. Dat het gaat om aankondiging van oordeel en bekering, wordt in vers 32 expliciet verwoord, waar het contrast aan de orde is tussen de Ninevieten die zich wel bekeerden en deze generatie die zich niet bekeert. De oordeelsaankondiging die voor Nineve slechts een dreiging is gebleven omdat het zich bekeerde, zal aan deze generatie worden uitgevoerd als ze zich niet bekeren.

De verzen 31 en 32 zijn parallel met elkaar geconstrueerd. De geschiedenis van de koningin van het zuiden is te vinden in 1 Koningen 10,1-13 en 2 Kronieken 9,1-12. Aangelokt door de roem van Salomo's wijsheid heeft de koningin van Sheba Salomo persoonlijk bezocht om zich te overtuigen van de juistheid van wat ze gehoord had. De bekering van de Ninevieten valt te lezen in Jona 3,1-10.

Niet voor alle uitleggers is helder dat in deze verzen de opstanding van de doden wordt genoemd. In onze interpretatie van het teken van Jona en het teken van de Mensenzoon is het echter heel goed mogelijk de termen te betrekken op het oordeel bij het einde en de opstanding van de doden die daarbij gedacht is. Dat de koningin van het zuiden en de inwoners van Nineve kunnen oordelen over de huidige generatie, hangt samen met hun reactie op de wijsheid van Salomo en het kerugma van Jona. Ze hebben als het ware recht van spreken. Beide verzen eindigen op dezelfde manier: 'Maar hier is meer dan Salomo/Jona.' Deze generatie heeft meer reden om positief te reageren op de Mensenzoon dan de koningin van het zuiden op Salomo of de Ninevieten op Jona. De Mensenzoon heeft kwalitatief meer gewicht in de schaal te leggen dan Salomo of Jona.

De episode van het teken van Jona neemt, tezamen met de voorafgaande verzen 27-28, waar het gaat om een positieve reactie op het woord van God, de woorden van Simeon in 2,34-35 op. Jezus zal voor velen in Israël val of opstanding betekenen. Hij zal openbaar maken wat in veler harten omgaat. Langzaam wordt steeds duidelijker dat het Lucas-evangelie niet alleen een aankondiging van bevrijding is, maar ook een vraag om een reactie daarop. En deze reactie staat onder de dreiging van het oordeel.

Voor de metaforen die volgen in de verzen 33-36, is het verbindend element licht. We hebben al aangegeven dat we dit tekstgedeelte willen verstaan in het verlengde van het voorafgaande. De lamp waarvan sprake is in vers 33, heeft betrekking op de Mensenzoon (vers 30) en het woord van God (vers 28). Deze lamp is bedoeld voor iedereen en wordt daarom niet in de kelder of onder de korenmaat gezet. Dezelfde beeld-

spraak is al in 8,16 gebruikt, zij het in iets andere bewoordingen. De context is echter een andere, en daarmee ook de functie van de beeldspraak. Dat wordt al duidelijk doordat het vervolg van 8,17 hier niet wordt herhaald, maar in 12,2. In 8,16-17 werd de beeldspraak van de lamp die voor allen schijnt, gebruikt om de scheiding op te heffen tussen hen die de geheimen van het koninkrijk van God kennen en hen die slechts parabels te horen kregen. De beeldspraak had daar betrekking op de verkondigingsopdracht van de leerlingen. In 11,33 heeft de beeldspraak veel meer betrekking op de betekenis van de Mensenzoon en de werking van het woord van God. Uiteraard staat dat niet los van elkaar. Maar de accenten liggen verschillend. Vanaf vers 34 verspringt het beeld. Het gaat nu om de werking van het oog ten opzichte van het lichaam. Het oog kan een lamp worden genoemd omdat via het oog het licht naar binnen komt. De beeldspraak van het oog als de lamp van het lichaam duidt op de perceptie van de Mensenzoon en het woord van God. Met de tegenstellingen van vers 34 worden de verzen 27-28 als voorbeeld van een goede perceptie, en de verzen 29-32 als een voorbeeld van een slechte perceptie opgenomen. In vers 35 wordt uit het voorafgaande een parenetische gevolgtrekking getrokken. De formulering is die van een oxymoron, maar de strekking is wel duidelijk: zorg ervoor dat het licht dat je ontvangen hebt, niet vertroebeld is door een slechte perceptie.

Vers 36 neemt als het ware het beeld van vers 33 (dat van de lamp die voor allen schijnt) en dat van de verzen 33-34 (het oog als de lamp van het lichaam) tezamen. De formulering van de conditionele bijzin en de bijbehorende hoofdzin is een echte tautologie. Naar ons idee moeten we de tautologie laten staan en deze verstaan als een poging om de totaliteit van de verlichting weer te geven. Het vers sluit af met terug te verwijzen naar het beeld van vers 33. Daardoor ontstaat er een fraaie ringcompositie.

Aanklacht tegen farizeeën en wetgeleerden – 11,37-54

Voor de indeling is belangrijk dat de toespraak van Jezus ten huize van de farizeeën wordt omraamd door narratieve tekstgedeelten. De verzen

37-38 vormen een narratieve inleiding, terwijl de verzen 53-54 een narratieve afsluiting zijn. Ook vers 45a is narratief van aard. Het vormt de inleiding op een onderbreking door een wetgeleerde in vers 45b. Dit intermezzo deelt de toespraak van Jezus in twee gedeelten. Het eerste deel (de verzen 39-44) is gericht tegen de farizeeën, het tweede (de verzen 46-52) tegen de wetgeleerden. Beide delen worden erdoor gekarakteriseerd dat ze elk drie wee-roepen bevatten.

De narratieve inleiding van de verzen 37-38 schildert de achtergrond van de navolgende toespraak. Dat Jezus door een farizeeër wordt uitgenodigd voor een maaltijd, is in het Lucas-evangelie niet uitzonderlijk (vergelijk 7,36; 14,1). De oppositie die Jezus van de kant van de farizeeën ondervindt, staat tafelgemeenschap blijkbaar niet in de weg. Het maakt duidelijk dat men de farizeeën in het Lucas-evangelie niet op een massieve manier kan beschouwen als tegenstanders van Jezus zonder meer. De bewoordingen in het Grieks maken duidelijk dat het gaat om de maaltijd aan het einde van de morgen, niet die op het einde van de dag. De enscenering geeft de gelegenheid om de farizeese vroomheid ter discussie te stellen. De opmerking dat Jezus zich niet voor de maaltijd gewassen heeft, duidt op de rituele wassing van de handen. De verbazing van de farizeeër kan men verstaan als zijn gechoqueerde reactie. Het verhaal vertelt overigens niet dat hij zijn verbazing communiceert, maar in vers 39 volgt onmiddellijk Jezus' reactie.

Inhoudelijk is de reactie van Jezus niet geheel adequaat. De verbazing van de farizeeër betrof de rituele reiniging van de handen, terwijl Jezus begint te spreken over de rituele reiniging van vaatwerk. Hij opent de tegenaanval door het gedrag van de farizeeën af te zetten tegen zijn eigen gedrag: 'Maar u dan, farizeeën ...' De tegenaanval bestaat erin dat op een metaforische wijze het ritueel gereinigde vaatwerk gelijkgesteld wordt met de farizeeën. De wijze waarop dit gebeurt, moet vanuit farizees standpunt wel als bijzonder grievend worden ervaren. Sommige commentatoren vragen zich af of hier niet de regels van de gastvriendschap worden geschonden. In de tweede helft van vers 39 gaat het zonder omwegen over de binnenkant van de farizeeën. Jezus' verwijt is dat

de farizeeën van zichzelf, net zoals bij het vaatwerk, alleen de buitenkant schoonmaken. Door de term 'roofzucht' (de term kan ook duiden op het geroofde goed) wordt de kritiek op het farizees gedrag gerelateerd aan de lucaanse thematiek van de rijkdom. In 6,24 is er een wee-roep over de rijken uitgesproken, terwijl in 16,14 de farizeeën als belust op geld worden gekwalificeerd. Het verband met de laatstgenoemde tekst gaat nog verder, omdat het onderscheid tussen buitenkant en binnenkant in andere bewoordingen in 16,15 ter sprake komt: de farizeeën willen bij de mensen voor rechtvaardig doorgaan, maar God kent hun hart.

In vers 40 wordt de samenhang tussen binnenkant en buitenkant benadrukt met een verwijzing naar degene die de buitenkant maakte. Allereerst is dit natuurlijk een verwijzing naar de pottenbakker, maar omdat in het voorafgaande vers rechtstreeks gesproken is over de binnenkant van mensen, is het ook een verwijzing naar God. De farizeeën worden aangesproken met 'dwazen', hetzelfde woord dat God in 12,20 gebruikt voor de aanspreking van de rijke boer die voor zijn toekomst vertrouwt op zijn goederen en geen rekening houdt met de zeggenschap van God over zijn leven. In vers 41 volgt hoe het geheel rein gemaakt kan worden: door het weggeven als aalmoes van wat de binnenkant bevat. Een voorbeeld van iemand die het geroofde goed als aalmoes weggeeft, is Zacheüs in 19,8. Door deze laatste verwijzing komen de verwijten van Jezus aan het adres van de farizeeën ook te staan in het contrast dat al eerder in het Lucas-evangelie aan de orde is geweest: het verschil tussen Jezus en de farizeeën wat betreft hun houding ten opzichte van tollenaars en zondaars (vergelijk 5,30; 7,29-30.36-50).

De eerste wee-roep in vers 42 gaat in op een ander aspect van de farizeese vroomheid: het betalen van tienden. Lucas noemt drie termen, waarvan de eerste twee een specifiek kruid aanduiden: munt en wijnruit. De derde term is een algemene aanduiding van tuinkruiden of groenten. In de teksten van het Oude Testament over het betalen van tienden (Leviticus 27,30-33; Numeri 3,8-10; Deuteronomium 12,6-9; 14,22-29; 26,12-15; Nehemia 10,37-38; 12,44; 13,5.12; 2 Kronieken 31,5-12; Maleachi 3,8-10) worden kruiden niet genoemd. Wel wordt uit deze tek-

sten duidelijk dat het betalen van tienden een sociale dimensie heeft. De tienden zijn bedoeld voor God, de tempel, de priesters en de levieten, maar ook worden uitdrukkelijk de vreemdelingen, de wezen en de weduwen genoemd. Vanwege deze sociale dimensie ligt er een verband met het voorafgaande vers, waar sprake is van aalmoezen geven.

In rabbijnse teksten wordt het betalen van tienden over kruiden wel genoemd. Men kan deze praktijk verstaan tegen de achtergrond van de 'haag om de wet'. Dat wil zeggen dat men een veiligheidsmarge inbouwde door strengere voorschriften na te leven dan de wet in feite gaf. Zo verzekerde men zich ervan dat men de wet niet overtrad. In de opsomming van kruiden die Lucas geeft, is wellicht alleen munt onderworpen aan het rabbijnse voorschrift er tienden over te betalen. Voor wijnruit geldt het in ieder geval niet. Het verwijt van Jezus gaat in ieder geval over een zeer minutieuze praktijk van het betalen van tienden door de farizeeën. Ook elders in Lucas wordt die genoemd (vergelijk 18,12). Waar ze volgens Jezus echter aan voorbijgaan, zijn recht en liefde tot God. 'Recht' is de vertaling van het Griekse woord *krisis*, dat ook 'oordeel' kan betekenen. Hier is evenwel de juiste verhouding tot de medemens bedoeld. Tezamen met de formulering 'liefde tot God' roept dit 10,25-37 in herinnering, waar het onderhouden van het dubbelgebod van de liefde de voorwaarde is om deel te krijgen aan het eeuwig leven.

De tweede wee-roep, in vers 43, speelt in op het onderscheid tussen buitenkant en binnenkant. De ereplaatsen in de synagogen en gegroet worden zijn tekenen van respect die men ontvangt. In 16,15 wordt daar echter tegenover gezet dat God de harten van de farizeeën kent. In 20,48 komt hetzelfde thema aan de orde, echter uitgebreid met de voornaamste plaatsen bij feestmaaltijden. In 20,48 is het verwijt niet gericht aan het adres van de farizeeën, maar is het ingebed in een waarschuwing tegen de schriftgeleerden. De tweede wee-roep gaat meer in op het element van de buitenkant, terwijl de derde wee-roep (vers 44) meer ingaat op de onzichtbare binnenkant. Het verwijt dat hier wordt gemaakt, is dat de farizeeën niet alleen onrein zijn, maar ook onreinheid veroorzaken. Op de achtergrond speelt het idee dat aanraking van een lijk

iemand onrein maakt (Numeri 19,16). Om te voorkomen dat mensen zich onwetend verontreinigen, bestond de praktijk graven wit te maken zodat ze zichtbaar werden voor de niet-wetende voorbijganger. Jezus vergelijkt de farizeeën met onzichtbare graven, daarmee duidend op een kwalijke en verontreinigende invloed die niet zichtbaar is voor degenen die de invloed ondergaan. De vergelijking die Jezus maakt, is precies het tegenovergestelde van de intentie van de farizeese spiritualiteit, die juist reinheid beoogt.

De onderbreking door de wetgeleerde in vers 45 benadrukt het beledigende karakter van Jezus' optreden. Wetgeleerden of schriftgeleerden, zoals ze ook wel worden genoemd, zijn geen aparte groepering. Tot elk van de joodse groeperingen kunnen wetgeleerden behoren. In de evangeliën zijn meestal wetgeleerden van de farizeese signatuur bedoeld. Blijkbaar zijn er bij de maaltijd ook wetgeleerden aanwezig. Door de woorden van Jezus aan het adres van de farizeeën voelen ook zij zich beledigd.

Het antwoord van Jezus heeft opnieuw drie wee-roepen. Men heeft in de opeenvolging de structuur van Wet, Profeten en Wijsheid herkend. De opeenvolging kan inderdaad een verwijzing zijn naar de indeling van de Hebreeuwse Bijbel.

Het opleggen van ondraaglijke lasten in vers 46 heeft betrekking op allerlei bijkomende en verzwarende bepalingen in het onderhouden van de wet. Men kan daarbij denken aan de hierboven al genoemde 'haag om de wet', de bepalingen die strenger zijn dan de wetsvoorschriften zelf en die moeten verhinderen dat de wet zelf wordt overtreden. Het verwijst is dat de schriftgeleerden geen vinger uitsteken naar deze lasten. Dat kan twee dingen betekenen: dat ze zelf de lasten niet dragen die ze anderen opleggen of dat ze niets doen om de lasten te verminderen die anderen worden opgelegd. In het eerste geval is het een verwijt van hypocrisie, in het tweede geval gaat het verwijt tegen de wijze waarop de wetgeleerden hun deskundigheid uitoefenen.

De tweede wee-roep, in de verzen 47-48, gaat in op de gewoonte gedenktekens en grafmonumenten te bouwen voor vermoorde profeten.

Deze gewoonte wordt tendentiekus geïnterpreteerd als instemming met de moordenaars. De voorvaders (letterlijk: 'jullie vaders') hoeven niet in genealogische betekenis genomen te worden. De term kan ook duiden op eerdere geslachten. Het is zeer wel mogelijk dat in het slot van vers 48 ironische tonen meeklinken in de geest van: zij hebben hen vermoord, en jullie zorgen ervoor dat ze dood blijven. Aan de wee-roep is een uitspraak van de wijsheid van God aangehecht. Een vraag is wie of wat bedoeld is met de wijsheid van God. Men heeft wel eens geopperd dat de term een verwijzing is naar een apocrief boek. De moeilijkheid is echter het hypothetische karakter van deze opvatting. Er is geen enkele aanwijzing voor het bestaan van een dergelijk boek. Een andere, meer waarschijnlijke opvatting is dat we moeten denken aan de gepersonifieerde wijsheid zoals die in de wijsheidsliteratuur voorkomt. Ook kan men de term, net als in 7,35, verstaan als een omschrijving van God. De betekenis is dan zoveel als God in zijn wijsheid. Ook over de herkomst van de woorden van de wijsheid kan men speculeren. De bron ervan is niet aangewezen. Het is natuurlijk mogelijk dat we van doen hebben met een fictioneel citaat. Wel is duidelijk dat Lucas wil aansluiten bij de wijsheidstraditie van Israël (vergelijk ook 7,35; 11,31). Hij doet dat niet alleen door formeel de wijsheid te noemen. Ook centrale thema's van zijn boeken sluiten aan bij de thema's van de wijsheid, zoals de omkering van tegenstellingen en het denken over armoede en rijkdom.

De woorden van de wijsheid van God gaan over de reactie op de zending van profeten en apostelen. De volgorde van de woorden waarmee deze reactie wordt aangegeven, is enigszins vreemd, omdat het doden vóór het vervolgen wordt genoemd. Het zenden van profeten is niet alleen iets van het verleden. Ook Johannes de Doper wordt als een profeet beschouwd (vergelijk 1,76; 7,26; 20,6). Op een groot aantal plaatsen wordt de identiteit van Jezus in profetische termen verwoord (vergelijk 4,16-30; 7,16.39; 9,8.18; 24,19). Een afwijzende reactie op de profetische boodschap komt ter sprake in 6,23 en 16,29-31. Van bijzonder belang is 13,33-34 waar Jezus duidelijk verband legt tussen de moord op de profeten en zijn eigen levenseinde in Jeruzalem. De moorddadige afwijzing van de pro-

fetische boodschap is daarmee nog niet ten einde. Een indicatie daarvoor is het feit dat de apostelen ook vermeld zijn bij degenen die de wijsheid gezonden heeft. In Lucas 6,13 zijn de twaalf apostelen aangesteld als helpers in het programma van bevrijding. In 9,1-6 zijn ze uitgezonden. Wanneer de twaalf in 9,10 terugkeren, worden ze uitdrukkelijk apostelen genoemd. Ze hebben een functie als verkondigers om de continuïteit van de verdergaande verkondiging te verzekeren. Hun vermelding hier in 11,49 maakt duidelijk dat de moord op Jezus niet de laatste moord op profeten zal zijn, maar dat deze realiteit de grenzen van het boek te buiten gaat en dat ze ook in de tijd van de lezers een dreigende realiteit is.

Het vervolg maakt echter ook duidelijk dat de profetenmoord niet ongestraft zal blijven. Van deze generatie zal rekenschap gevraagd worden. Voor het feit dat de moord op de profeten door de voorafgaande generatie op deze generatie verhaald wordt, verwijst men wel naar het idee dat de strafmaat vol is geraakt. Als eerste van de vermoorde profeten wordt Abel genoemd (vergelijk Genesis 4,8), hoewel Abel strikt genomen niet tot de profeten behoort. Met Zacharias doelt Lucas waarschijnlijk op Zekarja die in 2 Kronieken 24,17-22 wordt vermeld, en niet Zacharia naar wie het gelijknamige profetenboek is genoemd. Zekarja is op bevel van de koning gestenigd in de voorhof van de tempel. Dat hij, terwijl hij stierf, bad om vergelding van Godswege, is in de context van Jezus' redevoering bijzonder betekenisvol.

De derde wee-roep tegen de wetgeleerden, in vers 52, is even oppositiekonstig aan de intentie van de wetgeleerden als de derde wee-roep tegen de farizeeën contradictoer is aan de innerlijke intentie van de farizeese vroomheid. Dat ze de sleutel van de kennis hebben weggenomen, duidt op een weigerachtige houding ten aanzien van de verkondiging van het koninkrijk van God. Deze houding heeft een dubbel gevolg: ze gaan zelf niet naar binnen, maar ze beletten ook anderen de toegang tot de kennis. De beeldspraak is misschien ontleend aan Spreuken 9,1, waar sprake is van het huis van de wijsheid. In dat geval is het beter de term 'sleutel van de kennis' te verstaan als de sleutel die naar de kennis leidt dan als de sleutel die de kennis is.

De toespraak van Jezus wordt in de verzen 53-54 afgesloten met de narratieve kaderverzen die het slot van de maaltijd aangeven. Dat de maaltijd is afgelopen, wordt uitgedrukt in het weggaan van Jezus. De formuleringen drukken vijandigheid uit. Verwonderlijk is deze vijandigheid niet na het optreden van Jezus. De houding van de schriftgeleerden (hier niet als wetgeleerden aangeduid) en farizeeën correspondeert met die van de schriftgeleerden en hogepriesters in 20,20, die erop uit zijn Jezus op een uitspraak te kunnen betrappen. De formuleringen die in 11,54 worden gebruikt, maken nu al duidelijk dat het profetisch spreken van Jezus niet alleen afwijzing oproept, maar ook de oorzaak wordt van veroordeling en executie.

Verantwoordelijkheid van de volgeling van Jezus – 12,1 - 13,9

Het derde gedeelte in de eerste grote afdeling van het reisverhaal is Lucas 12,1 - 13,9. Het is een onderricht van Jezus nadat duizenden mensen zijn samengekomen. In dit onderricht wordt Jezus een aantal keren geïnterrupteerd, waardoor er een wisseling in geadresseerden ontstaat. Bij deze interrupties en wisselingen van geadresseerden wordt de directe rede van de personages onderbroken door de verteller van het boek. Door de onderbrekingen ontstaan er op diverse plaatsen vraag- en antwoordstructuren waardoor het vrij gemakkelijk is samenhangende tekstdelen te onderscheiden. Een probleem is echter de overgang tussen 12,34 en 12,35. Vanuit formeel oogpunt bezien is daar geen overgang. De directe rede van Jezus die begonnen is in 12,22, gaat gewoon verder en houdt pas op met 12,40. Toch is er een inhoudelijke overgang. Het voorafgaande is een aansporing zich niet bezorgd te maken over zaken die met levensonderhoud samenhangen. Vanaf 12,35 wordt het thema van de waakzaamheid besproken. Dat is voor veel uitleggers een reden om tussen 12,34 en 12,35 een cesuur te lezen. Ook wij zullen dat in onze uitleg doen. Een gevolg hiervan is dat in de eerste drie perikopen van hoofdstuk 12 (12,1-12; 12,13-21; 12,22-34) een zodanige samenhang ontstaat dat we van een drieluik kunnen spreken. Het middenpaneel wordt gevormd door

12,13-21 en van daaruit zijn er verbanden met de navolgende perikoop (12,22-34), die op zijn beurt verbanden heeft met het eerste gedeelte (12,1-12).

Waarschuwing en bemoediging – 12,1-12

Voor een nadere indeling van de directe rede van Jezus in 12,1-12 zijn de vermeldingen van Jezus' eigen spreken in vers 4 en vers 8 ('Ik zeg jullie ...') van belang. Deze vermeldingen creëren een indeling in drie delen. De vermelding van Jezus' eigen spreken in vers 5 ('Ja, ik zeg jullie ...', in de vertaling weergegeven met 'jazeker') zien we niet als een formule met dezelfde structurerende functie. De constructie is niet geheel hetzelfde. Ze heeft veeleer de functie van een onderstreping van het onmiddellijk voorafgaande. De drie delen hebben elk een eigen thema: de verzen 1-3 zijn een waarschuwing tegen de farizeeën, die nader wordt gemotiveerd; de verzen 4-7 gaan over de vrees; en de verzen 8-12 ten slotte gaan over de houding ten opzichte van de Mensenzoon, in de verzen 11-12 vooral toegespitst op situaties van vervolging en levensbedreiging. De gehele directe rede is gericht tot de leerlingen. De vermelding dat Jezus eerst tot de leerlingen spreekt, kan op twee manieren worden geïnterpreteerd. Het kan betekenen dat Jezus eerst tot de leerlingen spreekt en vervolgens tot anderen, maar ook dat hij zich in het bijzijn van anderen voornamelijk tot de leerlingen richt. De context en de afwisseling van gesprekspartners in het navolgende geven aan beide interpretaties een goede zin.

Het eerste deel van de directe rede begint met een waarschuwing tegen de zuurdesem van de farizeeën. Het beeld van de zuurdesem wordt in het Lucas-evangelie ook in positieve zin gebruikt (vergelijk 13,20-21). Hier is de cultische onreinheid van de zuurdesem van belang (vergelijk Leviticus 2,11, waar met zuurdesem gemaakte broden van het meeloffer worden uitgesloten). Het beeld is hier op dezelfde manier gebruikt als in 11,44 het beeld van de onzichtbare graven die verontreinigen. Uitgelegd wordt verder dat de zuurdesem staat voor de huichelarij van de farizeeën. Het Griekse woord voor huichelarij stamt uit de wereld van het

toneel, maar in de Septuagint wordt het gebruikt voor de mensen die hun leven niet door God laten bepalen. In de wee-roepen tegen de farizeeën heeft Jezus hun verweten dat hun vroomheid op een verkeerde manier door voorschriften is bepaald. De waarschuwing tegen de zuurdesem van de farizeeën wordt in vers 2 gemotiveerd met een algemene regel die de associatie met de onzichtbare graven in 11,44 bevestigt. Hierbij wordt niet aangegeven wanneer het bedekte en verborgene onthuld en bekend zal worden. Vanuit het gezegde in 11,50-51 dat deze generatie rekenschap zal moeten geven, kan men denken aan het eschatologische oordeel. De bewoordingen van 12,2 doen denken aan 8,17. De context daar is echter een totaal andere. Lucas 8,17 beschrijft de taak van de leerlingen van Jezus openbaar te maken wat eerder slechts in parabels is verkondigd en zo degenen die de geheimen van het koninkrijk van God niet kennen, een tweede kans te bieden. Nu gaat het er echter om dat bij het oordeel onzichtbare, verontreinigende activiteiten zichtbaar zullen worden.

Vers 3 is met een redengevend voegwoord met vers 2 verbonden. Doordat het in vers 3 gaat over wat de leerlingen in het donker en binnenskamers zeggen, blijkt de algemene regel van vers 2 niet alleen op de farizeeën, maar ook op de leerlingen toepasbaar. De twee zinnen van vers 3 zijn parallel aan elkaar geformuleerd en bevatten elk een antithese ('donker' versus 'licht', 'binnenskamers' versus 'van de daken'). Vooral de antithese van donker en licht doet herinneren aan het gezegde over de lamp in 8,16 en 11,33, waardoor het niet onmogelijk is dit vers alsnog in verband te brengen met de verkondiging door de leerlingen.

In het middendeel van de directe rede spreekt Jezus de leerlingen aan als vrienden. Dit is de enige plaats in de synoptische evangeliën waar dit gebeurt. Het thema van dit gedeelte is de vrees. De imperatief 'vrees niet' komt voor in de verzen 4 en 7; in vers 5 komt driemaal de term 'vrees' voor waar het gaat over wie wel gevreesd moet worden. Men kan vers 4 het beste verstaan in relatie met 11,49-51. Hoewel niet duidelijk is of de leerlingen bij de maaltijd in het huis van de farizeeër (11,37-54) aanwezig zijn geweest – het wordt niet bevestigd noch ontkend –, heeft de formu-

lering 'het lichaam doden' duidelijk betrekkingen met het gedood en vervolgd worden van profeten en apostelen, waarover gesproken is tijdens de maaltijd. Werden de woorden van 11,49-51 gezegd tegen degenen die doden en vervolgen, de woorden van 12,4-7 zijn nu gezegd tegen hen die gevaar lopen vervolging en dood te ondergaan. De bemoeiding van vers 4 bestaat erin dat er nog iets belangrijkers is dan de dood van het lichaam, en dat zij die het lichaam doden, dus niet gevreesd moeten worden. In vers 5 wordt aangegeven wie dan wel gevreesd moet worden: degene die de macht heeft om in de hel te werpen.

Degene die de macht heeft om te doden en daarna in de hel te gooien, staat tegenover degenen die het lichaam doden, maar daarna tot niets meer in staat zijn. Bedoeld is God. Dat wordt uit het vervolg in vers 6 duidelijk, waar verder wordt gemotiveerd dat men zich niet bezorgd hoeft te maken over de dood van het lichaam vanwege de bekendheid bij God van zelfs maar de kleinste onderdelen van het lichaam. Het Griekse woord *gehenna* is vertaald met 'hel'. Dat is op zichzelf niet fout, maar het gevaar bestaat wel dat het woord gemakkelijk wordt ingevuld vanuit latere christelijke eschatologische voorstellingen. De naam is afkomstig van *ge[ben]Hinnom*: dal van [de zoon van] Hinnom. In het Hinnom-dal wordt een cultus van Moloch, waarschijnlijk een god van de onderwereld, gesitueerd. Aan Moloch zouden mensenoffers zijn gebracht (vergelijk Leviticus 18,21; 2 Koningen 16,3; 21,6; 2 Kronieken 28,3; 33,6). Josia heeft de offerplaats aan Moloch ontwijd (2 Koningen 26,10). In Jeremia 7,31 en 32,35 is echter opnieuw sprake van mensenoffers in het Hinnom-dal. In Jesaja 66,22-24 is het Hinnom-dal tot strafplaats geworden van degenen die tegen God in opstand zijn gekomen. Langzaamaan verliest de benaming *gehenna* zijn topografische aanduiding en wordt ze een verwijzing naar de eschatologische strafplaats voor de zondaars. Vers 5 wijst er nu op dat God die ook macht heeft over de *gehenna*, gevreesd moet worden, en degenen die alleen het lichaam kunnen doden, niet. Het is echter wel een vraag of de term 'vrees' hier alleen in de betekenis van 'schrik' of 'angst' genomen moet worden, of dat ook de betekenis van 'toewijding' en 'ontzag' die in de wijsheidsliteratuur aanwezig is (ver-

gelijk onder meer Spreuken 1,7; Jezus Sirach 1,14; Psalmen 111,10), mag klinken. In dat laatste geval staat tegenover de vrees voor hen die het lichaam doden, de toewijding aan God.

De verzen 6-7 geven verdere motieven waarom de leerlingen hen die het lichaam doden, niet moeten vrezen. Daartoe wordt een vergelijking gemaakt met mussen die goedkoop op de markt gekocht kunnen worden. Een as (in de vertaling weergegeven als stuiver) is een Romeinse munt ter waarde van 1/16 denarie. Mussen (misschien is ook ander klein gevogelte bedoeld) golden als het voedsel van armen omdat ze zo goedkoop verkrijgbaar waren. Het punt van de vergelijking is dat niet één van die mussen door God vergeten is. In feite is er sprake van een *a minore ad maius*-redenering. Als God mussen, die zo weinig kosten, niet vergeet, hoeveel te meer dan zal Hij de leerlingen niet vergeten, die immers meer waard zijn dan een zwerm mussen. Doordat de vergelijking wordt gemaakt met een zwerm mussen (letterlijk: vele mussen), wordt het kwantitatieve aspect in de *a minore ad maius*-redenering onderstreept. De redenering wordt gecompliceerd door de vermelding van de haren op het hoofd. Zelfs de kleinste elementen van de leerlingen zijn bij God bekend. Dat de haren op hun hoofd geteld zijn, betekent echter niet dat de leerlingen zijn gevrijwaard voor vervolging en levensbedreigende situaties. In 11,49-51 heeft de wijsheid van God gezegd dat moord het lot is dat profeten en apostelen ondergaan. Deze uitspraak is daar door Jezus bevestigd. In de verzen 11-12 komen dergelijke situaties opnieuw ter sprake. Dat de haren geteld zijn, betekent geen vrijwaring voor vervolging en dood, maar dat de leerlingen niet door God vergeten zullen worden.

Het derde onderdeel van de directe rede van Jezus betreft de houding ten opzichte van de Mensenzoon. De alternatieven worden aangegeven met de termen 'partij kiezen voor' en 'verloochenen'. In twee parallelle zinnen worden de consequenties van deze alternatieven aangegeven. Men kan er de werking van het *ius talionis* in herkennen, net zoals het geval is in 9,26, waar de reactie van de Mensenzoon geschilderd wordt op hen die zich voor Hem schamen. In de verwante tekst van 9,26 staat de reactie van de Mensenzoon in een eschatologisch perspectief, want ze

heeft plaats wanneer de Mensenzoon komt in zijn heerlijkheid. In 12,8-9 kan men dit eschatologische perspectief herkennen doordat de engelen van God worden genoemd. Net zoals de houding ten opzichte van de Mensenzoon plaatsheeft bij en tegenover de mensen, heeft de reactie van de Mensenzoon plaats bij en tegenover de engelen. Veel uitleggers denken daarbij aan een situatie voor een hemels gerechtshof. Een opmerkelijk detail is dat in vers 10 bij een negatieve verhouding de Mensenzoon niet als vergeldend subject wordt genoemd. De formulering is passief. Een interpretatie in de zin van een theologisch passief is daardoor mogelijk. Soms wordt ook de passieve formulering verklaard vanuit de contradictie met vers 10, wanneer verloochening en vergeving beide door de Mensenzoon gebeuren. Wanneer de verloochening in vers 9 niet door de Mensenzoon gebeurt, blijft toch de vergeving in vers 10 door de Mensenzoon mogelijk.

In vers 10 komt een andere tegenstelling aan de orde dan in de verzen 8-9. In de verzen 8-9 was de tegenstelling: partij kiezen voor de Mensenzoon tegenover Hem verloochenen. In vers 10 gaat het in z'n geheel om een afwijzende reactie. Tegenover elkaar staan een afwijzing van de Mensenzoon en een afwijzing van de heilige Geest. Hoewel de bewoordingen niet hetzelfde zijn, is de zinsopbouw parallel. De tegenstelling wordt gecreëerd door het verschil in reactie. De negatieve opstelling tegenover de Mensenzoon wordt vergeven, die tegenover de heilige Geest niet. Vraag is natuurlijk wat bedoeld is met 'lasteren van de heilige Geest'. Wij geven de voorkeur aan interpretaties die de betekenis van lasteren tegen de heilige Geest in verband brengen met de manier waarop de Geest in het Lucas-evangelie voorkomt. In de onmiddellijke context wordt over de heilige Geest gesproken als degene die de leerlingen zal leren wat ze moeten zeggen wanneer ze zich moeten verdedigen voor gezaghebbers en gerechtsinstanties. 'Lasteren van de heilige Geest' is dan de afwijzing van het getuigenis van de leerlingen. Afwijzing van Jezus kan wel vergeven worden, maar afwijzing van het getuigenis door de leerlingen niet meer. Ook kan men denken aan de Geest zoals die vooral in de eerste hoofdstukken van het evangelie en in de eerste hoofd-

stukken van Handelingen functioneert. De Geest is daar betrokken bij de implementatie van Gods plan in de geschiedenis. ‘Lasteren van de Geest’ is dan ingaan tegen het initiatief van God.

In de verzen 11-12 worden de leerlingen aangespoord zich geen zorgen te maken over hun verdediging wanneer ze zijn voorgeleid voor rechtbanken en gezagsdragers. Met synagogen zijn joodse rechtsinstaties bedoeld, terwijl de twee andere termen ook heidense gerechtshoven kunnen aanduiden. Voor de aansporing zich niet bezorgd te maken wordt hetzelfde woord gebruikt als in het verhaal over Marta en Maria (10,41). Bij de bespreking van die plaats hebben we laten zien dat in het Lucas-evangelie ‘zich zorgen maken’ staat voor de oriëntatie op het eigen leven en het levensonderhoud die het horen van het woord van God in de weg staat. In de huidige context wordt dit aangescherpt, omdat men vervolging en levensbedreigende situaties mag veronderstellen. In de redevoering over het einde is er een soortgelijke aansporing (21,12-15). De terminologie die daar gebruikt wordt, wijst vooruit op wat de volgelingen van Jezus in Handelingen zal overkomen. Handelingen 4,8; 5,32; 7,55 zijn plaatsen waar expliciet vermeld is dat de volgelingen van Jezus in vervolging en levensbedreigende situaties spreken onder inspiratie van de Geest.

De parabel van de rijke boer – 12,13-21

Het onderricht van Jezus aan de leerlingen wordt onderbroken door de vraag van iemand uit de menigte. Het is het begin van het middenpaneel (12,13-21), dat verbonden is met het erop volgende gedeelte (12,22-34) en het voorafgaande deel (12,1-12).

Wat het middenpaneel van het drieluik betreft, maken we de volgende indeling. We onderscheiden de parabel in strikte zin. Deze begint in vers 16 na een inleidingsformule, en eindigt met vers 20. De parabel is onderscheiden van de toepassing in vers 21, die wordt ingeleid met ‘zo’. De parabel en de toepassing zijn een explicatie van het gezegde in vers 15. Dat is onder meer daarin zichtbaar dat de toegesprokenen met meer-

voudsvormen worden aangeduid. Vers 14 is een rechtstreeks antwoord op de vraag van iemand uit de menigte in vers 13 en gaat in op de competentie die de vragensteller aan Jezus toedicht. Hetgeen vanaf vers 15 volgt, kan als een meer inhoudelijk antwoord worden gezien, dat niet alleen tot de vragensteller is gericht, maar bedoeld is voor de menigte. De inhoudelijke bespreking zullen we, zoals we steeds gedaan hebben met ingebede verhalen, beginnen bij het parabelverhaal.

De parabel heeft geen echt verschil tussen begin- en eindsituatie. Het enige wat er gebeurt, is dat de rijke boer een aantal overwegingen en voornemens maakt, en dat God daartegenover een aantal andere overwegingen stelt die rechtstreeks ingaan tegen de voornemens van de man. Met behulp van de oogst die op het land staat, wil de rijke man zich voor de komende jaren een grotere bestaanszekerheid verwerven waarvan hij kan gaan genieten. Daarom wil hij zijn bestaande voorraadschuren afbreken en er grotere voor in de plaats bouwen. Dit voornemen van de rijke boer komt tot stand in een *monologue intérieur*, een zelfgesprek dat de structuur heeft van vraag ('Wat moet ik doen?' in vers 17) en antwoord ('Dit ga ik doen' in vers 18). De doelstelling van de gehele operatie wordt aangegeven in vers 19: het genot van zijn goederen voor lange tijd. In de woorden van God wordt aangekondigd dat de rijke boer diezelfde nacht nog zal sterven, hetgeen de uitvoering van zijn plannen onmogelijk maakt. De formulering is die van een derde persoon meervoud, in een onpersoonlijke zin gebruikt: 'Vannacht nog eisen ze van jou je leven op.' Deze vorm laat de interpretatie toe dat God zelf het handelend subject is van het opeisen. Hoewel er geen verschil is tussen begin- en eindsituatie, laat het verloop van het verhaal zien dat niet de rijke boer beschikt over zijn toekomst en zijn bestaanszekerheid, maar God.

In het verhaal zijn er twee personages: de rijke boer en God. De rijke boer wordt gekarakteriseerd door zijn relatie tot zijn *psyché* en tot zijn goederen. De term *psyché* wordt hier gebruikt in de betekenis van 'leven' en van 'levensbeginsel', 'ziel'. Het staat hier voor het bezorgde zelf van de rijke boer en voor het orgaan waarmee hij van zijn goederen geniet. Dit woordgebruik stamt uit de wijsheidsliteratuur, waar het de individuele

persoon in heel zijn emotionaliteit en behoefteigheid aanduidt. Vanwege de relatie met zijn goederen wordt de rijke boer door God aangesproken als 'dwaas'. De boer bouwt voor zijn toekomst op zijn bezit. Het blijkt dat zijn goederen geen garantie zijn voor toekomst en bestaanszekerheid. Er komt een zekere ironie in het verhaal. Het voornemen van de boer is te gaan uitrusten op basis van zijn goederen. Wat God hem aanzegt, is definitieve rust. De thema's die in de relatie van de rijke boer tot zijn bezit aan de orde komen, zijn eveneens kenmerkend voor de wijsheidsliteratuur: de betrekkelijkheid en de vergankelijkheid van de rijkdom, de erfgenaam in wiens handen het bezit overgaat, het verlangen het leven te verlengen, maar dit niet kunnen, de dwaasheid in zorgeloze zekerheid te willen leven, het onbekommerd genieten, het ten eigen bate aanwenden van goederen zonder een schat bij God te bezitten.

Ook God heeft een rol in het verhaal. Dat is uitzonderlijk, omdat in geen van de andere ingebedde verhalen van het Lucas-evangelie God sprekend en handelend optreedt. Zijn rol is dat Hij beschikt over het leven. In het voorafgaande en het navolgende tekstdeel heeft Hij eenzelfde functie.

De parabel is gebouwd op een aantal tegenstellingen. Een eerste tegenstelling is die tussen het voornemen van de rijke boer van zijn bezit te gaan genieten en wat hij feitelijk doet: zich zorgen maken om zijn bezit. Het verloop van het verhaal maakt duidelijk dat de dood een einde maakt aan het leven, zowel aan de zorgende bestaanswijze als aan het genietend bestaan. Een tweede tegenstelling hangt daar onmiddellijk mee samen. Het inzamelen in schuren staat voor het zeker stellen van de toekomst. De vooronderstelling van een dergelijk gedrag is dat men over zijn bezit kan beschikken en er heer en meester over is. De woorden van God in vers 20, en vooral diens vraag voor wie al die voorraden zijn, maken echter duidelijk dat er ook een andere houding tegenover goederen en bezit is, namelijk die van ontvangen, in het besef dat bezit en goederen gegeven zijn. De woorden van God openbaren een derde tegenstelling. De houding van de rijke boer kan men kwalificeren als zorgen voor zichzelf. De vraag van God voor wie al die voorraden zijn, opent

daartegenover een andere mogelijkheid: zorgen voor een ander. Alle posities die de rijke in de drie genoemde tegenstellingen inneemt, worden onder de kritiek gesteld van het spanningsveld van dood en leven, waarmee we een vierde oppositie hebben genoemd die bijdraagt tot de betekenis van het verhaal.

In vers 21 volgt een toepassing, die wordt ingeleid met 'zo'. Daarmee sluit de toepassing rechtstreeks aan bij de parabel. Ook de gebruikte terminologie maakt dat duidelijk. De toepassing is gebaseerd op de tegenstelling tussen schatten verzamelen voor zichzelf en rijk zijn bij God. De term 'schaten verzamelen voor zichzelf' is verhelderd vanuit de voorafgaande parabel door het gedrag van de rijke boer. De term 'rijk zijn bij God' heeft echter nadere verklaring. Het navolgende tekstdeel, in het bijzonder de verzen 33-34, biedt hiervoor de gegevens. 'Rijk zijn bij God' is in het bezit komen van schatten in de hemel, die niet verouderen, niet gestolen worden en niet door mot worden aangetast. Deze schatten verwerft men zich door de verkoop van bezittingen en het geven van aalmoezen. Het geven van aalmoezen is een concretisering van het zorgen voor een ander dat bij de parabel ter sprake kwam. Met de term 'rijk zijn bij God' brengt de toepassing van vers 21 de parabel ook op een ander plan. De zorg om de materiële toekomst wordt getransformeerd tot een toekomst bij God. Het navolgende tekstdeel is op dezelfde transformatie georiënteerd. Eerst komt de zorg voor materiële zaken aan de orde (12,22-30). Daartegenover staat het zoeken naar het koninkrijk van God (12,31).

De parabel en de toepassing zijn een verdere reflectie op het gezegde van Jezus in vers 15. Het is een waarschuwing tegen hebzucht. Buiten de parabel treffen we wel een moreel kwalificerende term aan. Het ontbreken daarvan in het ingebedde verhaal krijgt daardoor accent, en de retorische kracht van de parabel wordt erdoor vergroot. De waarschuwing in vers 15 wordt onderbouwd met een uitspraak over de verhouding van bezit en leven: het hebben van bezit impliceert nog geen leven. Het is een formulering van een van de logische consequenties van de tegenstellingen die in de parabel aan de orde zijn. De woorden van God

in vers 20 kondigen de dood aan, die zowel aan een zorgend als aan een genietend leven een einde maakt. Op een andere wijze wordt in vers 15 een identieke gedachte ter sprake gebracht. De samenhang tussen vers 15, de parabel en de toepassing in vers 21 kan in de volgende parafrase worden weergegeven: zoals zorgen om bezit geen bestaanszekerheid impliceert (de verzen 16-20), impliceert schatten verzamelen voor zichzelf geen rijkdom bij God (vers 21), want bezit impliceert nog niet leven (vers 15). De formuleringen in de Griekse tekst van vers 15 zijn gecompliceerd en stellen vertalers nogal eens voor problemen. De gedachte is echter helder.

Vers 15, de parabel in de verzen 16-20 en de toepassing volgen op de dialoog van de verzen 13-14. Deze dialoog verdient aparte aandacht. Een eerste punt is dat de vraag van iemand uit de menigte impliceert dat deze Jezus competent acht om regelingen te treffen tussen hem en zijn broer in een erfeniskwestie. Jezus stelt echter vragen bij deze competentie en weigert de rol van executeur-testamentair. Letterlijk zegt Hij: 'Wie heeft Mij als rechter en verdeler over jullie aangesteld?' De rol die Hij vanaf vers 15 aanneemt, is die van leraar. Dat verklaart dat vanaf vers 15 de toegesprokenen in het meervoud zijn vermeld. Een tweede punt is de precieze inhoud van de vraag in vers 13. Veel commentatoren volstaan met te verwijzen naar teksten betreffende het erfrecht in het Oude Testament: Numeri 27,8-11 en Deuteronomium 21,17. De veronderstelling daarbij is meestal dat de broer van de vragensteller op onrechtmatige wijze in het bezit is gekomen van het erfdeel van de vragensteller. De inhoud van de vraag is dan dat Jezus geleden onrecht herstelt. Een belangrijk alternatief bieden die commentatoren die veronderstellen dat er sprake is van een situatie die in notariële taal een 'onverdeelde boedel' heet. Zoiets kwam voor in situaties waarin broers besluiten na de dood van hun vader het erfgoed gezamenlijk te beheren (zo bijvoorbeeld in Psalmen 133). Tegen deze achtergrond krijgt de vraag van vers 13 een geheel andere inhoud. Het is niet de vraag geleden onrecht te herstellen, maar het is de vraag naar het alleenbeschikkingsrecht over het eigen erfdeel. Deze vraag om bezit voor zichzelf staat dan tegenover gemeen-

schappelijk bezit. Vanwege de manier waarop Lucas op tal van plaatsen in zijn dubbelwerk over bezit spreekt, verdient deze alternatieve uitleg de voorkeur. De dialoog die plaatsheeft tussen de vragensteller en Jezus, past in deze uitleg goed bij de wijze waarop in het Lucas-evangelie over bezit wordt gesproken als een belemmering voor het horen en doen van het woord.

De dialoog en de parabel zijn op elkaar betrokken. Zowel in de dialoog als in de parabel gaat het om een fundamentele relativering van het bezit, die tot stand komt doordat bezit in relatie wordt gebracht met dood (vers 20) en leven (vers 15). De parabel en de dialoog zijn spiegelteksten van elkaar. Zoals binnen een juridische vraagstelling Jezus de verhouding van de vragensteller met bezit fundamenteel relativeert, zo relativeert God binnen een agrarische wereld de relatie van de rijke boer met diens bezit.

Maak je niet bezorgd; zoek zijn koninkrijk – 12,22-34

Het laatste paneel van het drieluik wordt gevormd door 12,22-34. Nadat in vers 13 iemand uit de menigte het onderricht van Jezus met een vraag onderbrak, is nu in formeel opzicht de spreesituatie van 12,1 hersteld: Jezus spreekt tot de leerlingen in het bijzijn van de menigte. Dat wil echter niet zeggen dat de leerlingen het voorafgaande niet gehoord zouden hebben. De aanduidingen in het meervoud van de geadresseerden van Jezus in 12,15-16 wijzen erop dat de leerlingen ook daar deel hebben uitgemaakt van het gehoor van Jezus. Bovendien begint de directe rede van Jezus in 12,22 met 'daarom'. Er wordt zo een inhoudelijk verband gelegd tussen de woorden van Jezus in het middendeel en hetgeen nu volgt. Daarom mag men het onderricht van Jezus in 12,22-34 zien als een verdere uitleg van de spreuk van Jezus in 12,15 en van de parabel van de rijke boer en zijn toepassing in 12,16-21.

De opbouw en de gedachtegang van het tekstgedeelte worden bepaald door de imperatieven in de verzen 22 en 31. In vers 22 is het een ontkennende aansporing: 'maak je niet bezorgd ...' Daartegenover staat

de positieve aansporing van vers 31: 'zoek zijn koninkrijk.' Het contrast van de positieve aansporing met het voorafgaande wordt nadrukkelijk aangegeven met het inleidende 'nee'. Jezus spoort de leerlingen aan iets niet te doen en iets wel te doen. De negatieve aansporing staat geformuleerd in vers 22: 'maak je niet bezorgd'. We zijn dit woord *merimnaô* al eerder tegengekomen in de betekenis van bezorgdheid om materiële zaken die het mogelijk maken in leven te blijven, maar tegelijkertijd een bezorgdheid die het onmogelijk maakt te luisteren naar het woord (vergelijk onze bespreking van 10,38-42). De bezorgdheid waarvoor Jezus waarschuwt, betreft twee zaken: het 'leven' (het Grieks gebruikt hier het woord *psychê*, dat ook 'ziel' kan betekenen) en het 'lichaam'. De tekst maakt zelf duidelijk dat het hier niet gaat om een antropologisch dualisme van ziel en lichaam, want de twee termen worden nader gespecificeerd door voedsel en kleding. Veeleer gaat het om die instanties van de mens die beantwoorden aan specifieke primaire levensbehoeften. In vers 23 wordt de negatieve aansporing beargumenteerd doordat aan het leven en aan het lichaam een meerwaarde wordt toegekend boven voedsel en kleding. Waaruit dit meer bestaat, zal het vervolg duidelijk moeten maken.

De verzen 24-28 werken de negatieve aansporing verder uit. Eerst wordt op het element voedsel ingegaan (de verzen 24-26), vervolgens op het element kleding (de verzen 27-28). Er is een zekere parallelie tussen de twee onderdelen. Die wordt zichtbaar doordat zowel vers 24 als vers 27 beginnen met 'Kijk eens' en door de *a minore ad maius*-redenering in de verzen 24 ('en hoe groot') en 28 ('hoeveel te meer'). Dit is in de Griekse tekst des te zichtbaarder door de woordovereenkomst.

In het onderdeel betreffende het leven en het voedsel worden de leerlingen vergeleken met kraaien. In sommige commentaren wordt opgemerkt dat het onreine dieren zijn, waardoor het contrast met de leerlingen nog groter wordt. Hun gedrag is tegenovergesteld aan dat van de rijke boer (12,15-20) die wel zaait en die – wat nog belangrijker is – wel schuren heeft om zijn oogst in op te bergen. Hoewel ze zich geen zorgen maken over hun toekomstig levensonderhoud, voorziet God in hun

voedsel. In vers 25 wordt door middel van een retorische vraag aangegeven dat dit soort zorgen geen effect heeft. Het trefwoord 'zich bezorgd maken' keert terug. Het vers kan op twee manieren worden geïnterpreteerd, in samenhang met de verschillende betekenissen van de woorden. *Pêchus* is een lengtemaat ter grootte van de onderarm, maar op metaforische wijze wordt het woord ook gebruikt voor een zeer korte tijdsduur. *Hêlikia* is de leeftijd, maar het woord kan ook duiden op de hoogte van een vorm. Men kan dus interpreteren dat niemand met zijn zorgen ook maar een moment langer zal leven, of dat niemand met al zijn zorgen ook maar een el zal groeien. Hoewel in de context van voedsel beide interpretaties voorstelbaar zijn, is de tweede minder waarschijnlijk, omdat de lengte van een onderarm in verhouding tot de lichaamslengte groot is, terwijl de context van het vers juist vraagt om een minimaal verschil. In de Willibrordvertaling is de metaforische betekenis van *pêchus* door de weergave 'el' gehandhaafd, hoewel 'el' strikt genomen een andere maat is (68 in plaats van 48 centimeter). Het antwoord op de retorische vraag wordt niet gegeven, maar dit antwoord is wel de vooronderstelling van de voorwaardelijke bijzin waarmee vers 26 begint. Ook vers 26 is weer een retorische vraag, waarin opnieuw het trefwoord 'zich zorgen maken' verschijnt. De strekking is dat zich bezorgd maken over voedsel geen enkele zin heeft.

In de verzen 27-28 wordt het zich zorgen maken over kleding uitgewerkt. De vergelijking die hier wordt gemaakt, is die tussen de bloemen en de leerlingen. De gedachtegang wordt gecompliceerd doordat de bloemenpracht hoger wordt geacht dan de spreekwoordelijke pracht en praal van Salomo. De oudtestamentische teksten waarin sprake is van de pracht en praal van Salomo (vergelijk 1 Koningen 10,1-29; 2 Kronieken 9,1-28), hebben ook gefunctioneerd bij de verwijzing naar diens wijsheid in Lucas 11,31. In vers 28 volgt de vergelijking tussen het veldgewas en de leerlingen. Met behulp van een dubbel contrast wordt de geringheid van het veldgewas ten opzichte van de leerlingen aangegeven: het contrast tussen vandaag en morgen en het contrast tussen op het veld staan en in de oven verbrand worden. Dit dubbele contrast wijst vooral op een ge-

ringe levensduur. Als God dit veldgewas met een nog grotere pracht kleedt dan Salomo, hoeveel te meer dan de leerlingen. De term waarmee Jezus de leerlingen aanspreekt, is ‘jullie met je klein geloof’. Het is de enige keer in het Lucas-evangelie dat Jezus de leerlingen kleingelovigen noemt. De context maakt duidelijk dat de term duidt op gebrek aan vertrouwen dat God zal voorzien in materiële behoeften.

Nadat afzonderlijk de zorg om voedsel en de zorg om kleding zijn uitgewerkt, wordt in de verzen 29-30 het eerste deel afgerond door de zorg om de materiële behoeften in zijn algemeenheid weer op te nemen. In vergelijking met de verzen 22-23 zijn er enkele verschillen. De kleding wordt niet meer genoemd. Er is nu sprake van eten en drinken. Ook worden er andere woorden gebruikt om de bezorgdheid uit te drukken: ‘zoeken’ en ‘zich ongerust maken’. Vooral het woord ‘zoeken’ zal terugkeren in het positieve deel van de aansporing (in vers 31: ‘zoek zijn koninkrijk’). Hoewel niet precies hetzelfde woord wordt gebruikt, is ook in vers 30 de wortel ‘zoeken’ aanwezig. Daar wordt een tegenstelling gemaakt tussen de volken van de wereld, die geen relatie met God hebben en zich daarom bezorgd maken over materiële zaken als eten, drinken en kleren, en de leerlingen, die wel een relatie met God hebben (daarom is er sprake van ‘jullie Vader’) en voor hun materiële behoeften op God vertrouwen.

Vanaf vers 31 begint het positieve deel van de aansporing. Doordat het woord ‘zoeken’ wordt herhaald, ontstaat een directe tegenstelling met de verzen 29-30, die de negatieve aansporing samenvatten. Wat de leerlingen wel moeten zoeken, is het koninkrijk van God.

In dit positieve gedeelte gebeuren er drie zaken. Ten eerste wordt aangegeven dat de benodigde materiële voorzieningen voor de primaire levensbehoeften bij het koninkrijk worden gegeven. Daarmee is het grondmotief gegeven waarom in het voorafgaande deel werd gezegd dat je je daarover geen zorgen hoeft te maken.

Een tweede gegeven speelt rond het koninkrijk. De leerlingen worden aangespoord ernaar te zoeken. In vers 33 wordt met behulp van concrete adviezen aangegeven waaruit dit zoeken bestaat. In deze aansporingen gaat het om een activiteit van de leerlingen. Maar er is ook een

passieve kant. Die staat verwoord in vers 32. De leerlingen hoeven niet te vrezen, omdat het de Vader behaagd heeft hun het koninkrijk te schenken. Met deze samenhang van activiteit en passiviteit raken we aan een gegeven dat we inmiddels hebben leren herkennen als een kernmoment in de receptie van het koninkrijk van God, van de goede boodschap, van de aankondiging van bevrijding. Deze receptie bestaat niet alleen uit ontvangst en aanneming, maar ook uit ernaar handelen. In het Lucas-evangelie bestaat de receptie van het koninkrijk uit het woord horen en doen.

Het derde gegeven is dat in de verzen 33-34 het zoeken naar het koninkrijk wordt omschreven in termen die ontleend zijn aan de parabel van de rijke boer (12,16-20) en vooral aan de toepassing daarvan (12,21). Bij de bespreking van 12,21 hebben we al van deze verzen gebruik gemaakt om uit te leggen wat 'rijk zijn bij God' betekent. Dat is het tegenovergestelde van schatten verzamelen voor jezelf. Het is verkopen van je bezit en aalmoezen geven. Zeer concreet wordt dit advies gegeven aan een aanzienlijk man in 18,22. De terminologie en de gedachtegang van 18,22 vertonen grote overeenkomsten met 12,33. Deze terminologie wordt in 12,33 op een ander plan gebracht. Het gaat om 'beurzen die niet verslijten' en 'een onuitputtelijke schat in de hemel'. Er is geen dief die ze steelt en geen mot die ze aantast. Dat laatste kan op twee manieren worden uitgelegd. Men kan denken aan prachtige gewaden die van de onuitputtelijke schat deel uitmaken (in het voorafgaande zijn de pracht en de praal van Salomo genoemd) en die niet door motten worden aangetast. Maar men kan zich ook voorstellen dat de motten de (stoffen) beurzen niet aantasten, zodat de daarin aanwezige rijkdom niet verloren gaat.

Vers 34 sluit de positieve aansporing af. Het is een zin met een algemene strekking. Ze kan betrokken worden op de zorg om voorzieningen met betrekking tot eten, drinken en kleding, maar ook op het zoeken naar Gods koninkrijk. Deze tweevoudige mogelijkheid maakt dit vers tegelijkertijd tot de afsluiting van het laatste paneel van het aangewezen drieluik.

Voorbereid op de komst van de Mensenzoon – 12,35-59

De directe rede, gericht tot de leerlingen (zie 12,22), loopt gewoon door. Toch hebben wij vanwege de wisseling van thematiek na vers 34 een cesuur gemaakt. Na het thema van de bezorgdheid in de voorafgaande context volgt nu het thema van de waakzaamheid en van de wijze waarop men voorbereid dient te zijn op de komst van de Mensenzoon.

Vers 35 opent met het beeld van het omgorden van de lendenen. Dit beeld staat voor de bereidheid naar buiten te gaan of aan het werk te gaan. Binnenshuis liep men vaak met de kleren los om het lijf. Maar moest men aan het werk of ging men erop uit, dan deed men een riem of een gordel om om de kleren op te schorten. In het verhaal over de uittocht uit Egypte wordt verteld hoe Israël het paaslam moet eten: de lendenen omgord, sandalen aan de voeten en de staf in de hand. Men moest het paaslam zo eten dat men onmiddellijk op reis kon gaan. De formulering in vers 35 is een echo van Exodus 12,11. Het tweede beeld in vers 35 lijkt enigszins strijdig met het eerste. De lamp brandend houden wijst erop dat men klaar moet zijn om mensen te ontvangen.

Na deze aansporing volgt in de verzen 36-38 een verwijzing naar de gang van zaken wanneer een heer thuiskomt van een bruiloft. De retorische kracht van deze verwijzing wordt vergroot door de expliciete vermelding van de toegesprokenen: 'Jullie ...' In vers 36 wordt gezegd wat er van de slaven wordt verwacht. Ze moeten klaarstaan om de deur open te doen wanneer de heer bij thuiskomst van een bruiloft aanklopt. Verrassend voor de toenmalige cultuur is het dat de toehoorders wordt gevraagd zich te identificeren met slaven. Zulke slaven worden in vers 37 zalig geprezen. Tegelijkertijd schildert dit vers het ongewone gedrag van de heer die de taak van een slaaf op zich neemt en zijn slaven aan tafel uitnodigt en hen bedient. In feite is hier sprake van de omkering van tegenstellingen die vanaf het begin van het boek wordt gepresenteerd als een van de kenmerken van Gods handelen en van de verhoudingen in het koninkrijk van God (vergelijk onder meer 1,51-53; 6,20-26). In Lucas 22,26-27 wordt een toespeling gemaakt op een dergelijke omkering met

ook een verwijzing naar de bediening aan tafel. Sommige commentatoren vermoeden ook verbanden met Johannes 13, waar Jezus als een slaaf zijn leerlingen de voeten wast. Hoe ongewoon deze gang van zaken is, wordt uit het Lucas-evangelie zelf duidelijk. In 17,7-10 wordt de normale gang van zaken geschilderd. Slaven die de hele dag gewerkt hebben, worden bij hun thuiskomst niet bediend, maar moeten ervoor zorgen dat hun heer kan eten voordat ze zelf kunnen eten. Hun is geen dank verschuldigd, want ze hebben gedaan wat ze moesten doen.

In vers 38 volgt een tweede zaligprijzing van de slaven. Daar wordt ook duidelijk dat de heer wel eens diep in de nacht kan thuiskomen. Letterlijk is er sprake van de tweede en de derde nachtwake. Dit is een zinspelende op de joodse indeling in drie nachtwaken, terwijl de Romeinse er vier kent.

In vers 39 volgt een ander beeld. Nu gaat het om de heer die waakzaam is met het oog op de komst van een dief. In de Griekse tekst is sprake van het uur waarop de dief komt, daarmee openlatend of de dief overdag of 's nachts komt. Het woord dat wordt gebruikt voor het inbreken van de dief, duidt erop dat men moet denken aan het maken van een gat in een (aarden) muur.

In vers 40 volgt de toepassing van het geheel met een rechtstreekse aanspreking van de toegesprokenen. Het gaat in alle gebruikte beelden om het voorbereid zijn met het oog op de komst van de Mensenzoon. Vooral het niet kennen van het tijdstip van de komst van de Mensenzoon is actueel in de situatie van de beoogde lezers.

De vraag van Petrus naar de geadresseerden van de beeldspraken en de aansporingen om voorbereid en waakzaam te zijn (vers 41) krijgt geen rechtstreeks antwoord. Jezus' antwoord begint met een tegenvraag. De inkleding is echter wel zo dat de reactie van Jezus bijzonder gezag krijgt. Petrus spreekt Jezus aan met 'Heer'. De verteller gebruikt in vers 42 deze term ook om Jezus aan te duiden. Bovendien wordt door het gebruik van deze term de interferentie vergemakkelijkt met de beelden die aan de verhouding tussen een heer en zijn slaven zijn ontleend. Alle beelden die

volgen, zijn ontleend aan de situatie dat een heer geruime tijd afwezig is en een rentmeester of beheerder aanstelt. Het lijkt erop dat in de tekst alle narratieve mogelijkheden van een dergelijke situatie worden afgetaast. Eerst wordt de situatie beschreven dat de rentmeester handelt in overeenstemming met wat de heer van hem verwacht en dat de heer bij zijn terugkomst daarop reageert (de verzen 42-44). Vervolgens wordt verkend wat er gebeurt als de rentmeester niet voldoet aan de verwachtingen van de heer, zijn eigen gang gaat en profiteert van de afwezigheid van de heer. Ook de bestraffing door de heer bij zijn terugkomst wordt genoemd (de verzen 45-46). Dit alternatief wordt verder gedifferentieerd in twee mogelijkheden: de knecht kent de wil van de heer (vers 47) en de knecht kent de wil van de heer niet (vers 48a).

Op de vraag van Jezus volgt een zaligprijzing van de rentmeester die bezig is met het uitvoeren van de opdracht op het moment dat de heer terugkeert. Deze zaligspreking is een echo van de zaligsprekingen in de verzen 37-38. De beloning is dat de rentmeester over al het bezit van de heer wordt aangesteld. De beloning bestaat in een grotere en blijvende participatie in de macht van de heer. Uiteraard hoort daar ook een bepaalde verantwoordelijkheid bij. De wijze waarop deze verantwoordelijkheid in 12,42 is uitgedrukt, roept bovendien het speciale lucaanse accent van de zorg om de minderbedeelde en gemarginaliseerde mens in herinnering en raakt zo aan het centrale thema van de bevrijding.

Vanaf vers 45 komt het alternatief van de wijze waarop de rentmeester de opdracht uitvoert ter sprake. Dit alternatief wordt ingegeven door de overweging dat de heer voorlopig nog niet zal komen. Deze overweging wordt gepresenteerd als een *monologue intérieur*. Deze wijze van presenteren maakt de lezers de motieven van de betreffende personages voor hun handelen bekend, terwijl ze voor de andere personages in het boek verborgen blijven. De *monologue intérieur* is een kenmerk voor de oppositionele rollen in het Lucas-evangelie (vergelijk onder meer 5,21-22; 6,7-8; 7,39-49; 9,46-47; 12,17-19). In een aantal gevallen heeft Jezus weet van wat er in de harten van deze personages omgaat. Het oppositionele gedrag wordt in vers 45 beschreven. Voor de lezer die de komst van de

heer in deze verzen wil betrekken op de komst van de Mensenzoon bij het einde, wordt deze interferentie vergemakkelijkt door het noemen van het drinkgedrag van de rentmeester. In de redevoering over het einde wordt de dronkenschap ook genoemd als kenmerkend voor een gedrag dat geen rekening houdt met de komst van de Mensenzoon (vergelijk 21,34).

De terugkomst van de heer in vers 46 is op een moment dat de rentmeester het niet verwacht. Deze opmerking is van belang in het kader van de vermaning voorbereid te zijn. De taal en de formuleringen zijn een echo van vers 40. De komst van de heer gaat interfereren met de komst van de Mensenzoon. De straf staat voor ons huidige aanvoelen niet in verhouding tot het vergrijp. Vooralsnog willen we voorstellen op de wreedheid van de straf niets af te dingen. Buitengewoon grote beloningen en onevenredige bestraffingen waren een gewoon verschijnsel in de verhoudingen tussen heer en slaven. Bovendien komen er ook op andere plaatsen in het Lucas-evangelie onevenredig wrede bestraffingen voor. Zo wordt in de parabel van de koning en de slaven geëist dat de politieke tegenstanders van de koning voor zijn ogen worden neergestoken (19,27). Het expliciet noemen van de wrede bestraffing functioneert in de aanmaning tot waakzaamheid en voorbereid zijn. Het laat zien welke gevolgen het heeft als men geen gehoor geeft aan deze oproep.

In de verzen 47-48a worden nuancerings aangebracht doordat er onderscheid wordt gemaakt tussen een slaaf die de wil van de heer kent en een die die wil niet kent. De bestraffing zal overeenkomstig deze kennis zijn. De tweede helft van vers 48 sluit de reeks van beelden af die ontleend zijn aan de verhouding tussen een heer en zijn slaven. Het algemene principe wordt verwoord dat degene aan wie veel is toevertrouwd, veel verantwoordelijkheid draagt en dus ook over veel rekenschap dient af te leggen. De verwoording van het algemene principe maakt de overdraagbaarheid van het gezegde naar andere terreinen, zoals de komst van Jezus of de komst van de Mensenzoon bij het einde, gemakkelijker.

Vanaf vers 49 spreekt Jezus over zijn komst. Er is een overgang van de derde persoon naar de eerste persoon. Vuur is een beeld van scheiding en

oordeel. Het beeld herinnert aan 3,16, waar Johannes de Doper zegt dat degene die na hem komt, zal dopen in heilige Geest en vuur. Wij hebben twee interpretaties van deze plaats gegeven: als een verwijzing naar de begiftiging met Geest die tijdens het pinksterfeest plaatsheeft (Handelingen 2) en als een verwijzing naar het oordeel, waar twee mogelijkheden zijn: gered worden of vernietigd worden. De tweede interpretatie van 3,16 hebben we uitdrukkelijk vermeld vanwege de eschatologisch apocalyptische context en vanwege de vermelding van het onblusbare vuur in het onmiddellijk daaropvolgende vers. Ook voor 12,49 vermelden sommige uitleggers de mogelijkheid dat vuur met de komst van de Geest in verband gebracht moet worden. Maar gelet op de voorafgaande context, waarin sprake is van beloning en straf, en de navolgende context, waarin sprake is van scheiding, lijkt een verwijzing naar het oordeel meer voor de hand te liggen. De zin over de doop in vers 50 is parallel geconstrueerd aan vers 49. De uitspraak van Jezus dat Hij een doop moet ondergaan, is een vooruitwijzing naar de komende gebeurtenissen in Jeruzalem. Vuur en doop vormen een contrast. Bij doop gaat het immers om een onderdompeling in water. Dat contrast keert terug in de verzen 54-55 in de vorm van meteorologische aanwijzingen voor komende hitte en regen. In de tweede helft van vers 49 en vers 50 wordt steeds het verlangen van Jezus verwoord naar datgene wat gaat gebeuren.

Vers 51 gaat rechtstreeks in op een bezwaar dat de lezer van het boek kan hebben tegen het gezegde over oordeel en verdeeldheid. De inhoud van het programma van Jezus in het Lucas-evangelie is immers bevrijding. Deze bevrijding wordt met verschillende termen aangegeven, en 'vrede' is er daar één van (vergelijk 1,79; 2,14.29; 7,50; 8,48; 10,5-6; 24,36). Oordeel, wrede straf en verdeeldheid vormen daarmee een flagrante tegenstelling. De vraag komt natuurlijk op hoe men de aankondiging van verdeeldheid moet verstaan in relatie tot het bevrijdingsprogramma. In het reisverhaal wordt gaandeweg steeds helderder dat de bevrijding die door Jezus wordt gebracht, en die ook door zijn leerlingen wordt gebracht, een keuze vraagt van degene die deze aankondiging hoort. Men kan niet vrijblijvend naar deze boodschap luisteren. De

aangezegde bevrijding vraagt om een engagement met deze bevrijding, een engagement dat beslissend is voor de realisatie ervan of niet. In deze zin betekent de aankondiging van bevrijding ook een scheiding. Over deze scheiding sprak Simeon al in 2,34-35. Expliciet brengt Jezus nu de scheiding ter sprake als een scheiding in de familie. De tekst van de verzen 52-53 is een zinspelende op Micha 7,6. Er is echter een duidelijk verschil met de tekst uit Micha. In Lucas wordt, anders dan in Micha, de wederkerigheid in de verdeeldheid aangegeven. Het lijkt te gaan om een familie van vijf personen. Er lijkt een verdeeldheid tussen de generaties geformuleerd, wat de uitdrukking 'drie tegen twee, en twee tegen drie' verklaart.

Vanaf vers 54 richt Jezus zich expliciet tot de menigte. Daaruit mag echter niet worden afgeleid dat het voorafgaande niet voor de menigte bedoeld is. De vraag van Petrus in vers 41 heeft immers al duidelijk gemaakt dat ook voor de toehoorders niet helder is welke woorden voor welke groep bedoeld zijn. Bovendien krijgt Petrus geen direct antwoord op zijn vraag, met als gevolg dat hijzelf, maar ook de menigte en de lezers, de keuze moeten maken voor de verantwoordelijkheden die in 12,42-48 ter sprake kwam.

Jezus begint met op te merken dat zijn toehoorders de meteorologische verschijnselen juist kunnen interpreteren. Hij noemt twee voorbeelden: een wolk in het westen en het waaien van de zuidenwind. Wat Hij zegt dat zijn toehoorders uit deze verschijnselen afleiden voor de komende weersverwachtingen, is in overeenstemming met de klimatologische omstandigheden in Palestina. Voor de wolk die regen aankondigt, is het verhaal in 1 Koningen 18,41-46 illustratief. Jezus noemt de vaardigheid van zijn toehoorders om de meteorologische verschijnselen goed te interpreteren om vervolgens in contrast daarmee te wijzen op de onkunde om de verschijnselen van hun eigen tijd te interpreteren. De tekst is een echo van 11,16, waar wordt verteld dat er mensen zijn die Jezus om een teken vragen, en van 11,29-32, waar Jezus aangeeft dat er geen ander teken aan deze generatie gegeven zal worden dan het teken van Jona. In een situatie dat er geen bijzondere tekens gegeven zullen

worden, is het des te belangrijker juist te interpreteren wat er gebeurt om op tijd doeltreffende maatregelen te kunnen nemen. Dat is ook de betekenis van vers 57. 'Vaststellen wat rechtvaardig is' kan men het beste verstaan in de zin van 'oordelen wat juist is'. Bij het noemen van de discrepantie tussen het juist kunnen interpreteren van de meteorologische verschijnselen en het niet kunnen verstaan van de tekenen van de eigen tijd wordt de term 'huichelaars' gebruikt. Dat herinnert aan het begin van het onderricht van Jezus. In 12,1 waarschuwt Jezus voor de huichelarij van de farizeeën. We hebben daar aangegeven dat de term in deze context het best verstaan kan worden als betrekking hebbend op mensen die hun leven niet door God laten bepalen. Na de vermaningen om waakzaam en voorbereid te zijn komt de terminologie terug. Het gaat dus om mensen die niets uitdoen op deze vermaningen, of, om de terminologie van de gebruikte metaforen voort te zetten, om slaven die er geen rekening mee houden dat hun heer op een onverwacht moment kan terugkeren.

Vanaf vers 58 komt er een nieuwe beeldspraak, die opnieuw de noodzaak aangeeft van het tijdig treffen van passende maatregelen. De terminologie is ontleend aan de Romeinse en hellenistische rechtsinstanties die zich bezighouden met de afhandeling van schulden. De schuld wordt in deze verzen niet afgelost met slavenarbeid. Men kan in gevangenschap de schuld aflossen doordat losgeld wordt betaald of doordat eigendommen worden verkocht. In vers 59 wordt ook aangegeven dat men, wanneer het tot een rechtszaak is gekomen, niet op enige clementie hoeft te rekenen. De munt die wordt genoemd (*lepton*), is de kleinste Romeinse munteenheid. Dat maakt de strekking van de gebruikte beelden duidelijk: het is verstandig het niet zover te laten komen dat er een gerechtelijke uitspraak komt, maar tijdig met de tegenpartij in overleg te treden. Het feit dat hier forensische terminologie wordt gebruikt, vergemakkelijkt de interferentie met de teksten die handelen over het komen van Jezus (12,49-53) en het komen van de Mensenzoon (12,40), omdat ook deze teksten zijn gesteld in termen van oordeel.

De parabel van de vijgenboom – 13,1-9

Omdat we 13,6-9 als een ingebed verhaal beschouwen, volgen we voor de bespreking de procedure die we al eerder bij ingebedde verhalen hebben gevolgd door eerst het ingebedde verhaal zelf te bespreken.

Van een vijgenboom mag worden verwacht dat hij vrucht draagt. Dit geldt des te meer daar een vijgenboom al in schrale grond gedijt. Dat een vijgenboom in een wijngaard is geplant, is heel gewoon in de toenmalige cultuur. Dit gegeven op zichzelf voegt niet veel toe aan het verloop van het verhaal. Het gesprek tussen de eigenaar en de wijngaardenier betreft de vraag wat te doen met de vijgenboom, nu de eigenaar al drie jaar vergeefs vruchten is komen zoeken bij de vijgenboom. De eigenaar geeft de wijngaardenier opdracht de vijgenboom om te hakken met als motief te voorkomen dat hij de grond uitput. Het gaat er niet alleen om dat de vijgenboom plaats in beslag neemt, maar ook om het feit dat hij voedsel aan de grond onttrekt. Dat een eigenaar vruchten van vijgenbomen mag verwachten, kan gemotiveerd worden vanuit Spreuken 27,18: 'Wie een vijgenboom verzorgt, zal de vruchten eten.' De onvruchtbaarheid is des te opvallender omdat een vijgenboom tweemaal per jaar vrucht draagt: in juni de vroege vijg, eind augustus de late vijg.

Tegenover de opdracht de boom om te hakken stelt de wijngaardenier een pleidooi voor uitstel van een jaar. In de tussentijd zal hij er extra zorg, die een vijgenboom normaliter niet nodig heeft, aan besteden. De wijngaardenier voorziet twee mogelijkheden. De eerste is dat de vijgenboom het volgend jaar vrucht draagt. In dat geval heeft de vijgenboom aan de verwachtingen van de eigenaar voldaan. De andere mogelijkheid is dat de vijgenboom ook na het uitstel geen vrucht draagt. In dat geval kan de wijngaardenier instemmen met het voornemen de boom om te hakken.

Opmerkelijk is dat het verhaal hier ophoudt. Er wordt niet verteld of de extra zorg effect heeft. Er wordt zelfs niet verteld of de eigenaar het voorstel van de wijngaardenier aanvaardt. Dit open einde draagt bij aan de werking van het ingebedde verhaal in de communicatie tussen Jezus

en zijn toehoorders en tussen de evangelist en de beoogde lezers. Hoe het ingebedde verhaal verder moet worden verteld, hangt mede af van de vraag in hoeverre de toehoorders en de lezers ingaan op het appèl dat van het ingebedde verhaal uitgaat.

Het verhaal over de vijgenboom vertelt Jezus in een situatie die bepaald wordt door de komst van mensen die vertellen over de moord op Galileeërs tijdens hun offer door Pilatus. Dat is de betekenis van de wat omslachtige formulering ‘van wie Pilatus het bloed met dat van hun offerdieren had vermengd’. De verteller blijft aan het woord. Hij geeft aan wat de inhoud van het bericht is en hij geeft op geen enkele manier aan wat de gevoelens, gedachten, belevingen of associaties zijn bij de gepleegde moord. Het tweede voorval dat de teksteenheden van 13,1-4 bepaalt, is het ongeluk van het instorten van de toren van de Siloam, dat door Jezus wordt verteld. Ook hier wordt niets verteld over de gevoelens, gedachten, belevingen en associaties bij de toehoorders. Van beide voorvallen is verder niets bekend. De zinnen waarmee Jezus op beide voorvallen reageert, zijn parallel aan elkaar geconstrueerd. In een vraagzin geeft Hij aan hoe Hij veronderstelt dat zijn toehoorders de twee voorvallen interpreteren, namelijk dat de vermoorde Galileeërs meer zondaar zijn dan alle andere Galileeërs, en dat de omgekomen slachtoffers bij het ongeluk met de toren meer schuldig zijn dan alle andere inwoners van Jeruzalem. Opvallend is dat in het geval van de Galileeërs het woord ‘zondaar’ wordt gebruikt, in het geval van de Jeruzalemmers echter het woord ‘schuldenaar’. Vervolgens zegt Jezus in beide gevallen dat de interpretatie die Hij bij zijn toehoorders veronderstelt, onjuist is. Als derde stap houdt Hij zijn toehoorders het perspectief voor dat ze op een soortgelijke wijze zullen omkomen als ze zich niet bekeren.

De retorische kracht van de reactie van Jezus wordt zichtbaar, indien men let op de verschillen in de parallellie. In het ene geval gaat het om plattelandsbewoners uit de ‘provincie’, in het andere geval zijn het stedelingen die thuishoren in het centrum van het jodendom. De Galileeërs zijn slachtoffer van boze opzet, de Jeruzalemmers van een ongeluk. De Galileeërs zijn gestorven terwijl ze hun eigen omgeving heb-

ben verlaten, de Jeruzalemmers zijn gestorven in hun eigen stad. De Galileeërs zijn gestorven tijdens hun offer; dat wil zeggen: in de tempel. De plaats waar de Jeruzalemmers zijn gestorven, wordt aangeduid met 'Siloam'. De Griekse tekst heeft letterlijk 'de toren in de Siloam', waarbij 'Siloam' blijkbaar niet alleen een aanduiding is van waterwerken (vergelijk onder meer Jesaja 8,6; Johannes 9,7), maar ook van een stadsgedeelte. Door deze verschillen in de parallellie krijgt de noodzaak van bekering een onvermijdelijk karakter. Tegelijkertijd wordt benadrukt dat een gruwelijk lot als dat van de Galileeërs en dat van de Jeruzalemmers voor al Jezus' toehoorders onvermijdelijk is als ze zich niet bekeren.

Door het in deze context vertellen van de parabel van de vijgenboom gebeuren er twee dingen. Ten eerste wordt er een verband gecreëerd tussen de metafoor van vruchten voortbrengen en bekering. Uitdrukkelijk is dit verband aan de orde geweest in de verkondiging van Johannes de Doper in 3,8, waar hij ertoe oproept vruchten van bekering voort te brengen. In dezelfde context spreekt de Doper over de bijl die al aan de wortel van de bomen ligt. Iedere boom die geen goede vrucht voortbrengt, wordt omgehakt en in het vuur gegooid. Op andere plaatsen is het voortbrengen van vruchten en het horen en het doen van het woord met elkaar in verband gebracht. Dat is uitdrukkelijk gebeurd in de parabel van het zaad (8,1-21). Nu blijkt dat vruchten voortbrengen – dat wil zeggen: het woord horen en doen – onvermijdelijk bekering impliceert. Vruchten voortbrengen vraagt een positieve beaming van het woord, die zich uit in een levenshouding die de bevrijding bewerkt die in de verkondiging van het woord wordt beoogd.

Het tweede wat er gebeurt, is dat er uitstel in de onvermijdelijkheid van het oordeel wordt gecreëerd. De vijgenboom krijgt na drie jaar nog een jaar de gelegenheid om vruchten voort te brengen, waarbij de wijngaardenier extra zorg en aandacht aan de vijgenboom zal besteden. Het ligt voor de hand een verband te leggen met de programmatische verzen in 4,18-19. Het citaat uit Jesaja is een aanduiding van het bevrijdende programma dat Jezus gaat voltrekken. In dat kader is ook gesproken over een jaar dat welgevallig is aan de Heer. Langzaam wordt duidelijk in welk

groots eschatologisch kader het bevrijdingsprogramma van Jezus staat. Zijn optreden betekent een uitstel van Gods toorn, een uitstel van het oordeel. Het betekent dat er alsnog ruimte is gecreëerd om zich te bekeren, zich te engageren met de boodschap van bevrijding en zo te ontkomen aan het gruwelijke lot dat al enkele malen in het vooruitzicht is gesteld voor degenen die geen gehoor geven aan deze boodschap (vergelijk onder meer 6,49; 8,12-14; 10,12-16; 11,30-32.51; 12,47). Het verschil tussen de verkondiging van de Doper en het optreden van Jezus is hiermee ook geëxpliciteerd. Johannes verkondigt dat het oordeel voor de deur staat, dat de bijl reeds aan de wortel ligt. De komst van Jezus creëert een uitstel waarin het mogelijk is alsnog vruchten van bekering voort te brengen.

De kromgebogen vrouw en bijbehorende parabels

Het eerste hoofddeel van het reisverhaal sluit af met het verhaal over de genezing van de kromgebogen vrouw op sabbat en de bijbehorende parabels. Het is het vierde onderdeel van dit eerste hoofddeel.

De genezing van een kromgebogen vrouw op sabbat – 13,10-17

Het verhaal begint met de vermelding van de vrouw die zich tijdens het onderricht van Jezus op sabbat in de synagoge bevindt. Ze heeft te lijden van een geest die haar zwak maakt. De gevolgen hiervan worden aangegeven. Ze is kromgebogen en kan zich niet oprichten. Dat het gebrek van de vrouw in termen van 'niet kunnen' wordt verteld, zal in het verdere verloop van het verhaal belangrijk blijken. Jezus bewerkt de genezing van de vrouw met woord en daad. Hij spreekt tegen haar (vers 12) en legt haar de handen op (vers 13). Dit samengaan van woord en daad is er ook in 4,40; 5,13; 7,14; 8,54. De woorden die Jezus spreekt, kan men verstaan als performatieve taal: de woorden zelf bewerken wat ze zeggen. Een aanwijzing daarvoor is het perfectum: 'U bent van uw kwaal verlost.' Een andere aanwijzing is de constatering dat de vrouw onmiddellijk haar rug rechtte.

De genezing die Jezus voltrekt, wordt door de vrouw in verband gebracht met God. Door haar lofprijzing wordt gewezen op de rol van God in wat er aan haar gebeurt. De Griekse tekst heeft de lezer al eerder mogelijkheden gegeven om het gebeuren met God in verband te brengen. De passieve werkwoordsvormen die gebruikt worden voor 'u bent verlost' en 'ze rechtte haar rug' kunnen verstaan worden als *passiva divina*. De genezing die door Jezus wordt gerealiseerd, wordt overeenkomstig het narratieve programma van het Lucas-evangelie beleefd en gepresenteerd als een bevrijding van Godswege.

Vanaf vers 14 volgt een discussie over de interpretatie van het gebod over de sabbat (Exodus 20,8-11; Deuteronomium 5,12-15) en het feit dat Jezus op sabbat de vrouw genezen heeft. Deze discussie bevindt zich op een meta-niveau ten opzichte van de genezing. Niet staat ter discussie dat er een genezing heeft plaatsgehad, maar het feit dat dit op sabbat is gebeurd. De verteller geeft aan dat de ergernis van de voorzitter gericht is op de omstandigheden van de tijd. De voorzitter van de synagoge spreekt de menigte aan en maakt daarbij overeenkomstig de sabbatvoorschriften onderscheid tussen de zes dagen waarop gewerkt wordt en de sabbat. De opmerking van de synagogeoverste staat onder de modaliteit van het 'moeten'. In de Griekse tekst is dat duidelijker dan in de vertaling. Op zes dagen 'moet' er gewerkt worden. Het verzoek dan te komen om zich te laten genezen wordt geregeerd door een imperatief. Het gedrag dat de synagogeoverste op sabbat wenst, is het tegenovergestelde van dat op de andere zes dagen: niet werken en niet genezen worden.

Het antwoord van Jezus op de actie van de voorzitter van de synagoge krijgt door de inleiding van de verteller in vers 15a gezag. Jezus wordt aangeduid als 'de Heer'. De aanspreking van de synagogeoverste met 'huichelaar' is in het meervoud. Dat maakt duidelijk dat het niet om hem alleen gaat, maar om allen die net zoals hij waarden en evalueren. Net als in 12,1, waar sprake is van huichelarij, en in 12,56 mag men het woord hier verstaan als duidend op een niet op God georiënteerde levenshouding.

Het antwoord zelf kan op verschillende niveaus geïnterpreteerd worden. Het begint met een retorische vraag waarin wordt gealludeerd op de praktijk op sabbat van de synagogeoverste en de zijnen. Het antwoord van Jezus confronteert daarmee de opvatting van de sabbat die de synagogeoverste heeft gegeven, met diens praktijk. Vervolgens confronteert Jezus de interpretatie van de synagogeoverste met een andere interpretatie van het sabbatgebod. De os en de ezel vallen immers ook onder de Tora op de sabbat. In de Septuagint is zowel in Exodus 20,8-11 als in Deuteronomium 5,12-15 sprake van het rund en het lastdier. Dat neemt echter niet weg dat zij op sabbat losgemaakt worden om te drinken. Een derde interpretatieniveau komt tot stand door een redenering *a minore ad maius*. Als een rund of een ezel op sabbat losgemaakt worden, dan toch zeker deze dochter van Abraham. Bij het sabbatsgebod in Exodus 20,8-11 en Deuteronomium 5,12-15 wordt de dochter uitdrukkelijk vermeld. De formulering die Jezus hier gebruikt, is 'dochter van Abraham', waardoor het verhaal een pendant wordt van het verhaal over Zacheüs. Voor het huis van Zacheüs is er redding gekomen, want ook hij is een zoon van Abraham (19,9). Een laatste interpretatieniveau ontstaat door de terminologie die Jezus gebruikt om zijn activiteiten aan te duiden. Steeds is er sprake van 'losmaken' (de verzen 12.15.16). Daartegenover staan de activiteiten van de satan, die met de term 'vastbinden' zijn aangeduid. De oppositionele termen van 'losmaken' en 'vastbinden' maken ook duidelijk dat Jezus en de satan tegenstanders van elkaar zijn. Hun programma's verhouden zich ten opzichte van elkaar als programma en anti-programma. Dat komt overeen met het oppositionele karakter van de twee personages en hun programma's, dat we al eerder in het Lucas-evangelie zijn tegengekomen (bijvoorbeeld in 8,12 en 11,14-26).

De synagogeoverste is een opponent in Jezus' programma van bevrijding. Door de oppositie tussen 'losmaken' en 'binden', die Jezus expliciet verwoordt, en door de expliciete vermelding van de oppositie van Jezus en de satan wordt ook helder dat een opponent in het programma van Jezus een helper is in het programma van de satan. Iemand die het losmaken verhindert, bevordert de binding. De wijze waarop de discus-

sie verloopt, maakt helder dat de voorzitter van de synagoge de rol van helper heeft in het anti-programma. Dat Jezus in de aanspreking de meervoudsvorm gebruikt, betekent dat deze implicatie niet alleen de synagogevoorzitter betreft, maar alle tegenstanders van bevrijding.

In vers 17 volgt de reactie op het geheel: op de genezing en op het verloop van de discussie. De reactie is tweevoudig. De eerste is die van alle tegenstanders, die beschaamd staan. Opvallend is opnieuw het meervoud, dat er opnieuw op wijst dat het gebeurde een bredere strekking heeft dan alleen de synagogeoverste. De tweede reactie is die van de menigte. De gebruikte Griekse termen doen vermoeden dat de menigte zich aansluit bij de reactie van de vrouw in vers 13, echter met dit verschil dat de reactie van de vrouw God betreft, en die van de menigte Jezus.

Twee gelijkenissen – 13,18-21

De twee gelijkenissen van 13,18-21 zijn een verdere reflectie van Jezus op het gebeurde in het verhaal over de kromgebogen vrouw en de band daarvan met het koninkrijk van God. De genezing kan men verstaan in termen van groei van het koninkrijk. Vooral het beeld van het mosterdzaadje speelt daarop in, in het bijzonder het contrast tussen het zaadje en de uitgegroeide boom. Het bevrijdingsgebeuren in het koninkrijk van God is niet beperkt tot de uitvoeringsfase in de Galilese periode. Ook na de Galilese periode hebben er nog verhalen van bevrijding en genezing plaats. Maar ook kan men de verhaalde gebeurtenissen verstaan als een voorbeeld van de inwerking van het koninkrijk van God. Vooral het beeld van de zuurdesem speelt hierop in. Opmerkelijk is dat hier het beeld van de zuurdesem wordt gebruikt voor een positieve inwerking, terwijl eerder, in 12,1, zuurdesem is genoemd in verband met een inwerking die niet gewenst is. Ten slotte maken de gelijkenissen duidelijk dat er voor velen plaats is in het koninkrijk van God. Het beeld van de vogels die in de takken komen nestelen, speelt hierop in. Het beeld is ontleend aan het Oude Testament (Daniël 4,9.18; Ezechiël 17,23; 31,6; Psalmen

104,12). Dit beeld speelt in op een gegeven in het verhaal dat nog niet in de aandacht is gekomen: dat ondanks het maatschappelijke contrast tussen de vrouw en de voorzitter van de synagoge Jezus haar ziet en genezing voor haar bewerkt. In het koninkrijk van God is ook plaats voor hen die vanuit maatschappelijk oogpunt in de marge verkeren. Het verhaal is vanuit deze optiek een van de voorbeelden van de omkering van tegenstellingen, die in Lucas een kenmerk is van Gods heilshandelen.

8.2 Tweede deel van de reis – 13,22 - 17,1

Het tweede deel van het reisverhaal is een tekst van zo'n omvang dat er, net als in het eerste en het derde deel, een nadere indeling nodig is. De indeling die we hier geven, is gebaseerd op aanduidingen van een nieuwe situatie.

Zo'n aanduiding is 14,1. De nieuwe situatie is die van een maaltijd ten huize van een van de leiders van de farizeeën. Ook in 14,25 treedt een nieuwe situatie in. De opmerking dat grote drommen mensen met Hem meetrokken, wijst erop dat het huis van de farizeeër verlaten is, en dat de reis hervat is. Een derde tekst is 15,1-2. Daar worden de omstandigheden genoemd, waarin Jezus de parabelverhalen van de hoofdstukken 15-16 vertelt. Het gesprek met de leerlingen in 17,1-10 beschouwen we als de afronding van het gedeelte dat in 15,1-2 begonnen is. Dat betekent dat we het tweede gedeelte van de reis onderverdelen in vier kleinere eenheden: 13,22-35; 14,1-24; 14,25-35; 15,1 - 17,10.

Onderricht over de bevrijding – 13,22-35

De nauwe en de dichte deur – 13,22-30

De tekst begint met de vermelding van de reis naar Jeruzalem. Sedert 9,51.53 is dit de eerste keer dat het reisdoel wordt vermeld. Naast de reis wordt ook het onderricht van Jezus vermeld. De vermelding van steden en dorpen raakt aan het thema van de universaliteit. Behalve dat vers 22 de inleiding is op de perikoop, is het ook de inleiding op het gehele tweede deel van het reisverhaal. Het vers behoort bij de teksten die structuur geven aan de centrale sectie van het Lucas-evangelie.

Zoals vaker is een vraag aanleiding voor verder onderricht. De vragensteller is niet verder aangeduid. Zijn vraag of er maar weinig gered worden, bevindt zich op een meta-niveau ten opzichte van het programma van bevrijding. In het antwoord van Jezus vallen twee zaken op. Het is geen antwoord aan de vragensteller alleen, maar het antwoord is

gericht aan een bredere toehoorderskring. Jezus' antwoord wordt ingeleid met: 'Hij zei tegen de mensen ...' Het tweede opvallende gegeven is dat de vragensteller geen rechtstreeks antwoord krijgt op zijn vraag. Net als bij de vraag van Petrus in 12,41 wijst Jezus op de eigen verantwoordelijkheid. Hoe de vraag moet worden beantwoord, is afhankelijk van de wijze waarop degenen die gered willen worden, hun eigen verantwoordelijkheid vorm geven. Dit wordt nog versterkt doordat Jezus zich in het antwoord voortdurend rechtstreeks in de tweede persoon tot de toehoorders richt. Het beroep op eigen verantwoordelijkheid heeft daardoor een grote retorische kracht. Jezus gebruikt twee beelden in zijn antwoord: dat van de nauwe deur (vers 24) en dat van de dichte deur (de verzen 25-30). Eerst wordt de blik gericht op hen die buiten zijn (de verzen 25-27) en hun communicatie met de heer. Dan verplaatst zich het perspectief naar binnen. Met de buitenstaanders kijkt de lezer naar binnen en ziet hij de eschatologische maaltijd (de verzen 28-30). Vers 30 is een in algemene termen geformuleerde afronding.

Het beeld van de nauwe deur is gebaseerd op de tegenstelling tussen de velen die binnen willen komen en de weinigen die door de deur kunnen. Vandaar de aansporing ervoor te ijveren. Het beeld van de dichte deur is niet gebaseerd op de tegenstelling 'velen' versus 'weinigen', maar alleen op de tegenstelling tussen 'wel willen' en 'niet kunnen'. Het beeld is ontleend aan een feestmaaltijd. Wanneer de gastheer meent dat alle gasten binnen zijn, staat hij op en sluit hij de deur. Het beeld geeft dus aan dat er een moment is dat het te laat is. Op dat moment is de tegenstelling tussen 'binnen' en 'buiten' definitief. De gesloten deur maakt het onmogelijk dat deze tegenstelling wordt overbrugd. Vooral de positie van degenen die buiten zijn en geconfronteerd worden met de onmogelijkheid binnen te komen, wordt uitgewerkt. Het bonzen op de deur is om de aandacht van de heer te trekken. Het verzoek is binnengelaten te worden. De dialoog die volgt, is een voorbeeld van niet gelukke communicatie. De heer reageert immers op het verzoek met de opmerking dat hij de buitenstaanders niet kent en niet weet waar ze vandaan komen. Na een toelichting van de buitenstaanders is de reactie van de

heer precies dezelfde. Wel maakt de reactie van de heer helder dat het feit dat de buitenstaanders met hem gegeten hebben of zijn onderricht gehoord hebben, er niet toe doet. Hij verzoekt hun weg te gaan en hij noemt hen bedrivers van onrecht. Beslissend voor het gekend worden door de heer is dus het handelen van de buitenstaanders.

Naast de tweede persoon die Jezus gebruikt in het tekstgedeelte van de verzen 25-30 draagt ook het woordgebruik van de buitenstaanders bij aan de wisselwerking tussen de beelden die Jezus gebruikt en de communicatie tussen Jezus en zijn toehoorders. Tafelgemeenschap en onderricht zijn situaties die in het voorafgaande herhaalde malen zijn voorgekomen. De aanspreking met 'bedrivers van onrecht' gaat nu ook meeklinken in deze interferentie. In het voorafgaande is immers ook verschillende malen helder geworden dat het woord horen op zich niet voldoende is, maar dat de verkondiging en het onderricht gericht zijn op het horen en doen (vergelijk bijvoorbeeld 8,21 en 10,25-37).

Het verzoek weg te gaan en de bijbehorende aanspreking in vers 27 zijn ontleend aan Psalmen 6,9. In de psalm zijn de woorden gezegd tot de vijanden van de psalmist, die zijn vijanden op afstand wil houden. In de lucaanse context sluiten deze woorden uit van de eschatologische maaltijd.

Vers 28 geeft de reactie van de buitenstaanders op de definitieve uitsluiting. Dat is er een van verdriet en woede. Maar ook krijgt de lezer gelegenheid om met de buitenstaanders naar binnen te kijken en te zien wie er allemaal aanzitten aan de eschatologische maaltijd. De aartsvaders en alle profeten – dat wil zeggen: mensen die rechtvaardig hebben geleefd – worden genoemd. De oppositie tussen 'buiten' en 'binnen' blijkt verband te houden met de tegenstelling tussen 'onrecht bedrijven' en 'rechtvaardig leven' en die tussen 'verdriet' en 'vreugde'. Daarna wordt een tweede groep deelnemers aan de maaltijd in het koninkrijk van God genoemd. Zij zijn afkomstig uit alle windstreken. De formulering is een echo van teksten als Psalmen 107,3; Jesaja 11,11-12; 43,5-6; 60,1-22. Het thema van de universaliteit wordt opnieuw bespeeld. Het antwoord van Jezus wordt afgesloten met een spreekwoordachtige af-

ronding. Het is een van de vele formuleringen van de omkering van tegenstellingen die vanaf het begin van het boek een thema is.

Het lot van Jezus en Jeruzalem – 13,31-35

Door de tijdsaanduiding in vers 31 wordt het tekstgedeelte met het voorafgaande verbonden. De thematiek van de nauwe en de dichte deur roept de vraag op naar het oordeel en hoe men aan het oordeel kan ontkomen. Het tekstdeel dat nu volgt, laat zien hoe de reactie op Jezus' bevrijdende spreken en handelen samenhangt met het oordeel dat zal worden uitgesproken. Dat wordt toegespitst op Jeruzalem. In deze zin maken de uitspraken van Jezus duidelijk dat zijn lot in Jeruzalem en het lot dat Jeruzalem zal ondergaan, samenhangen.

De episode begint in vers 31 met een waarschuwing aan het adres van sommige nabijgekomen farizeeën. De reactie van Jezus is weergegeven in de directe rede van de verzen 31-35. Deze directe rede is gericht tot twee verschillende geadresseerden. De verzen 32-33 zijn gericht tot de farizeeën. Deze verzen bevatten een ingebedde directe rede waarin is weergegeven wat de farizeeën aan Herodes moeten gaan zeggen. De verzen 34-35 zijn gericht tot Jeruzalem. Opmerkelijk hierbij is dat na de dubbele aanspreking van Jeruzalem de zinsnede 'die tot haar gezonden zijn' volgt in plaats van het verwachte 'die tot u gezonden zijn'. De overgang van de ene naar de andere toegesprokene is niet nader gemarkeerd.

Voor uitleggers die de farizeeën in het Lucas-evangelie consequent als tegenstanders verstaan, levert hun waarschuwing dat Herodes Jezus wil doden, problemen op. Ook deze waarschuwing moet dan kwaadwillend worden geïnterpreteerd. Men zegt dan bijvoorbeeld dat ze met Herodes samenwerken of dat ze gebruik maken van de plannen van Herodes om Jezus uit Galilea vandaan te krijgen. Of men zegt zelfs dat de waarschuwing bedoeld is om Jezus naar Jeruzalem te krijgen, waar ze gemakkelijker greep op Hem kunnen krijgen. Dergelijke interpretaties zijn niet nodig. Lucas geeft geen massief beeld van de farizeeën als groepering. Sommige farizeeën zijn Jezus slecht gezind, maar met andere

heeft Jezus tafelgemeenschap. In dit verband is het van belang op te merken dat de tekst uitdrukkelijk spreekt van enkele farizeeën.

Herodes is al enkele keren in het Lucas-evangelie ter sprake gekomen. Hij is tetrarch van Galilea (3,1). Hij heeft Johannes gevangen genomen, toen deze zijn huwelijk met Herodias en zijn andere wandaden aan de kaak stelde (3,20). Uit zijn eigen mond vernemen we dat hij Johannes heeft laten onthoofden (9,9). Dit laatste is verteld in een context waarin Herodes uitdrukkelijk belangstelling toont in het gebeuren rondom, en de identiteit van Jezus. Door de vermelding van de onthoofding van Johannes gaat van die belangstelling voor Jezus een zekere dreiging uit. Deze dreiging wordt nu door de farizeeën expliciet verwoord, met daarbij het advies weg te gaan.

In zijn reactie geeft Jezus de farizeeën in de mond wat ze tot Herodes moeten zeggen. Het is daarbij de vraag of Jezus de farizeeën werkelijk naar Herodes zendt of dat het slechts gaat om een retorische wending. Opmerkelijk is de communicatieve functie van de farizeeën. Doordat ze Jezus de plannen van Herodes kenbaar maken, kan er een reactie van Jezus op deze plannen komen. Hoewel niet duidelijk is of Herodes van deze reactie op de hoogte wordt gesteld, komt de lezer er in ieder geval wel van op de hoogte. De contrasten tussen de activiteiten van Jezus en de plannen van Herodes worden zo voor de lezer zichtbaar. De plannen van Herodes zijn gericht op de dood. Jezus gaat door met het uitdrijven van demonen en het verrichten van genezingen, activiteiten die gericht zijn op leven en bevrijding. Bovendien maken de formuleringen van Jezus duidelijk dat Hij zich niet laat leiden door de wil van een mens, maar door het plan van God. In vers 32 is sprake van 'voltooing'. De formulering in het Grieks is een passieve werkwoordsvorm: 'Ik word voltooid.' Dat kan zo worden geïnterpreteerd dat God het handelend subject is. Bovendien is er in vers 33 sprake van 'moeten', dat in de Lucaanse context vaak een verwijzing is naar het goddelijk heilsplan. Dit 'moeten' hebben we besproken in 9,22. We hebben geprobeerd dit 'moeten' daar te verstaan als een innerlijk moeten van Jezus, die zich vanuit zijn relatie met God voegt in het plan van God. Tegenover elkaar staan dus de wil

van Herodes, die gericht is op de dood, en het plan van God, dat gestalte krijgt in de bevrijdende activiteiten van Jezus. Maar inmiddels is ook duidelijk geworden dat de activiteiten van Jezus op diens dood in Jeruzalem uitlopen. Hier wordt ook duidelijk dat het levenslot van Jezus niet bepaald wordt door de agenda van Herodes, maar door het plan van God.

In de tijdsaanduidingen die Jezus gebruikt, klinkt het verhaal van de theofanie in Exodus 19,10-16 door. In vers 32 gaat het om de voortzetting van het bevrijdingswerk. De voltooiing op de derde dag door God kan men, gelet op het voorkomen van de uitdrukking 'de derde dag' in 9,22; 18,33; 24,7.46, interpreteren als betrekking hebbend op de opstanding. In dat geval worden de dood en de opstanding van Jezus verstaan als deel uitmakend van Jezus' bevrijdingswerk. In vers 33 hebben de tijdsaanduidingen betrekking op de voortgang van de reis naar Jeruzalem. Er wordt een tegenstelling met het voorafgaande vers gesuggereerd, maar het gebruikte Griekse woord kan ook een sterke bevestiging inhouden: 'inderdaad'. In 9,22.44 is het levenseinde van Jezus ter sprake gekomen. In 9,31 is Jeruzalem als plaats van de uittocht genoemd. Hier wordt het levenseinde van Jezus expliciet als doel van de reis naar Jeruzalem vermeld. Implicatie is dat Jezus een profeet is. Het gesprek dat Kleopas en zijn reisgezel in 24,18-27 met Jezus voeren, gaat expliciet over het profeet zijn van Jezus en zijn levenseinde (zie vooral 24,19-20). In 13,33 wordt het verband tussen het profeet zijn van Jezus en zijn dood in Jeruzalem eveneens gelegd. De moord op de profeten is al ter sprake gekomen in 11,49-51, waar Jezus met instemming de wijsheid van God citeert en waar van de huidige generatie rekenschap wordt gevraagd voor de moord op de profeten. Het thema van de moord op profeten is in diverse oudtestamentische teksten aan de orde: vergelijk onder meer 2 Kronieken 24,20-22; Jeremia 26,20-23; 38,4-6. Ook 2 Koningen 21,16 en 24,4 mogen hier wellicht worden genoemd. In deze teksten worden weliswaar geen profeten genoemd, maar wel onschuldig bloed dat in Jeruzalem is vergoten. Een noemenswaardige buitenbijbelse parallel biedt Flavius Josephus in zijn *Joodse Oudheden* 10,3,1 § 38, waar hij schrijft over Manasse: 'In zijn minachting voor God doodde hij alle rechtvaardige

mannen onder de Hebreërs; zelfs de profeten spaarde hij niet. Elke dag slachtte hij er wel een paar af; bloedvergieten was in Jeruzalem aan de orde van de dag.'

Vanaf vers 34 is er een aantal belangrijke wijzigingen. Er wordt niet meer over Jeruzalem gesproken, maar Jeruzalem wordt aangesproken. Verder is Jeruzalem niet alleen de plaats waar de profeten worden gedood, maar ook het handelend subject van het doden. In de toespraak van Stefanus (Handelingen 7,52) wordt dezelfde thematiek genoemd. De woorden herinneren opnieuw aan het citaat van de wijsheid van God in 11,49-51. De verwantschap met deze tekst is des te uitdrukkelijker daar in de klacht over Jeruzalem het lot van de stad wordt verbonden met het lot van de profeten en dus ook met het lot van Jezus.

In vergelijking met de voorafgaande verzen is er ook een nieuwe oppositie. De tegenstelling is nu niet het 'willen' van Herodes en het 'moeten' van Jezus, maar het 'willen' van Jezus en het 'niet willen' van Jeruzalem. Het willen van Jezus is gericht op het realiseren van het programma van bevrijding, ook voor de inwoners van Jeruzalem, die hier als haar kinderen worden gepresenteerd. De beeldspraak die Jezus gebruikt, duidt op zorg en bescherming. Wellicht dat teksten meeklinken als Deuteronomium 32,11; Psalmen 91,4; Jesaja 31,5. De woorden waarin het lot van Jeruzalem wordt beschreven, zijn echo's van Jeremia 12,7; 22,5. Deze echo's worden hier toespelingen op de komende verwoesting van Jeruzalem en de tempel. Daarbij kan het woord 'huis' geïnterpreteerd worden als betrekking hebbend op de tempel, maar de context waarin Jeruzalem is aangesproken en waarin over de inwoners van de stad gesproken wordt als haar kinderen, maakt het waarschijnlijk dat Jeruzalem en zijn inwoners mee inbegrepen zijn. Het tweede deel van vers 35 zegt dat Jeruzalem Jezus niet meer zal zien tot de dag waarop Jeruzalem de woorden uit Psalmen 118,26 zal spreken. De woorden worden hier geciteerd naar de Septuagint. Ze duiden op het feit dat Jezus in het Lucas-evangelie een aantal keren 'de komende' is genoemd: 3,15-16; 7,19.20. In 12,35-53 interfereren met elkaar het komen van de heer die thuiskomt, het komen van de Mensenzoon en het komen van Jezus.

Het is de vraag of met het moment waarnaar in vers 35 wordt verwezen, het tijdstip van de intocht bedoeld is (19,37-38). Een positieve aanduiding is dat daar dezelfde woorden uit psalm 118 worden geroepen. Maar daarbij is te bedenken dat deze woorden in 19,37-38 niet exact hetzelfde zijn als in 13,45. Bovendien worden deze woorden daar niet uitgesproken door de inwoners van Jeruzalem, maar door de leerlingen van Jezus. Voor de beoogde lezers van het boek van Lucas blijft de spannende vraag over of de toekomstige gebeurtenis waarnaar Jezus verwijst, al gerealiseerd is of nog te gebeuren staat, en zij dus leven in de tijd dat Jeruzalem Jezus niet ziet.

Verhalen en onderricht tijdens een maaltijd – 14,1-24

De samenhang van het tekstgedeelte wordt bepaald door het feit dat alle verhaalde gebeurtenissen plaatshebben op dezelfde plaats en dezelfde tijd. Het gebeurt allemaal op sabbat in het huis van een van de leiders van de farizeeën. Bovendien is er een thematische samenhang. De gebeurtenissen hebben plaats tijdens een maaltijd, maar Jezus spreekt ook over diverse andere maaltijden: een bruiloftsmaal, een middagmaal en een avondmaal, de maaltijd in het koninkrijk van God en een grote maaltijd. Een apart vraagstuk daarbij is over welke maaltijd het in vers 24 gaat.

Door de aanduiding van tijd en plaats in 14,1 is het tekstgedeelte duidelijk afgebakend van de voorafgaande context. Ook van de navolgende context is er een duidelijke afbakening, doordat in 14,25 wordt vermeld dat Jezus en de menigten onderweg zijn.

De indeling van het tekstgedeelte is zeer inzichtelijk. De episode opent met een introductie (14,1) waarin de setting voor de gehele afdeling wordt genoemd. Dan volgt in 14,2-6 een gezingsverhaal. Deze gebeurtenissen zijn gesitueerd bij het begin van de maaltijd, wanneer de gasten zich verzamelen. Vers 7 introduceert de volgende fase: het betreden van de eetzaal en het aan tafel gaan. Het gedrag van de gasten is voor Jezus aanleiding tot een aantal uitspraken over het uitzoeken van

de ereplaatsen (de verzen 8-11). Vervolgens wendt Jezus zich tot zijn gastheer (de verzen 12-14). Zijn directe rede loopt uit op een zaligspreking en een verwijzing naar de opstanding van de rechtvaardigen. Een van de aanliggenden sluit hierop aan met een zaligspreking van degene die eet in het koninkrijk van God (vers 15). In de verzen 16-23 reageert Jezus met het verhaal over de grote maaltijd. Over vers 24 bestaat discussie. De vraag is of dit vers behoort bij de directe rede die de heer van de parabel spreekt tot de slaaf. Het motiveert dan de opdracht aan de slaaf naar de wegen en het land te gaan en de mensen te dwingen binnen te komen. Deze interpretatie stuit op enkele moeilijkheden. De zinswending waarmee vers 24 begint, komt meestal voor in de mond van Jezus. Een aantal keren zijn dergelijke formules de inleiding van een toepassing na een parabel, die zelf niet tot de parabel hoort (zo bijvoorbeeld 15,7.10; 16,9; 18,8.14). Een ander punt is nog dat vers 24 tegen meer mensen gericht is, terwijl de daaraan voorafgaande directe rede van vers 23 tegen een enkele persoon is gericht. Dit zijn voor een aantal uitleggers voldoende redenen om vers 24 te beschouwen als niet meer behorend bij het parabelverhaal. Het gevolg daarvan is dat Jezus nu, met gebruikmaking van beelden die ontleend zijn aan het parabelverhaal, spreekt over een maaltijd waarvan Hijzelf de gastheer is.

Omdat 14,15-23 een ingebed verhaal is, bespreken we, zoals we dat steeds gedaan hebben bij ingebedde verhalen, dit tekstgedeelte het eerst, waarna we de omringende tekstgedeelten becommentariëren. Op deze manier kunnen we inzicht krijgen in de communicatieve werking van het ingebedde verhaal.

De draagwijdte van het parabelverhaal is gelegen in de inspanningen van de gastheer om de voorgenomen feestmaaltijd doorgang te doen vinden. Dat bepaalt de rollen van de overige personages van het verhaal. De excuses van de eerste genodigden verhinderen het doorgaan van het feest. In deze zin zijn de eerste genodigden opponenten. Op de achtergrond speelt de gewoonte van de dubbele uitnodiging. Eerst worden de gasten uitgenodigd. Op basis van hun toezeggingen heeft de gastheer

enig idee van het aantal genodigden dat hij kan verwachten en de voorbereidingen die voor het feest nodig zijn. Wanneer dan alles in gereedheid is gebracht, volgt de tweede uitnodiging, met de mededeling dat alles klaar is. Binnen de parabel worden veel gasten verwacht, want er is sprake van een grote maaltijd. Opmerkelijk is dat alle gasten zich verontschuldigen wanneer ze horen dat de maaltijd klaar is. De genodigden zijn bezig met huwelijken en zaken die hun verhinderen deel te nemen aan de maaltijd.

De woede van de gastheer is voorstelbaar. Maar zijn woede richt hij niet direct tegen de genodigden. Hij geeft zijn slaaf de opdracht naar de pleinen en stegen van de stad te gaan en de daar aanwezige mensen naar de feestzaal te brengen. De opsomming in vers 21 is dezelfde als in vers 13, waar Jezus zijn gastheer adviseert die mensen uit te nodigen die hem op hun beurt niet kunnen uitnodigen. Hoewel de volgorde in de twee verzen niet geheel dezelfde is, heeft deze identiteit een eigen werking in de wisselwerking tussen het parabelverhaal en de situatie waarin het verhaal wordt verteld. Het wordt gemakkelijker het vertelde te betrekken op de situatie waarin Jezus, de overige gasten en de gastheer zich bevinden.

In het gebod aan de slaaf wordt nadruk gelegd op snelheid. Uit het vervolg in vers 22 blijkt dezelfde nadruk op snelheid. Men kan dit vers zo verstaan dat de slaaf antwoordt dat reeds gebeurd is wat de heer bevolen heeft, maar ook zo dat er een overgang is gemaakt naar een volgende scene, waarin de slaaf verslag uitbrengt van de uitvoering van het gebod. De uitvoering zelf is niet verteld. In beide interpretaties is er de indruk van grote haast en snelheid.

De tweede groep genodigden staat in allerlei opzichten tegenover de eerste groep. Ze behoren tot een andere sociale laag. De eerste genodigden behoren tot dezelfde laag als de gastheer. Ze hebben bezit en kunnen handel drijven. Doordat de excuses van drie van hen afzonderlijk worden genoemd, wordt hun individualiteit benadrukt, ondanks het feit dat ze zich allen verontschuldigen. De eerste groep presenteert de afwezigheid tijdens de feestmaaltijd als een 'niet kunnen': zo uitdrukke-

lijk in vers 20 de genodigde die pas getrouwd is. Maar het verhaal maakt ook duidelijk dat de eerste genodigden hun prioriteiten anders hebben gelegd en dat hun excuses zich bevinden op het vlak van het niet willen. Bij de tweede groep ligt een en ander geheel anders. Ze worden veel meer als een groep gepresenteerd. De normale procedure voor een uitnodiging is niet in acht genomen. De kwalificaties waarmee ze in vers 21 worden aangeduid, maken duidelijk dat ze tot een geheel andere sociale categorie behoren. Ze zullen nooit iets tegenover hun aanwezigheid bij de maaltijd kunnen stellen. Over hun bereidheid aanwezig te zijn wordt niet gesproken. De slaaf krijgt alleen opdracht hen te brengen.

In feite is er nog een derde groep. Ze is afkomstig van de wegen en de ommuurde ruimten. Nadere kwalificaties worden niet gegeven. In het gesprek tussen de heer en de slaaf komt deze groep ter sprake nadat de slaaf gerapporteerd heeft dat er nog plaats is. Expliciet wordt verwoord dat met het 'willen' van deze mensen geen rekening wordt gehouden. 'Dwing hen binnen te komen' zijn de woorden van de heer. Tegelijkertijd wordt het motief van de handelwijze van de heer duidelijk. Zijn huis moet vol zijn.

Doordat in het gesprek over een derde groep gasten dit motief van de gastheer zo uitdrukkelijk verwoord wordt, wordt een volgende tegenstelling tussen de eerste genodigden en de twee andere groepen zichtbaar. De aanwezigheid van deze twee groepen verhindert dat de eerste genodigden nog naar het feest kunnen komen. Hun 'niet willen', dat ze presenteren als een 'niet kunnen', blijkt pas aan het einde van het verhaal tot een werkelijk 'niet kunnen' geworden te zijn. Aan het einde is er voor hen geen keuze meer, omdat er geen plaats meer is. De woorden van de slaaf 'Kom, alles staat nu klaar' bleken de laatste gelegenheid te bieden om positief op de uitnodiging van de gastheer te reageren. Deze afloop van het verhaal wordt feitelijk niet verteld. Het verhaal houdt op met de verwoording van het motief dat het huis vol moet zijn.

De parabel wordt afgesloten met een conclusie (vers 24). We hebben al aangegeven dat wij dit vers niet verstaan als komend uit de mond van de

gastheer in het parabelverhaal, maar als een concluderende uitspraak van Jezus, die spreekt over de maaltijd waarvan Hij de gastheer is. Toch keren personages uit het parabelverhaal terug. In het bijzonder geldt dit voor de eerste genodigden. Het vers heeft daardoor een dubbele referentie: naar de vertelde parabel en naar de maaltijd van Jezus. Deze dubbele referentie maakt het mogelijk dat ook andere zaken uit het parabelverhaal getransponeerd worden naar de maaltijd van Jezus. Zo kan men in de omschrijvingen van de tweede en de derde groep gasten de mensen herkennen voor wie de boodschap van bevrijding bestemd is. Dat ze afkomstig zijn van de pleinen en stegen in de stad, maar ook van de wegen en ommuurde ruimten buiten de stad, refereert aan de universele bestemming van deze bevrijding. De omschrijvingen van de tweede en de derde groep leggen het verband met de aandacht voor de gemarginaliseerde mensen die zo kenmerkend is voor het Lucas-evangelie.

De overeenkomsten en verschillen met het parabelverhaal geven een eigen werking aan vers 24. Voor het parabelverhaal zijn, behalve in de directe rede, de verhalende tijden kenmerkend. Vers 24 is daarentegen geformuleerd voor de toekomst. Het vers wordt gekarakteriseerd door het futurum. Tegelijkertijd geldt de uitsluiting van de maaltijd van Jezus voor alle eerste genodigden. Dat komt overeen met het feit dat ze zich allemaal voor de maaltijd verontschuldigen (vers 18). Deze overeenkomsten en verschillen geven aan vers 24 een bijzonder dreigend karakter. Niemand van die mensen zal ontkomen aan de toekomstige uitsluiting van de maaltijd van Jezus. Ook wordt helder bij wie de verantwoordelijkheid ligt voor deze uitsluiting. Ze is verbonden met de keuzen die de eerst genodigden hebben gemaakt. Het verhaal heeft duidelijk gemaakt dat hun excuus niet gebaseerd is op een 'niet kunnen', maar op een 'niet willen'.

Ook de introductie van vers 15 stuurt het verstaan van de parabel. De aanduiding 'een van de disgenoten' legt het verband met het sabbatmaal waarover in 14,1 gesproken wordt. De zaligspreking legt het verband met de eschatologische maaltijd in het koninkrijk van God. De maaltijd

van het parabelverhaal en de maaltijd van Jezus in vers 24 kunnen door deze zaligspreking in verband worden gebracht met de eschatologische maaltijd. De wetmatigheden van aanwezigheid bij deze maaltijd en van uitsluiting ervan zijn al eerder ter sprake gekomen (vergelijk 13,23-30). Door de zaligspreking vooraf wordt de interpretatie van het parabelverhaal vooraf gericht op deelname aan de eschatologische maaltijd, die ook de maaltijd van Jezus is. Door de conclusie aan het eind in vers 24 wordt het accent verschoven naar het uitgesloten worden van deze maaltijd. Het verhaal over de grote maaltijd blijkt zowel naar het positieve aspect (deelnemen aan de maaltijd) als naar het negatieve aspect (van de maaltijd uitgesloten worden) interpreteerbaar. Door de opeenvolgende taaluitingen van de disgenoot en van Jezus wordt dit duidelijk. De zaligspreking wordt niet door Jezus tegengesproken. De positieve en de negatieve interpretatie zijn complementair.

De communicatie tussen Jezus en de disgenoot vindt plaats tijdens een maaltijd op sabbat ten huize van een van de leiders van de farizeeën. Het verhaal over de grote maaltijd en de voorafgaande en navolgende duiding in de verzen 15 en 24 geven een extra betekenis aan de gebeurtenissen en de gesprekken tijdens deze maaltijd. Alles immers komt in het perspectief te staan van de maaltijd in het koninkrijk van God. Het kader voor deze gebeurtenissen en gesprekken is aangegeven in vers 1. Het laatste deel van het vers maakt duidelijk dat er meer mensen bij de maaltijd aanwezig zijn dan Jezus alleen. De houding van de aanwezigen ten opzichte van Jezus is al eerder genoemd in het Lucas-evangelie. In 6,7 letten de schriftgeleerden en de farizeeën op Hem om te zien of Hij op sabbat genezingen verricht. In 20,20 wordt hetzelfde woord gebruikt waar het gaat om Jezus op een uitspraak te kunnen betrappen die de tegenstanders van Jezus in staat stelt Hem aan de gouverneur uit te leveren. Het woord getuigt niet van een welwillende houding ten opzichte van Jezus.

Het verschijnen van de man met waterzucht kan men het beste situeren op het moment dat de gasten zich verzamelen. 'Waterzucht' is

een ander woord voor oedeem. Het gaat om de opeenhoping van vocht in het weefsel of in een van de holten van het lichaam. Qua thematiek en opbouw vertoont het verhaal overeenkomsten met het verhaal over de kromgebogen vrouw in 13,10-17. Ook daar gaat het om een genezing op sabbat, om een discussie of dat geoorloofd is, en om een verdediging van Jezus' gedrag door een verwijzing naar het gedrag van zijn opposenten. De overeenkomsten tussen de twee verhalen verstaan we als een voorbeeld van de lucaanse tendens verhalen over mannen en vrouwen te paralleliseren.

Opmerkelijk is het dat Jezus zelf de vraag stelt of het geoorloofd is iemand op sabbat te genezen. Daarmee geeft Hij aan weet te hebben van de bedoelingen waarmee Hij wordt geobserveerd. Even opmerkelijk is het zwijgen van de aanwezigen. Ook na de verdediging van Jezus in vers 5 zwijgen ze. Toch is er iets veranderd. In vers 6 vertelt de verteller dat ze niets tegen de woorden van Jezus kunnen inbrengen, terwijl het in vers 4 van de bereidheid van Jezus' gesprekspartners afhankelijk is of ze Hem antwoord zullen geven of niet. Er is een overgang van 'niet willen' naar 'niet kunnen'.

In vers 7 begint een volgende episode. De zaal waar de maaltijd plaatsheeft, wordt betreden. De gerichtheid van de genodigden op de ereplaatsen heeft van doen met erkenning van hun status en met de daarbij behorende eer. In 20,46 neemt Jezus het de schriftgeleerden kwalijk dat ze belust zijn op de ereplaatsen in de synagogen. In 11,43 richt Jezus een soortgelijk verwijt aan het adres van de farizeeën. Hoewel de Griekse woorden niet gelijk zijn, gaat het in deze teksten om het kenmerkende gedrag in een sociaal patroon waarin status belangrijk is.

Tegelijkertijd heeft er in 14,7 een belangrijke verandering plaats. In 14,1 waren de aanwezigen degenen die Jezus in de gaten hielden. In het verdere verloop spreken ze niet. Maar nu draait de verteller de rollen om. Jezus ziet het gedrag van de andere aanwezigen, en Hij spreekt wel. Hij geeft commentaar door middel van een gelijkenis over een bruiloftsmaal (de verzen 8-10), die Hij afsluit met een algemene spreuk over verheffing en vernedering (vers 11).

De gelijkenis die Jezus vertelt, kan men verstaan als de aanbeveling van een andere strategie om de status die men zo graag wil, op een eervolle manier te verkrijgen. Teksten als Spreuken 25,6-7 en Jezus Sirach 3,17-20 klinken zeker mee in de gelijkenis. Toch is het onderricht van Jezus zeker meer dan alleen de aanbeveling van een andere strategie. Dat maakt de afrondende algemene spreuk van vers 11 duidelijk. Deze tekst komt terug in 18,14, waar deze spreuk de parabel van de farizeeër en de tollenaar afsluit. Dat de tollenaar door God gerechtvaardigd wordt, en de farizeeër niet, is daar een concretisering van het algemene gegeven. Bovendien herinneren de woorden aan de lofzang van Maria, waarin wordt bezongen dat het bevrijdende handelen van God een omkering van de maatschappelijke tegenstellingen bewerkt. Duidelijk wordt zo dat het niet gaat om een andere strategie, maar om de totale omkering van de verhoudingen vanuit het perspectief van Gods heilshandelen. Het gebruikte futurum in de gelijkenis en in de afronding van vers 11 wijst op het eschatologische karakter van dit heilshandelen.

Niet alleen bij de gasten, maar ook bij de gastheer brengt Jezus het toen gangbare maatschappelijke patroon ter sprake. Dat gebeurt in de verzen 12-14. Ter sprake komt het uitnodigingsbeleid van de gastheer, dat er, overeenkomstig de toenmalige gebruiken, op gericht is dat de gastheer op zijn beurt door de gasten kan worden uitgenodigd. Aan deze praktijk ligt een verwachting van wederkerigheid in de maatschappelijke omgang ten grondslag, waarop al eerder in het evangelie, in het bijzonder in de redevoering in de vlakte (6,20-49) kritiek is uitgeoefend. Jezus beveelt aan mensen uit te nodigen die er geen uitnodiging tegenover kunnen stellen. Tegenover de vier groepen die niet uitgenodigd moeten worden (vrienden, broers, verwanten en rijke burenen), worden vier groepen genoemd die men wel moet uitnodigen (armen, gebrekkigen, kreupelen, blinden). De woorden van Jezus eindigen met een zaligspreking van de gastheer als de gasten niets tegenover de uitnodiging kunnen stellen. De zaligspreking wordt dubbel gemotiveerd: de gasten kunnen niets teruggeven, en het zal worden teruggegeven bij de opstanding van de rechtvaardigen. Door de laatste motivering komt het

aanbevolen gedrag opnieuw in eschatologisch perspectief te staan. Het verband wordt gelegd met de eschatologische maaltijd die in de zaligspreking van een van de tafelgenoten ter sprake komt (vers 15). Het passivum mag men interpreteren als een theologisch passivum. Het gevolg is dat God zelf zich garant stelt voor de gasten die de gastheer niet op hun beurt kunnen uitnodigen.

Waar het gaat om de inwerking van het ingebedde parabelverhaal op de situatie waarin het verhaal wordt verteld, is een eerste gegeven dat de verschillende maaltijden alle met elkaar in verband worden gebracht. Het gaat achtereenvolgens om een sabbatmaal, een bruiloftsmaal, een middagmaal of een avondmaal, de eschatologische maaltijd, een grote maaltijd en de maaltijd van Jezus. Reeds is aangegeven hoe de grote maaltijd, de eschatologische maaltijd en de maaltijd met elkaar interfereren. Nu komt daar nog bij dat de bruiloftsmaaltijd en het middagmaal of avondmaal metaforen zijn geworden van de eschatologische maaltijd waarvan Jezus de gastheer is. En dit alles gaat ook weer verbanden aan met de sabbatmaaltijd tijdens welke al deze maaltijden en hun onderlinge verbanden ter sprake worden gebracht.

De woorden van Jezus tegen de gasten (de verzen 7-11) hebben een duidelijk verband met het ingebedde verhaal. Er is een equivalentie met de twee mogelijke verstaanswijzen van de parabel. De parabel als handelend over de als eersten genode gasten die uiteindelijk van de maaltijd zijn uitgesloten, is equivalent met dat deel in de raadgeving van Jezus dat de mogelijkheid van statusverlies, schaamte en schande onder ogen ziet. De tegenhanger hiervan is de equivalentie tussen de gasten in het parabelverhaal die geen uitnodiging hebben ontvangen maar uiteindelijk toch de feestzaal vullen, en die elementen in de raadgevingen van Jezus die wijzen op de mogelijkheid uitgenodigd te worden op de ereplaatsen en zo eer te ontvangen in de ogen van alle disgenoten. Het is duidelijk dat dit deel van de gesprekken van Jezus vooral verbindingen aangaat met die elementen uit het parabelverhaal die handelen over de personages die wel of niet van de maaltijd genieten.

De woorden van Jezus tot de gastheer (de verzen 12-14) gaan vooral verbindingen aan met wat in het parabelverhaal verteld wordt over de heer die de maaltijd geeft. Een belangrijk gegeven is het feit dat de mensen die Jezus zijn gastheer aanbeveelt uit te nodigen (vers 13) en degenen die in de parabel feitelijk bij de maaltijd aanwezig zijn (vers 21), dezelfde zijn. De genoemde equivalenties, overeenkomsten en analogieën hebben invloed op de interpretatie van het verhaal over de genezing van de man die lijdt aan waterzucht (de verzen 1-6). Van belang daarbij is dat de genezing wordt gesitueerd tijdens een sabbatsmaal. In de loop van onze lezing van het evangelie volgens Lucas hebben we genezingen leren waarderen als realiseringen van Gods bevrijding. Daarbij ging het vaak ook om doorbreking van sociale grenzen die tussen mensen getrokken zijn. Genezingen worden dan soms ook illustraties van de omkering van sociale verhoudingen. Insluiting en uitsluiting, omkeer van verhoudingen, worden in het verhaal over de genezing van de waterzuchtige man op een tweevoudige wijze gerealiseerd. De eerste is dat de man blijkbaar niet is uitgenodigd, maar toch van Jezus genezing ondervindt. Daartegenover maakt Jezus duidelijk dat oppositie tegen zijn insluitend en bevrijdend handelen zal uitlopen op een definitieve uitsluiting. Zijn woorden zijn zowel een dreiging met definitieve uitsluiting als een uitnodiging om van gedrag te veranderen.

Doordat in het navolgende uitdrukkelijk de eschatologische maaltijd ter sprake komt, komt de genezing van de waterzuchtige man ook onder een eschatologisch voorbehoud te staan. Ze is een van de voorbeelden waarop Jezus het programma van bevrijding realiseert. Maar tegelijkertijd is het verhaal een metafoor van de uiteindelijke bevrijding. Het verhaal illustreert wie bij de eschatologische maaltijd aanwezig zal zijn.

Consequenties van leerling zijn - 14,25-34

Lucas 14,25-34 vormt een derde afdeling binnen het tweede grotere onderdeel van het reisverhaal (13,22 - 17,10). Na de gesprekken tijdens de

maaltijd ten huize van een van de farizeeën treedt er duidelijk een nieuwe situatie in. In vers 25 wordt de draad van de reis van Jezus weer opgenomen, maar het reisdoel wordt niet vermeld. Tevens wordt vermeld dat grote massa's mensen met Hem meetrokken. Voor Jezus is dit aanleiding tot onderricht over de consequenties van het leerling zijn (vergelijk de verzen 26.27.33). Hoewel er vanuit het oogpunt van plaats, tijd en personen een cesuur is met het voorafgaande, wordt het thema van al dan niet gehoor geven aan de boodschap van Jezus en de consequenties daarvan gewoon voortgezet. De afbakening aan het einde is helder doordat in 15,1-2 een nieuwe situatie wordt geïntroduceerd, die de inleiding vormt van de afdeling 15,1 - 17,10.

In de inleiding wordt het motief van de reis weer opgenomen. De vermelding dat grote drommen mensen meetrokken, is duidelijk de aanleiding voor het onderricht van Jezus. Hij maakt onderscheid tussen naar Hem toe komen en zijn leerling zijn. Leerling zijn impliceert het haten van familieleden en van het eigen leven. De tekst wordt gekenmerkt door een sterk woordgebruik. Daarom wijst men soms op de Semitische achtergronden, waar woorden als 'haten' of 'verfoeien' niet dezelfde affectieve lading hebben als bij ons. Het betekent tegen die achtergronden veeleer 'een ander de voorkeur geven', 'andere prioriteiten stellen'. Er worden zeven objecten van haten genoemd. Het eigen leven staat als een climax achteraan. Dat onderstreept hoe totaal, fundamenteel en radicaal de keuze is leerling van Jezus te zijn.

In vers 27 is sprake van het kruis opnemen. Net als in 9,23 wordt hiermee op metaforische wijze aangeduid wat de consequenties zijn van een keuze voor Jezus. Op verschillende plaatsen in het voorafgaande zijn de consequenties van het gehoor geven aan het woord van Jezus en van het volgeling zijn al aan de orde geweest. We noemen 8,1-21; 9,23-27.57-62; 12,13-59. De radicaliteit die uit dit tekstgedeelte spreekt, is niet echt verrassend meer. Oudtestamentische teksten klinken mee, zoals Deuteronomium 33,9, waarin Tora-vroomheid wordt gesteld boven familierelaties.

De strekking van de twee parabels wordt niet expliciet vermeld,

maar duidelijk is dat men, voordat men aan een onderneming begint, met de consequenties en implicaties ervan rekening moet houden. Dat geldt ook voor het leerling van Jezus zijn. De formuleringen van de Griekse tekst hebben een grote retorische kracht, bijvoorbeeld de vraagvorm en de formulering in vers 28 'wie van jullie ...', waardoor de toehoorders expliciet bij de strekking van de parabels betrokken worden. In de vertaling is deze retorische kracht op een andere wijze weergegeven.

De eerste parabel gaat over het bouwen van een toren. Opengelaten wordt waartoe de toren dient: ter versterking van een huis, een landgoed of een stadsmuur of ter verdediging van een wijngaard. Blijkbaar is dat minder van belang. De veronderstelling is wel dat het een kostbare zaak is, waarbij een verstandig mens eerst de kosten begroot om te bezien of hij een dergelijke onderneming tot een goed einde kan brengen. De parabel laat zien wat er gebeurt als men met het werk begint en het niet kan afmaken.

Plannen en inschattingen maken is ook de vooronderstelling in de tweede parabel, waarin het beeld is ontleend aan de oorlog. Wanneer een koning inschat dat hij de vijandelijke macht niet aankan, is het beter bijtijds van strategie te veranderen. Volgens een aantal uitleggers heeft de Griekse uitdrukking die ten grondslag ligt aan de vertaling 'om naar de vredesvoorwaarden te vragen' vanwege de Semitische achtergronden ervan de gevoelswaarde van 'zich onderwerpen'. Voor de strekking is dit echter niet bepalend. Het gaat erom dat men de eigen middelen en mogelijkheden inschat en dienovereenkomstig handelt.

In de verzen 26-27 ging het over de consequenties van leerling zijn voor de familieverhoudingen en voor de waardering van het eigen leven. In vers 33 komen opnieuw de consequenties van het leerling zijn ter sprake, maar nu ten aanzien van bezit. Voor de lezer die tot hier toe in het evangelie volgens Lucas is gevorderd, is ook dit geen onbekende thematiek (vergelijk onder meer 5,11.28; 6,27-38; 8,14; 9,3.25; 10,4; 12,33-34).

In de verzen 34-35 wordt het tekstgedeelte afgesloten met een spreuk over zout. Net als in de parabels van de verzen 28-32 gaat het over de con-

sequenties van leerling zijn. Leerlingen die zich de gevolgen niet realiseren en niet bezien of ze de middelen en de mogelijkheden hebben, worden vergeleken met zout dat zijn kracht verliest. Er wordt soms geopperd dat Jezus hier een absurditeit ter sprake brengt, omdat zout niet zouteloos kan worden. Daarbij verwijst men wel naar een verhaal uit de Babylonische Talmud dat duidelijk van de vooronderstelling uitgaat dat zout zout blijft. Maar vaak wijst men ook op de eigen chemische samenstelling van het zout dat men in Palestina gebruikte. Het was zeer wel mogelijk dat de werking van dit zout veranderde. De term 'smake-loos worden' zou dan hierop betrekking hebben. Zout wordt gebruikt om voedsel smaak te geven en om te conserveren. Ook is het gebruik van zout als meststof voor het land bekend. De spreuken over het zout maken duidelijk dat zout dat geen kracht meer heeft, nergens toe dient, en het kan ook niet meer zout gemaakt worden. Datzelfde geldt voor de leerling die zich niet realiseert waaraan hij begint en die, wellicht daarom, halfslachtige keuzen heeft gemaakt. Het gedeelte sluit af met een oproep om te horen. Deze oproep komt letterlijk overeen met de oproep waarmee in 8,8 de parabel van het zaad wordt afgesloten.

Parabels over gemeenschap – 15,1 - 17,10

Het vierde onderdeel van het tweede deel van het reisverhaal wordt gekenmerkt door de aanwezigheid van een aantal ingebedde verhalen. Deze ingebedde verhalen worden alle in dezelfde situatie verteld die in 15,1-2 is aangegeven. Jezus bevindt zich tussen twee groepen mensen. Aan de ene kant zijn er de tollenaars en zondaars, die naar Jezus toe komen en naar Hem luisteren. Aan de andere kant zijn er de farizeeën en schriftgeleerden, die Jezus de omgang met tollenaars en zondaars kwalijk nemen. Deze situatie is anders dan die van het voorafgaande tekstgedeelte, waar grote drommen mensen met Jezus meetrekken (14,25). Terwijl Jezus in 14,25 onderweg is, kan men vanuit 15,2 concluderen dat het nu gaat om een situatie waarin Hij mensen kan ontvangen. De situatie waarin de ingebedde verhalen van 15,1 - 17,10 worden verteld, komt

opnieuw ter sprake in 16,14. Ook daar is sprake van 'horen' of 'luisteren' (in het Grieks is dit hetzelfde woord). De farizeeën worden weer genoemd, en ook hun reactie op het gedrag van Jezus. Is dat in 15,2 dat ze schande spreken van Jezus' gedrag, in 16,14 is het dat ze Hem uitlachen.

In de situatie die in 15,1-2 is aangegeven, vertelt Jezus een aantal parabels. De toegesprokenen van 15,4-6.8-9.11-32 zijn duidelijk de farizeeën en schriftgeleerden. Ook het ingebedde verhaal van 16,19-32 is geadresseerd aan de farizeeën. De parabel van de rijke man en Lazarus maakt deel uit van de directe rede die begint in 16,15. En dat is duidelijk een reactie van Jezus op het gedrag van de farizeeën dat in 16,14 beschreven staat. Een moeilijkheid is 16,1. Daar staat dat Jezus het woord richt tot de leerlingen. In de voorafgaande context zijn de leerlingen echter niet genoemd. Het feit dat in 16,14 de farizeeën worden genoemd, wijst erop dat daar dezelfde situatie aanwezig is als in 15,1-2. De Griekse formulering van 16,1 kan men zo verstaan dat hetgeen volgt, mede tot de leerlingen is gericht. Dat in 17,1 de leerlingen opnieuw worden aangesproken, is nu ook geen probleem meer, omdat vanaf 16,1 duidelijk is dat ook de leerlingen aanwezig zijn in de situatie die in 15,1-2 is aangegeven.

De afbakening aan het einde kan worden verantwoord vanuit de gewijzigde omstandigheden die in 17,11 worden vermeld. Dit vers is een van de vermeldingen van de reis naar Jeruzalem die het reisverhaal van Lucas structureren. De vermelding van het grensgebied van Samaria en Galilea wijst op een verandering van plaats. Over de topografische moeilijkheden van dit vers zullen we nog spreken. In 17,12 wordt verhaald over de aankomst van Jezus in een dorp waar Hem tien melaatsen tegemoettraden. De wisseling van plaats en personen wijst op een nieuw tekstgeheel.

Lucas 15,1-2 is voor het geheel van 15,3 - 17,10 de beschrijving van de communicatieve situatie. Om niet steeds de analyse van deze verzen bij de bespreking van elke afzonderlijk parabel te hoeven herhalen, bespreken we deze verzen eerst. Anders dan bij de andere ingebedde verhalen, waar we als het ware van binnen naar buiten werkten, bespreken we dus nu eerst de situatie waarin de verhalen verteld worden.

Kritiek op Jezus' omgang met zondaars – 15,1-2

In deze verzen zijn twee narratieve programma's aanwezig, die zich tot elkaar verhouden als programma en anti-programma. Het programma van Jezus is gericht op de omgang met tollenaars en zondaars. Deze omgang met tollenaars en zondaars is een concretisering van het bevrijdingsprogramma van het totale evangelie. Dat blijkt onder meer uit teksten als 5,29-32 en 19,1-10. In deze teksten wordt Jezus' omgang met tollenaars en zondaars expliciet verbonden met de terminologie die behoort bij het bevrijdingsprogramma. Er is echter een verschil met 15,1-2. In de genoemde teksten wordt Jezus ontvangen in de huizen van tollenaars, terwijl nu in de tekst is geïmpliceerd dat Jezus nu – omgekeerd – tollenaars en zondaars ontvangt. Het programma van de farizeeën en de schriftgeleerden is gericht op de verhindering van Jezus' omgang met tollenaars en zondaars. Hun programma wordt hier geconcretiseerd in een verwijt aan het adres van Jezus. Een dergelijk verwijt kan men ook horen in 7,34, waar de Mensenzoon een vriend van tollenaars en zondaars wordt genoemd.

De situatie die in 15,1-2 wordt verteld, is geen eenmalige. De teksten waarnaar in het bovenstaande is verwezen, hebben dat reeds duidelijk gemaakt. Maar ook de formuleringen die in 15,1-2 worden gebruikt, wijzen daarop. Het iteratieve karakter van de *conjugatio perifrastica* is in de vertaling weergegeven met 'telkens'. Het iteratieve karakter wordt versterkt door het gebruik van het woord 'alle'. Sommige commentatoren nemen zelfs een bijna adverbiale betekenis aan, die men zou kunnen weergeven met 'overal'.

In het Lucas-evangelie zijn een aantal keren 'tollenaars en zondaars' en 'farizeeën en schriftgeleerden' in oppositie met elkaar. Zo in 5,27-32; 7,28-50; 18,9-14; 19,10. In 15,1-2 worden de groeperingen rondom Jezus tot tweemaal toe met een *hendiadys* aangegeven; dat wil zeggen: het gaat om tollenaars die als zondaars worden gekwalificeerd, en om schriftgeleerden die behoren tot de groepering van de farizeeën. Wat de omgang met tollenaars en zondaars betreft, propageren de farizeeën en

Jezus een verschillende houding die men kan kwalificeren als uitsluitend versus insluitend gedrag.

De parabels van het verlorene - 15,3-31

De drie parabels van hoofdstuk 15 zijn nauw met elkaar verwant. Ze bespelen hetzelfde thema, dat van verliezen en van delen in vreugde wanneer het verlorene is teruggevonden. De eerste twee van deze parabels (15,4-6.8-9) worden gevolgd door een toepassing: de verzen 7 en 10. Deze twee parabels en hun toepassingen zijn zodanig parallel met elkaar opgebouwd dat men van een tweelingparabel spreekt.

De tweelingparabel is een van die voorbeelden in het Lucas-evangelie waarin parallel aan elkaar verhalen over mannen en verhalen over vrouwen worden verteld en omgekeerd. Ondanks de overeenkomsten in thematiek is de derde parabel (15,11-32) duidelijk onderscheiden van de voorafgaande twee. In vers 11 is er een inleiding van de verteller, die de directe rede van Jezus onderbreekt. De derde parabel is duidelijk onderscheiden in lengte. Er is geen afsluitende toepassing. De parabel van de verloren zoon is bovendien, duidelijker dan de voorafgaande twee, een verhaal. Dat blijkt onder meer uit het feit dat er verhaaltijden worden gebruikt. De parabels van het verloren schaap en de verloren drachme hebben een meer betogend karakter. Dat blijkt onder meer uit de vraagzinnen waarmee deze parabels beginnen. In de vertaling zijn deze vraagzinnen anders weergegeven dan in het Grieks.

Soms wijzen uitleggers in de parabel van de verloren zoon een cesuur aan tussen de verzen 24 en 25. Daar zijn argumenten voor. In vers 25 wordt de aandacht verplaatst naar de oudste zoon, terwijl in het voorafgaande de jongste zoon in het centrum van de belangstelling heeft gestaan. Bovendien is er een parallellie tussen de verzen 23-24 en vers 32. Sommige uitleggers spreken zelfs van een parabel met een dubbele pointe. In onze ogen kan dit echter niet zover gaan dat de configuratie van een vader en twee zonen, zoals die in vers 11 is aangegeven, uit het oog verloren wordt. De aanduiding 'de parabel van de vader en de twee

zonen' is ons inziens de meest geschikte. Gemakshalve gebruiken we echter geregeld de traditionele aanduiding 'de parabel van de verloren zoon'. Als we de configuratie van drie personages bewaren, blijft ook de thematische samenhang met de voorafgaande twee parabels beter bewaard: het zijn parabels die gaan over het zoeken van het verlorene en het delen in vreugde wanneer het verlorene gevonden is.

Hoewel de parabel van het verloren schaap en van de verloren drachme geen ingebedde verhalen zijn, zijn er toch onderscheiden begin- en eindsituaties. In 15,4-6 wordt aangegeven hoe de beginsituatie is ontstaan. Van de honderd schapen heeft de man er één verloren. Opmerkelijk is het risico dat de man neemt om het ene schaap te vinden door de negennegentig andere in de eenzaamheid achter te laten. Daardoor zijn de negennegentig aan dezelfde gevaren blootgesteld als het ene schaap. Het risico dat de herder neemt, tekent zijn zorg voor ieder afzonderlijk dier. In de parabel van de verloren drachme wordt niet geëxpliciteerd wat de betekenis van het geld is voor de vrouw. Gesuggereerd is dat het behoort tot het huishoudgeld, het spaargeld of de bruidsschat van de vrouw. Soms is zelfs gesuggereerd dat de drachme behoort tot het sieraad dat vrouwen in Palestina op het hoofd dragen, een sieraad dat tot de bruidsschat behoort. Verlies van één drachme doet het gehele sieraad in waarde verminderen. De zorg van de vrouw voor de ene drachme blijkt uit de activiteiten die ze ontplooit om de verloren drachme te vinden.

Gemeenschappelijk aan de beide parabels zijn de vreugde en de uitnodiging aan anderen om in die vreugde te delen. De herder nodigt burens en vrienden uit, de vrouw buurvrouwen en vriendinnen. Daarmee wordt ook duidelijk dat de twee parabels zich ieder in een eigen wereld afspelen. De eerste parabel heeft een mannelijke en pastorale context. De plaats van handeling is het open veld. De tweede parabel heeft een vrouwelijke en huishoudelijke context. De plaats van handeling is binnenshuis. In de eerste parabel gaat het om levende wezens, in de tweede om levenloze voorwerpen. Dit complementaire karakter van de twee parabels ten opzichte van elkaar onderstreept de universaliteit en

de vanzelfsprekendheid van hun strekking. Opmerkelijk is nog dat er in de twee parabels verschillende verhoudingen zijn tussen wat verloren is en wat niet verloren is. Wanneer men ook de derde parabel nog daarbij verdisconteert, zijn deze verhoudingen achtereenvolgens 1:99; 1:9 en 1:2.

De parabel van het verloren schaap en die van de verloren drachme worden beide gevolgd door een toepassing: de verzen 7 en 10. Zoals de parabel van het verloren schaap een surplus heeft in vergelijking met die van de verloren drachme, heeft ook de toepassing die op de eerste parabel volgt, een surplus in vergelijking met de toepassing die op de tweede parabel volgt. In vers 7 worden negenennegentig rechtvaardigen genoemd die geen bekering nodig hebben. De verhouding 1:99 die in de parabel aanwezig is, wordt in de toepassing doorgezet. Dat is anders in vers 10. Daar keert de verhouding 1:9 die in de parabel wel aanwezig is, niet terug. Daar is alleen sprake van een zondaar die zich bekeert, terwijl de negen rechtvaardigen die geen bekering nodig hebben, niet worden genoemd, ofschoon men dat wel zou verwachten.

In de toepassingen is er ten opzichte van de twee parabels een aantal transformaties. Een eerste verandering is dat profane gegevens op een religieus en theologisch plan worden gebracht. Dat gebeurt door woorden als 'hemel', 'zondaar', 'zich bekeren', 'rechtvaardigen', 'bekering' en 'engelen'. Vooral door het verschijnen van het woord 'zondaar' wordt het verband gelegd tussen de twee toepassingen en de situatie die in 15,1-2 ter sprake is gekomen. De tweede verandering is dat er sprake is van een andere basisoppositie dan in de parabels. In de parabels is deze basisoppositie die tussen 'verloren zijn' en 'gevonden worden'. In de toepassingen is er echter een basisoppositie tussen 'zondaar zijn' en 'zich bekeren'. Doordat de toepassingen in de verzen 7 en 10 via het woord 'zo' gekoppeld zijn aan de voorafgaande parabels, wordt helder dat er sprake is van een analogie tussen de basisoppositie van de parabels en die van de toepassingen. Bovendien is er steeds sprake van vreugde, waardoor de band tussen de parabels en de toepassingen nog hechter wordt.

Via het woord 'zondaar' gebeurt de terugkoppeling naar 15,1-2. Toch

ligt de retorische kracht van de parabels niet in deze inhoudelijke terugkoppeling, maar in de overeenkomsten in structuur. We geven deze overeenkomsten in schema aan.

| | | | | |
|-------------------------------|------------|-------------------|------------|-----------|
| 15,1-2 | 15,4-6 | 15,7 | 15,8-9 | 15,10 |
| tollenaars en zondaars | 1 schaap | 1 zondaar | 1 drachme | 1 zondaar |
| farizeeën en schriftgeleerden | 99 schapen | 99 rechtvaardigen | 9 drachmen | - |
| Jezus | herder | hemel | vrouw | engelen |
| tafelgemeenschap | vreugde | vreugde | vreugde | vreugde |

Bij dit schema merken we nog op dat we termen als ‘in de hemel’ en ‘bij de engelen’ verstaan als aanduidingen van God. De achtergrond van het gebruik van dergelijke termen is de huiver om de godsnaam uit te spreken. Deze huiver heeft het gebruik van allerlei alternatieve aanduidingen bevorderd. ‘In de hemel’ en ‘bij de engelen’ kunnen tegen deze achtergrond geïnterpreteerd worden als verwijzingen naar God.

De derde parabel is die van de verloren zoon. De zin waarmee dit inbedde verhaal begint, nodigt uit om de lotgevallen van de jongste zoon, die vooral verteld worden in 15,11-24, en de reactie van de oudste zoon op de thuiskomst van de jongste zoon, die in 15,25-32 wordt verteld, in onderlinge samenhang te lezen. Op deze manier blijft ook de parallel met de twee voorafgaande parabels en hun toepassingen het beste bewaard. Wel is het zo dat in 15,11-24 de aandacht volledig valt op de jongste zoon, terwijl die in 15,25-32 volledig gericht is op de oudste.

De vraag van de jongste zoon om te kunnen beschikken over zijn erfdeel en de verdeling van het vermogen onder de zonen door de vader betekenen dat er een breuk ontstaat in de band die er is tussen de vader en de zoon. Dat de vraag om over het erfdeel te mogen beschikken ook inhoudt dat de dood van de vader wordt gewenst, lijkt ons een interpreta-

tie die de tekst te veel forceert. Hoe de juridische positie van de jongste zoon verder ook is, het verhaal maakt duidelijk dat zijn acties een steeds verdere vervreemding van zijn thuissituatie tot gevolg hebben. Er is een geografische scheiding door het vertrek naar een ver land. Dan is er een economische scheiding door de verkwisting van het bezit. Bovendien is er sprake van een religieuze scheiding. Wanneer de jongste zoon zich verhuurt als varkenshoeder, komt hij te verkeren te midden van voor joden onreine dieren (vergelijk Leviticus 11,7; Deuteronomium 14,8).

Opmerkelijk is dat de verteller spaarzaam is met evaluerende termen voor het leven dat de jongste zoon in het verre land leidt. De enige keer dat hij duidelijk kwalificeert, spreekt hij van een losbandig leven. De stam van het Griekse woord dat hier wordt gebruikt, is dezelfde als die van *sotéria*, bevrijding. De jongste zoon leidt dus een leven dat niet tot bevrijding leidt. Op een subtiele manier is de relatie van zijn gedrag met het centrale programma van het Lucas-evangelie aangegeven. Waartoe zijn gedrag dan wel leidt, wordt met een detail in het verhaal aangegeven. Het voer dat de varkens aten, maar dat de jongste zoon niet krijgt, bestaat uit peulen van de johannesbroodboom. Slechts in tijden van zeer zware hongersnood worden deze vruchten gebruikt voor menselijke consumptie. Zelfs dat varkensvoer staat de jongste zoon niet ter beschikking.

De wending in de lotgevallen begint met het zelfoverleg in vers 17. Het wordt ingeleid met de woorden: 'Toen kwam hij tot zichzelf.' Het bestaat uit een vergelijking van de situatie van de dagloners van zijn vader met zijn eigen situatie en het voornemen naar zijn vader terug te gaan om dagloner te worden (de verzen 17-19). In vers 20 wordt een begin gemaakt met dit voornemen. Bijna letterlijk wordt uitgevoerd wat in het voornemen is verwoord. Maar de verteller weeft door het verhaal over wat de jongste zoon doet, ook het verhaal over de activiteiten van de vader. De opsomming van vers 20 getuigt ervan hoeveel zorg en bekommernis hij heeft om de jongste zoon. Ze zijn parallel aan de zorg en de zoekactiviteiten van de herder in de eerste parabel en die van de vrouw in de tweede parabel. De zorg om het mindere of de mindere is een ge-

meenschappelijk trek van de drie personages. De voorkeur van de vader voor de jongste zoon raakt aan de thematiek van de oudtestamentische broederparen, waarin de jongste zwakker is, minder rechten heeft, maar vaak ook opstandiger en idealistischer is en de voorkeur geniet boven de oudste. Te noemen zijn Kaïn en Abel, Ismaël en Isaak, Esau en Jakob. Ook als het niet direct om broederparen gaat, maar om meer broers, is er soms een voorkeur voor de jongste, bijvoorbeeld de voorkeur voor Jozef en later voor Benjamin.

De reactie van de vader is er ook de oorzaak van dat de jongste zoon zijn voornemen niet geheel ten uitvoer kan brengen. Wel verwoordt hij nog dat hij niet meer waard is de zoon van zijn vader te heten, maar het verzoek dagloner te worden klinkt niet. Vanaf vers 22 ligt alle initiatief bij de vader. De jongste zoon wordt volledig in ere hersteld. De symbolen van het beste kleeft, sandalen en een ring wijzen op de positie die de jongste zoon krijgt en die uitgaat boven de positie die hij aan het begin van het verhaal had. Het slachten van het gemeste kalf wijst op de uitzonderlijke vreugde waarmee de terugkeer van de jongste zoon gepaard gaat. In vers 24 motiveert de vader zijn initiatief. Het belang van deze motivatie blijkt uit de herhaling in vers 32.

Vanaf vers 25 wordt de aandacht gericht op de oudste zoon. Van een van de knechten krijgt hij te horen waarom er muziek en dans zijn. De motivatie die de knecht geeft, is niet in dezelfde bewoordingen zoals de vader die geeft in de verzen 24 en 32. Ze getuigen van enige afstand van het gebeuren en ze zijn ook niet in dezelfde dramatische tegenstellingen gevat. De reactie van de oudste zoon komt tot uitdrukking in woede en de weigering naar binnen te gaan. Toch komt er contact met de vader tot stand, doordat de vader naar buiten komt. Hij probeert de oudste zoon tot andere gedachten te brengen. Die reageert met een dubbele vergelijking. Hij vergelijkt zijn eigen gedrag met dat van zijn broer. Tegenover elkaar staan enerzijds het dienen van de vader en het niet overtreden van enig gebod, en anderzijds het verbrassen van het vermogen van de vader. Bij dit eerste vergelijkingspunt zijn enkele zaken opmerkelijk. De oudste zoon gaat, ook in zijn woorden, geen enkele relatie aan met zijn

broer. Hij spreekt over hem als een zoon van zijn vader: 'die zoon van u'. Vervolgens geeft hij concreet aan dat de jongste zoon het vermogen met hoeren verbrast heeft. In het voorafgaande heeft noch enig personage, noch de verteller enige mededeling gedaan over de manier waarop het bezit is verkwist. Het tweede vergelijkingspunt is de houding van de vader. Tegenover elkaar staan het bokje dat de oudste zoon niet heeft gekregen om met zijn vrienden feest te vieren, en het gemeste kalf dat voor de jongste zoon is geslacht.

De reactie van de vader is een bevestiging en een correctie. Hij bevestigt de leefgemeenschap met de oudste zoon, die in feite nooit verbroken is geweest. Door te zeggen dat de oudste zoon altijd bij hem is geweest en dat alles wat van hem is, ook aan de oudste zoon toebehoort, bevestigt de vader de relatie die de oudste zoon heeft uitgedrukt met de woorden dat hij zijn vader altijd heeft gediend en dat hij nog nooit een gebod heeft overtreden. Het spreken van de oudste zoon over zijn broer wordt gecorrigeerd in de herhaling van de motivatie van het gedrag van de vader ten opzichte van de jongste zoon. Waar de oudste zoon over hem sprak als 'die zoon van u', spreekt de vader over 'die broer van je'.

De afloop van dit gedeelte is een open einde. Niet verteld wordt of het de vader is gelukt zijn oudste zoon van gedachten te laten veranderen, of de oudste zoon zich anders verhoudt ten opzichte van zijn broer, of hij naar binnen is gegaan en zich bij het feest heeft gevoegd.

Nu we de gebeurtenissen en de relaties tussen de personages hebben afgetast, wordt duidelijk dat de woorden waarmee de vader in de verzen 25 en 32 zijn gedrag motiveert, de centrale pointe van het verhaal aangeven. De situaties waarin de jongste zoon achtereenvolgens in het verre land en bij zijn thuiskomst verkeert, worden gekarakteriseerd als verloren en gevonden. Wanneer beide gegevens, ook in die volgorde, aanwezig zijn, is dat een reden tot vreugde. Dat wordt uitgedrukt in het slachten van het gemeste kalf, het vieren van feest, muziek en dans. De oudste zoon is noch verloren noch gevonden. Er is dan ook geen vreugde. De oudste zoon uit dat in zijn klacht dat hij nog nooit een bokje heeft gekregen om met zijn vrienden feest te vieren.

Naast de tegenstelling tussen de twee broers is er ook die tussen de vader en de oudste zoon. Deze tegenstelling betreft hun houding ten opzichte van de jongste zoon. Ze kan gekarakteriseerd worden met de woorden 'vreugde' en 'woede'. De vader heeft een insluitend gedrag ten opzichte van de jongste zoon, maar de oudste vertoont een uitsluitend gedragspatroon.

Het is niet moeilijk in te zien dat in de parabel van de verloren zoon soortgelijke patronen aanwezig zijn als in de twee voorafgaande parabellen en hun toepassingen en als in de situatie die in 15,1-2 is beschreven. De band met de situatie waarin Jezus de parabellen vertelt, en met de toepassingen in 15,7.10 wordt nog versterkt doordat de jongste zoon over zichzelf spreekt als een zondaar: 'Ik heb gezondigd tegen de hemel en tegen u' (de verzen 18 en 21). Daardoor neemt de jongste zoon een positie in die vergelijkbaar is met die van tollenaars en zondaars. De oudste zoon neemt een positie in die vergelijkbaar is met die van de farizeeën en schriftgeleerden, terwijl de positie van de vader gelijkenis vertoont met die van Jezus. Het zijn soortgelijke patronen als in de parabel van het verloren schaap, de parabel van de verloren drachme en hun toepassingen. Omdat de drie parabellen alle drie eindigen met een uitnodiging om deel te hebben aan de vreugde van degene die vindt, wordt ook de werking van het vertellen van deze parabellen zichtbaar. Het is een uitnodiging om deel te nemen aan de tafelgemeenschap van Jezus en deel te hebben aan de vreugde die er is bij God om elke zondaar die zich bekeert.

De parabel van de onrechtvaardige rentmeester – 16,1-13

De afbakening aan het begin van het ingebedde verhaal levert nauwelijks problemen op. Na de inleiding in vers 16a begint de parabel met: 'Een rijk man had een rentmeester ...' Aan het einde liggen de zaken echter geheel anders. Zowel de afbakening van het ingebedde verhaal als de indeling van de navolgende spreuken en hun relatie tot het ingebedde verhaal zijn problematisch.

Wat de omvang van de parabel betreft, is vers 8 het twistpunt. Een aantal uitleggers meent dat dit vers niet tot het ingebedde verhaal gerekend moet worden. Men acht het onvoorstelbaar dat een heer een rentmeester die zo gehandeld heeft als de rentmeester in de parabel, prijst. Toch menen wij dat met 'de heer' de heer van het parabelverhaal is bedoeld. Voor ons is doorslaggevend dat als in vers 8 met 'de heer' Jezus bedoeld is, de directe rede van Jezus op een vreemde manier door de stem van de verteller van het evangelie wordt onderbroken. Bovendien begint vers 9 met: 'Ook Ik zeg jullie ...' Soortgelijke afsluitingen van parabellen door Jezus, die een toepassing inleiden, zijn er meer in het Lucas-evangelie. Van de 41 keer dat de uitdrukking 'ik zeg jullie' in het evangelie voorkomt, komt ze alleen in 3,8 uit de mond van Johannes. De overige keren gaat het steeds om een uitspraak in de mond van Jezus. Daarbij geldt ook nog dat een aantal parabellen wordt afgesloten met spreuken die worden ingeleid met een formule, waarvan de zinsnede 'ik zeg jullie' deel uitmaakt: vergelijk 14,24; 15,7.10; 18,8.14; 19,26. De moeilijkheid die overblijft, is vers 8b. Men kan dit vers zien als een commentaar van de evangelist bij de parabel, als een commentaar van Jezus of als de inhoud van het prijzen in vers 8a. We kiezen voor de derde mogelijkheid, dat vers 8b de inhoud is van het prijzen in vers 8a. Het bezwaar dat de terminologie van vers 8b niet aansluit bij de terminologie van de parabel, is slechts gedeeltelijk waar. De vergelijking van de kinderen van deze wereld met die van het licht valt in het voordeel van de eersten uit omdat ze dezelfde eigenschap hebben als de rentmeester (in het Grieks is dit beter zichtbaar dan in de vertaling). Ook is het in onze ogen niet per se noodzakelijk dat de terminologie waarmee de rentmeester geprezen wordt, overeenkomt met die van de rest van het vertelde verhaal.

De aldus afgebakende parabel maakt deel uit van een grotere directe rede, die begint in vers 1 en loopt tot en met vers 13. Deze directe rede is gericht tot de leerlingen, maar de aanwezigheid van de farizeeën en de schriftgeleerden, tot wie de parabellen van het vorige hoofdstuk gericht waren, blijft verondersteld. Behalve uit de Griekse formuleringen in 16,1 blijkt dat ook uit de reactie van de farizeeën in 16,14.

De spreuken van 16,9-13 sluiten allemaal op een of andere wijze aan bij het parabelverhaal, maar kunnen niet zonder meer in elkaars verlengde geïnterpreteerd worden. Dat valt vrij gemakkelijk in te zien als men let op de wijze waarop gesproken wordt over de mammon, de personificatie van het geld, die in de vertaling als ‘geldduivel’ is weergegeven. In vers 9 is de geldduivel een instantie waarvan men zich moet bedienen om vrienden te maken. In vers 11 staat de geldduivel tegenover het ware goed. Zowel met betrekking tot de geldduivel als met betrekking tot het ware goed moet men betrouwbaar zijn. Dit valt niet goed te rijmen met het gebruik van de geldduivel dat in vers 9 wordt gesuggereerd. In vers 13 wordt ten slotte gezegd dat men moet kiezen tussen God en de geldduivel. Noch met vers 9 noch met vers 11 is dit in overeenstemming te brengen. Eerder dan toepassingen die in elkaars verlengde liggen, zien we in 16,9-13 drie verschillende toepassingen die ieder afzonderlijk aansluiten bij gegevens uit het parabelverhaal.

De beginsituatie in het parabelverhaal is er een van gebrek of dreigend gebrek. Door klachten over verkwisting raakt de rentmeester in de problemen. In het midden blijft of de klachten over de rentmeester terecht zijn of niet. Er bestaat discussie over de vraag of de rentmeester op staande voet ontslagen is en rekenschap moet afleggen over het gevoerde beleid, of dat hij dreigt ontslagen te worden, de boekhouding moet overleggen, maar op het moment dat de contracten gewijzigd worden, nog in functie is. In ieder geval is duidelijk dat de bestaanszekerheid van de rentmeester onder druk is komen te staan. In het verhaal wordt dit verder toegespitst op onderdak (zie vers 4). Maar de rentmeester overweegt ook de mogelijkheden van spitten en bedelen, bezigheden die niet zozeer op het verwerven van onderdak zijn gericht. Daarom spreken we in meer algemene zin van levensonderhoud.

Het is opmerkelijk hoe alle modaliteiten die nodig zijn om een verandering in een situatie te bewerken, aan de orde komen. Bij het begin van het zelfoverleg in vers 3 beschikt de rentmeester nog niet over het weten waarover hij bij het begin van vers 4 wel beschikt. Daarna komt

het kunnen aan de orde in de uitspraak dat hij niet kan spitten. Dat hij zich schaamt om te bedelen, kan men interpreteren als het niet op deze manier in zijn levensonderhoud willen voorzien. Vanaf vers 4 volgt hij een andere tactiek. Niet de rentmeester zelf gaat in zijn bestaanszekerheid voorzien, maar de pachters van zijn heer. Door de contracten in hun voordeel te laten wijzigen verplicht hij de pachters aan zich. Hij voorziet hen van de modaliteit van het moeten om hem, wanneer hij niet meer in zijn levensonderhoud kan voorzien, bij zich op te nemen. Niet verteld wordt of de pachters de rentmeester daadwerkelijk opnemen. Het verhaal heeft een open einde.

Wel komt in vers 8 aan de orde op welke wijze de heer de actie van de rentmeester evalueert. Er is sprake van een dubbele evaluatie. De heer noemt hem slim en onrechtvaardig. De actie van de rentmeester wordt slim genoemd, niet vanuit morele categorieën, maar vanuit de vraag of hij erin slaagt zichzelf te handhaven wanneer de middelen die het rentmeesterschap hem verschaffen, er niet meer zijn.

Men heeft voorgesteld de parabel van de onrechtvaardige rentmeester te lezen als een 'schelmenverhaal'. De lezer of de toehoorder kan sympathie voor de schelm ontwikkelen, doordat als het ware de morele categorieën even 'tussen haakjes' zijn gezet. Deze morele categorieën keren pas terug bij de evaluatie van het gedrag van de rentmeester en in de toepassing van het verhaal. Een dergelijke benadering maakt gebruik van het verschil dat er is tussen het ingebedde verhaal (het verhaal waarin de morele categorieën 'tussen haakjes' zijn gezet) en de situatie waarin het verhaal wordt verteld en waarin de morele categorieën wel gelden. Vanuit een lezing van het verhaal als een schelmenverhaal kan men ook begrijpen dat de rentmeester onrechtvaardig en slim wordt genoemd.

De inhoud van de lofprijzing door de heer in vers 8b kan men eveneens met behulp van deze interpretatie van het verhaal als een schelmenverhaal verstaan. Tegenover elkaar staan de kinderen van deze wereld en de kinderen van het licht. De term 'kinderen van deze wereld' kan men betrekken op personages zoals die in het ingebedde verhaal voorkomen, als het ware een wereld zonder morele categorieën. Met de

term 'kinderen van het licht' worden de morele categorieën die in het verhaal even 'buiten spel' gezet waren, weer ingevoerd. Dat verklaart de dubbele evaluatie die sympathie en afwijzing inhoudt.

De maatschappelijke positie van de rentmeester is tussen de rijke heer en de pachters. De pachters zijn van hem en de heer afhankelijk vanwege hun schulden (vergelijk 7,41). Door de pachters wordt de rentmeester gezien als behorend tot de kant van de heer, omdat hij diens plaatsvervanger en gevolmachtigde is. Voor zijn positie en levensonderhoud is de rentmeester afhankelijk van de heer. Aan hem moet hij ook rekenschap afleggen over zijn beleid. In de loop van het verhaal verandert de positie van de rentmeester. Doordat hij de contracten laat veranderen, handelt hij niet langer in het belang van de heer, maar in het voordeel van de schuldenaren. Door hen aan zich te verplichten is hij in de toekomst van hen, en niet van zijn heer, afhankelijk voor onderdak en levensonderhoud. Moet aan het begin van het verhaal de rentmeester gerekend worden tot de kant van de heer en gezien worden als een vertegenwoordiger van diens belangen, gaandeweg handelt hij echter in het belang van de pachters en moet hij gezien worden als behorend tot hun kant.

De toepassing van vers 9 heeft overeenkomsten met vers 4. Daardoor is de gedachtegang van vers 9 ook nauw verwant met het verloop van de parabel. Toch is er een belangrijk verschil. In de parabel gaat het om toekomstig onderdak en toekomstige bestaanszekerheid. Het geheel speelt zich af in een agrarisch economische wereld. In de toepassing gaat het echter om onderdak in de eeuwige tenten. Daarmee is aangegeven dat het gaat om een heilstoekomst bij God. Maar er is een overeenkomst in structuur: de leerlingen worden aangespoord mensen aan zich te verplichten die hun de toekomstige heilszekerheid kunnen verschaffen. 'Vrienden maken' betekent dan mensen toerusten met de modaliteit 'moeten', op een vergelijkbare manier als de rentmeester de pachters met deze modaliteit toerustte. Net zoals de rentmeester van positie veranderde, moeten de leerlingen van positie veranderen door zich vrienden te maken. Een ander verschil is dat het in vers 4 gaat om het voor-

nemen van een enkel individu, terwijl het in vers 9 een aanbeveling aan meer mensen is.

Vaak heeft men de aanbeveling van vers 9 in verband gebracht met de aanbeveling aalmoezen te geven aan de armen. Men verwijst dan naar teksten als 12,33. Zacheüs is een voorbeeld van iemand die realiseert wat in 16,9 wordt aanbevolen. Hij vergoedt het afgeperste geld in viervoud, en geeft de helft van zijn bezit aan de armen (19,8).

De overeenkomst in structuur van vers 9 en het ingebedde verhaal heeft een onmiddellijke werking in de situatie waarin Jezus aan het woord is. De situatie waarin Jezus zich bevindt, is dat Hem door fariizeën en schriftgeleerden kwalijk wordt genomen dat Hij met tollenaars en zondaars omgaat (15,1-2). Een soortgelijke verandering van positie als de rentmeester realiseert, en als Jezus de leerlingen aanbeveelt, realiseert Jezus in zijn contacten met tollenaars en zondaars.

De toepassing van vers 9 heeft dus een tweevoudige strekking. De eerste is de aanbeveling op een andere manier met geld en bezit om te gaan. Zacheüs is een voorbeeld van iemand die deze aanbeveling realiseert. De tweede strekking is van positie te veranderen en met die mensen om te gaan met wie men eerder niet omging.

De verzen 10-12 geven een tweede toepassing, die aansluit bij de houding die men van een rentmeester verwacht ten opzichte van zijn heer. De woorden 'trouw' en 'betrouwbaar' spelen een grote rol, evenals de tegenovergestelde houdingen: 'onrecht doen' en 'onbetrouwbaar zijn'. Vers 10 bevat twee parallelle zinnen die we in het navolgende schema zo letterlijk mogelijk weergeven:

| | |
|------------------------------------|---|
| Wie betrouwbaar is in het kleinste | en wie in het kleinste onrechtvaardig is, |
| is ook in veel betrouwbaar, | is ook in veel onrechtvaardig. |

Beide zinnen worden gedragen door de tegenstelling tussen 'in het kleinste' en 'in veel'.

Ook de verzen 11-12 bevatten twee parallelle zinnen. Ook deze plaatsen we in schema naast elkaar.

| | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| Als jullie | En als jullie |
| met de onrechtvaardige mammon | met andermans goed |
| niet betrouwbaar zijn geweest, | niet betrouwbaar zijn geweest, |
| wie zal jullie | wie zal jullie |
| het ware goed toevertrouwen? | wat van jullie is toevertrouwen? |

Ook deze twee zinnen worden elk afzonderlijk gedragen door tegenstellingen. Aan de ene kant staan de onrechtvaardige mammon en andermans goed, en aan de andere kant het ware goed en wat van jullie is. Terwijl vers 10 in de derde persoon is gesteld, zijn de verzen 11-12 in de tweede persoon gesteld. De toehoorders van Jezus worden nu rechtstreeks aangesproken.

In deze toepassing zijn er twee reeksen equivalente termen. De eerste reeks is: kleinst, onrechtvaardige mammon, andermans goed. Vanuit de voorafgaande parabel van de onrechtvaardige rentmeester is inzichtelijk wat er met deze termen bedoeld is: het goed waarover men als rentmeester het beheer voert. De andere reeks is: veel, het ware bezit, wat van jullie is. Vanuit de overgang die in vers 9 is gemaakt van een profane situatie naar een religieuze werkelijkheid, ligt het voor de hand bij deze tweede reeks equivalente termen te denken aan wat we hierboven als 'heilszekerheid' hebben aangeduid. Men heeft erop gewezen dat in 2 Tessalonicenzen 2,10-13 bijna alle dragende termen van deze verzen aanwezig zijn. Dat is een ondersteuning voor een eschatologische interpretatie van deze verzen. De houding van betrouwbaarheid of onbetrouwbaarheid is van belang met het oog op het oordeel.

Van belang is ook te zien dat er in de verzen 10-12 andere accenten worden gezet dan in vers 9. In 12,42 is aangegeven dat een rentmeester slim en betrouwbaar moet zijn. In het parabelverhaal zelf en in vers 9 wordt de slimheid uitgewerkt. De betrouwbaarheid wordt veronachtzaamd. In de verzen 10-12 ligt echter alle nadruk op de betrouwbaarheid. Deze betrouwbaarheid wordt door Jezus bij zijn gehoor aanbevolen. Het feitelijke effect valt te lezen in de navolgende context, waar verteld wordt dat de farizeeën Jezus uitlachen. De kwalificatie door de verteller dat ze

op geld belust zijn, versterkt zeker niet de indruk van betrouwbaarheid. Bovendien geeft Jezus in 16,15 aan dat er een verschil is wat betreft de indruk die de farizeeën bij mensen achterlaten en de wijze waarop God hen kent. Ook hierdoor wordt de indruk van betrouwbaarheid niet verstevigd. De farizeeën blijken in deze context niet te voldoen aan de eis van betrouwbaarheid die aan een goede rentmeester mag worden gesteld.

Vers 13 geeft een derde toepassing van het parabelverhaal. Maar het gaat niet om de relatie van een rentmeester, die in de parabel een vrij man is, ten opzichte van zijn heer, maar die van een slaaf, die vooral met het huishouden belast is, ten opzichte van een heer. De toepassing opent met de stelling dat geen huisslaaf twee heren kan dienen. Behalve dat deze stelling geen aansluiting heeft bij het parabelverhaal, is ze ook niet in overeenstemming met de werkelijkheid. In rabbijnse teksten is er soms sprake van een dubbele horigheid. Soms hebben twee broers of twee handelspartners gezamenlijk een slaaf in dienst. Dit kan onder meer voorkomen als gevolg van een erfenis. In 16,13 wordt de onmogelijkheid van het dienen van twee heren gemotiveerd vanuit de gevolgen voor de houding van de knecht ten opzichte van elk van de heren. In een parallelle formulering wordt aangegeven dat hij de één zal verfoeien en van de ander zal houden, of zich hechten aan de één en de ander verachten. Met een overgang naar de tweede persoon worden vervolgens de uitspraken over het dienen van twee heren betrokken op God en de mammon. Ook in het geval van God en de mammon wordt een onverdeelde keuze voor één van beiden gevraagd. In het voorafgaande is daarbij de mammon gekwalificeerd als negatief. Dat betekent dat de onverdeelde keuze door de toehoorders van Jezus vóór God en tegen de mammon van een soortgelijke structuur is als de solidariteit van Jezus met tollenaars en zondaars en tegen het standpunt van de farizeeën en de schriftgeleerden in 15,1-2. Ook voor deze toepassing geldt dat de farizeeën geen gehoor geven aan de woorden van Jezus. Dat blijkt opnieuw uit hun reactie in 16,14: ze lachen Jezus uit. Bovendien wordt uit de opmerking van de verteller dat ze op geld belust zijn, duidelijk dat ze in diens ogen een keuze voor de mammon maken.

De drie toepassingen sluiten ieder afzonderlijk op een eigen wijze aan bij het parabelverhaal, maar ze zijn strijdig met elkaar. Toch hangen de drie toepassingen ook samen. Dat blijkt alleen al uit het feit dat de mammon in elk van de drie voorkomt en in elk van de drie een negatieve waardering krijgt. Steeds gaat het ook in elk van de drie toepassingen om op een bepaalde manier met geld en goed om te gaan. Ook in de situatie waarin Jezus de parabel vertelt, is dat gegeven aanwezig. De verteller noemt in 16,14 de farizeeën immers belust op geld. De waarden die gerealiseerd moeten worden in de omgang met geld en goed, zijn vrijgevigheid en betrouwbaarheid. In het onderstaande schema geven we aan hoe deze waarden aanwezig zijn in het ingebedde verhaal, de toepassingen en in de situatie waarin Jezus de parabel vertelt.

| | | | |
|----------|----------------------|----------------|------------------|
| 16,1-8 | De rentmeester is | vrijgevig | niet betrouwbaar |
| 16,9 | het gehoor moet zijn | vrijgevig | |
| 16,10-12 | het gehoor moet zijn | | betrouwbaar |
| 16,13 | het gehoor moet zijn | vrijgevig | betrouwbaar |
| 16,14 | de farizeeën zijn | niet vrijgevig | niet betrouwbaar |

De uitleg die we hierboven gegeven hebben, heeft ook duidelijk gemaakt hoe de omgang met geld en goed samenhangt met een inclusieve of exclusieve levenshouding. De rentmeester verandert van positie en stelt zijn hoop voor de toekomst op de pachters. Een soortgelijke positieverandering vraagt Jezus van zijn gehoor. Het gaat erom zich te solidariseren met hen met wie men vanuit sociaal en maatschappelijk oogpunt geen omgang heeft.

Een keuze voor de mammon impliceert in het Lucas-evangelie dat men voor zijn toekomst vertrouwt op het eigen vermogen. Dat gaat in de ogen van Lucas gepaard met het onvermogen zich met de maatschappelijk minderbedeelden te solidariseren en te delen van zijn geld en goed. De navolgende parabel van Lazarus en de rijke man zal dat thematiseren.

De parabel van Lazarus en de rijke man – 16,14-31

Het laatste parabelverhaal in de reeks van het tekstgedeelte 15,1 - 17,10 is de parabel van Lazarus en de rijke man (16,19-31). Dit verhaal maakt deel uit van een directe rede die in 16,15 begint. De directe rede van 16,15-31 is het antwoord van Jezus op de reactie van de farizeeën die in 16,14 beschreven staat. We beginnen met het commentaar op deze reactie.

De reactie van de farizeeën betreft niet alleen de parabel van de onrechtvaardige rentmeester en de daarop volgende toepassingen. De zinsnede 'dit alles' heeft ook betrekking op de parabellen van Lucas 15. De afwijzende reactie van de farizeeën, zowel van Jezus' woorden als van zijn persoon, maakt vanaf nu deel uit van de situatie waarin Jezus spreekt. Spot wordt Jezus' deel. Hetzelfde Griekse woord wordt gebruikt in Lucas 23,35 waar de leiders van het volk Jezus belachelijk maken door te zeggen dat Hij bevrijding aan zichzelf moet voltrekken. De verteller motiveert in 16,14 de reactie van de farizeeën met de opmerking dat ze belust op geld zijn. Daarmee worden deze farizeeën gekarakteriseerd als de rijken in het Lucas-evangelie die voor hun toekomst hun hoop hebben gesteld op hun geld en hun goed. Goede portretten van hun levenshouding zijn de parabel van de rijke boer (12,13-21) en de parabel van Lazarus en de rijke man (16,19-31). Op verschillende plaatsen in het Lucas-evangelie vraagt Jezus van zijn volgelingen hun bezittingen te verkopen en aalmoezen te geven (bijvoorbeeld in 12,33; 18,22). Op dergelijke plaatsen vraagt Hij op een andere manier met bezit om te gaan.

Een ander element in de verhouding tussen Jezus en de farizeeën is de wijze waarop de laatsten met status omgaan. In 11,43 verwijt Jezus hun dat ze uit zijn op de ereplaatsen in de synagogen en dat ze op de markt gegroet willen worden. In 14,7 wordt getekend hoe schriftgeleerden en farizeeën uit zijn op de ereplaatsen bij de maaltijd. Het thema komt terug in 20,45-47, waar Jezus de leerlingen waarschuwt tegen de schriftgeleerden die op status belust zijn. Dat in de huidige context het genieten van status een rol speelt, blijkt uit het vervolg in 16,15, waar Jezus zegt dat wat de mensen hoogschatten, een gruwel is in Gods ogen.

Een derde element in de relatie van Jezus en de farizeeën is de verhouding tot de wet. Ook de wet noemt Jezus in het vervolg expliciet (16,16-17; vergelijk ook 16,29,31). Op diverse plaatsen in het Lucas-evangelie blijkt de beleving van wet en profeten een bron van spanning tussen Jezus en de farizeeën. In 5,21 gaat het om de uitleg van teksten als Jesaja 43,25. Over de naleving van de sabbatswet gaat het in 6,1-5.6-11; 14,1-6. Over de vastenpraktijk in 5,33-39; 18,12. Over de reinheidswetten in 11,37-41. Over het betalen van tienden in 11,42; 18,12. Uit de wetsovertuiging van de farizeeën vloeit hun specifieke omgang met zondaars voort: vergelijk 5,30; 7,34.36-50; 15,1-2; 18,11. Uit de opsomming van de farizeeër in 18,11 blijkt dat onder zondaars wetsovertreders begrepen zijn: het zijn rovers, onrechtvaardigen, echtbrekers en tollenaars. De wijze waarop volgens de verteller van het Lucas-evangelie de farizeeën met de wet omgaan, is er een waarmee ze zichzelf rechtvaardigen (vergelijk vooral 18,9-14). De wijze waarop farizeeën en schriftgeleerden hun vroomheid beleven, wordt door Jezus negatief gewaardeerd (vergelijk 11,37-52). Hij noemt het huichelarij die werkt als zuurdesem (vergelijk 12,1).

Een vierde element in de verhouding tussen Jezus en de farizeeën en schriftgeleerden is de houding ten opzichte van het koninkrijk van God. In 16,16 noemt Jezus die uitdrukkelijk. In 11,52 heeft Jezus de gevolgen genoemd van de weigerachtige houding van de schriftgeleerden ten aanzien van het koninkrijk van God: ze gaan zelf niet naar binnen, maar beletten ook anderen de toegang tot de kennis. In 7,30 al verwijt Jezus farizeeën en schriftgeleerden dat ze met hun reactie op de verkondiging van Johannes de Doper het plan van God verworpen hebben.

Wanneer we zo proberen te overzien wat er allemaal meespeelt in de verhouding tussen Jezus en de farizeeën, en tegen deze achtergrond de reactie van de farizeeën verstaan, wordt al snel duidelijk dat de tegenstelling niet is opgelost, maar zich eerder heeft verdiept.

Het antwoord van Jezus bestaat uit de parabel van Lazarus en de rijke man, met daaraan voorafgaand een aantal spreuken. We geven eerst een indeling van dit antwoord.

De parabel van Lazarus en de rijke man is een duidelijk herkenbaar onderdeel. Het einde ervan wordt afgegrensd door 17,1, waar wordt aangegeven dat de directe rede van Jezus die in 16,15 begonnen is, hier is afgelopen. In 17,1 begint Jezus te spreken tegen de leerlingen, terwijl het voorafgaande een reactie is op de farizeeën. Het begin van de parabel in 16,19 is nagenoeg identiek met het begin van de parabel van de onrechtvaardige rentmeester.

Het verband van de voorafgaande verzen (16,15-18) onderling en hun verband met de parabel (16,19-31) is niet meteen inzichtelijk. In vers 15 bespreekt Jezus de verschillende waarderingen van de farizeeën door de mensen en door God. De verzen 16-17 gaan beide over de wet. Het verband met vers 15 is niet meteen duidelijk, terwijl deze verzen elkaar bovendien lijken tegen te spreken. In vers 16 wordt gezegd dat Wet en Profeten golden tot Johannes, terwijl vers 17 benadrukt dat de wet geldig blijft, en wel helemaal. Vers 18 zou men kunnen beschouwen als een voorbeeld van een wetsinterpretatie waarbij de hele wet geldig blijft. Maar het is niet meteen inzichtelijk waarom precies dit voorbeeld wordt gegeven.

Soms hebben commentatoren beweerd dat er een bepaalde relatie bestaat tussen 16,14-18 en 16,19-31. De verzen 14-15 zouden het gedeelte van de parabel inleiden waarin het gaat over de verhouding tussen de rijke man en Lazarus en de omkering van hun verhouding (de verzen 19-26), terwijl de verzen 16-18 betrekking zouden hebben op dat gedeelte van het parabelverhaal waarin Mozes en de profeten ter sprake komen. Maar hierbij dient wel te worden opgemerkt dat in de parabel niet de geldigheid van Wet en Profeten tot aan Johannes ter sprake komt, noch de problematiek van de echtbreuk.

In vers 15 heeft er in feite een evaluatie plaats van het gedrag van de farizeeën. Deze evaluatie is een ontmaskering. Tegenover elkaar staan de schijn van rechtvaardigheid en de hoogachting bij de mensen enerzijds en de kennis die God heeft van het hart van de farizeeën, dat Hem een gruwel is, anderzijds. De farizeeën schijnen rechtvaardig, maar zijn het

niet. Degene die de evaluatie uitvoert, is God, degene op wiens initiatief het programma van bevrijding is gestart. Doordat Jezus de evaluatie uitspreekt, is Hij mede-uitvoerder van deze evaluatie.

De interpretatie van H. Conzelmann van 16,16 heeft in de geschiedenis van de uitleg van het Lucas-evangelie grote invloed gehad. Conzelmann meent dat Lucas een theologisch antwoord geeft op het probleem van het uitstel van de parousie waar de beoogde lezers mee worstelen. Dat theologische antwoord bestaat uit een visie op de heilsgeschiedenis die uit drie delen bestaat: de tijd van Wet en Profeten, de tijd van de werkzaamheid van Jezus en de tijd van de kerk. Op basis van Lucas 16,16 rekent Conzelmann Johannes de Doper tot de periode van Wet en Profeten. De verkondiging van het koninkrijk begint met Jezus. 'Tot Johannes' verstaat Conzelmann als 'tot en met Johannes'; 'sindsdien' betekent bij hem 'met uitsluiting van Johannes'. Het gevolg is dat er een diepe cesuur komt te liggen tussen Johannes en Jezus.

Deze opvatting heeft kritiek ontmoet. Het voornaamste bezwaar is wel dat Lucas 1-2 te weinig betrokken is bij deze heilshistorische periodisering. Vooral de parallellie tussen de verhalen over Johannes en die over Jezus is een indicatie dat de cesuur anders ligt dan Conzelmann aangeeft. Ook de tijdsaanduidingen waarmee in 3,1-2 het relaas over de verkondiging van de Doper begint, zijn een indicatie dat daar een nieuwe heilshistorische periode begint. Ook de manier waarop Jezus in Lucas 7,26 spreekt over Johannes, wijst erop dat de periodisering van Conzelmann gerelativeerd moet worden. Handelingen 1,22; 10,36-43 en 13,17-41 wijzen eveneens in deze richting.

Voor ons is het belangrijk te zien dat de houding van de farizeeën ten opzichte van het koninkrijk van God verband houdt met hun reactie op de verkondiging van Johannes de Doper. De teksten die belangrijk zijn, zijn 3,1-20 en 7,29-30. In 7,29-30 zegt Jezus dat het hele volk en de tollenaars ingingen op de verkondiging van Johannes de Doper door zich te laten dopen. Daarbij wordt uitdrukkelijk gezinspeeld op 3,1-20. In 3,10-14 wordt aangegeven dat het volk, de tollenaars en de soldaten de prediking van de Doper ter harte nemen door te vragen wat ze moe-

ten doen. In 7,30 plaatst Jezus de farizeeën tegenover het volk door te zeggen dat ze het plan van God hebben weerstreefd, omdat ze zich niet door Johannes hebben laten dopen. Dat betekent dat ze vanaf het begin weerstand hebben geboden aan de verkondiging van het koninkrijk van God.

De hier gegeven verwijzingen naar 3,1-20 en 7,29-30 bieden ook een mogelijkheid om de tweede helft van vers 16 te interpreteren in de zin dat heel het volk en zelfs de tollenaars trachten in het koninkrijk van God binnen te gaan. Dat bleek al uit hun reactie op de verkondiging van de Doper. Een andere mogelijke interpretatie is dat iedereen gedwongen wordt het koninkrijk van God binnen te gaan. Uitleggers die deze laatste interpretatie aanhangen, verwijzen hiervoor graag naar 14,23. Maar de eerste mogelijkheid lijkt ons meer in overeenstemming met de huidige context.

Dat de grenzen tussen Johannes de Doper en Jezus geen scherpe cesuur zijn, impliceert ook dat de grenzen tussen Wet en Profeten enerzijds en koninkrijk van God anderzijds ook niet scherp te trekken zijn. Vers 17 geeft aan dat het geen elkaar uitsluitende grootheden zijn, omdat er geen letter van de wet vervalst. Dat stelt natuurlijk de vraag naar de plaats van de wet in het evangelie volgens Lucas. Globaal kunnen we zeggen dat de wet als uitdrukking van het heilsplan van God onverkort gehandhaafd blijft. Het meest helder komt dit tot uitdrukking in het Emmaüs-verhaal, waarin Jezus aan de twee reisgenoten alles uitlegt wat in de Schrift betrekking op Hem heeft, te beginnen bij Mozes en de profeten (24,27). Iets dergelijks is er ook tijdens de verschijning in Jeruzalem (24,41-45). Ook de voorschriften van de wet met betrekking tot ethisch gedrag worden bevestigd (vergelijk 16,29.31). Waar er polemieken tegen de wet, is dit steeds in het kader van een polemieken tegen de religieuze leiders van het volk. Het feit dat 16,16-17 staat in een dergelijke polemische context, verklaart het schijnbaar tegenstrijdige karakter van de verzen 16 en 17, waarbij het lijkt dat enerzijds de wet is achterhaald door de verkondiging van het koninkrijk van God en anderzijds de wet onverkort gehandhaafd blijft. Uit het bovenstaande moge duidelijk ge-

worden zijn dat het niet om tegengestelde grootheden, maar eerder om complementaire grootheden gaat.

Als een voorbeeld van de geldigheid van de wet wordt in vers 18 de wet op de echtscheiding aangehaald. Toch gaan de woorden van Jezus hier duidelijk verder dan de wet op de echtscheiding in Deuteronomium 24,1-4. Men heeft het wel verklaard in de zin van een 'haag om de wet'; dat wil zeggen: een intensivering van het feitelijke voorschrift om de overtreding ervan te bemoeilijken. Ook hier moet men rekening houden met de polemische context. De verscherping van het gebod is wellicht niet tegen de wet gericht, maar tegen de farizeeën en schriftgeleerden.

Na de inleidende verzen volgt in 16,19-31 het ingebedde verhaal van Lazarus en de rijke man. Een eerste indeling kan worden gemaakt door de beginsituatie (de verzen 19-21) af te scheiden van de rest van het verhaal (de verzen 22-31). In die beginsituatie wordt eerst verhaald over de rijke (vers 19) en vervolgens over Lazarus (de verzen 20-21). Hun beider situatie is een contrast van elkaar.

Voor de cesuur bij vers 22 is een aantal argumenten. Vers 22 is een nieuwe aanzet, aangegeven met het woord 'toen'. De plaats van handeling wordt verplaatst naar de schoot van Abraham en naar het dodenrijk. Ook de tijd van handeling is veranderd. Terwijl de verzen 19-21 zich afspelen tijdens het leven van beide personages, speelt het hoofddeel (de verzen 22-31) zich af na hun dood. De wijze waarop de personages zich tot elkaar verhouden, is eveneens veranderd. In de verzen 19-21 zijn er twee personages die zich tot elkaar verhouden als elkaars tegendelen. Vanaf vers 22 komt er een derde personage: Abraham, die de gesprekspartner van de rijke man wordt en die namens Lazarus het woord voert. Het gevolg is dat in het eerste gedeelte van het gesprek tussen Abraham en de rijke man Lazarus het personage is over wie wordt gesproken.

Het hoofddeelte van het verhaal valt weer in twee delen uit elkaar. Het eerste deel (de verzen 22-23) is een beschrijving van de totstandkoming van een nieuwe situatie. Eerst worden de dood van Lazarus en het wegdragen in de schoot van Abraham genoemd, vervolgens de dood

en de begrafenis van de rijke man. De volgorde is omgekeerd aan die van de beginsituatie. Daardoor ontstaat er, tezamen met de beginsituatie, een chiasmische structuur. Het is opmerkelijk dat, wanneer in vers 25 Abraham verhaalt over de situatie van de rijke en van Lazarus tijdens hun leven, hij dit volgens precies dezelfde chiasmische structuur doet.

Het tweede onderdeel van het hoofdedeelte is een gesprek (de verzen 24-31). De directe redes van dit gesprek horen steeds paarsgewijze bij elkaar. Steeds begint de rijke man met een gespreksronde. In de verzen 24 en 27-28 stelt hij vragen. De verzen 25-26 en 29 bevatten de antwoorden van Abraham. In het eerste antwoord is er een dubbele motivatie (de verzen 25 en 26). Vers 30 is weliswaar niet in de vraagvorm gesteld, maar de bewering van de rijke man in dit vers is een impliciete herhaling van de vraag uit de verzen 27-28 om Lazarus naar zijn vijf broers te laten gaan. Vers 31 bevat dan weer het antwoord. Driemaal is er dus de structuur van vraag en antwoord: tweemaal expliciet en eenmaal impliciet. Vanwege de inhoudelijke overeenkomsten kan men beter de tweede (de verzen 27-29) en de derde gespreksronde (de verzen 30-31) tezamen nemen dan de eerste en de tweede ronde.

In de beginsituatie van het verhaal verlangt Lazarus zijn honger te stillen met wat van de tafel van de rijke valt. Dat de rijke man weet heeft van de aanwezigheid van Lazarus en dat hij tegemoet kan komen aan diens verlangen, is in het verhaal verondersteld. Toch wordt nergens verteld dat dit gebeurt. Een en ander wordt des te schrijnender door het contrast tussen de twee personages. Dat is natuurlijk allereerst de tegenstelling tussen arm en rijk. Die wordt verder uitgewerkt in een tegenstelling wat betreft de kleding. De rijke gaat gekleed in purper en linnen; dat is kostbare kleding van koninklijke allure (vergelijk Spreuken 31,22). De kleding van Lazarus wordt niet vermeld. Wel lijkt de opmerking dat hij met zweren is overdekt en dat de honden zijn zweren komen likken, te suggereren dat hij niet of nauwelijks gekleed is. Of men bij deze zweren, vanwege eventuele Aramese achtergronden van de Griekse formuleringen, aan melaatsheid moet denken, is niet geheel duidelijk. Het likken van Lazarus' zweren door honden wordt overigens verschillend

geïnterpreteerd. Sommigen denken aan straathonden die met onreinheid in aanraking zijn geweest en die het lot van Lazarus komen vergeren. Anderen zeggen dat de honden handelen uit medelijden en het leed van Lazarus verzachten. Een volgend punt is het voedsel. Dat de rijke elke dag uitbundig feest viert, suggereert een overvloed aan voedsel en drank. Het gebrek van Lazarus wordt getekend door de opmerking dat hij verlangt zijn honger te stillen met wat van de tafel van de rijke valt. Een derde punt is dat de rijke zich binnenshuis bevindt, en Lazarus buiten aan diens poort. Het contrast tussen binnen en buiten kan worden overbrugd door de poort. Immers, een poort kan afsluiten, maar het ook mogelijk maken van buiten naar binnen te gaan en omgekeerd. Dat de mogelijkheid van contact tussen de rijke en de arme niet wordt gerealiseerd, ondanks de mogelijkheden die de poort biedt, krijgt nog extra reliëf als men de honden in verband brengt met Marcus 7,27-28. Het gaat daar om honden die opeten wat de kinderen van de tafel laten vallen. Als de honden die de zweren van Lazarus likken, ook binnenshuis opeten wat van de tafel valt, lopen zij vrijelijk door de poort in en uit. Anders dan Lazarus stillen zij hun honger met wat van de tafel van de rijke valt. Voor hen is de poort geen belemmering.

In de verhouding tussen Lazarus en de rijke man is de dood een keerpunt. Van de pracht en de praal van de rijke man blijft niet veel over. Er is slechts de nuchtere opmerking dat hij werd begraven. Van Lazarus wordt echter vermeld dat hij werd weggedragen door de engelen naar de schoot van Abraham. In deze omschrijving speelt wellicht de oudtestamentische voorstelling mee dat iemands dood wordt gezien als het verzameld worden bij zijn voorvaderen (bijvoorbeeld Genesis 25,8.17; 35,29; 49,29.33; Numeri 27,13; Deuteronomium 32,50; 2 Koningen 22,20). Maar ook kan de uitdrukking duiden op een intieme betrekking, zoals in Johannes 1,18; 13,23. Vooral name de laatste plaats is voor ons belangrijk, omdat daar sprake is van een maaltijd waarbij de leerling van wie Jezus hield, rust aan de boezem van Jezus. In verband met de omkering van tegenstellingen, die de narratieve omslag in de parabel vormt, is de voorstelling dat Lazarus de eregast is aan de feestmaaltijd van Abraham en de

ereplaats heeft naast zijn gastheer, goed inpasbaar. Een dergelijke voorstelling wordt bovendien ondersteund door een aantal literair-historische observaties omtrent een Egyptisch sprookje over het lot van een arme en een rijke man na hun dood, dat aan Lucas 16,19-31 ten grondslag zou hebben gelegen, en een zevental rabbijnse verhalen die ermee verwant zijn. Steeds gaat het erom dat de arme te gast is aan een overvloedige dis bij de godheid, terwijl de rijke tantaluskwellingen ondergaat.

Dat de rijke in het dodenrijk in een behoeftige situatie komt te verkeren, maakt het verhaal in ieder geval zelf duidelijk. Anders dan bij Lazarus tijdens diens leven gaat het nu niet om honger, maar om dorst. De woorden die gebruikt worden om zijn situatie aan te duiden, zijn 'gekweeld door pijn' (vers 23), 'lijden in hevig vuur' (vers 24), 'pijn lijden' (vers 25), 'dit oord van pijn' (vers 28). De rijke vraagt dat Lazarus zijn vingers natmaakt en daarmee zijn tong komt verkoelen.

In de situatie na de dood bevindt Lazarus zich als gast van Abraham aan diens tafel, dus binnenshuis. Er zijn aanwijzingen dat de rijke zich na zijn dood buitenshuis bevindt. Een eerste aanwijzing is dat na de dood de situaties van Lazarus en de rijke een contrast vormen met hun beider situaties voor de dood. Een andere aanwijzing is dat Abraham spreekt over een kloof die hem en Lazarus scheidt van de plek waar de rijke zich bevindt. Daarmee is er dus na de dood opnieuw een tegenstelling tussen binnen en buiten, maar deze is precies omgekeerd in vergelijking met de situatie tijdens het leven van de twee personages.

Dat Abraham spreekt over een kloof, wijst echter op een grondige verandering in de verhouding tussen de rijke man en Lazarus. Tijdens hun leven was contact mogelijk via de poort. Dat het contact niet tot stand kwam, hoewel het mogelijk was, wijst op een gebrek aan willen bij de rijke man. Dat de arme Lazarus het contact wel wilde, staat met bijna evenzoveel woorden in de tekst. Hij verlangde immers zijn honger te stillen met wat van de tafel van de rijke viel. Na hun beider dood is de situatie veranderd. De rijke wil het contact wel. Hij verzoekt Abraham Lazarus naar hem toe te sturen. Maar Abraham wijst op de kloof die tussen hen gaapt en die het contact onmogelijk maakt. Van beide kanten uit

kan de afstand niet overbrugd worden. Na de dood van de rijke blijkt niet meer te kunnen wat hij tijdens zijn leven niet wilde.

In vers 25 geeft Abraham in een chiasmische formulering de verandering aan die na de dood van de twee personages heeft plaatsgehad. De tegenstelling die er tijdens hun leven was, geeft hij aan met de termen 'goed' en 'slecht', die na hun dood met 'getroost worden' en 'pijn lijden'. Dergelijke omkeringen van tegenstellingen hebben we ook gezien bij de bespreking van de lofzang van Maria, in het bijzonder 1,51-53, en bij de zaligsprekingen en wee-roepen in 6,20-26. Wat in deze teksten in besprekende taal wordt gezegd, wordt nu uitgedrukt in het ingebedde verhaal over Lazarus en de rijke man. Bovendien hebben we gezien dat dit lucaanse thema een aantal malen is gerealiseerd in de wijze waarop het bevrijdingsprogramma van het evangelie wordt gerealiseerd. Een van de mooiste voorbeelden is wel het contrast tussen Zacharias en Maria in Lucas 1-2. Doordat het thema van de omkering van tegenstellingen op zo veel verschillende manieren wordt bespeeld, worden de retorische kracht en het appèl die van dit thema uitgaan, sterk vergroot. De wijze waarop het aan de orde komt in de parabel van Lazarus en de rijke man, versterkt het eschatologische appèl dat in het onderricht van Jezus in het reisverhaal de boventoon voert. De boodschap van bevrijding vraagt om een keuze die bepalend is voor wat er in het oordeel gebeurt. Dat het inderdaad gaat om een keuze ten aanzien van de verkondiging, wordt helder in een bepaald detail in het verhaal. De rijke spreekt Abraham aan als 'vader' (de verzen 24.27.30). Op zijn beurt spreekt Abraham de rijke aan als 'kind' in vers 25. In de verkondiging van Johannes de Doper is reeds duidelijk gemaakt dat een beroep op Abraham als vader niet helpt om te ontkomen aan het komende oordeel. Waar het om gaat, is niet de afstamming van Abraham, maar vruchten voortbrengen van bekering (vergelijk 3,7-9).

Sommige tegenstellingen worden niet omgekeerd, maar blijven gedurende het hele verhaal aanwezig. Zo wordt de rijke man sprekend opgevoerd, maar uit de mond van Lazarus vernemen we geen enkel woord. Abraham voert het woord voor hem. Een andere tegenstelling die ge-

durende het hele verhaal aanwezig blijft, is dat de rijke naamloos blijft, maar dat de arme een naam heeft. Lazarus is een vergrieksing van het Hebreeuwse *el azar* of *Eliezer*, dat 'God helpt' betekent. Hoewel het niet zeker is of de beoogde lezers van het Lucas-evangelie de betekenis van deze naam hebben onderkend (omdat ze wellicht geen Hebreeuws kenden), verwijst het gebruik van deze naam toch naar de levenshouding die in het evangelie volgens Lucas is gekoppeld aan de arme en de rijke. De rijke bouwt zijn toekomst op zijn geld en zijn goed. In diverse teksten heeft Lucas laten zien hoe illusoir dit is. De arme daarentegen is op God georiënteerd en weet zijn toekomst in Gods handen.

De omkering van tegenstellingen wordt vooral becommentarieerd in de eerste gespreksronde. Vooral het onherroepelijke karakter ervan wordt benadrukt. In de tweede en de derde gespreksronde is het onderwerp hoe de rijken, die zijn opgetreden als de rijke man in de parabel, aan hun lot kunnen ontkomen. Dat is het doel van het verzoek van de rijke om Lazarus naar zijn vijf broers te sturen: voorkomen dat ze terecht komen in datzelfde oord van pijn. Abraham verwijst naar Mozes en de profeten. Lazarus naar de vijf broers sturen heeft geen zin. De rijke insisteert. Daarbij verandert de terminologie. Nu is er sprake van de komst van iemand van de doden (vers 30) en opstanding uit de doden (vers 31). De gebezigde terminologie is kenmerkend voor het laatste hoofdstuk van het Lucas-evangelie. Mozes en de profeten worden genoemd in 24,27.44. De woordcombinatie 'opstaan uit de doden' of 'opstanding uit de doden' (met gebruikmaking van hetzelfde Griekse woord als in 16,31) komt verder nog voor in 24,46 en 20,35. De christelijke lezers die Lucas op het oog heeft, zullen bij deze woorden niet denken aan een boodschap uit de andere wereld, maar aan de opstanding van de doden in christelijke zin, en meer in het bijzonder aan de verrijzenis van Jezus. De manier waarop de tweede en de derde gespreksronde verlopen, maakt voor deze christelijke lezers duidelijk dat het eigene van de christelijke verkondiging niet in concurrentie staat met wat bij Mozes en de profeten te lezen valt. De complementaire relatie van Mozes en de profeten enerzijds en de verkondiging van het koninkrijk van God anderzijds, zoals

die in 16,16-17 ter sprake is gekomen, wordt hier voor de lezers van het boek bevestigd.

In vergelijking met de voorafgaande parabels is het verhaal over Lazarus en de rijke man meer dan alleen uitnodiging en een aansporing. De parabel laat ook zien dat er een moment komt waarop men niet meer op de uitnodiging en de aansporing kan ingaan. Op dat moment is het 'te laat'. Door dit surplus van deze parabel ten opzichte van de voorafgaande wordt een grote druk gelegd op de keuze die wordt gevraagd. Overigens is deze druk niet nieuw in het onderricht van Jezus in het reisverhaal. Steeds wanneer het eschatologische oordeel ter sprake komt, en de scheiding die dit oordeel met zich meebrengt, is dit aspect van 'te laat' aanwezig. Sprekende teksten zijn in dit verband 11,29-32.50-51; 12,45-46; 13,23-29; 14,24.

Het gesprek van Jezus en de leerlingen – 17,1-10

Een indeling van de dialoog van Jezus met de leerlingen die volgt na de parabels, kan worden gemaakt op basis van de afwisseling van de directe redes. In 17,1-4 richt Jezus zich tot de leerlingen. In 17,5 wordt de directe rede van Jezus onderbroken door een vraag van de apostelen. Het woord 'apostel' kan men hier beschouwen als een verbijzondering van de leerlingen. In 17,6-10 geeft Jezus antwoord op de vraag van de apostelen.

Verscheidene commentatoren zien af van de poging om 17,1-10 in een onderlinge samenhang te lezen, omdat naar hun mening de onderwerpen die in dit tekstgedeelte aan de orde komen, voor een dergelijke samenhang te divers zijn. Toch is er in onze ogen een samenhang, die 17,1-10 bovendien zeer goed verbindt met de parabels van Lucas 15-16. In het navolgende geven we deze samenhang aan.

Het tekstgedeelte begint met de uitspraak dat het onvermijdelijk is dat er mensen ten val komen en een wee-roep over degenen door wier toedoen dit gebeurt. In andere vertalingen is vaak sprake van ergenis-

sen. De Griekse woorden die hier worden gebruikt, gaan over mensen die er de oorzaak van zijn dat anderen ten val komen. Deze betekenis hebben deze woorden speciaal in een apocalyptisch-eschatologische context. Dat in 17,2 wordt gezegd dat het beter is dat deze mensen met een molenstein in zee worden gegooid, kan men verstaan tegen de achtergrond van het talion-principe: wie voor een ander een steen des aanstoots is en oorzaak dat hij ten val komt en ten onder gaat, wordt zelf zodanig ten val gebracht dat hij ten onder gaat. In de situatie die vanaf 15,1-2 aanwezig is, is dit een goede betekenis. Ten val brengen kan men dan in verband brengen met de poging om het contact van Jezus (en in een eerder stadium van het boek van Johannes de Doper) met tollenaars en zondaars te verhinderen en er zo de oorzaak van zijn dat ze zich niet bekeren en geen deel krijgen aan de aangekondigde bevrijding.

De verzen 3-4 gaan in op de gevolgen van het ten val brengen. 'Zondigen', 'bekeren' en 'vergeven' zijn de trefwoorden. Al deze woorden hebben in de context van 15,1 - 17,10 betrekking op de wijze waarop al dan niet gemeenschap wordt gevormd. In 15,1-2 komen zondaars naar Jezus toe. Men kan dat interpreteren als een uiting van bekering. Deze toewending naar Jezus loopt uit op tafelgemeenschap. In 15,7.10 loopt de bekering van de zondaar uit op vreugde in de hemel. Vanwege de parallelle structuur met de parabellen van het verloren schaap (15,4-6) en de verloren drachme (15,7-8) mag men deze vreugde ook in termen van gemeenschap verstaan. Buren, vrienden, buurvrouwen en vriendinnen worden uitgenodigd om in de vreugde van de herder en de vrouw te delen. Het belijden van zijn zonde tegenover zijn vader en tegenover God loopt voor de verloren zoon uit op een feest waarbij het gemeste kalf is geslacht. Bij dat feest wordt de oudste zoon door de vader uitdrukkelijk uitgenodigd. Ook in de parabellen van Lucas 16 komen gemeenschapstermen aan de orde. De rentmeester solidariseert zich met de pachters van zijn heer, en in de parabel van Lazarus en de rijke man gaat het om de contacten tussen arm en rijk. 'Zondigen' en 'zich bekeren' hebben implicaties voor het al dan niet realiseren van gemeenschap. Dat wordt in 17,3 uitgedrukt door de term 'je broeder'. In 17,4 wordt het

eveneens aangegeven in het woordgebruik: 'tegen je zondigen' en 'tegen je zeggen'. 'Bekering' kan men dus verstaan als toewending naar de gemeenschap, terwijl 'zondigen' een breuk met de gemeenschap impliceert.

Maar bekering alleen maakt nog niet het herstel van de band met de gemeenschap. Van de andere kant is vergeving nodig. Dat verklaart ook waarom in 17,3-4 zo'n nadruk ligt op de vergeving van zonden en de frequentie waarmee dit dient te gebeuren.

Samenvattend kan me dus zeggen dat er in 17,1-4 vier termen centraal staan. 'Veroorzaken dat iemand ten val komt' en 'zondigen' hebben breuken in de onderlinge relaties en in de gemeenschap tot gevolg. 'Bekeren' en 'vergeven' zijn de activiteiten die deze breuken herstellen.

In 17,5 vragen de apostelen om versterking van hun vertrouwen. Het gebruik van de term 'apostelen' voor de twaalf is typisch voor Lucas. In Handelingen 1,21-22 wordt aangegeven wat in het lucaanse dubbelwerk onder een apostel wordt verstaan. Nu is echter het meest van belang op welke wijze de vraag om versterking van vertrouwen aansluit bij het voorafgaande. Vanuit het gebruik van de term 'vertrouwen' in het Lucas-evangelie kan men een tweetal aspecten onderscheiden: een relationeel aspect en een duratief aspect. De term 'vertrouwen' in 17,5 verenigt de relationele en de duratieve aspecten. Dat het gaat om volharding, kan worden duidelijk gemaakt vanuit 17,4, waar de aanwijzingen om zevenmaal op een dag te vergeven, mocht dat gevraagd worden, wijzen op volharding in de vergeving. In de context komt ook de gemeenschapsopbouw ter sprake. De apostelen vragen om vertrouwen waardoor ze kunnen volharden in vergevend gedrag en om vertrouwen waarmee een gemeenschap wordt opgebouwd.

Het eerste deel van het antwoord van Jezus gaat in op de kracht van vertrouwen. Tegenover elkaar gezet worden een mosterdzaadje en een moerbeiboom. De moerbeiboom geldt als een grote boom met een bijzonder wortelvermogen. De ietwat groteske schildering hoe slechts een woord, gebaseerd op een vertrouwen zo groot als een mosterdzaadje, een

wortelvaste boom in zee verplant, wil iets zeggen over wat vertrouwen vermag.

In de verzen 7-9 verschuift het beeld naar een slaaf die van het werk thuiskomt en van zijn heer opdracht krijgt de maaltijd voor de heer te verzorgen alvorens zelf te kunnen gaan eten. De toepassing in vers 10 maakt duidelijk dat de beeldspraak van de verzen 7-9 met een ander oogmerk is verteld dan in hoofdstuk 12. Het gaat om een slaaf die doet wat hem is opgedragen en aan wie daarom geen dank is verschuldigd. Soms heeft men wel 'onnutte dienaren' vertaald, maar het woord 'onnut' roept beslist de verkeerde associaties op. Ook vanuit de etymologie van het hier gebruikte Griekse woord kan de interpretatie 'aan wie geen dank verschuldigd is' worden ondersteund.

Voor de toepassing is belangrijk wat verstaan moet worden onder wat is opgedragen. In de context van 17,1-10 kan het alleen betrekking hebben op de voorschriften van 17,3-4: op elkaar letten, je broeder terechtwijzen als hij gezondigd heeft en hem vergeven als hij zich bekeert. In de bredere context van 15,1 - 17,10 kan men het omschrijven als de zorg om de gemeenschap en de toewending naar die personen met wie men vanuit maatschappelijk en religieus oogpunt normaliter geen omgang heeft. Deze zorg voor de gemeenschap wordt door Jezus even vanzelfsprekend voorgesteld als de taken die een slaaf verricht in huis, nadat hij thuisgekomen is van het land. Het is geen bijzondere verdienste, en er is geen aparte dank voor verschuldigd.

8.3 Derde deel van de reis – 17,11 - 19,27

Ook van het derde deel van het reisverhaal geven we een nadere indeling. Net als bij het eerste (9,51 - 13,21) en het tweede deel (13,22 - 17,10) is deze indeling tentatief. De samenhang van thema's in het onderricht van Jezus is een van de oorzaken van de afwezigheid van duidelijk waarneembare en inzichtelijke cesuren. Het derde deel van het reisverhaal opent met de geografische en topografische aanduidingen van 17,11. Voor 17,11 - 19,27 stellen wij de volgende onderverdeling voor:

- 17,11-19 de plaats van de Samaritanen in de verkondiging van Jezus;
- 17,20 - 18,8 de dag van de Mensenzoon;
- 18,9-34 reacties op Jezus' appèl;
- 18,35 - 19,27 bij en in Jericho.

De plaats van Samaritanen in de verkondiging van Jezus – 17,11-19

Het tekstgedeelte begint met een van de vermeldingen van de reis naar Jeruzalem die gelden als argument voor de indeling van het reisverhaal. De andere twee zijn 9,51 en 13,22. Met 17,11 begint het laatste deel van de reis voor de aankomst in Jeruzalem. Met het noemen van Jeruzalem wordt verwezen naar het laatste hoofddeel van het evangelieboek, dat in Jeruzalem is gesitueerd. Voor de opbouw van het boek is het van belang de parallel te zien met het eerste deel van het reisverhaal. Na de plechtige aankondiging van de reis naar Jeruzalem (9,51) is er sprake van dreigend conflict tussen Samaritanen en de leerlingen van Jezus, een conflict dat Jezus op vreedzame wijze oplost. Evenzo wordt het kader gecreëerd voor het verhaal over de tien melaatsen. In de loop van dat verhaal blijkt een van de pointes van het verhaal te handelen over de onderlinge verhouding van Joden en Samaritanen. In een gebied waar Galilea en Samaria aan elkaar raken, kan men gemengd samengestelde groepen verwachten zoals die in het verhaal voorkomen.

Alleen van Jezus wordt verteld dat hij het dorp binnengaat. Van reisgenoten of omstanders vernemen we niets. Toch veronderstellen de woorden van de verzen 17-18 een gehoor, omdat Jezus daar niet tot, maar over de melaatsen spreekt. Dat de melaatsen op een afstand blijven staan, kan men uitleggen als een tegemoetkoming aan de voorschriften van Leviticus 13,45-46 en Numeri 5,2. Met de term 'melaatsheid' wordt in de Bijbel een veelheid van huidandoeningen bedoeld. Het woord mist de medische nauwkeurigheid die het heden ten dage heeft. Het gebod afstand te houden van andere mensen heeft in de tijd van Jezus en van Lucas van melaatsen maatschappelijk verworpenen en paria's gemaakt. Hun vraag om medelijden is een vraag om een aalmoes, maar men mag in het woord ook andere betekenissen horen, zoals de vraag om reiniging en om religieuze en sociale bevrijding. Dat deze aspecten meeklinken, wordt helder vanuit het andere verhaal over de genezing van een melaatse in Lucas 5,12-16. Ook de aanspreking van Jezus met 'meester', die normaliter in de mond van de leerlingen voorkomt, wijst erop dat verschillende betekenislagen meeklinken. Net als in 5,12-16 reageert Jezus met de opdracht zich aan de priesters te laten zien. Met deze opdracht wordt tegemoetgekomen aan de oudtestamentische voorschriften dat genezing van melaatsheid door de priester moet worden geconstateerd: vergelijk Leviticus 13,49 en vooral Leviticus 14,2-4. Er is een verschil met Lucas 5,12-16 doordat daar de constatering van de reiniging aan de opdracht van Jezus voorafgaat, terwijl hier uitdrukkelijk wordt vermeld dat de reiniging onderweg plaatsheeft. Dat de melaatsen op het woord van Jezus weggaan, getuigt van hun vertrouwen in Jezus. Bij de opdracht zich aan de priester te gaan vertonen speelt de vraag of hier de priester in zijn eigen thuissituatie is bedoeld, of dat men specifiek aan de tempel moet denken. De oudtestamentische voorschriften zijn daarover op zichzelf niet helder. Sommigen veronderstellen het eerste, terwijl anderen erop wijzen dat de offers die men moet brengen nadat men rein is verklaard, veronderstellen dat men naar de tempel moet gaan.

Een tweede punt bij deze opdracht is dat er een spanning in het verhaal komt waarvan de lezer nog niet op de hoogte is. Pas aan het einde

van vers 16 blijkt dat een van de tien melaatsen een Samaritaan is. Deze opmerking lijkt te impliceren dat de negen anderen Joden zijn.

Na de constatering van de reiniging keert één van de genezenen terug. Zeggen dat hij zich niet houdt aan het gebod van Jezus om zich aan de priesters te laten zien, is de pointe van het verhaal missen. Elders in Lucas blijkt de verheerlijking van God als een reactie op genezing een zeer adequate reactie; zie bijvoorbeeld de kromgebogen vrouw, die nadat haar rug door toedoen van Jezus is gerecht, God verheerlijkt (13,13). Het is de erkenning dat de bevrijding die tot stand is gekomen door Jezus, van God afkomstig is. Uitzonderlijk is echter dat de genezene Jezus bedankt, een element dat in de overige genezingsverhalen niet aanwezig is.

Nu pas, aan het einde van vers 16, onthult de verteller de etnische identiteit van de genezene. Behalve het verschil in gedrag tussen deze ene en de negen anderen gaat het verschil in landsaard spelen. Het is nota bene een Samaritaan, die terugkeert, terwijl de negen anderen, Joden, op weg naar de priester als het ware het verhaal uit lopen. Het is het gedrag van deze Samaritaan, wat Jezus prijst. Impliciet wordt daarmee aangegeven dat het gedrag van de negen anderen niet overeenkomt met het gewenste gedrag.

De reactie van Jezus in de verzen 17-18 bestaat uit drie vragen. Terwijl tot nu toe Jezus als een geïsoleerd personage in het verhaal voorkomt, veronderstellen deze vragen publiek. Het zijn vragen over het gebeurde en over het gedrag van de ene Samaritaan en de negen anderen. Opvallend is dat Jezus over de Samaritaan spreekt als over een vreemdeling. Deze verbreding in de terminologie maakt het mogelijk dat de lezer verbanden ziet met het verhaal over de genezing van Naäman in 2 Koningen 5 en met de wijze waarop Jezus in Lucas 4,27 zinspeelt op dit verhaal.

Pas in vers 19 spreekt Jezus tot de genezen Samaritaan. Hij draagt hem op op te staan en heen te gaan. De redding van de Samaritaan brengt Jezus in verband met diens vertrouwen. Hij doet dat met behulp van de bekende formule die ook wordt gebruikt in 7,50; 8,48; 18,42.

Een enkele commentator heeft erop gewezen dat het verhaal een

verborgen discussie bevat over de plaats waar God verheerlijkt wordt. Deze impliciete discussie kan zichtbaar worden als men ervan uitgaat dat de opdracht om zich aan de priesters te vertonen een opdracht is om naar de tempel te gaan. Wanneer de Samaritaan zich naar de Gerizim begeeft – de plaats waar de Samaritanen God vereren –, en de Joden naar Jeruzalem gaan, wordt zichtbaar dat er een vraag is: welke plaats is de juiste om God te vereren. Binnen deze vraagstelling is het gedrag van de teruggekeerde Samaritaan veelzeggend: hij keert terug naar Jezus, terwijl hij God met luide stem verheerlijkt. Voor Jezus werpt hij zich op zijn gelaat, hetgeen niet als een gebaar van onderwerping moet worden verstaan, maar als de manier waarop hij God verheerlijkt. Ook Jezus verbindt in zijn derde vraag (vers 18) het terugkomen van de Samaritaan met het verheerlijken van God. De oude plaatsen van de verheerlijking van God (de Gerizim en de tempel van Jeruzalem) zijn als het ware daarmee opgeheven, omdat zichtbaar is geworden dat God in Jezus aan het werk is. Hoewel dit zeker geen door iedereen gedeelde interpretatie van het verhaal is, vermelden we haar toch, omdat we ons kunnen voorstellen dat in de pluriforme lezersgemeenschap van Lucas, die uit elkaar dreigt te vallen onder meer door verschillende religieuze achtergronden, een dergelijke interpretatie van het verhaal een eigen en relativerende werking heeft.

*Onderricht over de komst van het koninkrijk en van de Mensenzoon –
17,20 - 18,8*

Het gedeelte 17,20 - 18,8 is een geheel vanwege het thema van de komst van het koninkrijk van God en de komst van de Mensenzoon. Dit thema houdt het tekstgeheel bij elkaar. Toch zijn er verschillende onderdelen. Een eerste is het gesprek met de farizeeën in 17,20-21. In vers 20 worden de farizeeën als gesprekspartners van Jezus geïntroduceerd. Dit gedeelte is afgezonderd van 17,22-37, dat een gesprek is van Jezus met de leerlingen. In vers 22 worden de leerlingen als de toehoorders genoemd. In vers 37 reageren ze met een vraag, waarop Jezus in datzelfde vers antwoord

geeft. Het derde gedeelte is de parabel van de rechter en de weduwe in 18,1-8. Dit gedeelte valt verder te onderscheiden in het ingebedde verhaal in strikte zin en voorafgaande en navolgende toepassingen. We beschouwen 18,1-8 als een apart onderdeel, weliswaar in nauwe aansluiting op de voorafgaande co-tekst, vanwege de inleiding op de parabel in vers 1. Door de motivatie die de verteller in dit vers voor het vertellen van de parabel geeft, komt de navolgende directe rede van Jezus in 18,2-5.6-8 toch enigszins los te staan van het voorafgaande.

Het gesprek van Jezus met de farizeeën is in zoverre eigenaardig dat alleen de stem van Jezus in de directe rede hoorbaar is. De vraag van de farizeeën wordt door de verteller van het boek verwoord in een indirecte rede, die bovendien via een participiumconstructie ondergeschikt is gemaakt aan het spreken van Jezus. Daardoor is het alsof de vraag van de farizeeën puur een aanleiding is voor de uitspraken van Jezus. Toch geeft de vraag een eigen cachet aan wat Jezus zegt. Twee aspecten van de vraag verdienen daarbij de aandacht. Het eerste is dat in de vraag het accent komt te liggen op het toekomstige karakter van het koninkrijk van God. Het antwoord van Jezus benadrukt daartegenover het presentische karakter. Het tweede aspect is ietwat in de vraag verborgen, maar dat het speelt, blijkt uit het antwoord van Jezus. De vraag naar het tijdstip is ook een vraag naar de tekens die de komst van het koninkrijk van God vergezellen. Het antwoord van Jezus speelt hierop in door te zeggen dat de komst van het koninkrijk van God niet zodanig is dat je het kunt aanwijzen. De Griekse formulering wijst op bijzondere tekenen. Ze wordt ook gebruikt voor symptomen waaraan men een ziekte kan herkennen of voor waarnemingen in de sterrenkunde.

In het antwoord gaat Jezus op beide aspecten in. De vraag om bijzondere tekens is al eerder in het evangelie aan de orde geweest. In 11,16.29 maakt Jezus duidelijk dat er geen bijzondere tekenen zullen zijn. Ook 16,27-30 kan men tegen een dergelijke achtergrond verstaan. Hier maakt Jezus duidelijk dat de komst van het koninkrijk niet gepaard gaat met bijzondere verschijnselen. Het presentische aspect wordt uit-

gedrukt met behulp van de formulering: 'Het koninkrijk van God is binnen uw bereik.' Over de betekenis van het Grieks is veel gediscussieerd. De klassieke interpretatie 'het koninkrijk van God is binnen in u' wordt weersproken met het argument dat nergens in het Lucas-evangelie het koninkrijk van God als een innerlijke werkelijkheid wordt gepresenteerd. Het alternatief is de weergave 'het koninkrijk van God is te midden van u.' Een dergelijke uitspraak wordt door sommige commentatoren ervaren als in tegenspraak met het futuristische karakter van de komst van het koninkrijk dat in het navolgende gesprek met de leerlingen aan de orde komt. Ze interpreteren daarom de tegenwoordige tijd 'is' als toekomstig. Ze verstaan dan: 'Het koninkrijk van God komt (plotseling) onder u.' Hoewel het in het Griekse idioom mogelijk is dat een presens toekomstige betekenis heeft, lijkt het ons meer in overeenstemming met het eigen karakter van de lucaanse eschatologie de spanning tussen heden en toekomst vast te houden. Al meer dan eens hebben we geconstateerd dat de bevrijding die in het heden aan mensen geschiedt, ook een eschatologisch voorbehoud kent. De bevrijding geschiedt ten volle bij de komst van de Mensenzoon, wanneer het koninkrijk van God definitief wordt gevestigd (vergelijk 21,27-28,31).

Deze uitleg van het antwoord van Jezus legt ook een zinvol verband met het voorafgaande verhaal over de tien melaatsen. De eer aan God die de ene teruggekeerde melaatse brengt, is een erkenning van de bevrijding die op initiatief van God door Jezus is geschied. Het is daarmee ook een erkenning van het koninkrijk van God dat gestalte krijgt in de bevrijdende activiteiten van Jezus. Het besef hiervan ontbreekt blijkbaar bij de overige genezen melaatsen. De vraag van de farizeeën legt de nadruk op het toekomstige karakter van de komst van het koninkrijk. Uit de vraagstelling blijkt dat de farizeeën, net als de afwezige melaatsen, niet herkennen dat de aanwezigheid van Jezus betekent dat het koninkrijk van God aanwezig is gekomen.

Het gesprek met de leerlingen dat in vers 22 begint, verlegt het accent naar het toekomstige karakter van de komst van het koninkrijk van God.

De terminologie van het koninkrijk van God wordt niet meer gebezigd. In plaats daarvan wordt gesproken over de dag of de dagen van de Mensenzoon. Voor sommige uitleggers is dit aanleiding om te beweren dat het over verschillende zaken gaat. Zeker, de komst van het koninkrijk van God is niet identiek met de komst van de Mensenzoon. De terminologie van de dag van de Mensenzoon wijst naar een eschatologische realiteit, terwijl de komst van het koninkrijk van God ook een presentische werkelijkheid is. Maar tegelijkertijd wordt in de eschatologische rede van hoofdstuk 21 duidelijk gemaakt dat de komst van de Mensenzoon impliceert dat het koninkrijk van God dichtbij is (21,31). De termen moeten ook in samenhang met elkaar gezien worden.

Bij het begin van de onderrichting van de leerlingen speelt Jezus in op het verlangen van de leerlingen 'een van de dagen van de Mensenzoon' te zien. De formulering is opvallend, omdat de komst van de Mensenzoon normaliter wordt aangeduid als 'de dag van de Mensenzoon'. Men vraagt zich af of de hier gebruikte formulering wijst op een langere periode onder het regime van de Mensenzoon. In dit verband heeft men ook wel gewezen op eventuele invloed van Semitisch taaleigen, waardoor de uitdrukking betrekking zou hebben op de eerste dag van het regime van de Mensenzoon. Het verlangen van de leerlingen is dan het begin van de heerschappij van de Mensenzoon mee te maken. Maar er is ook een heel andere verklaring voor het meervoud mogelijk. Omdat in het vervolg sprake is van een vergelijking met de dagen van Noach en de dagen van Lot, wordt hier gesproken van de dagen van de Mensenzoon.

De bewering van Jezus dat de leerlingen niet zullen zien, kan op twee manieren worden uitgelegd. De eerste is dat de leerlingen niet zullen zien vanwege het toekomstige karakter van de dagen van de Mensenzoon. Wanneer de Mensenzoon komt, zijn de leerlingen er niet meer. De andere mogelijkheid is dat de leerlingen niet in staat zijn te zien. Dan hoeft de uitspraak van Jezus niet per se op de toekomst te slaan. De leerlingen worden dan op dezelfde lijn gezet als de farizeeën in 17,20-21. De uitspraak van Jezus in 17,22 staat overigens in een eigenaardige span-

ning met 10,23-24, waar de mensen worden zalig geprezen die zien wat de leerlingen zien.

De aansporing in vers 23 is een echo van vers 21. De bewoordingen zijn niet exact hetzelfde. 'Hier' en 'daar' verschijnen in omgekeerde volgorde. Maar de overeenkomst is groot genoeg om de komst van het koninkrijk van God in relatie te brengen met de dagen van de Mensenzoon. Een ander gevolg van deze overeenkomst is de bevestiging dat de leerlingen in zeker opzicht lijken op de farizeeën: ze beseffen het niet wanneer het koninkrijk van God aanwezig is. Dit niet beseffen is des te verwonderlijker wanneer het in verband wordt gebracht met het beeld van de bliksem in vers 24. De strekking van dit vers is dat men de dag van de Mensenzoon niet kan missen, evenmin als men de bliksem kan missen die van het ene punt onder de hemel naar het andere punt flitst. Tekens, zoals impliciet gevraagd in vers 20, zijn niet nodig. Maar de bewering dat de leerlingen niet zullen zien als een bewering omtrent hun onbekwaamheid is tegen de achtergrond van het beeld van de bliksem weer vreemd. Hier denkt men dus weer eerder aan het toekomstige karakter van de dag van de Mensenzoon.

De speculaties over de dag van de Mensenzoon krijgen een correctie doordat in vers 25 wordt verwezen naar het lijden van de Mensenzoon. De correctieve aard van dit vers blijkt uit het begin ervan: 'Maar eerst ...' De formuleringen zijn die van 9,22. Het 'moeten' van het lijden en het verworpen worden wordt benadrukt. Zoals we al eerder hebben aangegeven, is dit 'moeten' een van de eigen karaktertrekken van de lucaanse theologie. Bij de lijdensvoorspelling in 9,22 hebben we de gebruikelijke interpretatie weergegeven dat dit 'moeten' betrekking heeft op het goddelijke heilsplan zoals dit in de Schriften te vinden is, maar we hebben daar ook de mogelijkheid genoemd dat het tevens de uitdrukking is van de overgave van Jezus aan de wil van God. De verwerping gebeurt in 9,22 door oudsten, hogepriesters en schriftgeleerden, hier echter door deze generatie. Deze verandering is niet zonder betekenis. Kan de formulering in 9,22 betrokken worden op alleen de gebeurtenissen in Jeruzalem, nu heeft de uitspraak betrekking op een veel bredere afwijzing van

Jezus (vergelijk ook het gebruik van de term 'generatie' in 7,31; 9,41; 11,29.30.31.32.50.51). Wellicht worden daarom ook de dood en de opstanding hier niet vermeld.

Het lijden en verworpen worden van de Mensenzoon gebeurt niet alleen door de tegenstanders van Jezus in Jeruzalem, maar door 'deze generatie'. In het onderricht van Jezus in het reisverhaal is meer dan eens aangegeven welke de consequenties in het oordeel zijn voor de afwijzing en de verwerping van Jezus en diens boodschap. Behalve van de gebeurtenissen in Jeruzalem wordt ook de theologische noodzaak van afwijzing en verwerping van de boodschap van de bevrijding in breder verband verwoord. Dat ook in dit bredere verband gedacht moet worden aan de consequenties voor het oordeel, maken de volgende verzen duidelijk. Er wordt een parallel getrokken tussen de dagen van de Mensenzoon, de dagen van Noach en de dagen van Lot. Het verhaal over de vloed is te vinden in Genesis 7,1-10, dat over de verwoesting van Sodom in Genesis 19,1-29. De activiteiten waarmee de mensen doorgingen in de dagen van Noach en Lot, zijn op zichzelf neutrale activiteiten. Maar hier wil de vermelding ervan uitdrukken dat de mensen indertijd geen gehoor gaven aan de oproep van gedrag te veranderen en niets uitdeden op de ramp die hen bedreigde. In de parabel van de gasten die geen gehoor gaven aan de uitnodiging (14,15-24), zijn de bezigheden waarmee de genodigden zich verontschuldigen, soortgelijke bezigheden als die van de mensen in de dagen van Noach en Lot.

Vanaf vers 31 volgen aansporingen voor een ander gedrag in de dagen van de Mensenzoon. Bij het zitten op het dak moet men denken aan platte daken die via een trap langs de buitenkant van het huis bereikbaar zijn. De aansporing is op de dag dat de Mensenzoon zich openbaart, niet te proberen iets van zijn bezittingen in veiligheid te brengen door naar beneden te gaan en naar binnen te gaan. Het is beter rechtstreeks te vluchten zonder om te zien naar zijn bezit dat zich in huis bevindt. Evenzo moet degene die zich op het land bevindt, niet naar de stad terugkeren. Sommige commentatoren menen dat deze raadgevingen

toespelingen zijn op de verwoesting van Jeruzalem. Onmogelijk is dit zeker niet. Al eerder in het reisverhaal zijn er zulke toespelingen geweest, ook in verband met de afwijzing van Jezus (vergelijk bijvoorbeeld 13,31-35). De raadgeving niet terug te keren naar wat men achterliet, roept bovendien 9,62 in herinnering, waar degene die Jezus wil volgen, wordt aangespoord niet om te zien. Impliciet is het een verwijzing naar de vrouw van Lot, die bij de vlucht uit Sodom tegen het uitdrukkelijke voorschrift in omkeer en in een zoutklomp veranderde (Genesis 19,26). Vers 32 maakt dit expliciet door de vrouw van Lot te noemen.

De raadgevingen over de wijze waarop men zich dient te gedragen in de dagen van de Mensenzoon, sluiten af met een paradox over het leven behouden en het leven verliezen die in algemene bewoordingen is gesteld. De formuleringen sluiten aan bij 9,24. De afwijkingen zijn verklaarbaar vanuit de veranderde context. In 9,24 ging het om het navolgen van de Mensenzoon, van wie in de voorafgaande context duidelijk is geworden dat lijden, verworpen worden, ter dood gebracht worden en op de derde dag uit de dood opgewekt worden tot zijn levensroeping horen. In het kader van de navolging van deze Mensenzoon is in 9,24 sprake van leven redden en leven verliezen. Hier echter, in het kader van het oordeel dat plaatsheeft bij de openbaring van de Mensenzoon, is sprake van het leven behouden. Dat is de inzet van het gedrag dat in de voorafgaande verzen is aanbevolen. Dezelfde strekking heeft het Griekse woord dat in de Willibrordvertaling weergegeven is met 'het leven vernieuwen'. Sommige uitleggers menen dat dit woord hier, vanwege de eschatologische context, een actieve betekenis heeft: het mogelijk maken dat men blijft leven.

De verzen 34-35 zijn beschrijvingen van wat er bij de komst van de Mensenzoon zal gebeuren: er zal scheiding zijn waar men dat niet verwacht. Omdat er sprake is van 'die nacht', heeft men wel gemeend dat de tekst een toespeling is op farizeese opvattingen dat de Messias in de nacht van het paasfeest zal komen. Maar onzes inziens wil de tekst veel eerder, door middel van een aantal tegenstellingen, aangeven dat er scheiding zal zijn, overal en op de meest onverwachte plaatsen. De een zal

achterblijven, en de ander zal worden meegenomen. Onduidelijk blijft of achterblijven tot oordeel strekt, en meegenomen worden tot redding, of dat het precies andersom is. De algemene geldigheid van de scheiding wordt onderstreept doordat ze zich zowel tussen mannen als tussen vrouwen voltrekt, zowel 's nachts als overdag, zowel binnen als buiten, zowel wanneer men rust als wanneer men aan het werk is.

Vers 36 komt slechts in enkele handschriften voor. Het is waarschijnlijk ingevoegd onder invloed van de paralleltekst in Matteüs 24,40. De tekst luidt: 'Twee mannen zullen op het land zijn; de één zal worden meegenomen, en de ander achtergelaten.' Het vers verstoort de samenhang. Dat is een bijkomende reden om het niet als authentiek te beschouwen.

De reactie van de leerlingen op Jezus' onderricht over de dag waarop de Mensenzoon zich openbaart, bestaat uit een vraag. Die getuigt van onbegrip. De vraag waar het zal gebeuren, gaat voorbij aan de strekking van de verzen 34-35, die juist willen laten zien dat men, waar men ook is, niet aan de scheiding van het oordeel kan ontsnappen. Het beeld van de bliksem in vers 24 was erop gericht te laten zien dat er geen bijzondere tekenen nodig zijn om de dag van de Mensenzoon te onderkennen. De vraag van de leerlingen in vers 37 staat in feite op dezelfde hoogte als de vraag van de farizeeën in vers 20. Men kan zich dan ook voorstellen dat het spreekwoordachtige antwoord van Jezus getuigt van enige irritatie. Zoals de aanwezigheid van de gieren duidelijk maakt waar het kadaver zich bevindt, zo maken de zaken waarover Jezus heeft gesproken, duidelijk dat de dag van de Mensenzoon er is. Het karakter van een spreekwoord wordt duidelijk vanuit Job 39,30: 'Waar lijken zijn, daar zijn ook gieren.' Sommige vertalingen hebben hier adelaars in plaats van gieren. Het hier gebruikte Griekse woord betekent ook adelaars. In de oudheid kende men het onderscheid tussen adelaars en gieren. In de vlucht zijn ze echter moeilijk van elkaar te onderscheiden. Vanwege de mogelijke betekenis 'adelaar' zien sommige uitleggers hier een verwijzing naar de adelaars van de Romeinse legioenen en daarmee naar de Romeinse overheersing.

De parabel van de rechter en de weduwe (18,1-8) sluit aan bij het eschatologische karakter van de voorafgaande context. Dat blijkt onder meer uit de eschatologische taal in vers 7 en het thema van de komst van de Mensenzoon in vers 8. Het tekstgedeelte bestaat uit een ingebed verhaal (de verzen 2-5) en drie toepassingen. Dat er meer toepassingen zijn bij een ingebed verhaal, zijn we al eerder tegengekomen in het Lucas-evangelie. Zo hebben we gezien dat na de parabel van de onrechtvaardige rentmeester (16,1-8) drie verschillende toepassingen volgden (16,9; 16,10-11; 16,13). Bij de parabel van de rechter en de weduwe gaat de eerste toepassing vooraf (vers 1). Deze toepassing gaat over de noodzaak voortdurend te bidden. De tweede toepassing handelt over recht verschaffen en staat in de verzen 7-8a. De derde toepassing heeft betrekking op de gelovige volharding en staat in vers 8b. Vers 6 vormt de overgang tussen het ingebedde verhaal en de twee toepassingen die volgen. In dit vers bevestigt de verteller Jezus dat we in de parabel met een onrechtvaardige rechter van doen hebben. Zoals steeds in het geval van ingebedde verhalen beginnen we met de bespreking van het parabelverhaal.

In de parabel hebben niet veel gebeurtenissen plaats. De activiteiten van de weduwe zijn erop gericht dat ze recht krijgt ten opzichte van een tegenstander. De veronderstelling is dat ze van de kant van haar tegenpartij onrecht heeft geleden. Ze zoekt nu haar recht. Het verhaal vertelt niet of ze daadwerkelijk haar recht krijgt. Zoals zo vaak bij de parabelverhalen van het Lucas-evangelie, hebben we van doen met een verhaal met een open einde. Opmerkelijk is dat de tegenpartij van de weduwe in het verhaal verder geen enkele rol speelt. Wel wordt verteld over een verandering bij de rechter. Eerst wil hij geen recht verschaffen; daarna wil hij het wel. Opmerkelijk is dat de rechter tot deze verandering wordt gebracht door de activiteiten van de weduwe en door zijn vrees voor wat ze nog meer zal ondernemen. Haar gedrag bewerkt de verandering bij de rechter.

De werking van het verhaal is mede gebaseerd op de tegenstellingen tussen de voornaamste twee personages. Allereerst staan man en vrouw

tegenover elkaar. Deze tegenstelling moeten we zien tegen de achtergrond van de machts- en statusverhoudingen van een patriarchale cultuur. Vrouwen verkeren in een nadelige positie ten opzichte van mannen. Tegenover elkaar staan ook een privépersoon die voor haar recht opkomt, en een functionaris die vanuit zijn ambt over het recht beschikt. Dat de vrouw weduwe is, is in dit verband belangrijk. Ze heeft niemand die voor haar opkomt. De weduwe verkeert ten opzichte van de rechter in een ondergeschikte positie. Ze is van hem afhankelijk. Hij doet over haar casus uitspraak, terwijl die uitspraak voor haar van belang is. Haar nadelige positie komt ook tot uitdrukking in de ruimtelijke bewegingen in het verhaal. De weduwe gaat naar de rechter toe, terwijl de rechter haar ontvangt.

De tegenstellingen tussen de rechter en de weduwe worden nog versterkt door het feit dat de weduwe niet, maar de rechter wel is voorzien van kwalificaties: 'die God niet vreesde en zich aan geen mens iets gelegen liet liggen'. Vanaf het begin is de rechter hierdoor voorzien van een ongunstig imago. Omdat hij geen eerbied heeft voor God, kan men niet verwachten dat hij uit eerbied voor de wet opkomt voor de weduwe. Omdat hij geen mens ontziet, zal hij niet gevoelig zijn voor de moeilijke omstandigheden waarin weduwen verkeren, en dus ook niet voor het onrecht dat deze weduwe is aangedaan. De verteller Jezus geeft in vers 2 deze ongunstige kwalificatie aan de rechter. In vers 4 spreekt de rechter over zichzelf met dezelfde bewoordingen. Het ongunstige imago van de rechter is daarmee boven alle twijfel verheven. Maar ook het contrast met de weduwe, die geen nadere kwalificaties krijgt, wordt verhoogd.

De rechter en de weduwe wonen in dezelfde stad. Deze opmerking in vers 3 accentueert dat de weduwe onder de jurisdictie van deze rechter valt en van hem afhankelijk is voor haar recht. Dat verklaart waarom ze herhaaldelijk de rechter bezoekt en van hem eist dat hij aan de toestand van onrecht een einde maakt. Ten opzichte van de gebruikelijke tekening van weduwen als kwetsbaar en zwak vervult deze weduwe een onconventionele rol. Ze toont vasthoudendheid, kracht en weerbaarheid.

Daartegenover is het handelen van de rechter gekenmerkt door on-

willigheid, weigerachtigheid en willekeur. Dat de rechter geen recht wil (vers 4), is in strijd met de verplichtingen die aan zijn ambt verbonden zijn. De motieven waarom hij geen recht spreekt, worden niet vermeld. Wanneer hij na lange tijd wel tegemoetkomt aan het verzoek van de weduwe, is dat niet gebaseerd op een besef van plicht noch op medelijden; het is gebaseerd op de vrees dat de vrouw hem wel eens in het gezicht zou kunnen slaan. Het hier gebruikte Griekse woord betekent letterlijk 'op de wallen onder de ogen slaan'. Men zou misschien wel kunnen vertalen met 'een blauw oog slaan'. De vrees voor een actie van de vrouw wordt overigens ook niet gemotiveerd. De handelwijze van de rechter wordt dus gemotiveerd door vrees, weigerachtigheid en gebrek aan consistentie. Zijn imago wordt niet gunstiger door het oneigenlijke motief vanwaaruit hij uiteindelijk rechtspreekt.

Samenvattend kunnen we de verandering bij de rechter aanduiden als de verandering van de weigering recht te verschaffen naar de inwilliging van de vraag om recht. De weduwe vertoont een consistent gedrag dat we kunnen omschrijven met de term 'volhouden'. Het tegenovergestelde van 'volhouden' komt in het ingebedde verhaal niet voor, maar wel in de toepassing van vers 1. Daar gaat het erover dat de leerlingen niet moeten ophouden met bidden. De rechter en de weduwe staan in het verhaal tegenover elkaar. Zij vraagt om recht; hij behoort het te geven, maar doet het in eerste instantie niet. Haar gedrag is volhardend en consistent; zijn gedrag is wispelturig en inconsistent.

Vers 6 is een overgangsvers. Het markeert de overgang van het ingebedde verhaal naar de toepassingen die volgen.

De toepassing in de verzen 7-8a berust op de verschillen en overeenkomsten tussen God en de onrechtvaardige rechter aan de ene kant en de verschillen en overeenkomsten tussen de weduwe en de uitverkorenen aan de andere kant. God en de rechter zijn beide rechtsprekende instanties. De verschillen zijn echter belangrijker. De rechter is een menselijke rechter die onrechtvaardig handelt. De goddelijke rechter handelt daartegenover rechtvaardig. In het verhaal wil de rechter aan de weduwe

recht verschaffen vanuit overwegingen van eigenbelang. God handelt vanuit de welwillendheid die Hij heeft ten opzichte van degenen die dag en nacht tot Hem roepen. Bovendien wordt van de rechter verteld dat hij pas voornemens is recht te verschaffen na een tijd van weigeren, terwijl van God wordt gezegd dat Hij snel recht zal verschaffen.

Ook de overeenkomsten en de verschillen tussen de weduwe en de uitverkorenen dragen bij tot de betekenis van de toepassing in de verzen 7-8a. In beide gevallen gaat het om mensen die om recht smeken. Voor de weduwe in de parabel is dit expliciet verwoord. Hoewel in het Grieks het roepen in vers 7 geen object heeft, blijkt uit de eerste helft van dit vers en uit de verzekering van vers 8a dat het om recht gaat. Van de uitverkorenen wordt gezegd dat ze dag en nacht roepen. Dat komt overeen met het volhardende en consistente gedrag van de weduwe. Maar ook hier zijn verschillen. In de parabel gaat het om een individu; de uitverkorenen zijn met meer. De weduwe bevindt zich in een ongunstige positie ten opzichte van de rechter, maar de uitverkorenen bevinden zich in een gunstige positie ten opzichte van God. Hij is welwillend ten opzichte van hen.

In dit geheel van overeenkomsten en verschillen wordt zichtbaar dat de verhouding tussen de parabel en de toepassing een redenering *a minore ad maius* is. Ze is gebaseerd op het contrast tussen de onrechtvaardige rechter en God. Het is mogelijk de parabel en de toepassing van de verzen 7-8a in één zin weer te geven: als zelfs een onrechtvaardige rechter, zij het na lange tijd en uit vrees voor een klap in het gezicht, recht doet aan een weduwe die hem onverschillig laat, als die hem blijft vragen, zal zeker God recht doen, en nog wel na korte tijd, aan mensen naar wie Hij welwillend luistert, als zij dag en nacht roepen. Deze redenering *a minore ad maius* is een verzekering aan de toehoorders van Jezus, de leerlingen (vergelijk 17,22), dat God recht verschaft.

In de tweede toepassing, die volgt in vers 8b, wordt de houding van de weduwe verbonden met de voorafgaande eschatologische context van 17,20-37. De term Mensenzoon roept de voorafgaande context in her-

innering (17,22.24.26.30) en de vergelijking van de dagen van de Mensenzoon met de dagen van Noach en Lot. De vraag die in 8b wordt gesteld, is of de Mensenzoon bij zijn komst 'dit geloof zal vinden. Letterlijk staat er 'het geloof', maar het lidwoord heeft hier aanwijzende betekenis. De term 'geloof' is hier de aanduiding van het volhardende en consistente gedrag van de weduwe. Dit staat tegenover het onverschillige gedrag van de mensen in de dagen van Noach en Lot. Tegenover de onverschilligheid belichamen de weduwe, Lot en Noach in deze context vasthoudendheid en trouw.

De twee toepassingen die volgen op het parabelverhaal, geven zo twee verstaansmogelijkheden. De eerste knoopt aan bij de rechter. Door het contrast met de onbetrouwbare rechter wordt de betrouwbaarheid van God onderstreept. De tweede verstaansmogelijkheid knoopt aan bij het gedrag van de weduwe. Ze wordt een voorbeeld voor volhardend geloof.

Vers 1 geeft een interpretatie van de parabel vooraf. Het doel is dat de leerlingen altijd moeten bidden en daarin de moed niet opgeven. 'De moed opgeven' is een belangrijke term met het oog op de volgende parabel. Het is precies het tegenovergestelde van wat de weduwe doet: volharden in haar vraag om recht. Doordat deze term hier ook wordt gebruikt in verband met bidden, wordt ook helder dat gebed een element van volharding in zich heeft. De weduwe illustreert op metaforische wijze dit volhardend gebed.

Reacties op het appèl van Jezus – 18,9-34

Het derde onderdeel van dit gedeelte uit het reisverhaal bevat gesprekken van Jezus met verschillende gesprekspartners. De eerste perikoop is de parabel van de tollenaar en de farizeeër. Jezus vertelt deze met het oog op mensen die overtuigd zijn van hun eigen gerechtigheid en neerzien op anderen.

De parabel van de farizeeër en de tollenaar – 18,9-14

Aan het begin is er een nieuwe aanzet. Net als in 18,1 geeft de verteller van het boek aan dat Jezus een parabel gaat vertellen. Ook de bedoeling daarvan wordt genoemd. Aan het einde worden in vers 15 nieuwe personages genoemd, kleine kinderen, waardoor de overgang naar een volgend tekstgedeelte wordt gemarkeerd. De parabel die Jezus vertelt, is een ingebed verhaal, dat begint in vers 10. De vraag is waar het ingebedde verhaal eindigt. Vers 14 begint met de formulering 'Ik verzeker jullie ...' Op meer plaatsen in het Lucas-evangelie is deze formulering de overgang naar een toepassing van de parabel, die zelf niet meer bij de parabel hoort (vergelijk onder meer 15,7-10; 16,9; 18,6; 19,26). Maar tegelijkertijd komen in het eerste deel van het vers de personages van het verhaal voor, en wordt er verteld hoe de afloop van het verhaal is. Door deze uitspraak krijgt vers 14a een bijzonder gewicht. De verteller Jezus vertelt niet alleen hoe het verhaal afloopt, maar Hij is ook degene die bepaalt dat het ene personage is vrijgesproken en het andere niet. De tweede helft van het vers motiveert dit oordeel met een spreuk die in algemene termen is gesteld. Bij de bespreking volgen we het gewone procédé dat we beginnen met het ingebedde verhaal.

Het verhaal begint en eindigt met een verandering van plaats die voor de twee personages hetzelfde is. De farizeeër en de tollenaar gaan beide naar de tempel om te bidden (vers 10). Aan het einde gaan beiden naar huis (vers 14). De Griekse tekst maakt duidelijk dat deze veranderingen van plaats tegelijkertijd een opgaande en een afdalende beweging is. Ze gingen op naar de tempel en ze daalden af naar huis. Binnen deze veranderingen van plaats speelt zich het eigenlijke gebeuren van het verhaal af.

In het ingebedde verhaal zijn de farizeeër en de tollenaar twee mannen die naar de tempel gaan om te bidden. Ondanks deze overeenkomsten is er in hun gedrag een groot aantal verschillen. De farizeeër staat recht overeind, houdt zichzelf voor rechtvaardig, dankt God daarvoor, houdt zichzelf voor beter dan andere mensen (rovers, onrechtvaardigen

en zondaars, waarbij hij speciaal de tollenaar van het parabelverhaal noemt) en gaat er groots op dat hij vast en tienden betaalt. De tollenaar handelt heel anders. Hij blijft op een afstand staan, slaat zich vol berouw op de borst, houdt zichzelf voor een zondaar en smeekt God om genade. Aan het licht komt hoe beide personages staan tegenover elkaar, hoe ze denken over zichzelf, hoe ze zich verhouden tot God en tot andere mensen. Terwijl de farizeeër zichzelf vergelijkt met andere mensen, doet de tollenaar dat op geen enkele wijze.

De lezer die vanaf het begin van het boek tot hier gevorderd is, heeft voldoende gegevens ter beschikking om het gedrag van beide personages te kunnen waarderen en om te weten hoe Jezus en God dit gedrag waarderen. De verteller heeft in 16,14 de farizeeën gekwalificeerd als mensen die belust zijn op geld. In 16,15-18 verheldert Jezus dat wat in de houding van de farizeeën voor rechtvaardig doorgaat bij de mensen, voor God een gruwel is. In diezelfde context van 16,15-18 wordt door Jezus ook nog over echtbreuk gesproken. Opmerkelijk is dat in het gebed van de farizeeër in 18,11 al de termen terugkomen: hebzuchtig, onrechtvaardig en overspelig. De huichelachtigheid van het gebed kan geen lezer ontgaan. Ten overvloede wijzen we er hier op dat deze tekening van de farizeeën geldt voor de personages binnen het boek. De vraag of deze schildering recht doet aan de farizeeën in de historische werkelijkheid, valt buiten het methodisch kader van deze commentaar. Wel willen we uitdrukkelijk wijzen op het verschil tussen personages in een verhaal en historische personen.

Heel anders is het gebed van de tollenaar. Hij is een zondaar, heeft daar weet van en erkent het. De erkenning leidt tot een verandering van levenshouding, iets wat bij de farizeeër achterwege blijft. De reactie van God is dienovereenkomstig: de tollenaar wordt gerechtvaardigd, de farizeeër niet. Zoals de tollenaar God recht heeft gedaan (7,29), zo rechtvaardigt God hem. Het gedrag van de tollenaar is een uiting van bekering en van een positieve beaming van de boodschap van bevrijding. Dienovereenkomstig doet God geen recht aan hen die zichzelf rechtvaardigen (dat wil zeggen: die rechtvaardig schijnen, maar het niet zijn).

Zowel de farizeeër als de tollenaar is een zondaar. De een erkent het en verandert van houding. De ander erkent het niet, maar houdt de schijn van rechtvaardigheid overeind. De reactie van God correspondeert daarmee. De tollenaar wordt gerechtvaardigd, de farizeeër niet.

De parabel sluit in vers 14b af met een spreuk die als een algemeen geldende waarheid wordt gepresenteerd. Deze spreuk is geen conclusie of toepassing van het parabelverhaal in de strikte zin. De spreuk moet veeleer gezien worden als een verklaring of norm voor wat er in de parabel gebeurt. Dat speelt zich af op een meer abstract niveau dan een strikte toepassing. De norm zou men als volgt kunnen formuleren: wie zichzelf positief beoordeelt, ontvangt van God een negatieve beoordeling, en wie zichzelf negatief beoordeelt, ontvangt van God een positieve beoordeling.

Kinderen bij Jezus – 18,15-17

In 18,15 en 18,18 worden nieuwe personages geïntroduceerd: kinderen en een aanzienlijke man. Dat is een reden om in deze verzen cesuren te zien. Maar tegelijkertijd is er een thematisch verband met de parabel van de farizeeër en de tollenaar. Men kan de twee perikopen die door deze verzen worden ingeleid, lezen als illustraties van de spreuk waarmee de parabel wordt afgesloten. Eerst komt er een voorbeeld van mensen met een lage status die worden verheven; dan volgt er een voorbeeld van hoe het iemand met een hoge status vergaat.

Voor kinderen wordt in vers 15 een ander woord gebruikt dan in de verzen 16-17. Het in vers 15 gebruikte woord duidt op zuigelingen en baby's. Door precies dit woord te gebruiken wordt de aansluiting bij de spreuk die de voorafgaande parabel afsluit, op een radicale manier gerealiseerd. De beschrijving in vers 15 is niet die van een eenmalig gebeuren, maar van voorvallen die meer dan eens plaatshebben. Daarop wijzen de werkwoordsvorm, die een duratief karakter heeft, en het gebruik van de derde persoon meervoud, die hier te interpreteren is als een onpersoonlijk 'men'. De bedoeling van het brengen is dat Jezus de kinderen

aanraakt. Dat kan men in verband brengen met zegenen en met genezen (vergelijk 6,19). De leerlingen zijn in de terechtwijzing opposanten van het programma van Jezus geworden. Tot in de nauwste kring van Jezus' medewerkers komt oppositie tegen het bevrijdingsprogramma voor. Het geeft aan hoe weinig vanzelfsprekend het programma van bevrijding en de daarbij behorende omkeer van verhoudingen zijn.

In vers 16 wordt aangegeven dat Jezus ondanks de oppositie vasthoudt aan het programma. Zijn woorden zijn tevens een uitnodiging aan de leerlingen om een andere houding aan te nemen. Jezus motiveert zijn opvatting door te zeggen dat van zulke kinderen het koninkrijk van God is. Er staat uitdrukkelijk niet 'van deze kinderen'. Het opvallende gebruik van deze categori aanduiding kan men verklaren tegen de achtergrond van de aansporing in vers 17 om als kinderen het koninkrijk van God aan te nemen.

Sommige uitleggers hebben geopperd dat het verhaal zijn oorsprong heeft in discussies in de vroege kerk over de kinderdoop. Andere uitleggers menen dat het verhaal weliswaar in latere kerkelijke discussies over de kinderdoop heeft gefunctioneerd, maar dat dit nog niet hoeft te betekenen dat het verhaal aan dergelijke discussies zijn ontstaan te danken heeft. Wij menen dat het verhaal in de lucaanse context een goede plaats heeft in het thema van de sociale omgang en de solidariteit met kleinen en geringen (vergelijk 9,46-48).

Gesprek met een rijke – 18,18-30

De introductie van de aanzienlijke man impliceert een nieuw begin. Maar tegelijkertijd is er een band met de voorafgaande tekstgehelen. Tegenover het gedeelte dat handelt over de kinderen (18,15-17), is het gedeelte dat hier begint, een illustratie van de spreuk in 18,14 over de omkering van verhoudingen. In zekere zin is het een verhaal met een open einde. Weliswaar wordt in vers 23 verteld wat de emotionele reactie van de man is op het verzoek van Jezus alles te verkopen, het aan de armen uit te delen en Jezus te volgen, maar niet wordt verteld of de man

inderdaad het gevraagde doet. Zelfs wordt niet verteld dat hij weggaat, zodat hij tot aan het einde toe aanwezig is verondersteld. Aan het begin wordt de aanzienlijke man niet echt geïntroduceerd, zodat men kan veronderstellen dat hij bij het voorafgaande onderricht van Jezus aanwezig is, en dat dit onderricht de achtergrond vormt van zijn vraag. Als men het koninkrijk der hemelen moet opnemen als een kind, wat heeft dat dan voor consequenties voor een aanzienlijk man?

De vraag die de aanzienlijke man stelt, is nagenoeg dezelfde als die de wetgeleerde stelt in 10,25. Slechts op één punt verschilt de vraag van de aanzienlijke man met die van de wetgeleerde. Jezus wordt niet aangesproken als 'meester', maar als 'goede meester'. Dat is ook hetgeen waarop Jezus reageert. Hij vraagt waarom Hij goed genoemd wordt en Hij wijst naar God als de enige die goed is. Klassiek is de uitleg dat de goedheid die in Jezus zichtbaar is, de goedheid van God als bron heeft.

De geboden die worden genoemd, zijn die geboden van de decaloog die betrekking hebben op de verhouding tot de naasten. De volgorde is anders dan die in Exodus 20,12-16 en Deuteronomium 5,16-20. Dat is niet ongebruikelijk in toenmalige joodse literatuur. Men vermoedt catechetische achtergronden voor de afwijkingen. De verwijzing naar de geboden is tevens een vraag om de geboden te onderhouden. Dat men deze verwijzing zo moet verstaan, bewijst de reactie van de vragensteller in vers 21, dat hij van jongs af deze geboden heeft onderhouden.

Het antwoord van Jezus in de verzen 22-23 wordt ingeleid met: 'Dan rest u nog één ding.' Dat kan men niet zo verstaan dat aan de geboden nog een gebod wordt toegevoegd. Voor de lezer die tot aan deze plaats in het boek is gevorderd, is duidelijk geworden dat de verkondiging van het koninkrijk van God niet in concurrentie treedt met Wet en Profeten. In deze geest hebben we bijvoorbeeld 16,16-18 uitgelegd. In het gesprek tussen Lazarus en de rijke man is helder geworden dat de christelijke verkondiging niets toevoegt aan de ethische voorschriften van Mozes en de profeten (vergelijk ook 16,31). Een interpretatie waarbij Jezus voorschriften toevoegt aan de geboden, zou tegen de geest zijn waarin Lucas spreekt over de verhouding van de Wet en de verkondiging van het ko-

ninkrijk van God. Veeleer gaat het om een eigen lucaanse interpretatie van de geboden. In feite treedt hier weer een parallel op met het gesprek van Jezus en de wetgeleerde. In 10,26 waren twee vragen aan de orde: wat er in de wet geschreven staat en hoe deze geboden moeten worden geïnterpreteerd. Zo staan ook hier eerst de geboden uit de wet geformuleerd (vers 20) en vervolgens hoe deze in lucaanse zin moeten worden geïnterpreteerd (vers 22).

De zorg voor de armen die uit deze interpretatie van de geboden spreekt, behoort tot de typische kenmerken van het Lucas-evangelie. In 4,18-19 is het programma van Jezus een goede boodschap voor de armen genoemd. De formulering is een echo van 12,33, waar eveneens sprake is van verkopen van bezit, aalmoezen geven en de schat in de hemel die men zich daardoor verwerft. In 18,22 wordt expliciet gezegd dat het gaat om alles wat de rijke man bezit. Radicale armoede is een vorm van volgeling zijn. Ook de eerste leerlingen van Jezus hebben alles achtergelaten (vergelijk 5,11.28). Het verkopen van bezittingen maakt deel uit van de beschrijvingen van de eerste christengemeenschap in Handelingen 2,41-47; 4,32-37. Alleen zij de kanttekening gemaakt dat het in de laatste teksten duidelijk gaat om een vorm van gemeenschappelijk bezit van waaruit de behoeftigen in de gemeenschap werden ondersteund. Men kan zich afvragen of dit wel hetzelfde is als wat Jezus in 18,22 van de rijke man vraagt.

De emotionele reactie van de aanzienlijke man is de aanzet tot verdere reflecties. De verteller van het boek motiveert de droefheid vanuit de rijkdom van de vragensteller. Zijn bezit verhindert hem gehoor te geven aan de roep om Jezus te volgen. Dit stemt overeen met het portret van de rijke in het Lucas-evangelie. Zijn bezittingen verhinderen hem open te staan voor wat Wet en Profeten vragen (16,29), voor de verkondiging van de opstanding van de doden (16,31) en voor de arme aan de poort (16,20-21). De rijke rekent voor zijn toekomst op zijn bezit en houdt er geen rekening mee dat niet hij, maar God over zijn leven beschikt (12,16-21). De rijke aanzienlijke man is een tegenbeeld van de rijke Zacheüs (19,1-10), die ondanks zijn rijkdom wil ontdekken wie Jezus is

en, nadat hij Jezus in zijn huis ontvangen heeft, de helft van zijn bezit aan de armen geeft en het afgeperste viervoudig vergoedt.

In de verzen 24-25 volgt de reactie van Jezus. In feite gaan de stem van de verteller in vers 23 en die van Jezus in de verzen 24-25 samen. Bezittingen maken het moeilijk het koninkrijk van God binnen te gaan. Terwijl in de vraag van de aanzienlijke man in vers 18 de toekomstige aspecten van het heil overheersen, klinken in de term 'koninkrijk van God binnengaan' ook de presentische aspecten mee. In de beeldspraak van vers 25 staat het zeer grote tegenover het zeer kleine. Deze beeldspraak geeft de moeilijkheidsgraad aan voor een rijke om het koninkrijk van God binnen te gaan. Men heeft het groteske van deze beeldspraak willen verzachten door te zeggen dat met het oog van de naald een zeer kleine opening in de stadsmuur van Jeruzalem is bedoeld, waardoor een kameel niet of alleen maar met zeer veel moeite kan passeren. Ook heeft men wel gemeend dat niet een kameel, maar een kabel is bedoeld. Een kleine wijziging in de spelling van het Grieks, die ook in sommige handschriften te vinden is, maakt deze interpretatie mogelijk. In onze ogen is het niet nodig de tegenstelling te verkleinen. Juist het groteske karakter van de tegenstelling wil de moeilijkheid, zo niet de onmogelijkheid, voor een rijke om het koninkrijk van God binnen te gaan, aangeven.

De vraag van de toehoorders in vers 26 getuigt van een andere waardering van rijkdom en bezit dan de verteller en Jezus hebben. Verondersteld is dat rijkdom een teken is van Gods zegen. De vraag wil uitdrukken dat als zelfs een rijke niet gered wordt, niemand gered wordt. In het antwoord van Jezus klinkt 1,37 door, en via deze tekst Genesis 18,14. De bevrijdingsgeschiedenis die in het Lucas-evangelie wordt verteld, is ermee begonnen dat God het onmogelijke mogelijk heeft gemaakt.

Hierop neemt Petrus het woord als woordvoerder van een groep. Dat blijkt uit de eerste persoon meervoud in vers 28. Het verklaart ook waarom het antwoord van Jezus in vers 29 tot meer personen is gericht. Petrus verwijst naar voorvallen zoals verhaald in 5,11.28. De opsomming in het antwoord van Jezus herinnert aan die van 14,26. Als men de Griek-

se tekst nauwkeurig vergelijkt constateert men dat ‘zusters’ in 18,29 niet voorkomen. Omdat echter ‘vader’ en ‘moeder’ in 18,29 in één woord worden weergegeven (ouders), mag men de term ‘broers’ inclusief verstaan. De Willibrordvertaling vertaalt dan ook terecht ‘broers en zusters’. Terwijl in 14,26 sprake is van ‘haten’, ‘verfoeien’, is hier de terminologie afgezwakt tot ‘achterlaten’. Opvallend in het antwoord van Jezus is het onderscheid tussen ‘deze tijd’ en ‘de komende wereld’. Hoewel niet dezelfde woorden worden gebruikt (*kairos* en *eon*) voor de verschillende tijdperken, correspondeert het onderscheid met dat van de joodse eschatologie. Dat men in de huidige tijd de familierelaties veelvoudig terugkrijgt, moet men verstaan tegen de achtergrond van het gegeven dat het luisteren naar het woord van God nieuwe familiebanden creëert (vergelijk 8,19-21). De term ‘eeuwig leven’ rondt het tekstgedeelte af. Er is een inclusie met de vraag van de aanzienlijke man in vers 18.

Het raadsel van de gebeurtenissen in Jeruzalem – 18,31-34

Gewoonlijk duidt men de tekst aan als de derde lijdensaankondiging. Wij hebben echter twijfels bij de opvatting dat in het Lucas-evangelie, zoals dat in het Marcus-evangelie het geval is, een schema aanwezig is van drie lijdensaankondigingen. Veeleer zijn 9,22 en 18,31-33 redelijk uitvoerige aanduidingen van wat er in Jeruzalem gaat gebeuren, en bevinden zich tussen deze twee teksten meer summiere aanwijzingen (9,31.44; 12,50; 13,31-35; 17,25).

Vers 31 begint met de vermelding dat Jezus de twaalf apart neemt. Blijkens de vraag van Petrus in 18,28 zijn ze bij het voorafgaande onderrecht aanwezig. Jezus’ vermelding van de reis naar Jeruzalem is zinvol omdat het einde van het reisverhaal nadert. Vanaf 18,35 wordt een aantal gebeurtenissen te Jericho verteld. Dat is duidelijk het laatste station voor de aankomst. Onmiddellijk na de episode in Jericho wordt verhaald over de aankomst in Jeruzalem (19,28-44). De vermelding van de reis is anders dan die van 13,22; 17,11; 19,28. Ze komt nu uit de mond van Jezus, terwijl de andere twee teksten uit de mond van de verteller komen. De

verwijzing heeft dan ook niet dezelfde structurende werking in het reisverhaal als de andere genoemde teksten.

Voor het eerst is sprake van de vervulling van wat door de profeten geschreven is. Het is een manier om aan te geven dat de voorvallen die in Jeruzalem plaats zullen hebben, deel uitmaken van het heilsplan van God. Men kan de formulering op dezelfde wijze interpreteren als de term 'moeten' die reeds eerder is gebruikt in verband met het lijden, de dood en de opstanding van Jezus (vergelijk 9,22 en ons commentaar bij dat vers). Tegelijkertijd loopt de formulering vooruit op het onderwijs van Jezus aan de twee leerlingen die op weg zijn naar Emmaüs en aan de elf en hun metgezellen die in Jeruzalem zijn achtergebleven (24,25.27.44). In deze teksten wordt ook het onbegrip van de leerlingen verwoord (vergelijk vers 34).

De beschrijving van de voorvallen in Jeruzalem is zeer concreet. Opvallend is het dat de activiteiten van de heidenen hier de meeste nadruk krijgen. Veel commentatoren wijzen erop dat dit in contrast is met het lucaanse lijdensverhaal, waar de rol van de heidenen wordt geminimaliseerd. De beschreven activiteiten zijn erop gericht de veroordeelde te vernederen. Juist het contrast tussen de vernedering en de opstanding op de derde dag maken de lotgevallen van Jezus eveneens tot een illustratie van de spreuk van 18,14.

Het onbegrip van de leerlingen in vers 34 wordt door de verteller benadrukt. Hij gebruikt er drie verschillende formuleringen voor. Niet expliciet wordt vermeld wat de twaalf niet begrepen. Vanuit het in het laatste hoofdstuk van het boek vertelde kan men concluderen dat het gaat om het verband tussen wat door de profeten geschreven is en wat er in Jeruzalem zal gaan gebeuren.

Gebeurtenissen bij en in Jericho - 18,35 - 19,27

Het tekstgedeelte van 18,35 - 19,27 valt uiteen in drie kleinere onderdelen: de genezing van een blinde (18,35-43); het verhaal over Zacheüs (19,1-10) en de parabel van de koning en de slaven (19,11-27).

De laatste twee gedeelten zijn nauw met elkaar verbonden doordat Jezus de parabel vertelt aan mensen die aanwezig zijn bij het gebeuren rondom Zacheüs (vergelijk 19,11). De genezing van de blinde heeft plaats voordat Jezus in Jericho arriveert (vergelijk 18,35).

De genezing van een blinde – 18,35-43

De vermelding van Jericho geeft aan dat het reisverhaal zijn einde nadert. Bij de nadering van Jericho heeft het voorval plaats van de genezing van een blinde bedelaar. Met de voor Lucas karakteristieke *egeneto*-constructie worden Jezus die Jericho nadert en de blinde die langs de weg zit te bedelen, geïntroduceerd. De blinde man behoort tot degenen tot wie de boodschap van bevrijding is gericht. Programmatische teksten als 4,18-19 en 7,22 komen meteen in herinnering.

In de verzen 36-37 worden de personages geïntroduceerd: Jezus die Jericho nadert en de blinde die zit te bedelen. Dat de blinde een menigte voorbij hoort komen, is de aanleiding om de vraag te stellen wat er aan de hand is. Op zichzelf is het niet vreemd dat er veel mensen Jericho naderen. Jericho ligt aan de route door het Jordaan-dal die vele pelgrims volgen op weg naar Jeruzalem. Het antwoord ontvangt de blinde van niet nader aangeduide personen. De derde persoon meervoud is hier onpersoonlijk gebruikt.

Men wijst op het voorbijkomen van Jezus de Nazoreeër. In de geschiedenis van de uitleg heeft men verschillende betekenissen gegeven aan de term. De volgende voorstellen zijn gedaan: iemand afkomstig uit Nazaret; iemand die de gelofte van het nazireaat heeft afgelegd (vergelijk Numeri 6); de twijg die ontspruit aan de tronk van Isai (vergelijk Jesaja 11,1; het woord is afgeleid van het Hebreeuwse woord voor twijg of spruit); iemand die behoort tot een groep rondom Johannes de Doper, die in mandese geschriften met een term wordt aangeduid die mogelijk met 'Nazoreeër' samenhangt. Vooral de eerste drie betekenissen hebben in de context van het lucaanse dubbelwerk (in Handelingen komt de term meer dan eens voor) een eigen aantrekkelijkheid. Dat de term is af-

geleid van de plaatsnaam Nazaret, kan men ook in de geschriften van Qumran aanwijzen.

In de verzen 38-40a komt het contact tussen de blinde en Jezus tot stand. Er moet afstand worden overwonnen. Daarom roept de blinde. De woorden waarmee hij Jezus aanroept, hebben een eigen werking in het geheel van het Lucas-evangelie. Het is de eerste keer dat de term 'Zoon van David' wordt gebruikt. Toch roept de term de verwachtingen omtrent Jezus op die al vanaf het begin van het boek zijn opgeroepen. In de aankondiging aan Maria wordt over Jezus gesproken in termen die ontleend zijn aan de profetie van Natan (1,32-33), de aankondiging van een nazaat van David die koning zal zijn. De term 'Zoon van David' roept de idee dat Jezus als een koning bevrijding brengt voor zijn volk, opnieuw in de herinnering. In de episode die bij en in Jericho speelt, komt het thema van het koningschap van Jezus en de samenhang met de komst van het koninkrijk van God uitvoerig aan de orde (vergelijk 19,11-27). Ook in het verhaal over de intocht is het thema aanwezig (vergelijk 19,38). De aanspreking van Jezus door de blinde raakt op deze manier aan het programma van het boek van Lucas in zijn geheel. De vraag om medelijden kan men weliswaar verstaan als de vraag van een bedelaar om een aalmoes, maar de gebezigde aanspreking maakt duidelijk dat de vraag diepere lagen heeft.

In de episode waarin het contact tussen Jezus en de blinde ontstaat, is er ook oppositie. Ze is afkomstig van degenen die vooroplopen. De term kan men verstaan als een aanduiding van de plaats die de opposanten in de stoet innemen, maar sommige commentatoren suggereren dat ook de betekenis 'leiders' mag meeklinken. De oppositie bestaat erin dat men de blinde bedelaar belemmert het contact met Jezus tot stand te brengen. Deze wijze van oppositie voeren zijn we al eerder tegengekomen. Zo probeert in 13,10-17 de voorzitter van de synagoge de mensen te belemmeren op sabbat naar Jezus te gaan. Men kan zich afvragen of ook de leerlingen zich onder de opposanten bevinden, omdat ze in 18,15-17 de ouders die hun kinderen naar Jezus brengen, terechtwijzen.

De reactie van de blinde is dat hij nog harder schreeuwt. Hij moet nu niet alleen de afstand overbruggen, maar ook de oppositie overwinnen van hen die vooroplopen. De aanspreking 'Zoon van David' en de bede om medelijden worden herhaald. Het contact komt tot stand doordat Jezus blijft staan en vraagt de man bij Hem te brengen. De afstand wordt overbrugd.

De interactie tussen Jezus en de blinde heeft plaats in de verzen 40a-42. Ze begint met een vraag van Jezus naar wat de blinde wil. Dat geeft de gelegenheid om de vraag naar medelijden inhoudelijk verder in te vullen. Helder wordt dat het niet alleen een vraag van een bedelaar om een aalmoes is, maar ook de vraag van een blinde om het gezicht. De blinde spreekt Jezus nu niet aan met 'Zoon van David', maar met 'Heer'. Jezus reageert met een opdracht om te zien. De imperatief is een taal-daad die een verandering in de werkelijkheid tot stand brengt. De Willibrordvertaling heeft 'kijk Me aan'. Deze vertaling laat niet zien hoe adequaat Jezus reageert op het voorafgaande verzoek van de blinde. In de spreuk 'uw vertrouwen is uw redding' wordt de redding van de blinde in verband gebracht met diens eigen volhardende gedrag. De formule is eerder gebezigd in 7,50; 8,48; 17,19.

Het verhaal sluit af met de constatering van de genezing, die onmiddellijk plaatsheeft. Deze onmiddellijkheid correspondeert met de aard van de voorafgaande taal-daad van Jezus. De eigenlijke diepte van het gebeuren komt pas aan de orde na de constatering van de genezing. De genezen blinde volgt Jezus. Wellicht is hier een contrast aanwezig met de leerlingen. De man is gaan zien en volgt Jezus, terwijl van de twaalf in het vers onmiddellijk voorafgaand aan dit verhaal zeer uitdrukkelijk wordt verteld dat ze niet begrepen. Als dit contrast inderdaad aanwezig is, wordt ook duidelijk dat het zien van de blinde inzicht impliceert. Doordat hij God verheerlijkt, brengt hij in ieder geval het gebeurde in verband met de eigenlijke initiator van het bevrijdingsprogramma in het Lucas-evangelie. Hetzelfde doet heel het volk dat ziet.

De ontmoeting met Zacheüs - 19,1-10

Het verhaal over Jezus' ontmoeting met Zacheüs sluit aan bij het topografische kader van het voorafgaande verhaal. Had de genezing van de blinde plaats bij het naderen van Jericho, het verhaal over de ontmoeting met Zacheüs heeft zijn beginpunt bij het doortrekken van Jericho. Maar er is ook een inhoudelijk verband. Er worden veel woorden gebruikt die met zien van doen hebben, in de verzen 2 (in de vertaling niet zichtbaar), 3, 4, 5, 7 en 8 (in de vertaling ook niet zichtbaar). Dat wettigt het vermoeden dat het verhaal over Zacheüs een illustratie is van wat 'zien' kan betekenen. Met terugwerkende kracht geeft dit verhaal een extra inhoud aan het zien van de blinde man in het vorige verhaal.

Het verhaal kan men indelen in de presentatie van de personages (de verzen 1-2), de ontmoeting van Jezus en Zacheüs (de verzen 3-6), het commentaar van allen die het zagen (vers 7), de reactie van Zacheüs (vers 8) en de reactie van Jezus (de verzen 9-10). De reactie van Jezus kan men weer in twee onderdelen uit elkaar leggen: een gedeelte dat betrekking heeft op Zacheüs (vers 9) en een gedeelte dat betrekking heeft op Jezus (vers 10).

In onze commentaar hebben we tot nog toe een groot aantal keren vooruitgewezen naar 19,1-10. Alleen al op basis daarvan mag men verwachten dat dit verhaal een van de meest centrale verhalen uit het gehele boek is. Het geeft een van de meest plastische en volledige realiseringen van het lucaanse bevrijdingsprogramma. Ook de plaats aan het einde van het reisverhaal geeft het belang van het verhaal aan. Toch is het geen stereotiep verhaal, ook niet binnen de inmiddels bekende lucaanse kaders. Dat hangt samen met de dubbele typering van Zacheüs, waardoor zaken worden samengebracht die tot nu toe niet samengebracht zijn. Zacheüs wordt een oppertollenaar genoemd. Meestal verstaat men de term zo dat hij gezag heeft over de andere tollenaars. Anderen betwijfelen of er een functie met een dergelijke benaming bestaat heeft. Duidelijk is wel dat de benaming iemand geldt die meer is dan een gewone tollenaar. In het Lucas-evangelie worden tollenaars vaak in één

adem genoemd met zondaars. Zij staan open voor de verkondiging van Johannes de Doper en van Jezus, en voor hen toont Jezus een duidelijke voorkeur (vergelijk 3,12-13; 5,30-32; 7,29.34; 15,1-2). De andere term waarmee Zacheüs wordt gekwalificeerd, is 'rijk'. Hoewel men van een oppertollenaar kan verwachten dat hij rijk is, wordt dit toch expliciet genoemd in vers 2. In het Lucas-evangelie is de rijke getekend door zijn gesloten levenshouding. Teksten waarin dit expliciet is verwoord, zijn 12,16-21; 16,19-31; 18,18-23. Vooral van het laatste verhaal, de roeping van een rijk aanzienlijk man, is het verhaal over Zacheüs een tegenbeeld. Zacheüs laat een andere mogelijkheid zien dan in 18,18-23 wordt gerealiseerd. Door de twee kwalificaties, oppertollenaar en rijk, wordt een spanningsveld gecreëerd waaruit het verhaal zelf een uitweg dient te zoeken.

De ontmoeting van Jezus met Zacheüs wordt verteld vanaf vers 3. In eerste instantie wordt het initiatief van Zacheüs belemmerd door de menigte. De reden wordt erbij genoemd: hij was klein van gestalte. Het hier gebruikte Griekse woord voor 'gestalte' kan ook 'leeftijd' betekenen (zie ook 12,25). Daarom doet een enkele uitlegger de suggestie dat hier bedoeld is dat Zacheüs jong is en nog weinig status geniet. Dat is dan ook de reden waarom de menigte geen ruimte voor hem maakt zodat hij Jezus kan zien.

De oppositie van de menigte overwint Zacheüs door volharding en creativiteit. Doordat hij in een boom klimt, wordt het spanningsveld van hoog en laag tot een van de dragende gegevens van het verhaal. Opnieuw wordt het doel van Zacheüs verwoord: dat hij Jezus ziet.

Het contact tussen Zacheüs en Jezus komt tot stand doordat Jezus omhoogziet en Zacheüs uitnodigt naar beneden te komen. Het motief dat Jezus noemt, is interessant vanwege de modaliteit van het moeten. Door deze modaliteit wordt helder dat Jezus' omgang met mensen die weinig sociale status genieten, deel uitmaakt van het plan van God. En het is ook deze omgang, die bevrijding bewerkt. Het contact tussen Zacheüs en Jezus is daarmee een van de realiseringen van het narratieve programma van het Lucas-evangelie. Doordat ook gegevens van status

en sociale achting in het verhaal een rol spelen, is het tegelijkertijd een van de verhalen waarin de omkeer van verhoudingen wordt gerealiseerd. Uitdrukkelijk wordt vermeld dat Zacheüs Jezus ontvangt met vreugde. Vreugde is in het Lucas-evangelie een van de kenmerken van de aankondiging of de realisering van de bevrijding van Godswege (vergelijk 1,14.28; 6,23; 10,20; 13,17; 15,5.32; 19,37).

Vanaf vers 7 speelt het verhaal zich af op een meta-niveau. Niet meer wordt verhaald hoe de bevrijding van Zacheüs wordt gerealiseerd, maar er wordt over gediscussieerd. Verhaalsmatig gezien maken deze discussies het mogelijk de betekenis van het vertelde voor de lezer toe te lichten. De reactie van alle toeschouwers is dezelfde als eerdere reacties van farizeeën en schriftgeleerden op de omgang van Jezus met tollenaars en zondaars (vergelijk 5,30; 15,2). De verschillende reacties op de verkondiging van tollenaars en zondaars enerzijds en farizeeën en schriftgeleerden anderzijds worden in herinnering geroepen (vergelijk 7,29-30; 11,52; 18,9). Opmerkelijk is dat nu het protest tegen Jezus' sociale gedrag van 'allen' komt.

In vers 8 komt eerst het antwoord van Zacheüs aan de orde. Veel uitleggers verstaan dit vers als een reactie van Zacheüs op het in de verzen 5-6 vertelde. In dat geval doorbreekt vers 7 de samenhang. Maar het is ook mogelijk de verzen 8-10 zo te verstaan dat zowel Zacheüs als Jezus reageert op het gemor van allen. Van zijn bezit geeft Zacheüs de helft aan de armen. Dat is anders dan wat van de rijke aanzienlijke man in 18,22 gevraagd wordt. In zijn geval gaat het om heel zijn bezit. Ook de leerlingen van Jezus laten alles achter (vergelijk 5,11.28). Belangrijker dan te letten op de inconsequenties van het Lucas-evangelie in de omgang met bezit is het te letten op de sociale gevolgen van het delen van bezit. Delen betekent dat men iemand in zijn eigen kring en in zijn eigen leefwereld toelaat. Zacheüs wordt daarmee een tegenbeeld van degenen die Jezus zijn sociale gedrag kwalijk nemen en daarmee de sociale scheidingen tussen mensen handhaven.

Zacheüs vergoedt ook wat hij heeft afgeperst. Hij komt daarmee tegemoet aan de adviezen die Johannes de Doper eerder aan tollenaars

heeft gegeven (vergelijk 3,12). De oudtestamentische voorschriften over de vergoeding noemen niet alle dezelfde hoogte (vergelijk Exodus 22,1; 22,3,6; Leviticus 5,16; Numeri 5,6-7; 2 Samuel 12,6; Spreuken 6,31).

Het antwoord van Jezus op het gemor van allen in de verzen 9-10 geeft de diepgang van het gebeuren aan. Eerst wordt genoemd wat het gebeurde voor Zacheüs betekent, en vervolgens wat de zending van de Mensenzoon is. In beide onderdelen geven de termen 'redding' en 'red-den' het verband aan met het programma van het hele evangelieboek. Het motief voor de bevrijding van Zacheüs is dat hij een zoon van Abraham is. Het verhaal over de kromgebogen vrouw wordt in herinnering geroepen. Ze werd losgemaakt van de boeien waarmee de satan haar had vastgebonden, met als motief dat zij een dochter van Abraham is (13,16). Toch kan men de aangeboden bevrijding niet claimen omdat men een afstammeling van Abraham is. Nodig zijn vruchten van bekering (vergelijk 3,8-9).

De formuleringen waarin de zending van de Mensenzoon is verwoord, roepen de parabels van hoofdstuk 15 in herinnering: het verloren schaap, de verloren drachme en de verloren zoon. Opmerkelijk is dat deze parabels worden verteld in een situatie die vergelijkbaar is met 19,7: Jezus wordt zijn omgang met tollenaars en zondaars kwalijk genomen door farizeeën en schriftgeleerden (15,1-2). De bevrijding die Jezus brengt, komt tot stand waar mensen met elkaar omgaan ondanks de sociale verschillen die hen scheiden.

De parabel van de koning en de slaven - 19,11-27

In nauwe aansluiting bij het verhaal over Zacheüs volgt de parabel van de koning en zijn slaven. De verbinding wordt gelegd doordat in vers 11 de geadresseerden van de parabel worden genoemd: de mensen die de laatste woorden van Jezus gehoord hebben. Tevens wordt de nabijheid bij Jeruzalem vermeld, en ook de verwachting van het onmiddellijk aanbreken van het koninkrijk van God.

We bespreken de tekst op dezelfde manier als steeds bij parabelver-

halen: eerst het ingebedde verhaal en vervolgens de situatie waarin de parabel wordt verteld.

Een belangrijke kwestie is hoe de parabel aan het einde afgebakend moet worden. Er zijn theoretisch drie mogelijkheden. De eerste is dat de parabel doorloopt tot en met vers 27. De koning van de parabel spreekt in vers 24, waar hij bevel geeft van de derde slaaf het pond af te nemen. Door omstanders wordt de koning echter tegengesproken (vers 25), en de koning geeft hierop antwoord in de verzen 26-27. Tegen deze meest voor de hand liggende lezing is een aantal bezwaren aan te voeren. Vers 26 begint met 'Ik zeg jullie ...' Deze zinswending komt – afgezien van 3,8 – steeds in de mond van Jezus voor. Bovendien is de spreuk van vers 26 een herhaling van 8,18, en daar is deze spreuk een uitspraak van Jezus.

Dat leidt tot een tweede lezing van het slot van de tekst. Vers 26 is een uitspraak van Jezus die gericht is tot de toehoorders van de parabel, maar hoort zelf niet tot het parabelverhaal. Vers 27 hoort weer wel bij het parabelverhaal. Het is een bevel van de koning aan zijn slaven en dienaars. Het bezwaar tegen deze lezing is dat ze een vreemde afwisseling van stemmen is, die door te weinig indicatoren is aangegeven om waarschijnlijk te zijn.

Er is een derde mogelijkheid. Vers 24 is een bevel van de koning van de parabel om de derde slaaf te straffen. In vers 25 zijn de toehoorders van Jezus aan het woord, die bezwaar maken tegen de afloop van de parabel. Dit vers behoort dan niet meer tot het vertelde verhaal. In de verzen 26-27 geeft Jezus antwoord aan de toehoorders. De parabel loopt tot en met vers 24, en daarna volgt een discussie over de afloop. De bezwaren tegen deze derde mogelijkheid hebben vooral met de inhoud van doen. Men ervaart het als zeer schokkend dat Jezus zijn toehoorders oproept zijn tegenstanders voor zijn ogen af te slachten. Men kan daarbij zeggen dat vers 27 in de taal van de parabel is gesteld en dat de bewoordingen verwijzen naar de personages van de parabel. Daar kan men tegenoverstellen dat het vaker in het Lucas-evangelie gebeurt dat Jezus over zichzelf spreekt in bewoordingen die aan een parabel zijn ontleend. In 14,24 spreekt Jezus over de maaltijd waarvan Hij de gastheer is, maar de aan-

duidingen in dit vers zijn ontleend aan het voorafgaande parabelverhaal. In 20,17-18 is er iets soortgelijks aan de hand. Jezus pleit voor de vertelde afloop van de parabel met het beeld van de afgekeurde steen die tot hoeksteen is geworden. Het vervolg maakt duidelijk dat Jezus deze hoeksteen is die mensen vermorzelt en waarop mensen te pletter vallen.

De eerste mogelijkheid wordt misschien wel als het minst problematisch ervaren. Maar deze mogelijkheid is wel in tegenspraak met de manier waarop Lucas parabels afrondt. De tweede mogelijkheid levert een onwaarschijnlijke afwisseling van stemmen op. Ondanks de inhoudelijke en emotionele bezwaren tegen de derde mogelijkheid kiezen we voor deze leeswijze. Ze is qua opbouw de meest voor de hand liggende, en in het Lucas-evangelie is deze opbouw ook elders aanwezig. Het schokkende karakter van vers 27 houdt, zoals we nog zullen zien, verband met de context: aan het einde van het reisverhaal en dicht bij Jeruzalem (vergelijk vers 11). Wat in het reisverhaal is verteld over Jeruzalem en over zijn ondergang, resoneert mee in Jezus' standpunt bij de discussie over de afloop van het verhaal.

Vaak beschouwt men de parabel als een samenvoeging van twee verhalen. Het ene verhaal is dat over een heer die zijn bezit aan zijn ondergeschikten toevertrouwt. In de parabel van de talenten geeft het Matteüs-evangelie een eigen versie van dat verhaal (Matteüs 25,14-30). Het andere verhaal is dat over iemand die het koningschap probeert te verwerven. Wij willen proberen de gebeurtenissen van het verhaal in een onderlinge samenhang te verstaan. Het thematische verband kunnen we omschrijven als 'delen in macht'. De hoofdlijn van het verhaal wordt bepaald door de edelman die naar het buitenland gaat om het koningschap te verwerven en dan terug te keren. Daarin ingebed zijn gebeurtenissen die zich weliswaar op een lager niveau afspelen, maar een analoge structuur vertonen. Slaven van de edelman gaan delen in zijn macht en verwerven de zeggenschap over steden. Niet verteld wordt van wie de edelman het koningschap ontvangt. Voor de lezers van het Lucas-evangelie is dit onmiskenbaar de keizer in Rome (vergelijk 2,1; 3,1; 20,22-25; 23,2). Er is een gezantschap van burgers die niet willen dat de edelman

koning wordt, maar dit gezantschap is niet krachtig genoeg om dat tegen te houden. Deze gegevens komen overeen met het gebruikelijke machtssysteem in de eerste eeuw. Het Romeinse gezag bepaalde wie koning was in de vele koninkrijken in de oostelijke helft van het rijk. Voor de inwoners van zo'n koninkrijk bestaat de mogelijkheid te protesteren. Niet altijd wordt daarop iets uitgedaan.

Wellicht worden in dit gedeelte van het verhaal historische gebeurtenissen weerspiegeld rondom de opvolging van Herodes de Grote, die in 4 vóór Christus is gestorven. Zijn zoon Archelaüs was bij testament aangewezen als heer van Judea. Archelaüs vertrekt naar Rome om erkenning van zijn aanspraken te krijgen. Dat lukt, hoewel er ook een Joods gezantschap naar Rome is gegaan om kenbaar te maken dat men niet wilde dat het herodiaanse huis nog macht zou hebben. Archelaüs wordt geen koning, maar etnarch. Na tien jaar wordt hij vanwege de voortdurende klachten van zijn onderdanen verbannen. Vanaf die tijd staat Judea onder een Romeinse procurator.

Op kleinere schaal gebeurt iets soortgelijks als met de edelman. De slaven verkrijgen macht en zeggenschap over steden van het gebied waarover de edelman koning is geworden. Binnen dit gedeelte van het verhaal wordt een eigen thema ingevoerd. De slaven moeten een opdracht uitvoeren: zaken doen met de toevertrouwde ponden (het woord *mna* duidt een Griekse munteenheid aan ter waarde van honderd drachmen). Letterlijk zegt de Griekse tekst in vers 13 dat de edelman 'zijn tien slaven' riep, maar bedoeld is, zoals ook terecht is vertaald, 'tien van zijn slaven'. Het toevertrouwde vermogen blijft eigendom van de heer, en de slaven moeten over het beheer verantwoording afleggen. Bij de afrekening worden geen tien, maar slechts drie slaven vermeld. De eerste twee slaven zijn in hun opdracht geslaagd. Hun pond heeft tien respectievelijk vijf pond opgebracht. De beloning is navenant: zeggenschap over tien respectievelijk vijf steden. De derde slaaf heeft de opdracht niet uitgevoerd. Als motief voert hij angst aan (de verzen 20-21). Angst voor de heer heeft hem verhinderd met het pond zaken te doen. Dit niet-kunnen wordt door de heer echter anders geïnterpreteerd: als een niet-willen (de

verzen 22-24). Daarom wordt de slaaf met zijn eigen woorden veroordeeld. Het pond wordt hem afgenomen, en hij participeert niet, zoals de voorafgaande twee slaven wel deden, in de macht van de heer.

Beloning en straf zijn in de parabel en in de discussies over de juiste afloop ervan buiten proporties: macht over tien en vijf steden, afname van het ene pond en zelfs afname bij mensen die niet hebben; politieke oppositie moet men met de dood bekopen. Dit buitenproportionele karakter behoort bij de hofcultuur van de laathellenistische tijd. Een koning geldt binnen zijn machtsgebied als een absoluut heerser die met zijn bezit en met zijn land kan doen en laten wat hij wil. Dat slaven promotie krijgen, zoals in de parabel gebeurt, is in deze cultuur niet uitzonderlijk. Flavius Josephus geeft er op verscheidene plaatsen voorbeelden van.

Omdat het thema 'delen in macht' op twee verschillende niveaus aanwezig is, nodigt dit uit om op de verschillende niveaus de personages die wel gaan delen in de macht van een ander, te vergelijken met de personages die dat niet doen. Dwars door de twee niveaus waarop het thema 'delen in de macht van een ander' speelt, komt er een tweedeling tot stand. Aan de ene kant staan de personages die promotie maken: de edelman en de eerste en de tweede slaaf. Om het in lucaanse termen te zeggen: ze worden verheven. Aan de andere kant staan de burgers en de derde slaaf, die hun gedrag moeten bekopen met de dood en het kwijtraken van wat hun is toevertrouwd. Ze worden vernederd.

De parabel wordt verteld in de context van het verhaal over Zacheüs (19,1-10). Het overgangsvers 19,11 maakt dit duidelijk: 'Aan de mensen die dit hoorden, vertelde Hij ook nog een gelijkenis ...' De parabel sluit aan bij de directe rede van 19,9-10 en maakt deel uit van het antwoord dat Jezus geeft aan de mensen die morren dat Hij in het huis van een zondaar zijn intrek is gaan nemen. Vers 11 legt ook een verband met het navolgende verhaal over de intocht in Jeruzalem (19,28-44) door de reden te noemen waarom Jezus de parabel vertelt: 'omdat hij dicht bij Jeruzalem was, en ze dachten dat het koninkrijk van God nu dadelijk zou verschijnen'. We bespreken eerst de verbanden met het verhaal over Zacheüs.

Er zijn verschillende overeenkomsten en contrasten tussen het verhaal over Zacheüs en de parabel. De voornaamste is wel de relatie tussen 19,9-10 en 19,27. In beide uitspraken wordt een oordeel uitgesproken. In het eerste geval is dat een positief en bevrijdend oordeel. In het tweede geval is het een negatief oordeel dat de dood tot gevolg heeft. De relatie tussen 19,9-10 en 19,27 maakt het tweevoudige perspectief helder van het programma dat Jezus voltrekt: het is een boodschap van bevrijding voor hen die openstaan voor de verkondiging van het goede nieuws en bereid zijn van gedrag te veranderen; het betekent dood en ondergang voor degenen die zich voor de boodschap afsluiten en haar zelfs tegenwerken, voor degenen die niet van gedrag willen veranderen en de bestaande verhoudingen van rang en stand willen handhaven. Aan het einde van het reisverhaal is in al zijn omvattendheid zichtbaar geworden wat de woorden van Simeon in 2,34 impliceerden: de val of de opstanding van velen in Israël en de onthulling van wat er in veler harten omgaat.

Vers 11 legt niet alleen het verband met het voorafgaande verhaal over Zacheüs, maar ook met het navolgende verhaal over de intocht in Jeruzalem. De tweede helft van het vers is in tweevoudig opzicht een correctie op de verwachtingen van de toehoorders van Jezus. Het eerste is dat de nabijheid bij Jeruzalem nog niet betekent dat het koninkrijk van God onmiddellijk komt. Er moet eerst nog een reis naar een ver land komen. De identificatie van Jezus met de edelman uit de parabel, die in 19,27 expliciet wordt gemaakt, is hier al werkzaam. De koningstitel zal Jezus toekomen na een vertrek naar een ver land. Er zal oppositie zijn. Intussen heeft Hij aan zijn dienaren zijn bezit toevertrouwd. Wie de opdracht goed vervult, zal deelhebben aan Jezus' koningschap (vergelijk 22,29-30). Wie dat niet doet, is ervan uitgesloten. De toehoorders van de parabel staan voor de vraag wie ze zijn: een van de burgers of een van de slaven.

De tweede correctie heeft van doen met de inhoud van wat de toehoorders van Jezus denken. Jezus legt uit wat de komst van het koninkrijk allemaal impliceert. Hij vult als het ware de gedachten van zijn toehoorders aan. Er is niet alleen sprake van 'redding' en 'verheffing'

(19,9-10), maar ook van 'ondergang' en 'straf'. Er zal rekening en verantwoording moeten worden afgelegd, en het toekomstig lot is afhankelijk van hoe men door het oordeel komt.

Binnen de grotere context van het Lucas-evangelie is de parabel een sleuteltekst. Dat kan men zichtbaar maken vanuit de reeds geconstateerde identificatie van Jezus met de edelman/koning. Al vanaf het begin van het evangelie is Jezus gepresenteerd als een koning. Aan het einde van het reisverhaal keert uitdrukkelijk de thematiek van het koninkrijk van God terug. Dat gebeurt door de verbinding van de parabel van de koning en de slaven met de gebeurtenissen in Jericho in 19,11 en doordat bij de intocht de leerlingen Jezus inhalen als een koning: 'Gezegend de koning die komt in de naam van de Heer.' In dit citaat uit psalm 118 zijn nadrukkelijk de woorden 'de koning' toegevoegd. In het lijdensverhaal speelt het koningschap van Jezus een eigen rol, in het bijzonder bij het verhoor en de executie (23,2.3.37.38). Tevens wordt daar duidelijk dat het koninkrijk van God, waarin Jezus koning is, toekomstig is (22,16.18.29.30; 23,42.51).

Het thema van het koningschap van Jezus wordt bijzonder dramatisch wanneer het verbonden wordt met het thema van de Mensenzoon en met dat van het lot van Jeruzalem. De komst van Jezus in Jeruzalem is niet de tijd waarop het koninkrijk van God zichtbaar wordt. Wel is er een direct verband met de installatie van de Mensenzoon. Jezus wordt door zijn leerlingen gehuldigd als koning (19,28-38), maar ook door tegenstanders afgewezen (19,39-40; 20,1 en verder). Er heeft een proces plaats, een executie en een heengaan naar de hemel. Eerder is hierover in het boek gesproken als over een 'uittocht' (9,31) en een 'verheffing' (9,51). Al deze gebeurtenissen horen bij de installatie van de Mensenzoon. Jezus spreekt er zelf over in 22,69: 'Vanaf nu zal de Mensenzoon zitten aan Gods machtige rechterhand.' Na de gebeurtenissen in Jeruzalem is de Mensenzoon onzichtbaar, maar Hij zal opnieuw verschijnen. In de tijd dat de Mensenzoon onzichtbaar is, zal Jeruzalem verwoest worden (19,43-44; 21,20-24). Daarna zal de Mensenzoon voor iedereen zichtbaar worden: 'Dan zullen ze de Mensenzoon met veel macht en heerlijkheid

zien komen op een wolk. Als dat gaat gebeuren, sta dan op, recht en fier, want uw verlossing is nabij' (21,27-28). Dat zal gebeuren binnen de tijd van één generatie (21,32). Dit verschijnen van de Mensenzoon is tegelijkertijd het verschijnen van het koninkrijk van God (21,31).

De woorden van de sympathisanten van Jezus bij de intocht in 19,38 zijn prematuur als ermee bedoeld is dat de intocht het vestigen van het koninkrijk van God is. Wel is het het begin van de gebeurtenissen te Jeruzalem; dat wil zeggen: van de uittocht en de verheffing van de Mensenzoon en het innemen van diens plaats aan de rechterhand van God.

Binnen deze grotere context wordt 19,27 een verwijzing naar de verwoesting van Jeruzalem, de moord op zijn inwoners en kinderen (19,43-44) en het verkocht worden als krijgsgevangenen aan de heidenen (21,20-24). In het Lucas-evangelie is het al eerder gezegd. Als de toehoorders van Jezus zich niet bekeren, zal hun hetzelfde overkomen als wat er met de Galileeërs is gebeurd die Pilatus heeft vermoord of als met de achttien die onder de toren van de Siloam zijn omgekomen (13,1-5). Jezus heeft dikwijls de kinderen van Jeruzalem bij elkaar willen brengen, als een kloek haar kuikens, maar ze hebben niet gewild. Hun huis zal onbewoond achtergelaten worden (13,34-35). Het is dezelfde werkelijkheid die in de parabel van de wijnboeren ter sprake komt: de heer van de wijngaard zal komen en de boeren uitroeien (20,16). Jezus is de steen die de bouwlieden hebben verworpen. Ieder die op deze steen valt, valt te pletter, en ieder op wie hij valt, zal hij verbrijzelen (20,18). Maar dit is niet het einde (21,28). Het einde is wanneer de Mensenzoon komt (21,27), wanneer de verlossing nabij is (21,28), wanneer het koninkrijk van God dichtbij is (21,31).

In de voorstelling van Lucas is Jezus dus iemand die de bewoners van Jeruzalem voortdurend heeft voorgehouden dat de laatste kans is aangebroken. Als ze zich bekeren, zullen ze het noodlot dat Jeruzalem bedreigt, kunnen voorkomen.

Het verhaal over de nadering van Jeruzalem en het binnengaan van de tempel beoordelen wij als een scharniertekst. Het verhaal vormt de afsluiting van het reisverhaal en het is tegelijkertijd het begin van de gebeurtenissen in Jeruzalem. Uit de bespreking van eerdere scharnierteksten (4,14-30 en 9,18-50) is gebleken dat we deze teksten niet mogen afdoen als 'slechts overgangsgedeelten'. Het zijn zwaar geladen teksten die steeds raken aan centrale thema's van het evangelie. Ze hebben een terugwijzende en een vooruitwijzende functie. Dit geldt ook voor 19,28-46, zoals zal blijken.

Opvallend zijn de concrete geografische en topografische aanduidingen. Vanaf 18,35 zijn deze aanduidingen in het reisverhaal aanwezig, terwijl ze daarvoor nagenoeg ontbraken. In het verhaal over de intocht maken deze aanduidingen het de lezer mogelijk de reis van Jezus te volgen. Ze worden gebruikt in samenhang met werkwoorden als 'dichtbij komen' en 'binnengaan' (zie de verzen 28-29.37.41.45). Op basis hiervan delen we de tekst in in vier delen: 28-36; 37-40; 41-44; 45-46. De verzen 47-48 rekenen we niet meer bij het tekstgedeelte, omdat deze verzen tezamen met 21,37-38 het eerste deel van de Jeruzalemse periode omkaderen, waarin wordt verhaald over Jezus' onderricht in de tempel.

Het eerste deel begint in Jericho. De woorden 'nadat Hij dit gezegd had' leggen het verband met de voorafgaande voorvallen in Jericho en met de parabel van de koning en de tien slaven. Weliswaar wordt het verband nu alleen nog maar op een formele wijze aangegeven, maar gaandeweg zal blijken dat het thema van het koningschap van Jezus, dat vanaf 18,39 opnieuw in de aandacht staat (Zoon van David), ook in het verhaal over de intocht een centraal gegeven is. Uitdrukkelijk wordt ver-

woord dat Jezus vooropgaat in het opgaan naar Jeruzalem. Men kan dit in verband brengen met de vastberadenheid die al vanaf het begin van het reisverhaal bij Jezus aanwezig is (vergelijk 9,51).

In vers 29 is de reis gevorderd tot de oostelijke helling van de Olijfberg, waarop Betfage en Betanië worden gesitueerd. Reeds in dit gedeelte dat handelt over het uitsturen van de twee leerlingen en het vinden van het veulen, zijn er allerlei impliciete verwijzingen naar het koningschap van Jezus en naar de invulling die aan dit koningschap in het Lucas-evangelie wordt gegeven. De uitzending van twee van de leerlingen herinnert aan de uitzending van de (tweeën)zeventig leerlingen die twee aan twee werden uitgezonden naar de plaatsen waar Jezus zelf ook nog zou komen, met de opdracht te verkondigen dat het koninkrijk van God dichtbij is gekomen (10,1-11).

Dat Jezus op een veulen gezeten naar Jeruzalem rijdt, herinnert aan de intronisatie van Salomo, die in 1 Koningen 1,32-40 wordt verhaald. Overigens zij hier opgemerkt dat uit de tekst van het Lucas-evangelie niet valt op te maken op wat voor een dier Jezus rijdt. Het Griekse woord dat hier wordt gebruikt betekent 'jong dier'. Vaak heeft men het verhaal over de intocht in verband gebracht met Zacharia 9,9, waar gesproken wordt over een nederige koning die op een ezel gezeten Jeruzalem binnenrijdt. Matteüs verwijst zelfs expliciet naar Zacharia 9,9. Tegen de achtergrond van deze tekst ligt het voor de hand aan een ezelsveulen te denken. Dat er op het veulen nog nooit iemand gezeten heeft, hangt samen met de opvatting dat wat voor sacraal of koninklijk gebruik is bestemd, niet ontwijd mag zijn door profaan gebruik.

Ook het feit dat men kleren op de weg spreidt, draagt bij aan de koninklijke allure van het gebeuren. In 2 Koningen 9,13 worden bij de intronisatie van Jehu kleren op de trap voor hem uitgespreid terwijl men uitroept: 'Jehu is koning.'

In het tweede deel (de verzen 37-40) is men met de reis gevorderd tot aan de afdaling van de Olijfberg. Dit deel geeft de reacties op het gebeuren. Ze vallen uiteen in twee categorieën: die van de leerlingen (de verzen 37-38) en die van de farizeeën (de verzen 39-40). De reactie van de fari-

zeeën is tevens een reactie op het gedrag van de leerlingen. In vers 40 geeft Jezus hun antwoord. De scheiding tussen de groepen die verschillend reageren op de komst van Jezus, is een illustratie van de scheiding waarover Simeon in 2,34-35 gesproken heeft. De komst van Jezus zal velen in Israël ten val brengen of laten opstaan. De reactie van de leerlingen op het gebeuren is onverwacht positief. Nog in 18,31-32 heeft Jezus gesproken over het lot dat Hem in Jeruzalem te wachten staat, en de verteller tekent er in 18,34 uitdrukkelijk bij aan dat de twaalf er niets van begrepen. De vraag laat zich natuurlijk stellen hoe het onbegrip van de twaalf in 18,34 en de vreugde van de leerlingen bij de intocht zich tot elkaar verhouden. Is de vreugde van de leerlingen opnieuw een teken van onbegrip, en zijn ze de werkelijke betekenis van Jeruzalem vergeten? Of raakt hun vreugde aan de vreugde om de komst van de bevrijder, een vreugde die vanaf het begin van het boek aanwezig is (vergelijk 1,28, waar het Grieks ook vertaald kan worden met 'verheug u'; 2,10)? Of moet men duidelijk onderscheid maken tussen de twaalf en de leerlingen? Dat de leerlingen God prijzen om de machtige daden die ze hadden gezien, raakt trouwens aan de teneur van het evangelie, God als de initiator van de bevrijdingsgeschiedenis te tekenen. In dat opzicht is de reactie van de leerlingen volkomen in overeenstemming met de intentie van het boek. Met de machtige daden is Jezus' bevrijdend handelen in het hele boek bedoeld. Het reisverhaal bevat immers slechts vier wonderverhalen (13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43), terwijl Jezus in de Jeruzalemse periode alleen nog maar de knecht van de hogepriester geneest (22,50).

De leerlingen uiten hun vreugde door middel van het citeren van psalm 118. Commentatoren wijzen erop dat in de tijd van Jezus deze psalm werd geciteerd als een welkom voor de pelgrims naar Jeruzalem. De toevoeging van de woorden 'de koning' in de tekst van de psalm plaatst het gebeuren echter expliciet in de voorstelling van Jezus als koning. Behalve woorden uit psalm 118 nemen de leerlingen ook woorden in de mond die herinneren aan 2,14. Toch zijn er belangrijke wijzigingen ten opzichte van 2,14. De tekst is belangrijk ingekort. De vrede wordt nu het eerst genoemd, en bovendien wordt die vrede in de hemel gesitu-

eerd, en niet, zoals in 2,14, op aarde. Het woord 'vrede' hebben we in de loop van het evangelie leren herkennen als een van de woorden waarmee de inhoud van Jezus' programma wordt aangeduid. De verklaring van de wijzigingen zoeken we in de herhaling van het woord 'vrede' in de volgende fase bij de intocht, wanneer Jezus dicht bij de stad is gekomen en over Jeruzalem klaagt dat het de weg naar de vrede niet heeft gezien. De vrede is als het ware bij God gebleven en aan Jeruzalem niet gerealiseerd. Hoewel de woorden van de leerlingen willen getuigen van vreugde, impliceren de gekozen bewoordingen ook de tegenkant ervan: die van de mislukking van het programma van Jezus.

De reactie van de farizeeën staat in contrast met die van de leerlingen. Terwijl de leerlingen God uit volle borst prijzen, zoeken zij het zwijgen. Ze vragen Jezus de leerlingen terecht te wijzen. Een moeilijkheid is hoe men de reactie van de farizeeën moet interpreteren. Vanuit de oppositie die er op een aantal plaatsen in het Lucas-evangelie is tussen Jezus en de farizeeën, kan men de vraag van de farizeeën verstaan als een daad van oppositie en afwijzing. Maar niet altijd hebben de farizeeën een oppositionele rol. Hun verzoek kan men ook verstaan als een poging om Jezus te redden van het lot dat hem in Jeruzalem te wachten staat. Bij deze laatste interpretatie moet men dan wel bedenken dat deze tegenover Jezus goedbedoelde houding niet in overeenstemming is met het plan van God en Jezus' overgave aan de wil van God (vergelijk hiervoor onze interpretatie van 9,22 en het 'moeten' in deze en andere teksten). Volstrekte zekerheid is niet te verkrijgen, omdat dit de laatste keer is dat de farizeeën in het evangelie volgens Lucas voorkomen.

Ook het antwoord van Jezus is multi-interpretabel. Sommige uitleggers menen dat de uitspraak betekent dat de leerlingen onmogelijk kunnen zwijgen, zoals stenen onmogelijk kunnen spreken. Anderen verstaan het zo dat de stenen in plaats van de leerlingen God zullen prijzen, indien zij zwijgen. Soms brengt men het antwoord in verband met Habakuk 2,11. Deze tekst verstaat men dan zo dat de stenen zullen schreeuwen tegen gedaan onrecht. Dat de leerlingen zwijgen, is een onrecht waartegen de stenen protesteren. Het is ook mogelijk het antwoord van

Jezus zo te verstaan dat de stenen zullen schreeuwen tegen hen die de leerlingen het zwijgen opleggen. Een enkele uitlegger heeft de uitspraak in verband gebracht met de verwoesting van Jeruzalem. Dit laatste is zeker niet onzinnig. Zoals het woord 'vrede' uit vers 38 terugkeert in de rouwklacht van Jezus over Jeruzalem, is dat ook het geval met het woord 'stenen'. In vers 44 zegt Jezus dat de vijanden van Jeruzalem geen steen op de ander zullen laten. In onze ogen betekent dit dat het schreeuwen van de stenen er een teken van is dat Jezus en zijn boodschap niet worden geaccepteerd.

Het derde stadium in het naderen van de stad wordt beschreven in 19,41-44. Jezus is vlak bij de stad gekomen en ziet haar. Dat Hij om haar in tranen uitbarst, drukt zijn betrokkenheid om haar lot uit. De episode heeft enige verwantschap met het verhaal over de ontmoeting van Jezus met de vrouwen die om hem treuren (23,27-31). Jezus' klacht begint met een onvolledige wensformule, waarbij wel de voorwaarde is uitgedrukt, maar niet wat er gebeurt als de voorwaarde is vervuld. De tijdsaanduiding 'op deze dag' duidt op het belang van de intocht, maar men mag haar misschien ook wel breder verstaan als duidend op de tijd van het bevrijdend optreden van Jezus (vergelijk het 'vandaag' in 2,11; 4,21; 19,9). Als contrast van de wens is er de feitelijkheid dat de weg van de vrede verborgen is voor de ogen van Jeruzalem. De verzen 43-44 schilderen het toekomstig lot. Letterlijk vertaald begint deze schildering met 'De dagen zullen komen ...' De taal is die van de dreigprofetie. De Griekse tekst is zo geconstrueerd dat in korte nevenschikkende zinnen het lot van Jeruzalem wordt beschreven. Opvallend daarbij is dat de aansprekingen van Jeruzalem in de jij-vorm steeds achter in de zin komen. Deze herhalingen drukken opnieuw de betrokkenheid van Jezus bij het lot van Jeruzalem uit. Er is twee keer sprake van een omwalling van Jeruzalem. Dat komt overeen met de gegevens die Flavius Josephus geeft over de belegering van Jeruzalem. Nadat een eerdere omwalling was vernietigd, is door de Romeinen een ringmuur om de stad aangelegd om alle contact met de buitenwereld onmogelijk te maken. De beschrijving van de vijandelijke

handelingen bestaat uit een collage van oudtestamentische teksten (Jesaja 29,3; Jeremia 6,6; 2 Samuël 17,13; Psalmen 137,9; Hosea 10,14; 14,1; Nahum 3,10; 2 Koningen 8,12). Ook de slotzin, waarin het erover gaat dat Jeruzalem de tijd niet heeft onderkend, is een echo van allerlei oudtestamentische teksten (Jesaja 10,3; Jeremia 6,15; Wijsheid 3,7). Deze echo's roepen de herinnering op aan de inname van Jeruzalem en de verwoesting van de tempel in 587 vóór Christus. De woorden van Jezus hebben daardoor een meer indringende werking: al eerder in de geschiedenis is verwoesting het gevolg geweest van de houding van Jeruzalem. In de redevoering over het einde komen de thema's van de verzen 43-44 opnieuw aan de orde (vergelijk 21,6.20-24).

De slotzin van vers 44 vormt een inhoudelijke inclusie met de beginzin van de directe rede van Jezus in vers 42. In beide zinnen gaat het erover dat Jeruzalem iets niet heeft onderkend. De weg van de vrede en de tijd dat God omkeek, zijn verschillende omschrijvingen voor de bevrijding die God door toedoen van Jezus heeft willen bewerken. De laatste omschrijving herinnert aan de opening van de lofzang van Zacharias (1,68), waarin met behulp van dezelfde woordstam het bevrijdend handelen van God is omschreven.

Het laatste stadium in het verhaal van de intocht is dat van de aankomst in de tempel (de verzen 45-46). Opvallend is dat de aankomst in de stad niet wordt vermeld, terwijl toch vanaf het begin van het reisverhaal (9,51) de beweging gericht is op Jeruzalem. Het is maar de vraag of men hier een diepere betekenis achter moet zoeken. In de eerste hoofdstukken van het Lucas-evangelie bestaat er een nauwe samenhang tussen de tempel en Jeruzalem (vergelijk 1,5-23; 2,22-40.41-52). Bovendien is het een onderdeel van het literaire genre van intochtsverhalen dat de zegevierende koning zich naar het heiligdom begeeft, ofwel om er offers te brengen ofwel om er de vijandelijke goden te vernietigen. Het verdrijven van de kooplui wordt in enkele bewoordingen verteld. Bedoeld zijn de handelaren in offerdieren en andere benodigdheden voor de cultus. Jezus motiveert zijn actie met woorden die ontleend zijn aan Jesaja 56,7

en Jeremia 7,11. In Jesaja 56,7 is er sprake van dat de tempel een huis van gebed zal zijn voor alle volken. Dat de zinsnede 'voor alle volken' niet wordt overgenomen, kan men verklaren vanuit het feit dat de universaliteit die voor het lucaanse dubbelwerk kenmerkend is, niet Jeruzalem als centrum heeft, maar dat de verkondiging een uitgaande beweging is: naar alle volken toe. Jeremia 7,11 hoort thuis in een geheel waarin ernstige kritiek wordt geuit op een vroomheid waarin men wel heil verwacht van de tempel, maar daaraan geen consequenties verbindt voor het eigen gedrag. Sommige commentatoren wijzen erop dat met 'rovers' de Joodse leiders bedoeld zijn, die ook vertegenwoordigd zijn in het Sanhedrin. Zij hebben economische belangen bij de tempel. Interessant, maar niet bewezen is de opvatting dat met 'rovers' de zeloten bedoeld zijn, die tegen de Romeinse overheersing ijveren voor een eigen onafhankelijke Joodse natie. In deze opvatting is in de tekst een spanningsverhouding aanwezig van nationalisme tegenover universalisme.

Het verhaal over de intocht is de afsluiting van het reisverhaal en het begin van de episode die zich afspeelt in Jeruzalem. Het boek komt tot een hoogtepunt. Het reisverhaal is een pauze geweest in de narratieve voortgang van het verhaal. De consequenties van de diverse keuzen ten opzichte van Jezus' programma van bevrijding zijn geëxpliciteerd. Ook de positie van de lezer en de consequenties van zijn keuzen zijn aan de orde geweest. Verhelderd is dat de lezer zich in posities bevindt die analoog zijn aan de posities van personages in het boek. De auteur van het boek heeft daarmee aangegeven waarom hij het verhaal van Jezus vertelt. De implicaties van de keuzen die de personages van het boek maken, zijn mutatis mutandis ook de implicaties van de keuzen die de lezer maakt. Na deze verhelderingen wordt de loop van het verhaal hervat.

De intocht is het begin van de episode waarin de definitieve beslissingen vallen. We delen de Jeruzalemse periode in in drie delen:

1 19,47 - 21,38 speelt zich af in de tempel. Deze episode karakteriseren we als strijd. Ze wordt gekenmerkt door de confrontatie tussen Jezus en zijn tegenstanders. De gedeelten 19,47-48 en 21,37-38 omkaderen het geheel en geven aan in welk spanningsveld de tussenliggende verhalen, discussies en toespraken verstaan moeten worden.

2 22,1 - 23,56a is het verhaal over arrestatie en executie. Overeenkomstig de narratologische terminologie noemen we dit deel 'de moeilijke taak'. Het is de ernstigste beproeving die Jezus als uitvoerder van het bevrijdingsprogramma moet ondergaan.

3 23,56b - 24,53 is het verhaal over het lege graf en de verschijningen van Jezus. In deze verhalen wordt duidelijk dat de dood van Jezus niet het eind is van het programma van bevrijding, maar dat lijden, dood en opstanding deel uitmaken van het plan van God dat al vanaf het begin

van het boek aanwezig is. Expliciet wordt teruggekoppeld naar de eerste initiator van het bevrijdingsgebeuren.

10.1 Strijd – 19,47 – 21,38

De kaderverzen – 19,47-48 en 21,37-38

De episode is in haar geheel gesitueerd in de tempel. Het verjagen van de kooplui uit de tempel en de duiding daarvan door Jezus (19,45-46) heeft een duidelijk voorbereidende functie voor de episode. De tempel wordt als het ware gereedgemaakt voor het onderricht dat Jezus dagelijks in de tempel geeft (19,47; 21,37). De kaderverzen (19,47-48 en 21,37-38) geven de voornaamste personages van de episode aan. Allereerst is dat Jezus, wiens activiteit met de term 'onderricht geven' wordt aangeduid. In de loop van onze lezing van het boek hebben we het onderricht van Jezus leren verstaan als een van de activiteiten met bevrijding als doel. Een tweede personage zijn de tegenstanders van Jezus. In 19,47 worden ze genoemd: de hogepriesters, de schriftgeleerden en de 'eersten' van het volk. Het zijn groeperingen die men bij wijze van samenvatting wel aanduidt als de tempelautoriteiten. Op een of andere wijze hebben zij allen met de tempel van doen en ontlenen zij hun gezag en hun autoriteit aan de aanwezigheid van de tempel. Opmerkelijk is de afwezigheid van de farizeeën. Eveneens opmerkelijk is dat nu voor het eerst als intentie van de oppositie tegen Jezus wordt genoemd dat zijn tegenstanders Hem uit de weg willen ruimen. Beide gegevens samen wekken de indruk dat de verhouding van Jezus tot de farizeeën in het boek van Lucas toch van een andere aard is dan de verhouding tot de opponenten die hier genoemd zijn. Het derde personage is het volk. De aanwezigheid van het volk frustrereert de intentie van Jezus' tegenstanders, omdat het Jezus welgezind is. De aanwezigheid van het volk biedt Jezus als het ware bescherming. Over de wijze waarop dit geschiedt, geeft 21,37-38 verdere informatie. 's Nachts, wanneer het volk niet aanwezig is, verblijft Jezus buiten de stad op de Olijfberg. 's Morgens komt het volk weer om naar Jezus

te luisteren. In de raamverzen wordt het volk aangeduid met de term *laos*, de term die is gereserveerd voor de aanduiding van het volk van God. Dit volk is steeds aanwezig bij de gesprekken en discussies, en het is een factor om rekening mee te houden: vergelijk 20,1.6.9.19.26.45. Steeds is er een positieve houding ten opzichte van Jezus, maar in 23,13-25 schreeuwt het volk tot driemaal toe samen met de hogepriesters en de leiders van het volk om de executie van Jezus.

De confrontatie tussen Jezus en zijn opposenten in aanwezigheid van het volk verloopt zo dat in 20,1-40 steeds het initiatief ligt bij de opposenten van Jezus. Zij stellen de vragen. Dit gedeelte wordt afgerond met de opmerking dat men Jezus verder niets meer durfde te vragen. Vanaf dat moment komt het initiatief bij Jezus te liggen, en stelt Hij de vragen. Vanwege deze ordening kan men spreken van aanval en tegenaanval.

Vraag naar Jezus' bevoegdheid – 20,1-8

Nadat in 19,47-48 het steeds aanwezige kader is aangegeven, wordt in 20,1 via een *kai egeneto*-formule de overgang gemaakt naar de feitelijke voorvallen. De informatie die in 20,1 wordt gegeven, is feitelijk een verdubbeling van 19,47-48. Door deze redundantie wordt het belang ervan onderstreept. In afwijking van de voorafgaande verzen wordt het onderrecht van Jezus gekwalificeerd als de verkondiging van de goede boodschap. De term brengt belangrijke teksten uit het begin van het boek in herinnering. In 2,10 wordt de aankondiging van de geboorte van Jezus een goede boodschap genoemd. In 4,18-19 wordt het programma van Jezus aangegeven met behulp van teksten uit de profeet Jesaja. En ook daar is sprake van 'de goede boodschap verkondigen'. Vergelijk verder ook nog 4,43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16. Op basis van dit woordgebruik kan men concluderen dat de activiteiten van Jezus in de tempel op dezelfde manier verstaan moeten worden als zijn bevrijdend en messiaans handelen in Galilea.

Het verhaal komt op gang door de vraag van Jezus' opposenten. Het

verloop wordt bepaald door het feit dat op de vraag een tegenvraag volgt. Het antwoord op de tegenvraag bepaalt hoe het antwoord op de oorspronkelijke vraag zal zijn. De vraag van de hogepriesters, schriftgeleerden en oudsten (zo worden de 'eersten van het volk' uit 19,47 nu aangeduid) is tweeledig. Ze stellen de vraag naar de aard van de bevoegdheid van Jezus en die naar de bron van zijn bevoegdheid. Om de vraag goed te verstaan moet men bedenken dat Jezus zich als het ware op hun terrein bevindt, de plaats waar zij een vanzelfsprekend gezag en een vanzelfsprekende bevoegdheid bezitten. De bedoeling van hun vraag is ook duidelijk: de geloofwaardigheid van Jezus aantasten, zodat het volk niet langer een belemmering is voor hun plan Jezus uit de weg te ruimen.

De vragen van de tegenstanders van Jezus zijn open vragen. Dat is niet het geval met de tegenvraag van Jezus. Hij vraagt naar de herkomst van het doopsel van Johannes: is dat van de hemel of van de mensen. Deze vraag staat slechts ogenschijnlijk los van de vraag die aan Jezus is gesteld. Het verband tussen vraag en tegenvraag betreft het verband tussen Johannes en Jezus. In het begin van het boek is Johannes aangeduid als degene die voor de Heer uit gaat als profeet van God (1,17.76-77; 3,16-17). Door de doop van Johannes is Jezus geïnstalleerd als de uitvoerder van het programma van bevrijding. Daar is Hij begiftigd met de heilige Geest en door de stem uit de hemel aangesproken als de geliefde Zoon. In Lucas 7,24-28 spreekt Jezus over de betekenis van Johannes als iemand die meer is dan een profeet en als de bode die gekomen is om de weg te bereiden. De lezer van het boek weet welke de juiste antwoorden zijn, zowel op de vraag van Jezus' tegenstanders als op de tegenvraag van Jezus. Ook is duidelijk geworden dat het antwoord op de tegenvraag van beslissende invloed is voor het antwoord op de als eerste gestelde vraag. De tegenvraag van Jezus heeft als het ware de verhoudingen omgedraaid. Was bij de eerste vraag de positie van Jezus in het geding, door de tegenvraag is de nadruk komen te liggen op de manier waarop Jezus' tegenstanders Johannes en Jezus hebben ontvangen.

Ook de tegenstanders van Jezus zijn zich bewust van de positie waarin ze zijn geraakt. Dat blijkt uit het onderlinge overleg waarin ze de twee

alternatieven die Jezus hun heeft aangereikt, overwegen. Als ze antwoorden ‘van de hemel’ – dat wil zeggen: als ze erkennen dat het optreden van Johannes, en dus ook dat van Jezus, door God geïnitieerd en geautoriseerd is –, wordt hun eigen positie ongeloofwaardig. Ze hadden dan immers Johannes’ boodschap moeten erkennen en zijn doop moeten ondergaan. De andere mogelijkheid is dat ze zeggen: ‘Van de mensen.’ Deze mogelijkheid kiezen de tegenstanders niet vanwege het feit dat het volk Johannes voor een profeet houdt. Ze lopen het gevaar het volk, dat ook positief tegenover Jezus staat, tegen zich in te nemen en zelfs door het volk gestenigd te worden. In Deuteronomium 13,1-11 is steniging de straf voor een valse profeet; hier gaat het echter om het niet erkennen van een profeet.

Het is overigens opmerkelijk dat het alternatief voor de oorsprong van het doopsel van Johannes dat Jezus’ tegenstanders overwegen, hetzelfde alternatief is dat Gamaliël in Handelingen 5,38-39 overweegt, waar het gaat over de aard van de verkondiging van de apostelen. Daar laat Gamaliël, door niet te kiezen, de mogelijkheid open dat het van God komt. Zijn opstelling komt voort uit een welwillende houding. Anders is dat hier bij Jezus’ tegenstanders. Hun besluit om te zeggen dat ze niet weten waar het doopsel van Johannes vandaan komt, kan men interpreteren als een poging om zich aan het dilemma te onttrekken. De reactie van Jezus is daarop dan ook dat Hij geen antwoord geeft op de vraag waar zijn bevoegdheid vandaan komt. De merkwaardige situatie doet zich nu voor dat de vraag en de tegenvraag binnen het verhaal niet beantwoord worden, maar dat de lezer die tot deze plaats in het boek gevorderd is, de antwoorden op beide kent en bovendien het verband tussen de twee vragen en daarmee ook het verband tussen de twee niet uitgesproken antwoorden. Al met al functioneert het verhaal ook als een bevestiging van de verhoudingen zoals die in 19,47-48 zijn aangegeven.

De parabel van de wijnboeren – 20,9-19

De parabel van de wijnboeren is het laatste ingebedde verhaal van het

boek. We volgen hetzelfde procédé dat we bij de meeste ingebedde verhalen hebben toegepast. Eerst bespreken we het ingebedde verhaal zelf, daarna de situatie waarin het verhaal door Jezus wordt verteld en ten slotte de relatie van het ingebedde verhaal met de situatie waarin het is verteld. Maar we beginnen met de afbakening en indeling.

Lucas 20,9-19 is een literaire eenheid. De eenheid begint met de vermelding dat Jezus een parabel aan het volk vertelt, en ze eindigt met de opmerking dat Hij deze parabel vertelt met het oog op hen: dat wil zeggen met het oog op de hogepriesters en schriftgeleerden. De formuleringen in het Grieks liggen dicht bij elkaar. Maar ze bevatten ook een probleem, omdat men vers 19 ook zo kan verstaan dat Jezus de parabel tegen de hogepriesters en schriftgeleerden vertelt. De Willibrordvertaling lost het probleem op door in vers 19 te vertalen dat Jezus op hen doelt. Verondersteld is dat de parabel aan het volk is verteld, maar de schriftgeleerden en hogepriesters beoogt. Intussen is wel duidelijk dat de verhoudingen tussen Jezus en de tempelautoriteiten dezelfde zijn als in 19,47-48 is aangegeven.

Ook wordt duidelijk dat het parabelverhaal op een of andere wijze deze situatie weerspiegelt. Deze constatering is van belang voor de beantwoording van de vraag naar de positie van de verzen 15b-16a. Horen deze verzen tot het ingebedde verhaal of niet? In vers 15b worden de toehoorders van het verhaal aangesproken met behulp van de vraag wat de eigenaar van de wijngaard zal doen. Deze vraag herneemt vers 13, waar de eigenaar zichzelf de vraag stelt wat hij moet doen. Door deze vraag ook aan de toehoorders te stellen legt de verteller een verband tussen het verhaal en de situatie waarin hij het verhaal vertelt. Dat verband is overigens heel spannend, omdat zowel de vraag van Jezus als het antwoord dat Hij in vers 16a geeft, in de toekomstige tijd is gesteld. Het verhaal is als het ware nog aan het gebeuren, net zoals de verhoudingen die in 19,47-48 zijn aangegeven, zich nog aan het ontwikkelen zijn. Beslissend voor de keuze om de verzen 15b-16a tot het ingebedde verhaal te rekenen, is het feit dat het in deze vraag en in dit antwoord gaat over het gedrag en de lotgevallen van personages uit het ingebedde verhaal.

Nadat we deze beslissing genomen hebben, kunnen we het tekstgedeelte verder indelen. Vers 9a is de inleiding op het ingebedde verhaal. Dan volgt het ingebedde verhaal in de verzen 9b-16a. In vers 16b volgt een reactie van de toehoorders. De verzen 17-18 zijn een commentaar van Jezus op het parabelverhaal dat Hij heeft verteld, met gebruikmaking van oudtestamentische teksten. In vers 19 volgt ten slotte de reactie van de schriftgeleerden en de hogepriesters op het parabelverhaal.

De parabel zelf telt drie sequenties: in vers 9b wordt de beginsituatie geschetst, in de verzen 10-15a worden de lotgevallen van drie slaven en de zoon van de eigenaar getekend, en in de verzen 15b-16a wordt een afloop van het verhaal gegeven in de vorm van een vraag van de verteller, die hij zelf beantwoordt. Het begin en het einde zijn chïastisch op elkaar betrokken: in vers 9 wordt gezegd dat de eigenaar de wijngaard verpacht aan wijnboeren en naar het buitenland vertrok; in vers 16 wordt aangekondigd dat hij zal komen en de wijngaard aan anderen zal geven.

In de openingssequentie gebeuren twee zaken. De eigenaar creëert een ruimtelijke afstand ten opzichte van de wijngaard door naar het buitenland te vertrekken. Maar de juridische band van het eigendom blijft bestaan. Het tweede wat hij doet, is de wijngaard verpachten aan wijnbouwers. In juridisch opzicht worden nu ook de wijnbouwers met de wijngaard verbonden, maar deze verbintenis is anders dan die van de eigenaar. Ze krijgen het recht de wijngaard te exploiteren, maar ze verplichten zich ook een deel van de opbrengst af te staan. Vaak verwijst men bij dit gedeelte van de parabel naar het lied van de wijngaard in Jesaja 5,1-7. Maar in de lucaanse versie van het verhaal zijn, anders dan de in de parallele versies van Matteüs en Marcus, de literaire verbanden met dit lied gering.

In het middendeel van de parabel is de inzet van de eigenaar erop gericht dat hij zijn deel van de opbrengst ontvangt. Om dit te realiseren maakt hij tot viermaal toe de afstand die er is tussen hem en de wijngaard, ongedaan: driemaal stuurt hij een slaaf, de vierde maal een zoon. In dit deel worden de pachters tot tegenstanders van de eigenaar. Ze weigeren de pacht af te dragen en gaan daarmee in tegen de juridische over-

eenkomst die tussen hen en de eigenaar bestaat. Terwijl de actie van de eigenaar steeds dezelfde is, aangegeven met de werkwoorden 'sturen' en 'zenden', vormen de acties van de pachters een climax. De eerste slaaf geven ze een pak slaag, en ze sturen hem met lege handen weg. De tweede slaaf geven ze een pak slaag, en ze mishandelen hem en sturen hem met lege handen weg. De derde takelen ze toe en gooien ze de wijngaard uit. De zoon gooien ze de wijngaard uit, en ze doden hem. Er is tweemaal een monologue intérieur. De eigenaar stuurt zijn zoon vanuit de overweging dat ze hem wel zullen ontzien. De pachters echter bedenken dat de zoon de erfgenaam is en dat ze, als ze de zoon doden, de erfenis in bezit kunnen nemen. Hier blijkt dat de pachters, tegenover het programma van de eigenaar, een eigen programma hebben. Is het handelen van de eigenaar erop gericht zijn deel in de opbrengst van de wijngaard te krijgen, dat van de pachters is erop gericht de wijngaard in bezit te krijgen. Om dat te realiseren zijn ze bereid de zoon te doden.

De slotsequentie verhaalt dat het programma van de wijnboeren niet wordt gerealiseerd. Na de moord op de zoon zal de eigenaar zelf komen. De afstand die er vanaf het begin van het verhaal was tussen hem en de wijngaard, wordt overbrugd. Hij zal de pachters doden en de wijngaard aan anderen geven. Op een gewelddadige wijze is de pacht-overeenkomst daarmee beëindigd. De slotscene staat daarmee in contrast met de beginsituatie.

De verzen 17-18 bevatten uitspraken van Jezus die opgevat kunnen worden als een commentaar van Jezus op de parabel. Vers 17 is een citaat uit Psalmen 118,22. De Griekse tekst is overeenkomstig de Septuagint. Vers 18 is geen direct citaat, maar er klinken wel oudtestamentische teksten in door: Jesaja 8,14-15 en Daniël 2,24-35.44-45. Volgens vers 17 krijgt de steen die de bouwlieden hebben verworpen, een sleutelpositie. In psalm 118 bewerkt God deze overgang. Vers 18 beweert dat de steen altijd als overwinnaar uit de strijd zal komen. De steen kan niet vernietigd worden, maar zal steeds zijn tegenstanders vernietigen.

Goed beschouwd voert het commentaar het parabelverhaal ook ver-

der. In de parabel wordt de zoon vermoord. Dat is equivalent met het verworpen worden van de steen. Maar de steen wordt gerehabiliteerd en tot hoeksteen gemaakt. De afloop van de parabel wordt in vers 16 voorgesteld als een toekomstig gebeuren. Deze toekomst wordt in vers 18 nog verder doorgevoerd. In de vertaling is niet zichtbaar dat het Grieks in dit vers de toekomstige tijd heeft. Deze voorstelling maakt duidelijk dat het parabelverhaal handelt over een oppositie waarin voor alle partijen 'doden' en 'gedood worden' in het spel zijn. De wijnbouwers worden gedood omdat ze de zoon gedood hebben. Precies de gedode zoon vormt voor hen een bedreiging. Maar de verzen 17-18 brengen ook de rehabilitatie en de uitverkiezing tot hoeksteen ter sprake. Het commentaar van Jezus verbindt het parabelverhaal ook met de lucaanse thematiek van verheven en vernederd worden.

Het parabelverhaal en het commentaar van Jezus erop maken deel uit van Jezus' onderricht in de tempel (20,1 - 21,36). In de verzen die dit onderricht aanhalen (19,47-48 en 21,37-38), is aangegeven dat de leiders van het volk naar wegen zoeken om Jezus uit de weg te ruimen, maar dat het volk een obstakel vormt voor deze plannen. In 22,2 worden de plannen van de leiders opnieuw vermeld. Maar ook wordt daar verteld dat door toedoen van de satan de leiders het obstakel voor hun plannen kunnen omzeilen. Het oponthoud in de uitvoering van de plannen van de leiders tussen 19,47-48 en 21,37-38 wordt gevuld met het onderricht van Jezus. Bij dit onderricht is het volk steeds aanwezig. Soms is het volk rechtstreeks aangesproken (20,1.9), in andere gevallen is het aanwezig bij de communicatie van Jezus met anderen (vergelijk 20,45). De aanwezigheid van het volk is een actieve factor in de onderlinge verhoudingen en het wel of niet uitvoeren van de plannen om Jezus ter dood te brengen (vergelijk 20,6.26).

Behalve het volk bevinden zich ook de Joodse leiders onder het gehoor van Jezus. Dat blijkt uit vers 19. Vanuit het gezegde in de kaderverzen 19,47-48 en 21,37-38 kunnen we de leiders van het volk de subjecten noemen van een anti-programma dat gericht is op het leven van

Jezus. Voor de realisering van dat anti-programma is het nodig dat er een scheiding komt tussen Jezus en het volk. In hun verhouding tot Jezus staan de leiders en het volk tegenover elkaar, net zoals dat het geval was bij hun verhouding tot Johannes de Doper (vergelijk 7,29-30).

Binnen deze context heeft de parabel een eigen werking naar het volk dat door Jezus wordt tegengesproken, en een eigen werking naar de schriftgeleerden en hogepriesters. In vers 16 protesteert het volk tegen de door Jezus voorgestelde afloop van het verhaal. De felheid van het protest wijst erop dat het volk begrijpt dat het parabelverhaal en de afloop daarvan van doen hebben met de eigen situatie. Dat Jezus hen aangesproken heeft in vers 15 met een vraag naar de afloop, en dat de afloop in het futurum is gesteld, wijst ook in deze richting. Het volk wijst de fatale afloop van het verhaal af, en daarmee de consequenties van het gedrag van de leiders. Een van die consequenties is dat de wijngaard aan anderen gegeven zal worden.

Het woord 'anderen' is onbepaald, evenals het woord 'iedereen' in vers 18. Deze open, onbepaalde termen hebben de mogelijkheid in zich de concrete situatie waarin de parabel wordt verteld, te overstijgen en ook de lezers van het boek bij het vertelde te betrekken. Op verschillende plaatsen in Lucas heeft de term 'anderen' betrekking op niet-Israëlieten. Het vooruitzicht dat de Joodse leiders worden uitgesloten, en dat niet-Israëlieten worden gered, wordt door het volk afgewezen.

Op de tegenstanders van Jezus heeft de parabel een ander effect. Via het vertellen van de parabel laat Jezus hun weten dat Hij op de hoogte is van hun plannen jegens hem. Maar Hij laat hun ook weten hoe het verdere verloop zal zijn. Het effect is niet dat Jezus' tegenstanders van hun plannen afzien, maar dat ze deze plannen in versneld tempo willen uitvoeren. In 19,47 was er nog sprake van dat de hogepriesters, schriftgeleerden en leiders van het volk Jezus uit de weg wilden ruimen. In 20,19 wordt aangegeven dat ze dit het liefst op dit eigenste uur willen doen.

Een en ander heeft tot gevolg dat er naast de al eerder aangegeven overeenkomsten tussen de parabel en het commentaar van Jezus ook overeenkomsten zijn met de personages uit het hoofdverhaal van het

Lucas-evangelie. Zo kunnen de zoon uit het parabelverhaal en de steen uit het commentaar gelijkgesteld worden met Jezus. En de wijnbouwers en de bouwlieden zijn vergelijkbaar met de leiders van het volk. De drie slaven uit de parabel kunnen in verband worden gebracht met de profeten. Bij de uitoefening van hun functie zijn ze op verzet gestoten, en sommige zijn op gewelddadige manier aan hun einde gekomen (vergelijk 6,23; 11,47-51; 13,34). Ook Johannes de Doper is een profeet (1,76). Rondom hem vinden we een zelfde patroon als in deze passage. Hij riep op om vruchten van bekering voort te brengen (3,8-9). Bij het volk vond hij gehoor, maar de farizeeën en wetgeleerden hebben hem afgewezen (7,29-30). Door Herodes is hij onthoofd (9,9). De moordplannen van de leiders zijn vergelijkbaar met de plannen van de wijnbouwers. In 20,45-47 gaat Jezus tot de aanval over, zoals we hebben aangegeven. Dat is vergelijkbaar met de actieve rol van de steen in 20,18.

Maar er zijn ook duidelijke verschillen. In het hoofdverhaal van het Lucas-evangelie zijn de moordplannen op dit moment nog maar plannen. In het parabelverhaal worden de plannen ook uitgevoerd. Bovendien voegen de parabel en het commentaar er nog aan toe dat de verwerping van de zoon en van de steen niet het einde is, maar dat de overwonene als overwinnaar te voorschijn komt. Deze verandering komt op rekening van God, die in het hoofdverhaal van het boek wel de initiator is van het gebeuren, maar die als actief personage alleen in 3,22 en 9,35 voorkomt. God is scheidsrechter in het conflict tussen Jezus en de leiders van het volk: hij maakt de verworpene tot hoeksteen (20,17 en 20,43). De verworpene wordt op zijn beurt een bedreiging voor zijn moordenaars en voor iedereen die zich tegen hem keert (vers 18). De leiders van het volk kunnen op dit moment hun moordplannen nog niet uitvoeren vanwege de beschermende aanwezigheid van het volk. In het commentaar maakt Jezus bovendien duidelijk dat de plannen van zijn tegenstanders ingaan tegen de plannen van God, en dat ze daarmee tegenstanders van God worden. Hij citeert de Schriften en verwijst daarmee naar een 'moeten' dat in de Schrift is besloten. Dit 'moeten' is een eigen thematiek in het evangelie volgens Lucas (vergelijk 9,22; 17,25; 22,37;

24,7.26.44). Door dit 'moeten' wordt het volk gecorrigeerd dat zich niet kan verenigen met de door Jezus voorgestelde afloop van de parabel, maar ook de moordplannen van de leiders komen onder het licht van dit 'moeten' te staan.

Vraag over de keizerlijke belasting – 20,20-26

De perikoop over het betalen van belasting sluit naadloos aan bij het voorafgaande. Dat blijkt uit het feit dat het subject niet wordt genoemd. Het zijn de schriftgeleerden en de hogepriesters uit vers 19, die nu Jezus scherp in de gaten houden en handlangers sturen. Dit laatste doen ze wellicht vanwege het gezichtsverlies dat ze in het voorafgaande hebben ervaren. De handlangers moeten zich voordoen als rechtvaardigen; dat wil zeggen: als mensen die zich houden aan de voorschriften van de wet. Met dit woord 'rechtvaardigen' wordt echter ook een vraag opgeroepen, namelijk of deze rechtvaardigheid alleen geldt voor de mensen of ook voor God (vergelijk vooral Lucas 16,14-15 en 18,9-14). Zich voordoen als rechtvaardigen is een formulering die vooral duidt op het aanzien en de status die uit rechtvaardigheid voortkomen. Het staat in contrast met de kwalificaties die de afgevaardigden in vers 21 gebruiken om Jezus aan te spreken. 'Zich voordoen als rechtvaardigen' staat tegenover 'naar waarheid onderricht geven over de weg van God'. Ook het doel van de acties van de schriftgeleerden en hogepriesters wordt aangegeven: een grond vinden om Jezus te kunnen beschuldigen voor de Romeinse overheid. Hoewel in deze perikoop geen grond te vinden is voor de beschuldiging dat Jezus het volk opruit en de mensen ertoe overhaalt geen belasting te betalen, is dit toch in 23,2-5 de beschuldiging op grond waarvan Jezus aan Pilatus wordt voorgeleid. De perikoop leidt de aanklacht in, maar geeft tegelijkertijd aan dat de aanklacht ongegrond is.

De personages zijn nog steeds dezelfde: Jezus, zijn tegenstanders en het volk. In vers 26 wordt het volk uitdrukkelijk genoemd. Tezamen met vers 20 maakt dit zichtbaar tussen welke uitersten Jezus zich moet bewegen bij het antwoord op de Hem gestelde vraag. Zegt Hij dat men

geen belasting mag betalen, dan brengt dat Hem in conflict met de Romeinse overheid. Zegt Hij daarentegen dat men wel belasting moet betalen, dan verliest Hij de sympathie van het volk en daarmee de bescherming die de aanwezigheid van het volk Hem biedt (vergelijk 19,48). Voor de waardering van het betalen van belasting moet men bedenken dat het niet alleen gaat om de gewone afkeer van belasting, maar ook om de belasting aan een vreemde, overheersende mogendheid. Overigens, er bestonden meningsverschillen over de belasting. De invoer van de census in 6 vóór Christus heeft een toename van nationalistische en zeltische gevoelens met zich meegebracht, waarbij men het betalen van de keizerlijke belasting onverenigbaar vond met de dienst aan God. Anderen namen de belasting min of meer op de koop toe vanwege de vrijheden die men genoot, zoals de vrijheid van de eredienst in de tempel.

De wijze waarop de handlangers hun vraag inleiden, is die van de *captatio benevolentiae*. Maar tegelijkertijd is ze ook een poging om het antwoord van Jezus te beïnvloeden. De uitspraken dat Hij recht in de leer is, niemand naar de ogen ziet en de weg van God naar waarheid leert, sturen erop aan dat Jezus zal antwoorden dat belasting betalen aan de keizer niet geoorloofd is. En daarmee is er dan een grond voor een aanklacht voor de gouverneur. Het is duidelijk dat de woorden van de handlangers, vanuit het perspectief van Jezus' tegenstanders gezien, ironisch zijn. Het is niet zoals zij over Jezus denken. Vanuit het perspectief van de verteller gezien is er sprake van een dubbele ironie. Hoewel de handlangers van Jezus niet zeggen wat ze denken, tekenen ze Jezus precies zoals Hij in de voorafgaande delen van het boek naar voren is gekomen: authentiek, integer en georiënteerd op de weg van God. Ook in het antwoord dat Hij op de vraag geeft, blijken deze eigenschappen.

In de vraag zelf dient de nadruk te vallen op 'wij'. Het is geen algemene vraag naar de geoorloofdheid van de belasting. De vraag betreft mensen die als rechtvaardigen gelden en zich houden aan de voorschriften van de Tora. Bij de reactie van Jezus vertelt de verteller expliciet dat Jezus de bedoelingen van de vragenstellers doorziet. Door de kwalificatie 'valse bedoeling' maakt Hij hen tot de volstreekte tegenpolen van de teke-

ning die ze van Jezus hebben gegeven. Overigens laat Jezus niet blijken dat Hij hun valse bedoeling doorziet. Maar zijn vraag om een denarie te laten zien maakt wel helder dat er bijbedoelingen in het spel zijn. Want de denarie is de munt waarmee de belasting betaald moet worden. En wie de belastingmunt kan laten zien, weet het antwoord op de vraag.

Jezus vraagt naar de beeldenaar en het opschrift. We gaan ervan uit dat het een denarie is met de afbeelding van de actuele keizer. Aan de ene kant staat een afbeelding van keizer Tiberius, met een laurierkrans en de tekst *Ti Caesar Divi Aug F Augustus* (keizer Tiberius, zoon van de vergoddelijkte Augustus, Augustus). Aan de andere kant staat een afbeelding van de moeder van de keizer, Livia, in de gedaante van de godin Pax, en het opschrift *Pontifex Maximus*. In de joodse beleving hebben de munten door de erop afgebeelde vergoddelijkte figuren afgodische connotaties.

Jezus' uitspraak 'Geef aan de keizer wat van de keizer is, en aan God wat van God is' kent vele, zelfs tegenstrijdige interpretaties. Voor het verband met het voorafgaande is in ieder geval belangrijk op te merken dat munten gezien werden als eigendom van degene wiens beeldenaar en tekst ze droegen. Vandaar dat sommige commentatoren de voorkeur geven aan de vertaling 'teruggeven' boven 'geven'. De moeilijkheid voor de interpretatie zit in de relatie tussen de twee delen van de spreuk. Onze opvatting is dat de interpretatie niet in tegenspraak mag zijn met het gezegde in Lucas 16,9-13 en Handelingen 5,29. Dat betekent dat Jezus hier niet ontkent dat de keizer gezag heeft, maar dat daarenboven het gezag van God geldt. Wanneer twee gezagsverhoudingen met elkaar overeenstemmen, zal er geen probleem zijn. Maar in het geval dat ze met elkaar in conflict zijn, zal men een keuze moeten maken.

Vers 26 geeft de reactie van de vragenstellers. De positie van Jezus ten opzichte van het volk blijft ongewijzigd. Het is niet mogelijk voor de handlangers van de schriftgeleerden en de hogepriesters Jezus bij het volk in diskrediet te brengen. Met zijn antwoord is Jezus ontsnapt aan de val die voor Hem was uitgezet. Daarom zijn ze verbaasd en doen ze er het zwijgen toe.

Vragen over de opstanding – 20,27-40

In 20,1 komen de hogepriesters en de schriftgeleerden samen met de oudsten op Jezus af. In 20,20 sturen de schriftgeleerden en hogepriesters handlangers. Nu, in 20,27, is er sprake van een derde delegatie. Ze bestaat uit niet eerdergenoemde personages: enkele sadduceeën. Lucas 20,27 is de enige plaats in het Lucas-evangelie waar de sadduceeën worden genoemd. In Handelingen worden ze vaker genoemd (Handelingen. 4,1; 5,17; 23,6-8). Dat ze hier voor het eerst genoemd worden, is ook de verklaring voor het narratief terzijde waarin de verteller aan de lezer informatie geeft over de sadduceese opvatting over de opstanding. Deze informatie is nodig om het navolgende te begrijpen.

Over de sadduceeën is niet veel bekend buiten wat het Nieuwe Testament en Flavius Josephus over hen vertellen. Ze zijn genoemd naar de Sadok, die na de val van Abjatar onder Salomo de voornaamste priester in Jeruzalem werd (1 Koningen 1,32-40). Zijn nakomelingen verzorgden de eredienst in de tempel. De afleiding van de naam van *saddiq* (recht zijn, recht doen) wordt door velen betwijfeld. De sadduceeën moeten gezocht worden onder de priesteraristocratie in Jeruzalem. Misschien is dat de reden waarom ze hier pas genoemd worden. Ze hebben grote invloed in het Sanhedrin. Ze wezen niet alleen het geloof in de opstanding af, maar ook het geloof in engelen. Voor hen gold alleen de geschreven wet, en niet de mondeling overgeleverde uitleg, zoals dat wel het geval was voor hun natuurlijke antipoden, de farizeeën. Dat ze niet geloofden in de verrijzenis, verklaart men wel uit het feit dat de opstanding van de doden in de geschreven wet niet voorkomt.

De controverse tussen Jezus en de sadduceeën betreft de opstanding. Maar er is meer aan de hand. Tegelijkertijd gaat het om de juiste uitleg van de wet en daarmee om het gezag van degenen die de wet uitleggen. De situatie is nog steeds zoals in de kaderverzen 19,47-48 en 21,37-38 is aangegeven. Jezus bevindt zich in de tempel en geeft er onderricht, terwijl de Jeruzalemse autoriteiten Hem uit de weg willen ruimen. Dit streven kan echter niet gerealiseerd worden, omdat Jezus de sympathie

van het volk geniet. Behalve de kwestie van de opstanding zijn dus ook de juiste uitleg van de Tora en de autoriteit van Jezus aan de orde. Van daaruit kan men begrijpen dat niet alleen de sadduceeën een beroep doen op de voorschriften van Mozes (20,28), maar dat ook Jezus Mozes citeert (20,37).

De sadduceeën spreken Jezus aan met 'meester', net zoals in 20,21 de handlangers dat doen. Wellicht is het ironisch bedoeld. Ze onderstrepen dat het navolgende voorschrift uit de wet is: 'Mozes heeft ons voorgeschreven.' Ze wijzen op het leviraats- of zwagerhuwelijk zoals dat in Deuteronomium 25,5-10 wordt voorgeschreven. De wet houdt in dat een man verplicht is, indien zijn broer kinderloos sterft, bij diens vrouw voor zijn broer nageslacht te verwekken. Voorbeelden van het leviraatshuwelijk zijn te vinden in Genesis 38,1-11 en Ruth 4,5. Niet zeker is of de wet in de eerste eeuw van onze jaartelling werd toegepast. Hoewel de sadduceeën spreken over wat Mozes geschreven heeft, is hun verwijzing naar de wet niet letterlijk. Achtergrond voor de vraagstelling van de sadduceeën is de opvatting dat een mens voortleeft in zijn nageslacht.

Na de wet op het zwagerhuwelijk te hebben genoemd komen de sadduceeën in de verzen 29-32 met hun casus. Hij is bedoeld om het in hun ogen absurde karakter van het geloof in de opstanding aan te tonen. De casus is die van zeven broers die allen dezelfde vrouw hebben getrouwd, maar die allen kinderloos zijn gebleven. Het aantal zeven is een gegeven dat steeds weer in verhalen van allerlei aard terugkeert. De vraag in vers 33 legt het verband met de opstanding.

Het antwoord van Jezus bestaat uit twee delen. In de verzen 34-36 toont Hij aan dat de sadduceeën van onjuiste veronderstellingen uitgaan. De verzen 37-38 bevatten een positief schriftbewijs dat de doden opstaan.

De veronderstelling van de vraag van de sadduceeën is dat de menselijke betrekkingen voor degenen die deelhebben aan de opstanding, dezelfde zijn als in dit leven. Het antwoord van Jezus is dat dit een onjuiste vooronderstelling is. Om dit te laten zien maakt Hij onderscheid tussen deze wereld en de andere wereld. De formuleringen doen denken aan het

rabbijnse onderscheid tussen deze eon en de komende eon. Bovendien roept de aanduiding 'de kinderen van deze wereld' het onderscheid tussen de kinderen van deze wereld en de kinderen van het licht in 16,8 in herinnering. Maar hier spelen de evaluaties die in 16,8 wel aanwezig zijn, duidelijk een mindere rol. Men kan niet ontkennen dat de terminologie in het antwoord van Jezus ('huwen' en 'uitgehuwelijkt worden'), net als trouwens de wet op het zwagerhuwelijk, getuigt van de verhoudingen in een patriarchale maatschappij. Interessant zijn de formuleringen waarin Jezus spreekt over het deelhebben aan de andere wereld. 'Waardig bevonden zijn' kan men het beste interpreteren als een *passivum divinum*. Niet is aangegeven op grond waarvan mensen waardig bevonden worden deel te hebben aan de andere wereld en aan de opstanding van de doden. Binnen het kader van de discussie met de sadduceëen is dat verder ook niet relevant. Vers 36 geeft het motief waarom in de andere wereld mensen niet huwen en worden uitgehuwelijkt. Als mensen niet meer kunnen sterven, is de noodzaak vervallen in het nageslacht voort te leven en dus kinderen te verwekken. Ook in het antwoord van Jezus worden de huwelijksbetrekkingen en de procreatie gezien in termen van voortleven in het nageslacht. Alleen wordt aangevochten dat deze in het andere leven nodig zouden zijn. De opmerking dat mensen in het andere leven gelijk zijn aan engelen, komt overeen met de visie op engelen zoals die ook in contemporaine geschriften aanwezig is.

In het tweede deel van het antwoord volgt een positief bewijs voor het bestaan van de opstanding van de doden. Ook Jezus beroept zich op de Tora. Met de term 'doornstruik' verwijst Hij naar Exodus 3,1-6. Opmerkelijk is dat de aanduiding van God als de God van Abraham, de God van Isaak en de God van Jakob in de mond van Mozes ligt, terwijl in Exodus God zichzelf met deze woorden aanduidt. In Handelingen 7,32 wordt dezelfde episode geciteerd, maar daar is God degene die de woorden spreekt. Dat het hier gaat om woorden van Mozes, kan men verklaren tegen de achtergrond dat behalve de kwestie van de verrijzenis, ook de kwestie aan de orde is van de juiste uitleg van de wet van Mozes, en het gezag van Jezus als leraar tegenover dat van de tempelautoriteiten.

Het argument is dat op het moment dat deze woorden worden gesproken, de aartsvaders reeds lang overleden zijn. Wil de relatie met God op het moment dat deze woorden gesproken worden, iets voorstellen, dan impliceert dit dat Abraham, Isaak en Jakob op een of andere wijze in leven zijn. In diverse commentaren is als bezwaar ingebracht dat er eerder sprake is van een argument voor eeuwig leven dan voor opstanding uit de doden. Vers 38 geeft de conclusie uit het argument vanuit de Schrift. Voor de wijze waarop Jezus argumenteert, kan men verwijzen naar het apocriefe boek 4 Makkabeën 7,19; 16,25. Daar wordt gesproken over het geloof dat de martelaren voor God niet sterven, zoals ook de aartsvaders voor God leven. In de laatste woorden van Jezus heeft er een verbreding plaats, omdat het daar niet meer gaat over het leven van de aartsvaders tegenover God, maar over dat van alle mensen.

In de verzen 39-40 volgt de reactie op het antwoord van Jezus. Eerst wordt aangegeven dat de schriftgeleerden instemmend reageren. De schriftgeleerden zijn eerder genoemd in 20,1 en 20,19, waar ze duidelijk behoren tot de tegenstanders van Jezus. Hun instemmende reactie op deze plaats betekent niet dat ze hun oppositie ten opzichte van Jezus opgeven. Ook in het vervolg blijken Jezus en de schriftgeleerden tegenstanders (vergelijk 20,46; 22,2.66; 23,10). Hun instemming hier valt te verklaren als men aanneemt dat zij op het punt van de verrijzenis een ander standpunt huldigen dan de sadduceeën. Het is niet onmogelijk dat zij de farizeese mening houden dat er wel een verrijzenis bestaat (vergelijk voor het meningsverschil tussen farizeeën en sadduceeën in dezen Handelingen 23,6-8).

In vers 40 wordt de episode waarin het initiatief bij de tegenstanders van Jezus ligt, afgesloten. Niet helder is wie met 'men' is bedoeld. Feit is echter wel dat vanaf vers 41 het initiatief in de controverse bij Jezus ligt, en niet meer bij zijn opponenten.

Tegenvraag over de Messias – 20,41-44

Vanaf 20,41 neemt Jezus het initiatief. Na de aanval komt de tegenaan-

val. Ook nu geldt dat de kwesties die aan de orde komen, niet alleen een inhoudelijke kant hebben, maar ook raken aan het gezag en de bevoegdheid van Jezus en zijn opponenten, en daarmee ook aan hun onderlinge verhoudingen en hun positie in de ogen van het nog steeds aanwezige volk.

Degenen die Jezus in vers 41 aanspreekt, zijn de schriftgeleerden. In het voorafgaande vers 39 hebben sommigen van hen hun instemming betuigd met het antwoord dat Jezus aan de sadduceeën heeft gegeven. Maar uit het vervolg (vers 45) blijkt dat dit, ook al zijn de schriftgeleerden het met Jezus eens op het punt van de opstanding, niet de opheffing van de oppositie met Jezus betekent. De vraag die Jezus stelt, is een exegetische kwestie: hoe moet men de opvatting dat de Messias de Zoon van David is, rijmen met Psalmen 110,1? Doordat hun een exegetische kwestie wordt voorgelegd, is in de polemische context van 19,47 - 21,38 ook hun positie in het geding.

De vraag laat zich stellen wat de betekenis van het tekstgedeelte kan zijn in de context van het Lucas-evangelie. De psalm wordt expliciet messiaans geïnterpreteerd. Dat is steeds het geval in het Nieuwe Testament (vergelijk ook Handelingen 2,33-35; Hebreëen 1,13; 10,12-13). Waarschijnlijk is de psalm gemaakt bij gelegenheid van de intronisatie van een koning. De psalmist voert God (de Heer) sprekend op, die de koning (mijn heer) aanspreekt. In de lucaanse context wordt dit dat God de Messias aanspreekt. In de inleiding op de directe rede van God noemt David, die als auteur van het boek Psalmen geldt, de Messias 'mijn heer'. De vraag daarbij is hoe David het woord 'heer' kan gebruiken voor iemand die zijn zoon is. In de culturele contexten, zowel ten tijde van David als van Jezus, is het zeer ongebruikelijk dat een vader zijn zoon 'heer' noemt. Andersom is het echter heel gewoon.

In het lucaanse dubbelwerk wordt de psalm nog een keer geciteerd, en wel in Handelingen 2,33-35. In een redevoering betreft Petrus de psalm op de opstanding en verhoging van Jezus. Ook daar wordt de psalm messiaans geïnterpreteerd en meer specifiek op Jezus betrokken. Dat Jezus 'heer' genoemd wordt, heeft van doen met opstanding en ver-

hoging. Wij menen dat een interpretatie van dezelfde tekst die elders in het werk van Lucas voorkomt, ook op deze plaats betrokken mag worden. De consequentie is dan dat de termen 'Zoon van David' en 'heer' elkaar niet uitsluiten, maar dat in de opstanding en de verhoging van Jezus duidelijk wordt dat de Zoon van David heer is. De psalm wordt niet alleen messiaans geïnterpreteerd, maar impliciet (via Handelingen 2,33-35) wordt ook iets gezegd over de betekenis van Jezus. En wanneer deze stap is gezet, kan men ook de volgende zetten: de psalm betrekken op de verhoudingen zoals die in deze episode van het Lucas-evangelie aanwezig zijn. God rechtvaardigt Jezus in opstanding en verhoging, en diens tegenstanders zullen het onderspit delven en functioneren als een voetbank voor zijn voeten. De dreiging die zo tastbaar was in het laatste gedeelte van het reisverhaal, is ook hier volledig aanwezig. In het psalmcitaat wordt vanuit eschatologisch perspectief gereflecteerd op de verhoudingen zoals die in de tempel aanwezig zijn. Het uiteindelijk lot, zowel van Jezus als van zijn tegenstanders, wordt genoemd.

Het gedrag van de schriftgeleerden en dat van een weduwe – 20,45 - 21,4

Vanaf 20,45 richt Jezus zich tot de leerlingen. In de episode van het onderricht in de tempel (19,47 - 21,38) is dit de enige plaats waar ze genoemd worden. Hoewel Jezus zich tot hen richt, blijven de verhoudingen tussen Jezus, zijn opponenten en het volk dezelfde. Expliciet wordt vermeld dat het volk luistert, en tevens is duidelijk dat Jezus het gedrag van de schriftgeleerden afkeurt. Nieuw is dat Hij zijn leerlingen aanbeveelt het gedrag van de schriftgeleerden niet over te nemen. De wijze waarop Jezus de waarschuwing tegen het gedrag van de schriftgeleerden begint, roept de waarschuwing tegen het zuurdeeg van de farizeeën in 12,1 in herinnering. Ook inhoudelijk zijn er echo's uit eerdere gedeelten van het boek. Steeds gaat het om waardigheid en aanzien in het publieke domein. Daarmee raken we opnieuw aan een van de centrale thema's in het conflict tussen Jezus en zijn opponenten: het thema van het ware gezag. Ook het rondlopen in lange gewaden moet in dit kader gezien

worden. Ook voor kleding geldt dat al eerder in het boek is aangegeven dat zij van doen heeft met sociale status (vergelijk 7,25; 8,27.35; 16,19). De tekst maakt hier niet duidelijk aan welke kleding gedacht moet worden. Voorgesteld is dat het gaat om de tallit, het kleed waaraan men de waardigheid van gezagsdragers kan herkennen, of om de kleding die men op sabbat draagt. Hoewel hierover geen helderheid wordt verschaft, is vanuit de context duidelijk dat het ook hier gaat om sociaal aanzien.

In vers 47 wordt door de vermelding van ‘voor de schijn’ de hypocrisie in het gedrag van Jezus’ opponenten aangeduid die al eerder in het boek is gethematiseerd (vergelijk 12,1; 16,14-18). Door deze kwalificatie wordt gesuggereerd dat er een relatie bestaat tussen het opeten van de huizen van de weduwen en het verrichten van lange gebeden. Voorgesteld is onder meer dat het verrichten van gebeden de schijn van vroomheid moet wekken die onrechtmatig gedrag moet maskeren, maar ook dat de schriftgeleerden door de weduwen betaald worden voor het verrichten van gebeden. De tekst maakt niet helder welke relatie er exact bestaat tussen de twee activiteiten die in vers 47 worden genoemd. Ook blijft in het duister welk gedrag er schuilgaat achter de formulering ‘ze eten de huizen van de weduwen op’. Ook hier zijn in de geschiedenis van de uitleg allerlei suggesties gedaan, die ieder op zichzelf waar kunnen zijn, maar die vanuit de tekst zelf niet bevestigd kunnen worden. Vanuit het Lucas-evangelie zelf kunnen we zeggen dat weduwen behoren tot de bevolkingscategorieën waarvoor weinig sociale voorzieningen zijn (zie bijvoorbeeld Lucas 7,11-17 en ons commentaar bij die tekst) en die gemakkelijk slachtoffer worden van onrecht (zie Lucas 18,1-8). De waarschuwing sluit af met de opmerking dat over de schriftgeleerden een bijzonder streng vonnis zal worden geveld. Bedoeld is hier het eschatologische oordeel van Godswege.

Via het trefwoord ‘weduwe’ (20,47; 21,2) is de episode met de weduwe aangehecht aan de waarschuwing tegen de schriftgeleerden. De situatie is nog steeds die in de tempel. In vers 1 wordt die nader gespecificeerd doordat wordt gezegd dat Jezus zag hoe rijken hun gaven in de offerkist wierpen. Doordat deze episode nauw is vastgeknoopt aan de voorafgaan-

de verzen, en doordat in vers 2 de weduwe wordt gekwalificeerd als een arme weduwe, valt er achteraf duidelijker licht op 20,47. Het ligt voor de hand de schriftgeleerden tot de categorie van de rijken te rekenen, en ze zijn rijk geworden ten koste van de armen. Door de verbindingen die ontstaan tussen 20,47 en 21,1-2, wordt gealludeerd op de sociale dimensies van het lucaanse evangelie die vanaf het begin van het boek al aanwezig zijn. Het is niet toevallig dat in de programmatische tekst van het optreden van Jezus in de synagoge van Nazaret (4,16-30) weduwen genoemd worden.

De munten die de weduwe in de offerkist gooit (*lepta*), zijn de kleinste koperen munten die uit die tijd bekend zijn. In vers 3 volgt de uitspraak van Jezus over wat Hij waarneemt. Ze bestaat in een vergelijking van wat de weduwe in de kist gooit met wat allen erin gooiden. In de ogen van Jezus is het eerste meer. Hoe Hij tot deze uitspraak komt, motiveert Hij in vers 4. Dat allen van hun overvloed gaven, kan men zo verstaan dat ze gaven uit hetgeen ze overhadden. Dat impliceert dan dat wat ze gaven, niet in mindering komt op wat nodig is voor hun levensonderhoud. Daar staat de weduwe tegenover, die geeft van haar gebrek. Wat ze daaruit geeft, is alles wat ze nodig heeft om van te leven. Het Griekse woord *bios* dat hier wordt gebruikt, betekent zowel 'levensonderhoud' als 'leven'. Ze stelt daarmee dus ook heel haar leven in handen van God. De weduwe wordt dan een voorbeeld van iemand die radicaal en totaal op God vertrouwt. Dat komt overeen met het betekenisveld van het woord 'arm' in het Lucas-evangelie, zoals we dat eerder in deze commentaar hebben aangegeven. Het gaat steeds om materiële armoede, maar daaraan is in het Lucas-evangelie ook steeds de religieuze openheid naar God gekoppeld.

Met het bovenstaande hebben we ook een standpunt ingenomen in de kwestie van de relatie van de waarschuwing tegen de schriftgeleerden met de episode van de weduwe. Met vele uitleggers zien we die verhouding als een negatief voorbeeld, gevolgd door een positief voorbeeld. Maar sommige uitleggers wijzen ook op een andere verhouding tussen de twee tekstdelen, die we niet geheel willen uitsluiten. In deze opvat-

ting laat de episode met de weduwe zien waartoe het gedrag van de schriftgeleerden kan leiden. De tempel is een instituut geworden dat de weduwen zelfs het weinige dat ze hebben, ontnemt. Lucas 21,1-4 geeft dan geen positief voorbeeld, maar een voortzetting van Jezus' kritiek in 20,45-47, nu toegespitst op de tempel. In deze visie heeft de aankondiging van het einde van de tempel in het navolgende tekstgedeelte een zekere logica.

*De toespraak over de val van Jeruzalem en de komst van de Mensenzoon –
21,5-36*

De grote toespraak van Jezus over het einde van Jeruzalem en de komst van de Mensenzoon wordt in de tempel gehouden. Ze is de afsluiting van Jezus' onderricht in de tempel, dat in 19,47 is begonnen, en ze vormt er het hoogtepunt van. De aanleiding is dat sommigen spreken over de mooie stenen en de wijgeschenken waarmee de tempel versierd is. Vanuit de voorafgaande context ligt het voor de hand te veronderstellen dat de sprekers behoren tot de kring van de leerlingen (vergelijk 20,45). Maar de aanspreking van Jezus met 'meester' komt daar niet mee overeen, omdat in het Lucas-evangelie deze aanspreking meestal niet in de mond van de volgelingen van Jezus voorkomt. Maar de omschrijving van het gehoor van Jezus in 20,45 laat ook toe dat de opmerkingen voortkomen uit de mond van het bredere gehoor. Het komt vaker voor in het evangelie van Lucas dat de door Jezus toegesprokenen zich te midden van een grotere groep bevinden, waardoor een zekere vermenging mogelijk wordt.

Dat men met een zekere trots over de tempel spreekt, is goed voorstelbaar als men bedenkt dat de restauratie en de verfraaiing van de tweede tempel die door Herodes de Grote begonnen waren, vele jaren in beslag hebben genomen en pas in 63 na Christus, zeven jaar voor de verwoesting, voltooid waren. Jezus reageert met de voorzegging van de grondige verwoesting van de tempel. De uitspraak dat geen steen op de andere zal blijven, die in 19,44 over Jeruzalem werd gedaan, wordt nu

herhaald, zij het in niet precies dezelfde bewoordingen. Ze betreft nu specifiek de tempel.

De gesprekspartners van Jezus vragen dan naar het tijdstip waarop dat gaat gebeuren en wat het teken zal zijn. Het ligt voor de hand het deiktische woord 'dat' in deze context te interpreteren als verwijzend naar de verwoesting van de tempel. Toch verstaat een aantal commentatoren dit 'dat', vanwege de eschatologische en apocalyptische connotaties die de ondergang van de tempel oproepen, als betrekking hebbend op het einde van de wereld. Maar het is dan des te opvallender dat in de komende toespraak de scheiding tussen de verwoesting van de tempel en Jeruzalem enerzijds en het einde van de wereld en de komst van de Mensenzoon anderzijds zo benadrukt wordt. Opmerkelijk is ook dat Jezus, terwijl Hij zich eerder in het evangelie kritisch heeft uitgelaten over het verlangen naar een teken, nu met zijn toespraak op de vraag naar een teken lijkt in te gaan. Zelfs het woord 'teken' komt erin terug (21,25).

Na deze aanleiding volgt de toespraak vanaf vers 8. Tweemaal wordt deze onderbroken door tekst van de evangelist: in de verzen 10 en 29. De onderbreking in vers 10 met 'Toen zei Hij hun ...' lijkt overbodig. Er wordt nauwelijks een cesuur mee aangegeven. Het thema van oorlogen en onlusten, dat in vers 9 aanwezig is, gaat na de onderbreking gewoon verder. Anders is de onderbreking door de evangelist in vers 29. De woorden 'Hij vertelde hun een gelijkenis' duiden op een overgang in tekstsoort. Men mag daar dan ook een cesuur veronderstellen.

Een goede indeling van de toespraak moet wellicht rekening houden met de indicatoren van tijd, op basis waarvan men het onderscheid tussen de ondergang van Jeruzalem en de gebeurtenissen rondom de komst van de Mensenzoon kan maken. Zo worden in vers 9 oorlogen en onlusten genoemd die eerst moeten gebeuren, maar die niet meteen het einde zijn. Men mag dat wellicht zo verstaan dat er twee reeksen gebeurtenissen zijn, met een tijd daartussen. Het blijkt dat de eerste reeks gebeurtenissen uitloopt op de ondergang van Jeruzalem, die in de verzen 20-24 wordt geschilderd, beginnend met de tijdsaanduiding: 'Wanneer u Jeruzalem door legers omsingeld ziet'.

Vers 12 begint met: 'Maar voordat dit allemaal gebeurt ...' In de verzen 12-19 gaat het blijkbaar over wat de volgelingen van Jezus niet alleen van religieuze en politieke overheden te verduren hebben, maar ook van hun eigen familieleden, voorafgaande aan de oorlogen, onlusten, rampen, ziekten en schrikwekkende tekenen die in de verzen 9-11 worden genoemd.

In vers 25 wordt een nieuwe aanzet gemaakt met de beschrijving van de kosmische tekenen die voorafgaan aan de komst van de Mensenzoon (vers 27) en de houding die een adequate reactie is op deze komst (vers 28). In de verzen 29-33 volgt een parabel en zijn toepassing, waarna in de verzen 34-36 nog aansporingen volgen voor een juiste houding ten tijde van het einde. Dit alles brengt ons tot de volgende tekstindeling:

- A 8-24 gebeurtenissen in verband met de val van Jeruzalem
 - 1 8-11 dwaalleraren, oorlogen, onlusten, ziekten, rampen en schrikwekkende tekenen
 - 2 12-19 voorafgaande verdrukking door religieuze en politieke overheden en door familie
 - 3 20-24 ondergang van Jeruzalem

- B 25-36 de komst van de Mensenzoon
 - 1 25-28 tekenen van het einde en de komst van de Mensenzoon
 - 2 29-33 een parabel en zijn toepassing
 - 3 34-36 aansporingen

De toespraak van 21,8-36 onderscheidt de val van Jeruzalem en de komst van de Mensenzoon duidelijk, maar brengt ze ook met elkaar in verband. Het gaat om Gods reactie op de afwijzing van zijn heilsaanbod. Lucas interpreteert de gebeurtenissen van het jaar 70 als een gevolg van de afwijzing van Jezus door Jeruzalem. Ze passen in wat in Gods plan is voorzien. De gebeurtenissen aan het einde hebben een gelijkenis met die

rondom de verwoesting van Jeruzalem. Ook in het einde gaat het om de aanvaarding of de afwijzing van het woord van God. Alleen is alles nu op groter en kosmisch plan gebracht. Het lot van Jeruzalem is een afspiegeling van wat aan het einde op een kosmisch niveau gebeurt. Voor degenen die Gods woord aanvaard hebben en volhard hebben, is de komst van de Mensenzoon echter geen bedreiging maar een bevrijding.

In de verzen 8-11 wordt gesproken over de tekenen die aan de ondergang van Jeruzalem voorafgaan. De toespraak begint met een vermaning uit te kijken om niet misleid te worden. De reden is dat er mensen zullen komen in Jezus' naam. De uitdrukking kan betekenen dat ze zich uitgeven voor Jezus, maar ook dat ze zich legitimeren met een beroep op Jezus. De onduidelijkheid wordt verder versterkt doordat niet is ingevuld waar de zinsnede 'Ik ben het' betrekking op heeft. Men heeft het wel verstaan als een messiaanse aanspraak of als de claim de verrezen en teruggekeerde Jezus te zijn. Het Grieks kan ook een weergave zijn van de godsnaam, maar die betekenis heeft de zinsnede hier waarschijnlijk niet. De tweede uitroep die de dwaalleraren uiten, is 'De tijd is gekomen'. Deze uitspraak roept een eschatologisch apocalyptische sfeer op (vergelijk Daniël 7,22; Openbaring 1,3; 22,10). De aansporing niet achter de velen aan te lopen die zullen komen en eschatologische apocalyptische aanspraken hebben, is er al een aanwijzing voor dat de verwoesting van Jeruzalem niet identiek is met de gebeurtenissen bij de komst van de Mensenzoon. Ook moeten de toegesprokenen zich niet laten verontrusten wanneer ze horen van oorlog en onlusten. Oorlogen zijn een vast bestanddeel van vele apocalyptische scenario's. Het Griekse woord dat hier voor 'onlusten' wordt gebruikt, mag men ook vertalen met 'oproer' of 'burgeroorlog'. Sommige uitleggers denken hierbij aan de Joodse Opstand, die in 66 begonnen is; anderen denken aan de turbulenties en vele troonswisselingen na de dood van Nero en voor de intronisatie van Vespasianus. De reden waarom men zich door deze gebeurtenissen niet moet laten verontrusten, wordt uitdrukkelijk vermeld. Ze moeten gebeuren, maar men moet ze niet identificeren met het einde. Opmerke-

lijk is de formulering dat het niet 'meteen' het einde is. Er wordt als het ware een tijd gecreëerd tussen deze gebeurtenissen en het einde. Vers 10 geeft een verdere specificering van de oorlogen en onlusten. De gebruikte aanduidingen kunnen zeer goed worden verstaan als duidend op de gebeurtenissen die voorafgaan aan de inname van Jeruzalem, zeker als men daarbij denkt aan de vele opstanden in het driekeizersjaar. Vers 11 noemt natuurrampen en tekenen aan de hemel. Ook deze zijn stereotiep in apocalyptische teksten. In Handelingen 11,28 wordt een hongersnood genoemd, in Handelingen 16,26 een aardbeving. Het is dus niet noodzakelijk dat deze rampen eindtijdelijke gebeurtenissen zijn. Het woordspel *limoi kai loimoi* (hongersnood en pest) gaat in de vertaling verloren. De schrikwekkende en grote tekenen aan de hemel hebben bij Flavius Josephus een equivalent in de komeet en in de strijdswagens en soldaten die aan de hemel worden gezien, voorafgaande aan de inname van de stad (Joodse Oorlog 6:288-315).

De verzen 12-19 beschrijven de episode die voorafgaat aan die van de tekenen die in de verzen 8-11 worden beschreven. De tijdsaanduiding waarmee het tekstgedeelte opent, maakt dit duidelijk: 'Maar voordat dit alles gebeurt ...' In de verzen 12-15 wordt beschreven wat de volgelingen van Jezus van religieuze en politieke overheden te verduren zullen hebben. In de verzen 16-19 gaat het om verdrukking van de kant van familieleden. In beide gevallen wordt daarbij ook aangegeven hoe de houding van de volgeling van Jezus tegenover de verdrukking dient te zijn.

In de verzen 12-15 gaat het nauwelijks om systematische vervolging. De woorden en beschrijvingen kan men zo uitleggen dat het gaat om gebeurtenissen die in Handelingen beschreven worden. De uitdrukking 'oppakken' keert terug in Handelingen 4,3; 5,18; 12,1; 21,27. Het gaat daarbij om de arrestatie van Johannes en Petrus, van de apostelen, van enkele leden van de christelijke gemeenschap en van Paulus. Ook geeft Handelingen een aantal malen beschrijvingen van gevangenschappen van de volgelingen van Jezus: van de apostelen in Handelingen 5; van Petrus in Handelingen 12; van Paulus en Silas in Handelingen 16; van Paulus in Handelingen 21,27 - 28,31. Bij 'gevangenzetten' kan men den-

ken aan verzekerde bewaring met het oog op een komend proces, maar ook aan gevangenisstraf. De voorleiding voor synagogen moet men verstaan als de voorleiding aan plaatselijke joodse gerechtshoven voor kleinere zaken. Van de voorleiding voor koningen en gouverneurs geeft Handelingen weer voorbeelden in Handelingen 24 en Handelingen 25,13-26,32, waar Paulus wordt voorgeleid aan Felix, Festus en Agrippa. De reden van de voorleiding wordt aangegeven met de woorden 'omwille van mijn naam'; dat wil zeggen: omdat men volgeling van Jezus is. Dat het zal uitlopen op getuigenis, kan men zo verstaan dat de voorleiding de volgelingen van Jezus de gelegenheid geeft om te getuigen van hun geloof. Dat doet bijvoorbeeld de Willibrordvertaling. Maar de interpretatie dat het voorgeleid worden zelf al een geloofsgetuigenis is, moet zeker niet worden uitgesloten. In de verzen 14-15 gaat het over de houding van de volgeling van Jezus die te maken krijgt met juridische procedures omdat hij een volgeling van Jezus is. De belofte dat Jezus een mond en wijsheid zal geven, zodat geen van de tegenstanders de volgelingen van Jezus zal kunnen weerstaan of weerleggen, vormt een doublet met Lucas 12,11-12. De belofte van de effectiviteit van de verdediging zonder dat men zich zorgen hoeft te maken over de voorbereiding, is in onze ogen geen garantie dat men ongedeerd zal blijven. We baseren deze mening op de parallel met de verdrukking van de kant van familieleden die in de verzen 16-19 ter sprake komt. Terwijl in vers 16 wordt vermeldt dat sommigen van de Jezus-volgelingen ter dood gebracht zullen worden, zegt vers 18 dat hun geen haar op hun hoofd gekrenkt zal worden. Ook in dit deel staan we een interpretatie voor die we hebben gegeven bij de vergelijkbare tekst van Lucas 12,7. De volgelingen van Jezus zullen door God niet vergeten worden. Deze overtuiging wordt uitgedrukt in de paradoxale gedachtegang dat hoewel sommigen gedood zullen worden, er toch geen haar op hun hoofd gekrenkt zal worden.

De passage sluit af met de aansporing te volharden en het vooruitzicht het leven te winnen. Het vers herinnert aan 8,15, waar de parabel van het zaad wordt uitgelegd. Degenen die in de goede aarde zijn gevallen, zijn

zij die het woord met een goed en edel hart horen en vasthouden en in volharding vrucht dragen. Volharding is een omschrijving van een van de meest centrale doelstellingen van het derde evangelie. Het gaat om het levend houden van het verlangen naar de bevrijding die volledig aanwezig komt bij het verschijnen van de Mensenzoon. In de situatie waarin de beoogde lezers verkeren, is dit bijzonder actueel. Het uitblijven van de parousie werkt in de hand dat hun verlangen taant, en hun geloof afneemt. In diverse teksten heeft Lucas duidelijk gemaakt dat er een heilshistorische noodzaak is voor het uitblijven van de wederkomst, maar dat deze nu aanstaande is. Daarom is het voor de lezers van belang in hun geloof te volharden. De duidelijke scheiding tussen het einde van Jeruzalem en de komst van de Mensenzoon die in de redevoering over het einde wordt gemaakt, kan men in dezelfde sfeer begrijpen. Dat de val van Jeruzalem niet met de komst van de Mensenzoon geïdentificeerd kan worden, betekent niet dat men de moed kan opgeven. Integendeel, van wat er met Jeruzalem gebeurd is, kan men leren hoe het de lezers kan vergaan indien men geen geloof hecht aan de woorden van Jezus. Ook herinnert de aansporing van vers 19 aan de paradoxen die op diverse plaatsen in het evangelie genoemd zijn met betrekking tot het winnen van het leven (zie onder meer 9,23-27; 16,19-31). De zorg om het dagelijkse bestaan (10,38-42; 12,16-21.22-34), die vertrouwt op de maakbaarheid van de toekomst, staat de bevrijding in de weg die van Godswege wordt gegeven en waarnaar men eigenlijk alleen maar gelovig kan toeleven.

In de verzen 20-24 volgt de beschrijving van de ondergang van Jeruzalem. De passage geeft een rechtstreeks antwoord op de vraag van vers 7. Het tijdspectief dat gekozen wordt, is dat van de belegering die voorafgaat aan de verwoesting. De omsingeling van de stad door het leger is een teken van de aanstaande verwoesting. Door het kiezen van dit perspectief wordt het voorspellend karakter van de woorden van Jezus versterkt. Dat is van belang voor de lezers die weten dat de voorspelling over het einde van Jeruzalem waarheid is geworden. De betrouwbaarheid van Jezus' woorden over het einde van de wereld en de

komst van de Mensenzoon wordt erdoor vergroot. Ook de aansporingen van vers 21 vergroten de zekerheid van de ondergang van de stad. Duidelijk is dat in de ogen van de auteur van het Lucas-evangelie de gebeurtenissen van de jaren 70 samenhangen met de afwijzing van de boodschap van Jezus door de leiders van het volk in Jeruzalem en de daarmee samenhangende dood van Jezus. Uitdrukkelijk willen we hier vermelden dat het hier gaat om een theologische visie op de gebeurtenissen van de eerste eeuw die samenhangt met het effect dat de auteur van het boek bij zijn beoogde lezers wil bereiken. De geschiedenis van de uitleg heeft bewezen dat het losmaken van deze theologische geschiedschrijving uit deze communicatieve context heeft geleid tot opvattingen met betrekking tot de lotgevallen van het Joodse volk die moeilijk verenigbaar zijn met het bevrijdende karakter van de christelijke boodschap.

De 'dagen van vergelding' in vers 22 herinneren aan Hosea 9,7. De formulering van het gehele vers speelt in op het lucaanse thema van de vervulling van de Schriften. Niet alleen het leven en het levenseinde van Jezus, maar ook de lotgevallen van Jeruzalem hebben van doen met het goddelijke heilsplan. Dit heilsplan is gericht op bevrijding, maar ook de consequenties van de afwijzing van dit plan zijn opgenomen in dit plan. Sommige uitleggers hebben gewezen op een zekere paradox in de lucaanse heilshistorische opvattingen, waarin het goddelijk heilsplan is gericht op bevrijding, maar waarin tegelijkertijd een zekere mislukking van dat plan aanwezig is. In vers 23 wordt de aandacht gericht op degenen die in een bijzonder kwetsbare positie verkeren: de zwangeren en zogenden. Het ligt voor de hand de grote nood in het land te verstaan als een nood in Judea en niet als een nood op aarde. Waar sprake is van Gods toorn voor dit volk, willen we dat evenzeer in beperkte zin verstaan, om de misvattingen te voorkomen waarover we hierboven spraken. In het Lucas-evangelie zijn de Joodse leiders in Jeruzalem degenen geweest die zich verzet hebben tegen de verkondiging van Jezus. Met het oog op zijn lezers aan het einde van de eerste eeuw, die vanwege het uitblijven van de parousie in hun geloof dreigden te verslappen, heeft Lucas een theologische verbinding gemaakt met de Joodse opstand en in het bijzonder

met de afloop daarvan. Het is in onze ogen buiten de orde van de tekst op basis daarvan uitspraken te doen over de heilshistorische positie van het Joodse volk.

Vers 24 geeft een beknopte beschrijving van de val van Jeruzalem en het einde van de Joodse Oorlog. Flavius Josephus geeft de details: 1.100.000 Joden werden gedood; 97.000 werden in gevangenschap weggevoerd; de stad en de tempel werden verwoest, en het land werd bezet. Op de triomfboog van Titus op het Forum Romanum te Rome kan men de afbeeldingen zien van de triomfale intocht bij gelegenheid van de viering van zijn overwinning. Discussie is er over de vraag naar de betekenis van 'de tijd van de heidenen'. Sommige uitleggers denken aan de tijd van de overheersing door de Romeinen. Anderen denken aan de tijd van de verkondiging onder de heidenvolken. Ze doen daarbij een beroep op Handelingen 1,6-8, waar het narratieve programma voor het tweede deel van het lucaanse dubbelwerk is verwoord. Vers 24 bevat vele echo's van oudtestamentische teksten (vergelijk onder meer Jezus Sirach 28,18: de mond van het zwaard; Deuteronomium 28,64: het afvoeren van gevangenen; Zacharia 12,3: de vertrapping door de heidenen). Een aantal van deze teksten spelen in op de val van Jeruzalem, die het begin vormde van de Babylonische ballingschap. De theologische duiding die de ballingschap heeft gekregen, in het bijzonder door de deuteronomistische theologie, kleurt daarmee de lucaanse interpretatie van de inname van Jeruzalem door de Romeinen.

Vanaf vers 25 heeft er een grote sprong in de tijd plaats. Vanuit het perspectief van Jezus' toehoorders heeft alles betrekking op de toekomst. Dat is niet het geval vanuit het perspectief van de beoogde lezers. Het gezegde vanaf vers 8 tot met vers 24 is voor hen verleden tijd. De zaken waarover vanaf vers 25 gesproken wordt, is voor hen echter ook toekomst. Van reeds vervulde profetie maakt de tekst de overgang naar nog te vervullen profetie. Het eerste deel is een beschrijving van de tekenen die aan de komst van de Mensenzoon voorafgaan en van die komst zelf (de verzen 25-28). Na 'de tijd van de heidenen' volgt een aantal kosmische

tekenen van zon, maan en sterren. Opmerkelijk is dat hier het woord 'tekenen' wordt gebruikt ter aanduiding van de gebeurtenissen die voorafgaan aan de komst van de Mensenzoon, terwijl in de vraag van vers 7 om een teken wordt gevraagd ter aanduiding van de verwoesting van de tempel. Ook in 21,11 wordt het woord gebruikt. Dit identieke woordgebruik voor verschillende tijdsperioden kan misverstanden wekken. De tekst bevat een contrast tussen de tekens aan de hemel en wat er op aarde gebeurt. Maar ook is er een opeenvolging van zon, maan en sterren, aarde en zee. Dat alles wijst op de universaliteit van het gebeuren. Ook het gebruik van het woord 'wereld' (*oikoumenê*; vergelijk 2,1) wijst op het universele karakter. De beschreven tekenen zijn echo's van oudtestamentische teksten. Veelal gaat het daarin om de dag van de Heer. De apocalyptische toonaard van de teksten wijst op het theofane karakter van het komende gebeuren. Dat doet ook het woord 'vrees' of 'schrik', een woord dat, net als het werkwoord 'vrezén', graag gebruikt wordt in de context van een theofanie. Dat de mensen het zullen besterven, is een poging om het Grieks weer te geven, dat letterlijk betekent dat mensen ophouden met ademen. Dat kan van schrik zijn, maar ook mag men er in horen dat mensen in levensgevaar terechtkomen. De reactie van de mensen met schrik en paniek is tegenovergesteld aan de aanbevolen reactie van de leerlingen in vers 28, die met de komst van de Mensenzoon hun verlossing nabij zien. De komst van de Mensenzoon is beschreven in termen die ontleend zijn aan Daniël 7,13. Er zijn echter enkele belangrijke verschillen. In Daniël 7,13 is de term Mensenzoon een vergelijking om de verschijning in het visioen van Daniël te kunnen beschrijven: 'iemand als een Mensenzoon'. Hier in Lucas 21,27 is het de aanduiding van een persoon. De term 'Mensenzoon' in het Lucas-evangelie hangt samen met het narratieve programma van bevrijding (vergelijk 19,10). In het Lucas-evangelie wordt de term gebruikt als een aanduiding van Jezus. Een tweede opmerking is dat er in Lucas 21,27 gesproken wordt over een wolk (enkelvoud), terwijl er in Daniël 7,13 sprake is van wolken. Door het enkelvoud komt er een verband met Lucas 9,34 en Handelingen 1,9-11. Vooral de laatste tekst is van belang, omdat daarin

wordt aangegeven dat Jezus op dezelfde manier zal terugkomen als Hij is heengegaan. Daar blijkt de parousie, die in Lucas 21,27 als profetie aanwezig is, maar als voorval nergens in het lucaanse dubbelwerk wordt verteld, toch deel uit te maken van het narratieve programma van dit dubbelwerk. Voor de positie van de beoogde lezers, voor wie de parousie nog toekomst is, is dit van belang, omdat het narratieve programma ook hen omvat. Het derde verschil is dat in Lucas 21,27 de Mensenzoon verschijnt met veel macht en heerlijkheid. Deze woorden ontbreken in Daniël 7,13. Het woord 'heerlijkheid' legt opnieuw een verband met het verhaal over de verheerlijking op de berg (9,31-32). Dat deze woorden nu zijn toegevoegd, wijst op een statusverandering tussen het heengaan van Jezus en zijn terugkeer. De parabel van de koning en de slaven (Lucas 19,11-27) komt in herinnering, waarin de edelman tijdens zijn verblijf in het buitenland het koningschap verwerft. We hebben deze parabel besproken als een verhaal waarvan de gebeurtenissen verlopen zoals de gebeurtenissen met en rondom Jezus. De komst van de Mensenzoon is het moment van de afrekening.

In vers 28 wordt de houding beschreven die de volgelingen van Jezus wordt aanbevolen. Het vers begint met de zinsnede 'wanneer dat gaat gebeuren ...' Daarbij is niet duidelijk waar 'dat' op doelt: de komst van de Mensenzoon of ook de daaraan voorafgaande gebeurtenissen. De gevraagde houding van de volgelingen is tegenovergesteld aan de angst en vrees van de mensen waarvan sprake is in vers 26. 'Recht gaan staan' en 'het hoofd opheffen' zijn uitingen van de houding waarmee de naderende verlossing tegemoetgetreden wordt. Ze zijn op voorhand reeds de uiterlijke kenmerken van die verlossing. De formulering van de nabijheid van de verlossing is, zij het met kleine woordelijke afwijkingen, parallel aan de wijze waarop in vers 30 over de naderende zomer wordt gesproken, en in vers 31 over de nabijheid van het koninkrijk van God. De komst van de Mensenzoon luidt de definitieve doorbraak van het koninkrijk van God in. Het gebruikte woord voor verlossing (*apolutrôsis*) herinnert aan de lofzang van Zacharias, die in 1,68 opent met de vermelding van de bevrijding (*lutrôsis*) die God voor zijn volk bewerkt. Heel het

narratieve programma van het Lucas-evangelie, dat we steeds met de samenvattende term 'bevrijding' hebben aangegeven, komt tot zijn uiteindelijke voltooiing bij de doorbraak van het koninkrijk van God, waarin de Mensenzoon met macht en heerlijkheid aanwezig gekomen is.

In de verzen 29-33 volgt de parabel van de uitbottende bomen en zijn toepassing. Dat de vijgenboom wordt genoemd als een aankondiger van de zomer, kan van doen hebben met diens vroege bloesems. Het punt van de parabel is dat uit het verschijnen van het ene fenomeen de nabijheid van een ander fenomeen kan worden afgeleid. Dat is ook precies het punt in de toepassing van vers 31. Uit de beschreven gebeurtenissen kan de nabijheid van het koninkrijk van God worden afgeleid. Ook hier is in de zinsnede 'als u dit ziet gebeuren' niet helder waar 'dit' betrekking op heeft: op de komst van de Mensenzoon of op de daaraan voorafgaande gebeurtenissen.

Het tekstgedeelte wordt afgesloten met twee uitspraken die niet gezien kunnen worden als toepassingen van de parabel. De eerste (vers 32) betreft het tijdstip van de voorspelde gebeurtenissen; de tweede (vers 33) gaat over de geldigheid van de voorspellingen zelf. Er is discussie over de vraag wat in vers 32 met 'deze generatie' is bedoeld. Wij vatten de uitspraak op als een aanduiding van de spoedige nabijheid van de parousie (vergelijk ook 18,8). De term 'generatie' heeft daarbij in ieder geval de betekenis van de tijdgenoten van de auteur. De uitspraak correspondeert dan met het tijdsverloop van de tijd van Jezus tot aan de parousie, zoals Lucas zich dat denkt. De uitspraak van vers 33 is gebaseerd op de tegenstelling tussen 'vergaan' en 'niet vergaan'. Ze is bedoeld om de zekerheid van de voorzeggingen van Jezus aan te geven.

Nadat de parabel en zijn toepassing gesproken hebben over de nabijheid van het koninkrijk van God, gaat de laatste afdeling van de redevoering over het einde nogmaals over de gesteldheid waarmee men het einde tegemoet moet zien (de verzen 34-36). Eerst geven de verzen 34-35 negatieve vermaningen, gevolgd door een motief. Dan komt daarna in vers 36 de positieve vermaning. De negatieve vermaningen geven aan wat de volgelingen van Jezus moeten vermijden. Dat het hart zwaar

wordt, staat voor de ongevoeligheid waardoor het niet meer waarneemt wat er gebeurt. Er worden drie oorzaken genoemd: de katterigheid, de dronkenschap en de zorgen van het leven. De eerste twee termen mag men misschien verstaan als een hendiadys: de kater die het gevolg is van dronkenschap. De zorgen worden in 8,14 tezamen met de rijkdom en de genoegens van het leven genoemd als een hinderpaal voor de ontplooiing van het woord, zodat het niet tot vrucht kan komen. In 12,22-34 zijn de zorgen om wat je zult eten, drinken en aantrekken de hinderpaal voor het zoeken van het koninkrijk van God en het verwerven van een schat in de hemel. De combinatie van dronkenschap met de zorgen doet herinneren aan die plaatsen in het Lucas-evangelie waar de fixatie op bezit en het genieten ervan de verbeelding zijn van de eigenmachtige mens die zijn toekomst denkt te kunnen veiligstellen (bijvoorbeeld 12,13-21; 16,13.19-31). In enkele kernachtige bewoordingen wordt de levenshouding getypeerd waartegen Lucas in heel zijn evangelie ageert.

Een tweede negatieve vermaning betreft het onverwachte karakter van de komst van de dag van de Mensenzoon. Het klapnet is het beeld van de verrassing waarmee het niets vermoedende dier wordt gevangen. Eigenlijk spelen de negatieve vermaningen in op één en hetzelfde thema. Als men niet in de gaten heeft wat er gebeurt, doordat men op de verkeerde zaken is gefocust, komt de dag van de Mensenzoon steeds plotsklaps. Vers 35 geeft het motief van de vermaning. De vermaning wordt ingegeven door de universele geldigheid ervan. Er is niemand die zich kan onttrekken aan de dag van de Mensenzoon.

In vers 36 volgt de positieve vermaning te allen tijde waakzaam te zijn door te bidden. Reeds eerder heeft Lucas het gebed in een eschatologische context ter sprake gebracht. Zo is de parabel van de rechter en de weduwe die wordt verteld met het oog op voortdurend gebed (18,1-8) ingebed in een verkondiging over de komst van de Mensenzoon (17,20-37; 18,8). Opnieuw worden we met enkele woorden ingevoerd in centrale lucaanse thema's. Het slot van het vers geeft het perspectief aan: ontkomen aan alles wat gaat gebeuren en rechtop voor de Mensenzoon staan. Hoewel het woord hier niet gebruikt wordt, willen we deze verzen verstaan

als een omschrijving van de bevrijding waarop het gehele Lucas-evangelie gericht is en waarvan de nabijheid in vers 28 is aangekondigd. Het is de bevrijding van alle bedreigende situaties die in de toespraak over het einde aan de orde gekomen zijn, maar ook de betrokkenheid op de Mensenzoon die de Jezus-volgelingen als geziene en gerespecteerde mensen tegemoet kunnen treden.

De verzen 37-38 zijn niet de afsluiting van de redevoering over het einde, maar de afsluiting van de episode die na het intochtverhaal begint. Met 19,47-48 vormen ze een inclusie en geven ze het kader en de spanningsverhoudingen aan waarbinnen de episode in de tempel zich afspeelt. We hebben deze kaderverzen besproken aan het begin van deze afdeling.

10.2 De moeilijke taak – 22,1 - 23,56a

Het verhaal over Jezus' arrestatie en executie (22,1 - 23,56a) is het tweede grote onderdeel van de Jeruzalemse periode. We noemen dit gedeelte, overeenkomstig de theorie van het verloop van verhalen, 'de moeilijke taak'. Het correspondeert met die gedeelten in verhalen waar de hoofdpersoon de laatste test moet ondergaan. Op basis van de verschillende locaties waar de gebeurtenissen in dit gedeelte plaatshebben, en van de volgorde van de gebeurtenissen brengen we de volgende onderverdeling aan:

| | | |
|---|---------------|--|
| 1 | 22,1-6 | de activiteit van de satan; |
| 2 | 22,7-38 | de viering van het paasmaal; |
| 3 | 22,39-53 | op de Olijfberg; |
| 4 | 22,54 - 23,25 | verloochening, verhoor en uitlevering; |
| 5 | 23,26-49 | executie; |
| 6 | 23,50-56a | begravenis. |

De activiteit van de satan – 22,1-6

De tijdsaanduiding van vers 1 opent een nieuwe episode. Door de formuleringen worden het lijden en de dood van Jezus vanaf het begin in verband gebracht met de viering van het paasfeest. Hoewel het oorspronkelijk twee verschillende feesten waren, identificeert Lucas het feest van de ongedesemde broden en het paasfeest. Het feest van de ongedesemde broden begint op 15 nisan en duurt een week (vergelijk Leviticus 23,4-8). Herdacht wordt dat de Israëlieten op de vooravond van de uittocht ongedesemd brood aten. Pasen wordt gevierd op 14 en 15 nisan. Dan wordt de bevrijding uit Egypte herdacht. In de nieuwtestamentische tijd zijn beide feesten nauw met elkaar verbonden.

Meteen na de tijdsaanduiding in het eerste vers wordt het verband met het voorafgaande deel gelegd door het noemen van Jezus' tegenstanders: de hogepriesters en de schriftgeleerden. Het is de groep die in

19,47 is genoemd als de mensen die van plan zijn Jezus te vermoorden, maar in 22,2 worden de leiders van het volk niet vermeld. Ook in 20,2.19 is de oppositie tegen Jezus genoemd. Dat er zo uitdrukkelijk staat dat men naar een mogelijkheid zocht om Jezus uit de weg te ruimen, heeft van doen met de rol van het volk, dat Jezus een gewillig oor schenkt en Hem zo tegen de moordplannen beschermt (19,48; 20,19.45; 21,38). De vertaling 'bleven zoeken' drukt het duratieve karakter van het streven van Jezus' tegenstanders uitstekend uit. Het conflict dat in de voorafgaande episode zo dramatisch aan het licht kwam, wordt hier het beginpunt van nieuwe ontwikkelingen. Het komt zo ook tot een ontkenning. De nieuwe aanzet in 22,1 is dus niet zonder verband met het voorafgaande. Het is er juist de voortzetting van.

Vanaf vers 3 gaan door het initiatief van de satan de verhoudingen schuiven. Er komt beweging in de impasse die al vanaf 19,47 aanwezig was. Er liggen verbanden met 4,13, waar staat dat de duivel wegging van Jezus tot aan de vastgestelde tijd. Doordat de satan nu zijn intrek neemt bij Judas, die al in 6,16 als verrader is aangekondigd, is hij binnengedrongen in de meest intieme kring rondom Jezus. Dat idee wordt nog versterkt door de opmerking dat Judas tot de kring van de twaalf behoort. De opvatting dat Lucas 4,13 in combinatie met 22,3 een zogenoemde 'satanvrije' tijd oplevert in het leven van Jezus, is door verscheidene uitleggers bekritiseerd.

Door de vermelding van de satan worden de lezers er ook weer aan herinnerd dat de strijd die gaande is, niet alleen een strijd in Jeruzalem is tussen Jezus en zijn tegenstanders, maar dat deze strijd ook kosmische dimensies heeft. De satan is een tegenstander van Gods initiatief in het programma van bevrijding.

Judas voert overleg met de hogepriesters en de tempelwacht. De tempelwacht is nog niet eerder genoemd. Het gaat om een soort surveillanten, aangesteld met het oog op orde en rust in de tempel. De Griekse tekst maakt ook op een stilistische manier duidelijk welke allianties er worden gesmeed. Vers 2 geeft aan dat de hogepriesters en de schriftgeleerden op zoek waren naar 'het hoe' van de voorgenomen moord. Het

overleg van Judas met de hogepriesters en de tempelwacht heeft betrekking op 'het hoe' van het verraad. De idee van een alliantie wordt nog versterkt doordat bij het 'zoeken' van de hogepriesters en de schriftgeleerden in vers 2 zich nu het 'zoeken' van Judas naar de goede gelegenheid (vers 6) voegt. Opnieuw wordt daarbij de positie van het volk vermeldt.

Hoe beslissend alles is, wordt duidelijk wanneer men het besluit in vers 5 Judas geld (letterlijk: zilver) te geven verstaat tegen de achtergrond van Lucas' waardering van geld. In 16,9 wordt over geld gesproken als onrechtvaardige mammon. Het advies daar was zich vrienden te maken met behulp van de onrechtvaardige mammon. In het overleg van Judas met Jezus' tegenstanders gebeurt iets wat in flagrante tegenstelling is met dit advies. Hij steunt de vijandschap tegen Jezus. Nog schrijnender wordt dit als men bedenkt dat Jezus in het verloop van het proces tegen Hem meer en meer een onschuldige en rechtvaardige blijkt te zijn. Met geld is de vijandschap tegen de rechtvaardige gekocht.

De viering van het paasmaal – 22,7-38

In 22,7-13 wordt verhaald over de voorbereiding van de paasmaaltijd. Het tijdsverloop van het geheel wordt in drie etappes aangegeven. In 22,1 was sprake van het naderen van het feest, in 22,7 wordt de dag van het feest genoemd, en in 22,14 gaat het over het uur van aan tafel gaan. Opnieuw worden het feest van de ongedesemde broden en het paasfeest met elkaar verbonden, nu door de opmerking dat de dag van de ongedesemde broden de dag is waarop men het paaslam slacht. Bovendien is in de tijdsaanduiding het feest van de ongedesemde broden gereduceerd tot één dag.

Opvallend is het initiatief van Jezus. Dat is in tegenstelling met de voorafgaande perikoop, waarin Jezus niet als handelende persoon aanwezig was en waar alleen maar over en met betrekking tot Jezus werd gesproken. In die perikoop verkeerde Hij in de rol van slachtoffer. Nu is Hij het handelende subject. De twee leerlingen die Hij uitzendt, worden

met name genoemd: Petrus en Johannes. De leidende figuren in de gemeenschap van leerlingen na de dood, opstanding en hemelvaart van Jezus (vergelijk Handelingen 3,1.3.11; 4,13.19; 8,14) hebben hier een dienende rol bij de organisatie van de maaltijd (vergelijk Lucas 12,37; 17,7-10; 22,24-27). Narratief wordt zo vooruitgelopen op de onderwerpen tijdens het gesprek aan tafel (22,24-27).

Het klaarmaken van het paaslam gebeurt niet meer zoals voorgescreven in Exodus 12,8-10 of in de gewijzigde voorschriften van Deuteronomium 16,6 en 2 Kronieken 35,16-19. 's Middags worden de lammen geslacht in de tempel, en de maaltijd heeft plaats in Jeruzalem. De voorbereiding door Petrus en Johannes omvat niet alleen het klaarmaken van het paaslam, maar ook het klaarmaken van de andere spijzen en het gereedmaken van de zaal. De vraag van Petrus en Johannes waar ze de maaltijd moeten klaarmaken, geeft de gelegenheid om nauwkeurige instructies te geven. De manier waarop Jezus deze instructies geeft, vertoont grote gelijkenis met de wijze waarop Hij twee leerlingen instrueert voorafgaande aan de intocht in Jeruzalem (19,29-32). Deze manier van doen kan verstaan worden als een uitdrukking van de vastberadenheid waarmee Hij ook de reis naar Jeruzalem is begonnen (9,51). Met diezelfde vastberadenheid voegt Hij zich nu in het goddelijk heilsplan, ongeacht wat de toekomst brengen zal.

De plaats waar het paasmaal wordt gehouden, wordt nader gespecificeerd met 'bovenzaal'. Het gaat om een extra ruimte die gebouwd is op het platte dak van een huis. Er wordt bij vermeld dat de ruimte is ingericht.

Vanaf vers 14 volgt het verhaal over de maaltijd zelf. Het merendeel van de tekst is een weergave van de gesprekken tijdens de maaltijd. Het gedeelte vanaf vers 14 tot en met vers 20 gaat meer specifiek over de maaltijd zelf. In dit gedeelte is er een tekstkritisch probleem. In een aantal handschriften ontbreken de verzen 19b-20, met als gevolg dat in sommige tekstedities en vertalingen deze verzen ook niet zijn opgenomen. In andere handschriften wijkt de volgorde af. Maar de externe evidentie voor de langere tekst is overtuigend.

De maaltijdscène begint met de vermelding dat het uur gekomen is. Door de opeenvolgende tijdsaanduidingen in 22,1-7.14 wordt stapsgewijze ingezoomd op de maaltijd. Opvallend is de vermelding dat Jezus met de apostelen aan tafel ging. Ze zijn sinds 17,5 niet meer genoemd. Ook de leerlingen zijn sinds het verhaal van de intocht niet meer in het vizier geweest. Toch zijn ze op de achtergrond op een of andere wijze aanwezig gedacht, blijkens de vermelding van Judas in 22,3 en Petrus en Johannes in 22,8. Nu komen de apostelen weer expliciet in beeld als de disgenoten van Jezus.

In vers 15 verwoordt Jezus zijn verlangen naar deze maaltijd. De semitiserende uitdrukking ‘met verlangen heb Ik verlangd’ (in de vertaling weergegeven als ‘Vurig heb Ik verlangd’) drukt de intensiteit van het verlangen naar deze paasmaaltijd uit. Door de woorden ‘voor mijn lijden’ komt de maaltijd te staan in de context van het lijden en de dood van Jezus. Alles wat er gebeurt en alles wat er wordt gezegd, wordt nu mede bepaald door deze achtergrond. De vermelding dat Jezus niet zal eten tot de vervulling van het paasmaal in het koninkrijk van God, bevat een verwijzing naar de eschatologische maaltijd (vergelijk ook 13,29; 14,15).

Het verloop van de gebeurtenissen zoals Lucas dat schildert, laat zich goed inpassen in het ritueel van de paasmaaltijd. Dat ritueel verliep in een aantal stadia.

1 Het familiehoofd spreekt een zegening uit om het feest te heiligen. Er volgen een beker wijn en een gang van groenten en kruiden met een saus. De maaltijd wordt opgediend, maar nog niet gegeten. Een tweede beker wijn wordt ingeschonken.

2 De gedachtenis van de bevrijding uit Egypte volgt op de vraag van de jongste zoon: ‘Waarom is deze avond anders dan andere avonden?’ Het verhaal uit Exodus wordt verteld, en er wordt uitleg gegeven van Deuteronomium 26,5-11. Dan volgt het zingen van het eerste gedeelte van het hallel (Psalmen 113 of 113-114) en het drinken van de tweede beker.

3 Daarna volgt de eigenlijke maaltijd. Het familiehoofd neemt on-

gedesemd brood, zegent het, breekt het en geeft het aan de anderen. Dan wordt het paaslam gegeten, met het brood en de bittere kruiden. Na de maaltijd volgt een beker wijn, die de beker der zegening wordt genoemd.⁴ De afsluiting bestaat uit het zingen van het tweede deel van het hallel (Psalmen 114-118 of 115-118). Er is discussie over de vraag of in de eerste eeuw de maaltijd met een vierde beker werd afgesloten.

Het relaas van Lucas past gemakkelijk in dit rituele stramien. De beker van vers 17 is de eerste of de tweede beker, en de beker van vers 20 is de derde beker.

Het ritueel van de paasmaaltijd is een gedachtenis van de bevrijding uit Egypte en van de paasfeesten zoals vermeld in Exodus 12,3-14; Numeri 9,1-18; Deuteronomium 16,1-8. Maar het zingen van het hallel en met name van Psalmen 118,26 wijst ook op een anticipatie van de eschatologische bevrijding. Deze aspecten zijn ook in het verhaal van Lucas over de laatste maaltijd van Jezus aanwezig. Er wordt duidelijk verwezen naar het paasmaal, waarmee de gedachtenisaspecten van deze maaltijd worden opgenomen. Maar de dubbele verwijzing (in 22,16.18) naar het komende koninkrijk is ook een duidelijk signaal voor de eschatologische aspecten. Het verhaal wijst terug, maar tegelijkertijd ook vooruit.

Het verhaal van Lucas over de laatste maaltijd van Jezus heeft een duidelijk interpretatief karakter. In de verzen 16 en 18 worden het paasmaal en de beker in een expliciet verband gebracht met dit bijzondere moment in Jezus' leven, waardoor ze een nieuwe betekenis krijgen. Dat gebeurt door de opmerkingen van Jezus dat Hij het paasmaal niet meer zal eten tot de vervulling ervan in het koninkrijk van God, en dat Hij niet meer van de vrucht van de wijnstok zal drinken totdat het koninkrijk van God gekomen is. Met deze opmerkingen wordt gewezen op de komende dood van Jezus. Maar tegelijkertijd wordt een band gelegd met de eschatologische maaltijd in het koninkrijk van God, waarover al eerder in het evangelie is gesproken (zie onder meer 13,29; 14,15). Het brood en de beker in de verzen 19-20 zijn het lichaam van Jezus en het nieuwe verbond in zijn bloed. Deze vermeldingen wijzen vooruit naar

de komende gebeurtenissen van de arrestatie en de executie. Maar ook worden ze de tekenen van een nieuwe verbondenheid met God. Er is immers sprake van de beker van een nieuw verbond. De verbondsluiting, zoals verhaald in Exodus 24, en in het bijzonder de woorden van Exodus 24,8 ('Dit is het bloed van het verbond dat de Heer, op grond van al deze woorden, met u sluit') komen in het perspectief te staan van Jezus' levenseinde. Tevens klinken de woorden mee van Jeremia 31,31-34, waar het oude verbond opnieuw gesloten wordt en waar de tekst van dit verbond in de harten van de mensen zal worden gegrift. Een volgende interpretatielaag komt aan de orde door het verband met de maaltijdverhalen in het Lucas-evangelie, en vooral door het verband met het verhaal over de maaltijd met het volk (9,10-17) en dat over de maaltijd te Emmaüs (24,30). Bij de bespreking van 9,1-17 hebben we de overeenkomsten en verschillen tussen de drie verhalen aangegeven. Vooral het verband met het verhaal over de maaltijd met het volk maakt duidelijk dat ook de maaltijd op de laatste avond van Jezus' leven verstaan kan worden in het kader van het lucaanse programma van de bevrijding die bestemd is voor het gehele volk. Ten slotte legt de aanmaning het gebaar van Jezus te blijven doen om Hem te gedenken een verband met de maaltijdpraktijken in de christengemeenten, waarover ook Handelingen verhaalt (zie Handelingen 2,46; 20,7.11; 27,35). Door al deze interpretatieve verbanden van de tekst ontstaat een verhaal dat zwaar is van betekenis.

Met de woorden van de verzen 21-22 maakt Jezus een overgang naar het 'hier en nu' van deze maaltijd en van zijn disgenoten. Hij spreekt uit dat degene die Hem verraden zal, deel uitmaakt van de tafelgemeenschap. Hij is zich ervan bewust dat de status quo die gold vanaf de intocht in Jeruzalem (19,45-48) tot aan het slot van de toespraak over het einde (21,37-38), niet meer geldt. Het optreden van de satan in 22,3 heeft als consequentie dat er geen gesloten fronten meer zijn, maar dat de levensbedreiging tot in de kring van de apostelen is binnengeslopen. Het feit dat Jezus spreekt over de verrader in hun midden, staat in opmerkelijk contrast met het handelen van Judas in 22,6. Zijn handelen is

erop gericht dat het verraad niet wordt opgemerkt. Maar de opmerking van Jezus brengt het verraad aan het licht, zonder dat daarbij echter de naam van de verrader wordt onthuld. Door dit laatste houden de lezers een voorsprong op de aanwezige apostelen. De lezers weten immers wel wie de verrader is.

Vers 22 gaat in op een spanning die vanaf het begin van het Lucas-evangelie aanwezig is geweest. De levensweg van Jezus past in Gods bevrijdingsplan, maar dat neemt niet weg dat alle personages in de realisatie van dit plan de verantwoordelijkheid dragen voor de keuzen die ze maken. Dit komt overeen met het geheel van het Lucas-evangelie, en meer speciaal met het onderricht in het reisverhaal, waarin steeds wordt benadrukt dat een eigen beslissing nodig is tegenover de in Jezus van Godswege aangeboden bevrijding.

Met de opmerking van Jezus over de verrader die zich aan tafel bevindt, begint ook het gespreksgedeelte in het verhaal over de laatste maaltijd van Jezus. Commentatoren hebben erop gewezen dat dit gedeelte de kenmerken heeft van het literaire genre van het symposion, dat bekend is vanuit de hellenistische literatuur. Dat geldt overigens voor meer maaltijdverhalen in het Lucas-evangelie (zie bijvoorbeeld de maaltijd in 7,36-5; 14,1-24). Meer specifiek valt het gesprek tijdens de laatste maaltijd onder het genre van de afscheidsgesprekken.

Een belangrijk kenmerk van het afscheidsgesprek van Jezus is het onbegrip van de leerlingen, dat tot het einde van de maaltijd aanwezig blijft. Het blijkt in de verschillende thema's van het afscheidsgesprek. Het eerst komt de vraag van de apostelen aan de orde wie de grootste is. De onderlinge twist wordt door Lucas zonder overgang gepresenteerd als een onmiddellijk vervolg van het onderlinge gesprek wie de verrader is. Hoewel de vraag naar de grootste niet dezelfde is als die naar de verrader, is er toch enig verband. Men kan de vraag naar de grootste verstaan als een verraad aan de boodschap van Jezus, zij het dan dat ze niet voortkomt uit rechtstreekse tegenstand, maar uit onbegrip en hardleersheid. In het antwoord van Jezus wordt verwezen naar de conventionele manier waarop leiderschap wordt uitgeoefend. Op verschillende

plaatsen (1,51-53; 6,20-26; 14,11; 16,19-31; 18,9-14) heeft Lucas gesproken over een omkering van de sociale tegenstellingen. Dat de machthebbers in Gods ogen de positie van de onmachtigen innemen, verleent aan Jezus' verwijzing naar koningen en machthebbers een eigen betekenislaag. De lezer weet dat de echte macht geen eigenmacht is. In dit verband moet gewezen worden op andere mogelijke vertalingen van het slot van vers 25. 'Weldoener' is in de Griekse literatuur bekend als een eretitel voor goden, vorsten en helden. Vers 25 kan men op drie manieren verstaan: dat de machthebbers zo genoemd worden, dat ze zich zo laten noemen of dat ze zichzelf zo noemen. De laatste interpretatie past mijns inziens het beste bij de lucaanse omkering van tegenstellingen en de daarin besloten kritiek op de eigenmachtigheid. Vanaf vers 26 gaat het over de verhoudingen onder de leerlingen. Het begint met een negatief statement. Onder de apostelen mag het niet zo zijn als onder de koningen en machthebbers. Doordat in het Grieks het werkwoord ontbreekt, is niet helder of het gaat om een voorschrift, een aansporing of een constatering. Het vervolg van vers 26 is in feite opnieuw een illustratie van de omkering van tegenstellingen. In vers 27 komt een andere verwijzing aan de orde, die hetzelfde punt op een andere manier illustreert. Het gaat om de conventionele verhoudingen bij een maaltijd. Normaal is het zo dat degene die bediend wordt, belangrijker is dan de dienaar. Vervolgens wijst Jezus naar zichzelf in de rol van dienaar als een model voor de leerlingen. Hij is aanwezig als degene die bedient. Daarbij moet men bedenken dat Jezus nog maar enkele verzen geleden is opgetreden als gastheer. Leiderschap wordt niet ontkend, maar het wordt gevuld met dienstbaarheid.

Het gedrag van de apostelen wordt in de perikoop niet onverdeeld negatief beoordeeld. In de verzen 28-30 gaat Jezus erop in dat ze bij Hem zijn gebleven in zijn beproeving. Er is discussie over de vraag wat hier met 'beproeving' is bedoeld. Zijn het de beproevingen die in 4,1-13 worden genoemd? Maar de roeping en de aanstelling van de apostelen hadden toen nog niet plaatsgevonden. Of zijn het verdere beproevingen in Jezus' leven? Soms meent men dat de komende beproevingen van het lij-

den en de dood bedoeld zijn. Van belang is dat het Grieks in vers 28 een perfectum gebruikt. Deze werkwoordstijd duidt op een gebeurtenis in het verleden die een situatie tot gevolg heeft die tot in het heden voortduurt. Het gaat dus om de trouw van de apostelen aan Jezus die in het verleden gebleken is en die nu nog blijkt. De zinsnede roept de parabel van het zaad in herinnering, waarin van het zaad dat op de rotsgrond valt, wordt gezegd dat dit de mensen zijn die op het moment van de beproeving afvallig worden (8,13). De apostelen behoren niet tot deze categorie mensen. De zinsnede maakt tegelijkertijd opmerkzaam op het feit dat in het lucaanse lijdensverhaal de leerlingen Jezus niet in de steek laten, maar, hoewel ze niet alles begrijpen, op een afstand blijven staan (vergelijk 23,49). Alleen Petrus ontkent Jezus te kennen, maar zijn tranen betekenen een bekering (22,55-62). Dat Jezus in vers 28 het woord 'beproeving' gebruikt, herinnert er tegelijkertijd aan dat de eigenlijke opponent in het bevrijdingsprogramma de duivel is (vergelijk 4,1-3).

In de volgende verzen biedt Jezus de apostelen aan te participeren in zijn koningschap. In zijn woorden echoot de parabel van de edelman die in het buitenland het koningschap verwerft (19,11-27). Tegelijkertijd zijn er eschatologische klanken die verwijzen naar het komende koninkrijk van God (vergelijk 21,31) en naar de eschatologische maaltijd (vergelijk 22,16.18), waar Jezus de gastheer is. Commentatoren wijzen erop dat het telwoord 'twaalf' niet voorafgaat aan het woord 'tronen', maar wel aan het woord 'stammen'. De eerste christengemeenschappen zouden er moeite mee hebben gehad dat Judas op een van de tronen zitting zou nemen. Dat de apostelen zitting hebben op de tronen om te oordelen over de twaalf stammen, moet verstaan worden in de context van Jezus' koningschap. De rechtsuitoefening is een van de taken die bij het koningschap horen. De rechtsuitoefening maakt het mogelijk dat het volk als volk wordt opgebouwd. Het gaat dus niet om een negatief oordeel over het Joodse volk, maar om de participatie in de bevrijdende boodschap die het koningschap van Jezus is, en die een vreugde is voor heel het volk (2,11). De leerlingen worden hier door Jezus als toekomstige volwaardige helpers in Gods bevrijdingsprogramma gepresenteerd.

De verzen 31-34 zijn een dialoog van Jezus en Petrus. De dialoog begint met de dubbele vocatief: 'Simon, Simon', zonder dat enige vertellerstekst de overgang naar de dialoog inleidt. Jezus begint de dialoog met te wijzen op de rol van de satan. De woorden van Jezus impliceren dat de satan de aanval op de kring van de leerlingen doorzet. Het woord 'geëist' brengt de satan in de rol van aanklager voor het gerechtshof. Het is mogelijk dat voorstellingen als in Job 1,6-12, Zacharia 3,1 en Openbaring 12,10 een rol spelen. Dat wordt bevestigd door het vervolg in vers 32, waar de voorbede van Jezus Hem in de rol brengt van een advocaat of pleiter die voor Petrus ten beste spreekt. Het bezwijken van het geloof, waarmee hier de volhardende trouw is bedoeld, kan een verwijzing zijn naar de verloochening door Petrus (22,54-62), maar de voorbede van Jezus heeft juist als inhoud dat het geloof van Petrus niet bezwijkt.

Voor het sterken van de broeders kan men denken aan Handelingen 1,15-22, waar Petrus het voortouw neemt om de opengevallen plaats van Judas in te vullen. Maar ook kan men denken aan al die plaatsen in Handelingen waar Petrus een leidersrol vervult. De reactie van Petrus is dat hij bereid is gevangenschap en zelfs de dood te ondergaan. De verklaring van Petrus wordt door Jezus weersproken met een expliciete verwijzing naar de verloochening, die in 22,54-62 wordt verhaald. Ook deze verwijzing is weer een voorbeeld van het voorweten van Jezus dat al bij de voorbereiding van de maaltijd aan het licht gekomen is.

De verzen 35-38 zijn het laatste deel van het afscheidsgesprek van Jezus en de apostelen. Door de introductie van de verteller wordt helder dat dit gedeelte nu weer een gesprek is geworden tussen Jezus en alle tafelgenoten. Jezus opent dit gedeelte met een verwijzing naar de uitzending van de twaalf (9,1-6). Zijn tafelgenoten zijn immers de apostelen (zie 22,14). Maar de formuleringen die Hij gebruikt (zonder beurs, reistas en schoenen), zijn die van de uitzending van de tweeënzeventig (zie 10,4), die in 10,1 zijn aangeduid als 'tweeënzeventig anderen'. Deze inconsistentie wordt niet opgelost. De vraag of de tafelgenoten toen iets tekort zijn gekomen, wordt, in overeenstemming met de intentie, negatief beantwoordt. Dat correspondeert met de opgetogen terugkeer van

de tweeënveertig in 10,17. Vanwege de eerste woorden van Jezus in vers 36 kunnen we concluderen dat het Hem blijkbaar te doen is om het contrast van de uitzending toentertijd met de huidige situatie, die een tijd van crisis is. De crisis is veroorzaakt door de vijandschap die Jezus heeft ontmoet. Voor zijn volgelingen betekent dit dat men op tegenstand en zelfs geweld voorbereid moet zijn. Men heeft wel gezegd dat de crisis niet alleen de Jeruzalemse periode van Jezus' leven betreft, maar ook de periode van Jezus' volgelingen na diens dood en opstanding. In dat geval zouden de aanwijzingen aan de gezondenen in 9,1-6 en 10,1-17 achterhaald zijn door de nieuwe instructies om wel een beurs en reistas mee te nemen en een zwaard te kopen.

Het motief wordt aangegeven in vers 37: de Schriften moeten vervuld worden. Het citaat uit het vierde lied van de dienstknecht van God (Jesaja 53,12) wordt ingeleid met het voor Lucas karakteristieke 'moeten'. We hebben al eerder aangegeven dat dit 'moeten' het beste kan worden verstaan in het kader van de lucaanse geschiedenisopvatting van een door God geleide geschiedenis, waarbij de vervulling van de Schriften een belangrijk rol speelt. Bij de bespreking van de aankondiging van de gebeurtenissen in Jeruzalem in 9,22 hebben we echter ook de mogelijkheid geopperd dit 'moeten' te interpreteren in termen van de mystieke overgave aan Gods liefdesaanbod tot in het uiterste. Hier willen we opnieuw de mogelijkheid noemen dit 'moeten' te verstaan als een antwoord van Jezus, waarbij Hij aan het einde van zijn leven niet zichzelf en zijn eigen belang telt, maar zich belangeloos schikt in wat Hem te wachten staat. De inleiding op het citaat uit Jesaja 53,12 rijmt dan met het komende gebed op de Olijfberg (22,42).

Het citaat zelf laat verschillende interpretaties toe. Bijna vanzelfsprekend verstaat men het als een verwijzing naar het feit dat Jezus tezamen met twee misdadigers is gekruisigd (23,32-33). Ook is het mogelijk een vooruitlopen te veronderstellen op de woorden van Jezus bij zijn arrestatie ('Alsof Ik een bandiet ben, zo bent u met zwaarden en stokken op Me afgekomen'; 22,52). Het Griekse woord *anomos* betekent echter letterlijk 'wetteloze'. De uitdrukking kan daarom hier ook de zondaars aan-

duiden met wie Jezus in Lucas zo frequent omgaat (vergelijk onder meer 6,27-32; 7,34.39; 15,1-2; 19,7-10). Het citaat is dan niet een verwijzing naar de omstandigheden waaronder Jezus gestorven is, maar naar de levenspraktijk van Jezus, die de oorzaak is geweest van de crisis die tot zijn dood heeft geleid. Ook de afsluiting van het citaat is niet ondubbelzinnig. De formulering kan betekenen dat in het leven van Jezus het schriftwoord tot vervulling is gekomen, maar ook dat het leven van Jezus tot een einde is gekomen.

Het gesprek van Jezus met zijn tafelgenoten blijft tot aan het einde vol misverstanden en onbegrip. De uitspraak van Jezus een zwaard te kopen wordt niet verstaan als een aanduiding van de crisistijd, waarin men zich op tegenstand moet voorbereiden. De apostelen verstaan het als een aanbeveling zwaarden in bezit te hebben, en tonen dan ook twee zwaarden. De aanwezigheid van zwaarden is een verhaalmatige voorbereiding van de episode bij de arrestatie van Jezus, waarin een van zijn metgezellen de knecht van de hogepriester het rechteroor afslaat (22,49-50).

De dubbelzinnigheid blijft aanwezig tot in de laatste woorden van Jezus, waarmee deze het tafelgesprek afsluit. 'Zo is het genoeg' kan duiden op het aantal zwaarden. Het is dan een ironische uitspraak waarmee Jezus duidelijk maakt dat zijn uitspraak een zwaard te kopen geen oproep tot geweld is. Maar het is evenzeer de afsluiting van het gesprek, waardoor er geen verder misverstand en onbegrip meer kan ontstaan, maar waardoor ook voor dit moment de mogelijkheid van een juist begrip wordt afgesloten.

Op de Olijfberg - 22,39-53

Na een inleiding in vers 39 volgen twee delen. De verzen 40-46 verhalen over het gebed en de strijd van Jezus; de verzen 47-53 gaan over de arrestatie van Jezus.

De inleiding verhaalt in de derde persoon enkelvoud dat Jezus de plaats van de maaltijd verlaat en naar de Olijfberg gaat. De opmerking

dat dit naar zijn gewoonte is, brengt ons de mededeling van 21,37 in herinnering, dat Jezus overdag zijn onderricht gaf in de tempel, maar 's nachts buiten de stad verbleef op de Olijfberg. De bescherming tegen zijn tegenstanders die deze handelwijze Hem bood, is echter niet meer werkzaam. Judas immers, die met Jezus' tegenstanders heeft overlegd hoe hij Hem zou overleveren (22,4-6), is met deze plaats bekend. De opmerking dat Jezus' leerlingen Hem volgen, hinkt enigszins na. Het maakt, tezamen met het gegeven dat het eerste deel van het vers alleen over Jezus spreekt, duidelijk dat in de volgende episode Jezus in het centrum staat en het accent minder ligt op het falen van de leerlingen.

Het tekstgedeelte dat handelt over het gebed en de strijd van Jezus, bevat een tekstkritisch probleem. De verzen 43-44 komen in vele oude en gezaghebbende handschriften niet voor. Men moet er ernstig aan twijfelen of ze tot de authentieke tekst van het Lucas-evangelie behoren. Van de andere kant hebben uitleggers erop gewezen dat zowel het taaleigen als de thematische inhoud van deze verzen overeenstemt met de rest van het Lucas-evangelie.

Het thema van het tekstgedeelte wordt aangegeven door twee trefwoorden: 'gebed' en 'beproeving'. Het gebed wordt genoemd in de vermaningen van de verzen 40 en 46. Maar ook wordt driemaal vermeld dat Jezus bidt: in de verzen 41.44.45.

Op de Olijfberg vermaant Jezus de leerlingen te bidden. 'Om niet in de beproeving in te gaan' (vers 40) kan men verstaan als 'om niet in de beproeving te bezwijken'. In vers 46 wordt de vermaning van Jezus herhaald, waardoor zijn eigen gebed wordt ingekaderd in deze vermaning, en het tekstgedeelte een sterk parenetisch karakter krijgt.

Daarna verwijdt Jezus zich van de leerlingen op een steenworp afstand. Dat Hij op zijn knieën valt, is niet de gewone gebedshouding. Men kan het verstaan als een houding van overgave of nederigheid. Dat komt overeen met de inhoud van het navolgende gebed.

Het gebed van Jezus begint met de aanspreking 'Vader'. Deze aanspreking correspondeert met de woorden van de stem uit de hemel in het verhaal over Jezus' doop: 'Jij bent mijn geliefde Zoon, in wie Ik vreug-

de vind' (3,22). We hebben het verhaal over de doop van Jezus verstaan als Jezus' installatie tot protagonist in het programma van bevrijding. De aanspreking van God als 'Vader' is een beaming van de identiteit die Jezus is aangereikt bij die doop. Reeds de aanspreking met 'Vader' drukt daarom de bereidheid van Jezus uit in het heilsplan van God te gaan staan, een bereidheid die in het Lucas-evangelie ook wordt uitgedrukt door het gebruik van het woord 'moeten' (vergelijk bijvoorbeeld 9,22 en de uitleg die we daar gegeven hebben). Het gebruik van termen als 'Vader' en 'Zoon' drukt daarbij een wederzijdse betrokkenheid uit die de invoeging in het bevrijdingsprogramma tot in zijn uiterste consequenties tot een mystieke overgave maakt.

De beker waarvan Jezus bidt dat God die van Hem wegneemt, is de beker van het komende lot, maar ook wordt deze beeldspraak meer in het algemeen gebruikt voor het lijden dat iemand te wachten staat.

In zijn gebed voegt Jezus zich vervolgens in de wil van God. Hij ziet af van zijn eigen belang. De term 'wil' kan men hier het beste verstaan als synoniem met het heilsplan van God, dat zijn uitdrukking krijgt in het programma van bevrijding. Ook in de uiterste situatie van verraad en levensbedreiging en ondanks zijn verlangen dat lijden en dood Hem niet treffen, laat Jezus de wil van God prevaleren boven zijn eigen wil.

Dat een engel Jezus kracht geeft, kan men verstaan als een gebedsverhoring. Maar dan blijft de volgorde van het sterken door de engel, gevolgd door een nog dringender gebed in vers 44, een beetje vreemd. Geopperd is dat het sterken door de engel gebeurt om Jezus tot een nog dringender gebed in staat te stellen. Het nog dringender gebed in vers 44 gaat gepaard met een aantal psychosomatische verschijnselen. Het Griekse woord *agônia*, dat vertaald is met 'doodsangst', heeft als eerste betekenis 'wedstrijd', 'strijd'. Van daaruit kan men het verstaan als 'zielenstrijd' en 'angst'. Maar zeker mag men ook de strijd met de satan in de achtergrond horen meeklinken. Dit wordt des te betekenisvoller als men bedenkt dat bij de beproeving in de woestijn (4,1-13) de duivel Jezus tot tweemaal toe heeft aangesproken met 'als U de Zoon van God bent ...' Ook in het gebed op de Olijfberg speelt de relatie van Jezus tot God een

rol. Deze wordt uitgedrukt in termen van een vader-zoonverhouding. Het tweede deel van het vers betekent niet dat Jezus bloeddruppels zweette. Het zweet wordt vergeleken met op de grond vallende bloeddruppels.

Na zijn gebed staat Jezus op en gaat Hij naar de leerlingen. Hij vindt hen in slaap. De verteller excuseert als het ware de leerlingen door de opmerking: 'zo verdrietig waren ze'. Het eerste deel wordt afgesloten met de herhaling van de vermaning te bidden (zie ook vers 40).

Het tweede deel is het verhaal over de arrestatie van Jezus (22,47-53). De menigte die verschijnt, wordt niet nader bepaald. Alleen de vermelding dat Judas vooropgaat, geeft een indicatie van welk soort menigte bedoeld is. In het gebruik van het woord 'menigte' gaat enige ironie schuil, omdat in 22,6 Judas een gelegenheid zoekt Jezus om over te leveren buiten de menigte om. Dat Judas vooropgaat, wil niet zeggen dat hij de leiding heeft. Binnen het verloop van het verhaal duidt dit detail slechts aan dat Judas de plaats kent waar Jezus 's nachts verblijft. De bijstelling 'een van de twaalf' wijst nog eens op de dramatische wending die het verhaal sinds 22,3 genomen heeft.

Judas nadert om Jezus te kussen. Lucas verhaalt niet of Judas Jezus daadwerkelijk gekust heeft. Vanaf vers 48 neemt Jezus het initiatief over. Hij is degene die de interpretatie van het gebeuren geeft door te wijzen op de discrepantie tussen de betekenis van een kus en verraad. Dat is immers de strekking van zijn vraag.

Vers 49 geeft de reactie van de metgezellen van Jezus; dat wil zeggen: van de apostelen. Hun vraag sluit aan bij 22,38 en zet het misverstand en het onbegrip tijdens de gesprekken aan tafel voort. Hun reactie is er een van gewapend verzet. Een van hen slaat het rechteroor van de knecht van de hogepriester af. Dat Jezus hun gebiedt daarmee op te houden, is een uiting van de overgave aan de wil van God, die in het gebed op de Olijfberg (22,42) tot stand is gekomen. Het contrast tussen Jezus en de leerlingen wordt hier weer zichtbaar: Jezus die indringend heeft gebeden en zich heeft overgegeven aan de dingen die gaan gebeuren, en daartegen-

over de apostelen die niet gewaakt hebben, maar in slaap zijn gevallen en zich nu verzetten. Met de vertaling 'Hij raapte het oor op' geeft de Willibrordvertaling meer dan de Griekse tekst, die alleen maar vermeldt dat Jezus het oor aanraakte en de man genas. Genezing is een van de realisaties van programma van bevrijding. Dat het hier een genezing betreft van een persoon die afkomstig is uit het kamp van Jezus' tegenstanders, kan men in verband brengen met de voorbede voor Jezus' beulen in 23,34. Er is ook heil mogelijk voor Jezus' tegenstanders. De helende kracht van de bevrijding heeft een universele gelding. Dat hebben we onderkend als een centrale thematiek in het Lucas-evangelie.

Pas in vers 52 identificeert Lucas de menigte die naar Jezus toe is gekomen. De hogepriesters en de tempelwacht zijn in 22,4 genoemd als de instanties met wie Judas het complot smeedt. Anders dan in 22,4 worden hier ook de oudsten genoemd. De woorden van Jezus leggen een verband met 22,37 en kunnen dus verstaan worden als een vervulling van het citaat uit Jesaja 53,12. Tegelijkertijd is er een contrast van de menigte met Jezus. Terwijl Jezus geweldloosheid voorstaat (vergelijk 22,38 en 22,51), zijn zijn tegenstanders met stokken en zwaarden tegen Hem uitgetrokken. Vervolgens refereert Jezus aan zijn gewoonte overdag in de tempel onderricht te geven (vergelijk 19,47; 21,37). De tempel is het terrein van zijn tegenstanders. Maar de aanwezigheid van het volk verhinderde hun daar iets tegen Hem te ondernemen (vergelijk 19,48; 20,19.26; 21,38). Hun tijd is de nacht, de tijd van de duisternis. Met de tijd van de duisternis is hier meer bedoeld dan de gewone tijd van de nacht. Het is ook de tijd waarin de Jezus vijandige machten de overhand hebben. Dat wordt duidelijk wanneer het tijdens het sterven van Jezus donker wordt van het zesde tot het negende uur (23,44). In Handelingen 26,18 wordt de duisternis in verband gebracht met de satan. De duisternis is dat de satan de overhand heeft.

Verloochening, verhoor en uitlevering – 22,54 - 23,25

Het verhaal over het proces van Jezus valt uiteen in drie onderdelen. Het

eerste is het verhaal over de verloochening door Petrus: 22,54-65. Dan volgt het gedeelte over het verhoor: 22,66 - 23,23. Dit verhoor geschiedt voor drie instanties: voor het Sanhedrin (22,66-71), voor Pilatus (23,1-7.13-23) en voor Herodes (23,8-12). De episode wordt afgerond met de uitlevering van Jezus ter kruisiging (23,24-25).

Het begin van het verhaal van de verloochening door Petrus (vers 54) sluit nauw aan bij het voorafgaande. De arrestatie, die eigenlijk de narratieve afronding is van de voorafgaande context, wordt in de eerste helft via een participiumconstructie aangehecht aan de vermelding dat Jezus wordt opgebracht naar het huis van de hogepriester. In de tweede helft van het vers verandert de focus. Het is niet meer het verhaal over Jezus dat verdergaat, maar de centrale figuur is Petrus, die tot en met vers 62 centraal blijft staan. In vers 63 verschuift de aandacht terug naar Jezus. Het gevolg van deze constructie is dat het verhaal over Jezus de achtergrond vormt voor het verhaal over de verloochening door Petrus. Behalve het verband van voor- en achtergrond zijn er ook inhoudelijke verbanden tussen de twee verhaalstrengen. De conversaties die Petrus heeft met achtereenvolgens een slavin en twee mannen, gaan over zijn relatie met Jezus. Bovendien illustreert het intermezzo rondom Petrus het voorweten van Jezus (vergelijk 22,34) dat in het lucaanse lijdensverhaal zo'n belangrijk thema is. De ironische vraag van de bespotters van Jezus - 'Profeteer nu eens' - komt daardoor voor de lezers in een heel eigen licht te staan. Terwijl de bewakers willen spotten, bevestigen ze wat de lezer reeds weet, dat Jezus inderdaad een profeet is.

De plaats van handeling is nu het huis van de hogepriester, die verder niet met name wordt genoemd, en meer concreet de binnenplaats van dit huis. Er wordt een vuur aangelegd 'midden op de binnenplaats' en Petrus zit te midden van hen die daar samen zitten. Daardoor komt de nadruk te liggen op de fysieke beweging die Petrus heeft gemaakt. Hij verkeert nu in de kringen van de opponenten van Jezus. Maar dat staat in spanning met de beweringen van de slavin en de twee mannen die zeggen dat hij bij Jezus hoorde (vers 56), dat hij bij de metgezellen van

Jezus hoort (vers 58), en dat hij bij Jezus hoort omdat hij een Galileëer is (vers 59).

De beweringen van de slavin en de twee mannen worden met enige nadruk gepresenteerd. De waarneming van de slavin is geen oppervlakkige waarneming. Eerst ziet zij Petrus zitten bij het vuur, dan bekijkt zij hem oplettend en dan pas komt haar uitspraak dat Petrus bij Jezus was. De uitspraak van de eerste man komt niet veel later, en uitdrukkelijk wordt vermeld dat hij zag voordat hij zich tot Petrus richt met de opmerking dat hij tot het gezelschap van Jezus behoort. De uitspraak van de tweede man komt na ongeveer een uur en wordt gedaan met grote kracht. Bovendien intensiveert deze man zijn uitspraak met: 'Wel dege-lijk.' Door deze wijze van presenteren krijgt het geheel het karakter van een, weliswaar informeel, proces met getuigenverklaringen. Er ontstaat een zekere parallel tussen de situatie waarin Petrus verkeert en die waarin Jezus zich bevindt. Zoals Jezus zich te verantwoorden heeft tegenover hogepriesters, tempelwacht en oudsten, zo heeft Petrus zich te verantwoorden tegenover mensen die behoren tot de kring van Jezus' tegenstanders.

Petrus verweert zich door te ontkennen. De ontkenning van Petrus staat diametraal tegenover de houding van Jezus tijdens diens proces. Jezus ontkent niet, maar antwoordt bevestigend wanneer het Sanhedrin vraagt naar zijn identiteit als Zoon van God (22,70). In de Griekse tekst is, duidelijker dan in de vertaling, zichtbaar dat de ontkenning van Petrus - 'Dat ben ik niet' - een tegenstelling is met het antwoord van Jezus in 22,70: 'U zegt zelf dat Ik het ben.' Bovendien beaamt Jezus tegenover Pilatus dat Hij koning van de Joden is (23,3), en uit het vervolg van het verhoor door Pilatus wordt tevens duidelijk dat Jezus een Galileëer is (23,6).

Het kraaien van de haan in vers 60 sluit naadloos aan bij de verloochening. Vanuit verhaaltechnisch oogpunt gezien moet men zeggen dat hier de herinnering van Petrus aan het woord van Jezus in 22,34 wordt voorbereid. Dat Jezus zich omdraait en Petrus aankijkt, maakt helder dat in de achtergrond van het verhaal Jezus nog steeds aanwezig is gebleven. Het gebaar van Jezus heeft verscheidene dimensies. Een eerste beteke-

nislaag is die van de directe aanleiding voor de herinnering van Petrus. Tegen de achtergrond van 12,10 kan men het gebaar ook verstaan als de vergeving die ook na het miskennen van de Mensenzoon mogelijk blijft.

Petrus reageert door zich het woord van de Heer te herinneren. Het woord van 22,34 wordt herhaald, maar niet in dezelfde bewoordingen. Dat Petrus naar buiten gaat en bittere tranen schreit, is te verstaan als de inkeer van Petrus waarover Jezus in zijn voorbede voor Petrus heeft gesproken (22,32).

In vers 63 is het intermezzo rondom Petrus afgelopen. Het verhaal over Jezus is niet langer achtergrond, maar wordt weer voorgrond. De bewakers van Jezus voeren hun taak niet op een neutrale manier uit. Hun spot en hun mishandeling illustreren hun standpunt. Ze blinddoeken Jezus zodat Hij niet kan zien wie Hem slaat. Hun vraag aan Jezus te profeteren wie het was die Hem sloeg, staat in het kader van hun spot. Uiteraard zien ze Jezus niet als een profeet. Toch heeft de lezer van het Lucas-evangelie kunnen begrijpen dat Jezus wel degelijk een profeet is. Het zojuist vertelde verhaal over de verloochening door Petrus is er een illustratief voorbeeld van. De spottende vraag van de bewakers te profeteren is een uitspraak over de waarheid omtrent Jezus zoals de lezer die kent.

Wanneer het dag is geworden begint het proces tegen Jezus. Dat proces verloopt in verschillende stadia. Eerst wordt Jezus voor het Sanhedrin geleid (22,66-71). De omschrijving maakt niet duidelijk of het gehele Sanhedrin is bedoeld of dat slechts een gedeelte van het Sanhedrin bij elkaar is gekomen. Wel bereikt Lucas met deze formulering dat de inmiddels bekende tegenstanders van Jezus (hogepriesters, oudsten en schriftgeleerden) alle genoemd worden. Voor de voorleiding van Jezus voor het Sanhedrin wordt de technische term voor voorleiding van gevangenen voor een gerechtshof gebruikt. Met de term 'Sanhedrin' kan de raad bedoeld zijn, maar ook de ruimte waar men bij elkaar komt (vergelijk voor de laatste betekenis Handelingen 4,15; 5,41).

De ondervraging van Jezus gebeurt door het Sanhedrin als collectief.

Het verhoor opent met een vraag naar de identiteit van Jezus: 'Als u de Messias bent, zeg het ons.' Jezus geeft geen antwoord op de vraag of Hij de Messias is. Hij spreekt in andere woorden over zijn identiteit, en wel in termen van Mensenzoon. De wijze waarop Jezus spreekt over de Mensenzoon die zit aan Gods machtige rechterhand, is een echo van Daniël 7,13; het visioen van de vier dieren en de Mensenzoon aan wie heerschappij, pracht en koninklijke macht worden gegeven. Jezus' manier van spreken is ook een echo van Psalmen 110,1 waar God tot de koning zegt dat deze moet gaan zitten aan zijn rechterhand en dat Hij diens vijanden als een voetbank aan zijn voeten zal neerleggen. Door deze echo's wordt de term 'Mensenzoon' verbonden met de koninklijke bevrijdingsrol van Jezus. Doordat Jezus spreekt van een Mensenzoon die zit aan Gods machtige rechterhand, wordt er als het ware een doorkijk gegeven naar de afloop van het totale verhaal. Het is nu wel de tijd dat de tegenstanders van Jezus de overhand hebben, de tijd dat de duisternis regeert (22,53), maar dat is niet het einde van het verhaal. De afloop is dat het koningschap van Jezus gevestigd is en dat Hij als de Mensenzoon zal zetelen aan Gods rechterhand.

Het Sanhedrin brengt zelf nog een derde term ter sprake waarmee de identiteit van Jezus wordt aangeduid: 'U bent dus de Zoon van God?' Ook met deze aanduiding wordt de relatie gelegd met het programma van bevrijding. In de aankondiging aan Maria wordt al, met duidelijke toespelingen op de profetie van Natan, gesproken over Jezus als Zoon van de Allerhoogste (1,32). De verbinding van de aanduiding 'Zoon van God' met het bevrijdende koningschap wordt daar reeds gemaakt.

De drie christologische termen die in het verhoor door het Sanhedrin ter sprake komen, hebben dus betrekking op het geheel van het boek, op het programma van bevrijding en op de rol van Jezus in dat programma. Het verhoor zelf heeft een opmerkelijk verloop. Het begint met de vraag: 'Als U de Messias bent, zeg het ons dan.' Jezus doet geen uitspraak over de vraag of Hij de Messias is. Hij motiveert dat met mogelijke reacties van het Sanhedrin: 'Als Ik het u zeg, zult u Me niet geloven; en als Ik u wat vraag, zult u me geen antwoord geven.' Jezus spreekt over twee mo-

gelijkheden (zeggen en vragen) en voorspelt daarbij steeds een onwelwillende reactie van de kant van het Sanhedrin. Daarbij heeft een soort omkering van rollen plaats. De beschuldigde beschuldigt het Sanhedrin van onwelwillendheid.

Na de uitspraak van Jezus over de Mensenzoon die zit aan Gods machtige rechterhand, reageert het Sanhedrin met de vraag: 'U bent dus de Zoon van God?' Het antwoord van Jezus is geen rechtstreekse bevestiging, maar het is zeker geen ontkenning. 'U zegt zelf dat Ik het ben' geeft veeleer aan dat het Sanhedrin een uitspraak over Jezus in de mond heeft genomen waarvan de lezer weet dat die adequaat is. Opnieuw komt er een ironische toon in het verhaal. De tegenstanders van Jezus doen op zichzelf juiste uitspraken over Hem zonder daar de juiste consequenties voor hun gedrag aan te verbinden. Het Sanhedrin vat Jezus' antwoord op de vraag omtrent zijn identiteit als Zoon van God als een bevestiging op. Dit antwoord acht het Sanhedrin voldoende om het proces verder te voeren. Daarbij kan worden opgemerkt dat er geen heldere beschuldiging tegen Jezus is geformuleerd. Ook is niet aangegeven welke overtredingen de drie genoemde aanduidingen van Jezus inhouden. Een beschuldiging wordt pas uitgebracht in de hierna volgende procedure voor Pilatus.

Nadat het Sanhedrin voldoende uit Jezus' mond heeft gehoord om het proces tegen Hem verder te voeren, leiden ze Hem voor Pilatus. Hiermee wordt de voorzegging van 18,32, dat de Mensenzoon wordt overgeleverd aan de heidenen, tot vervulling gebracht. Opnieuw wordt het Sanhedrin als één geheel gepresenteerd, ondanks het feit dat in 23,50 zal blijken dat in het Sanhedrin ook andere meningen aanwezig zijn.

In de procedure voor Pilatus is, anders dan in het verhoor door het Sanhedrin, wel sprake van duidelijke beschuldigingen. Het Sanhedrin noemt er drie: Jezus ruit het volk op; Hij saboteert de betaling van belastingen; Hij geeft zich uit voor de Messias, de koning. De beschuldiging dat Jezus het volk opruit, staat in tegenstelling tot het programma van bevrijding waarvan Jezus de uitvoerder is. Dat programma handelt om bevrijding van het volk. In het verhaal over de geboorte van Jezus

wordt Hij een bevrijder genoemd. De geboorte van deze bevrijder is een grote vreugde voor het volk (2,10-11). Het Sanhedrin interpreteert de betekenis van Jezus voor het volk in termen van opruien.

De beschuldiging dat Jezus de betaling van de belasting aan de keizer zou tegenwerken, grijpt terug op de vraag aan Jezus of het geoorloofd is belasting te betalen of niet (20,20-26). In de desbetreffende perikoop wordt door de verteller duidelijk vermeld dat de tegenstanders van Jezus deze vraag stellen met de bedoeling Hem op een uitspraak te kunnen betrappen waardoor ze Hem aan de gouverneur, het bevoegde gezag, kunnen uitleveren. In de beschuldiging voor Pilatus wordt duidelijk dat het Sanhedrin Jezus' uitspraak 'Geef aan de keizer wat van de keizer is, en aan God wat van God is' (20,25) interpreteert als een grond om een zaak tegen Jezus voor Pilatus aan te spannen.

De derde beschuldiging, dat Jezus de gezalfde koning is, raakt aan de messiaanse identiteit van Jezus en hangt onmiddellijk samen met het programma van bevrijding. De beschuldiging raakt aan de eerste vraag van het Sanhedrin in zijn eigen bijeenkomst eerder op de ochtend (22,67). Nu is echter het woord 'koning' toegevoegd.

Het verhoor door Pilatus haakt expliciet aan bij het woord 'koning': 'Bent u de koning van de Joden?' Op de vraag van Pilatus antwoordt Jezus op eenzelfde manier als eerder voor het Sanhedrin (vergelijk 22,70). Zijn antwoord is zeker geen ontkenning, maar het is ook geen expliciete bevestiging. Door de formulering 'U zegt het zelf' komt er eenzelfde ironie als eerder bij het Sanhedrin in het verhaal. Pilatus zegt de bij de lezer bekende waarheid over Jezus zonder van die waarheid overtuigd te zijn.

De conclusie van Pilatus is op zichzelf opmerkelijk. Hij verklaart Jezus onschuldig. Hoewel het verhaal geen inzicht geeft op grond waarvan Pilatus tot zijn conclusie is gekomen, is het wel een overtuiging die hij tot driemaal toe uitsprekt (23,4.14.22), zij het dat de bewoordingen niet dezelfde zijn. Daarmee is het beeld gevestigd van Jezus die als een onschuldige en rechtvaardige ter dood wordt veroordeeld (vergelijk ook 23,47).

De tegenstanders van Jezus insisteren. De beschuldiging dat Jezus

het volk opruit, wordt opnieuw vermeld, maar nu in andere bewoordingen. Maar er wordt ook nieuwe informatie gegeven. Jezus zet het volk aan tot oproer door onderricht te geven in heel het Joodse land. Hij is daarmee begonnen in Galilea, en nu gebeurt het ook hier.

Het noemen van Galilea is de aanleiding tot een volgende stap in het proces van Jezus. Pilatus vraagt of Jezus een Galileëer is. Wanneer hij zich realiseert dat Jezus onder de rechtsmacht van Herodes hoort, stuurt hij Jezus naar Herodes toe. We rekenen 23,6-7 nog bij de procedure die voor Pilatus plaatsheeft, omdat in deze verzen Pilatus het besluit neemt Jezus naar Herodes te sturen.

Herodes is in Jeruzalem aanwezig, wellicht vanwege het paasfeest. Commentatoren achten het waarschijnlijk dat Hij verbleef in het paleis van de Hasmoneeën, maar Lucas noemt zijn verblijfplaats niet. Men kan zich voorstellen dat Pilatus graag de mening wil horen van iemand die met Galilea bekend is, net zoals in Handelingen 25,13-22 Festus de mening van Agrippa vraagt over de zaak van Paulus.

De procedure voor Herodes wordt verhaald in 23,8-12. De manier waarop eerder in het Lucas-evangelie is verhaald over Herodes, impliceert dat van de confrontatie met Herodes doodsdreiging uitgaat. Dat hij Johannes heeft laten gevangennemen (3,19), is ook een bedreiging voor Jezus. In 9,7-9 blijkt dat Herodes Johannes heeft laten onthoofden. In 13,31 waarschuwen enkele farizeeën Jezus tegen de moordplannen van Herodes.

Lucas 23,8 grijpt duidelijk terug op de wens van Herodes Jezus te ontmoeten (9,9) vanwege de vermelding dat Herodes erg blij is dat hij Jezus te zien krijgt. Zijn verlangen wordt nader gespecificeerd door de hoop een teken te zien. Daardoor wordt Herodes gerangschikt onder de mensen die een teken willen zien, maar geen ander teken krijgen dan het teken van Jona (11,16.29). De mensen die een teken vragen, zijn echter tegenovergesteld aan de inwoners van Ninevé die, zich bekeerden op de verkondiging van Jona, terwijl hier meer is dan Jona (11,30).

Herodes ondervraagt Jezus uitvoerig. Maar de lezer krijgt vanwege

de samenvattende manier van vertellen niets te horen over de inhoud van de ondervraging. Hoeveel doodsdreiging er in het Lucas-evangelie ook van Herodes uitgaat, hij spreekt geen veroordeling van Jezus uit. In 23,15 interpreteert Pilatus dit zo dat Herodes geen grond voor de beschuldigingen tegen Jezus heeft gevonden. Wel merkt de verteller op dat de hogepriesters en schriftgeleerden Jezus heftig beschuldigden. Vreemd genoeg vertelt hij dit pas na het verhoor door Herodes. Het proces voor Herodes gaat verder met de belediging en bespotting door Herodes en zijn manschappen. Opmerkelijk is dat Herodes aan deze bespotting deelneemt, en dat deze bespotting plaatsheeft zonder dat er een veroordeling of schuldigverklaring heeft plaatsgevonden. De bespotting heeft plaats door Jezus een schitterend gewaad om te werpen. De kleur en de aard van dit gewaad worden niet vermeld, waardoor de aard van de bespotting en de belediging moeilijk is aan te geven. Drijft men de spot met Jezus als koning der Joden of juist met zijn onschuld? Als het gaat om een purperen gewaad, kan men aan het eerste denken; gaat het om een wit gewaad, dan ligt het tweede meer voor de hand. Wel is helder dat de bespotting en belediging een vervulling zijn van de voorzegging in 18,32. Daarna stuurt Herodes Jezus terug naar Pilatus.

Lucas besluit het relaas van het verhoor door Herodes met de opmerking dat Herodes en Pilatus vrienden werden. Waarop hun eerdere vijandschap betrekking had, wordt niet vermeld. Sommige uitleggers hebben wel verondersteld dat de moord op de Galileeërs in 13,1 er een rol in speelde. Aan hun vriendschap wordt een verschillende uitleg gegeven. Met een beroep op Handelingen 4,26-27 wordt wel eens gezegd dat het een vriendschap is in de oppositie tegen Jezus. Maar daarbij moet wel worden opgemerkt dat Handelingen 4,26-27 de rol van Pilatus en Herodes in het proces van Jezus anders beschrijft dan Lucas 23. Andere uitleggers menen dat het lijden van Jezus verzoening bewerkt, zelfs bij zijn vijanden.

Nadat Herodes Jezus naar Pilatus heeft teruggestuurd, wordt het proces voor Pilatus vervolgd. Dit vervolg bestaat uit een confrontatie tussen Pi-

latus en de opponenten van Jezus. De confrontatie wordt mogelijk gemaakt doordat Pilatus de hogepriesters, de leiders en het volk bij elkaar roept. Opmerkelijk is dat hier het volk genoemd wordt. Het is de eerste keer dat het volk in verbinding met de tegenstanders van Jezus wordt genoemd. Eerder had het volk een beschermende rol, en wel zo dat Jezus overdag in de tempel kon zijn zonder dat zijn tegenstanders iets tegen Hem konden uitrichten (vergelijk 19,48; 20,19.26; 21,38; 22,6).

De confrontatie tussen Pilatus en Jezus' tegenstanders is drievoudig: 23,13-19; 23,20-21; 23,22-23. Ze bestaat steeds uit een actie van Pilatus en een tegenactie van de tegenstanders. Opvallend daarbij is dat de tegenactie in kracht toeneemt. In vers 18 bestaat de tegenactie uit schreeuwen: 'Weg met Hem', in vers 21 uit: 'Aan het kruis met Hem, aan het kruis.' In vers 23 geeft het geschreeuw van Jezus' tegenstanders expliciet de doorslag voor de uiteindelijke beslissing van Pilatus.

De woorden van Pilatus in de verzen 14-16 zijn een soort resumé en oordeel. De beschuldigingen tegen Jezus worden in samenvattende vorm herhaald, het verhoor door Pilatus wordt vermeld, en hij spreekt zijn bevindingen uit: er is geen grond voor de beschuldigingen. Het is de tweede keer dat Pilatus Jezus expliciet onschuldig verklaart. Dat Herodes Jezus heeft teruggestuurd, interpreteert Pilatus zo dat ook Herodes geen grond voor de beschuldigingen heeft gevonden. Waarop hij deze conclusie baseert, geeft hij verder niet aan. Maar de vermelding van Herodes heeft wel tot gevolg dat de onschuld van Jezus verklaard wordt door twee instanties, waardoor er sprake is van twee getuigen die de rechtsgeldigheid van de uitspraak ondersteunen (vergelijk Deuteronomium 17,6 en 19,5). Dit wordt nog versterkt doordat de ene getuige een autoriteit is die afkomstig is uit de Joodse dynastie, de andere uit de Romeinse overheid.

Op het einde van vers 15 vat Pilatus nog eens samen: 'Hij heeft niets gedaan waarop de doodstraf staat.' Opvallend is dat hier voor het eerst in het proces sprake is van de doodstraf. Dat Pilatus Jezus wil laten geselen alvorens Hem vrij te laten, is strijdig met de bevinding dat er geen grond voor de beschuldiging is. Wellicht wil hij hiermee tegemoetkomen aan

het Sanhedrin en hun standpunt. Als dit inderdaad zo is, is Jezus op dit moment al meer de inzet van een politiek spel over de verhouding tussen Pilatus en de tegenstanders van Jezus dan de aangeklaagde in een gerechtelijk proces.

De reactie op het voorstel van Pilatus komt als uit één mond. De formuleringen benadrukken het massale en massieve karakter van de reactie op het voorstel Jezus vrij te laten. Het eerste deel van de reactie is: 'Weg met Hem.' Dat is geen vraag om Hem af te voeren, maar een doods-wens. Men kan er opnieuw een echo in horen uit het vierde lied van de dienstknecht van God, in het bijzonder Jesaja 53,8, een tekst die expliciet wordt geciteerd in Handelingen 8,32-33. Het tweede deel van de reactie bestaat uit een alternatief voor de vrijlating van Jezus, namelijk de vrijlating van Barabbas. In vers 19 geeft de verteller informatie over deze Barabbas. Hij is gevangengezet vanwege oproer en moord, een gegeven dat nadruk krijgt doordat het in vers 25 wordt herhaald. Vooral het eerste van deze twee elementen lijkt op de beschuldiging die tegen Jezus is ingebracht (vergelijk 23,2.5). Het wekt de indruk dat Jezus tegen Barabbas ingewisseld kan worden. Vaak heeft men aangenomen dat Barabbas een symbolische naam is. Het is Aramees voor 'zoon van de vader'. Maar wellicht was het ook een gewone eigennaam. Voor latere eeuwen is immers het voorkomen van deze naam aangetoond. De tekst van het Lucas-evangelie geeft niet aan waarop de uitruil van Jezus tegen Barabbas gebaseerd is. Een aantal handschriften geeft wel een reden door in de tekst in te voegen: 'Bij een feest moest hij hun iemand vrijlaten' (vers 17). Het is niet ondenkbaar dat kopiïsten deze lege plek hebben opgevuld vanuit Matteüs 27,15 of Marcus 15,6.

In vers 20 onderneemt Pilatus een tweede poging om Jezus vrij te laten. Wel zegt de tekst dat hij spreekt tegen de opponenten van Jezus, maar niet wordt verteld wat hij zegt. Vanuit 23,14-15.22 kan men aanvullen dat Pilatus opnieuw de onschuld van Jezus naar voren heeft gebracht. De reactie van Jezus' tegenstanders gaat nu een stap verder, doordat ze nu ook schreeuwen op welke manier Jezus ter dood moet worden gebracht. Het is de eerste keer dat de opponenten van Jezus spreken over

kruisiging. Opvallend is daarbij dat het woord 'kruisig' twee keer voorkomt: 'Kruisig, kruisig Hem!' De kruisiging was een gruwelijke manier om terdoodveroordeelden om te brengen. De veroordeelde werd naakt met touwen vastgebonden of vastgespijkerd aan een paal of staak. Soms duurde het dagen voordat de dood door shock of verstikking intrad. Voorafgaande aan de eigenlijke kruisiging werd de veroordeelde geseld en gedwongen de dwarsbalk naar de plaats van executie te dragen. Nadat de dood was ingetreden werd het lijk meestal niet begraven, maar bleef het aan het kruis hangen als prooi voor honden en gieren. Deze gruwelijke dood gold als bijzonder oneerlijk. Kruisiging werd het meest toegepast bij slaven, opstandelingen en staatsvijanden.

Ook de derde poging van Pilatus om Jezus vrij te laten loopt op niets uit. Bij deze derde poging formuleert hij voor de derde keer expliciet de onschuld van Jezus (vergelijk 23,4.14). Ook hier doet hij, net als in vers 16, de concessie Jezus te laten geselen alvorens Hem vrij te laten. De reactie van de opposanten is echter dat ze volharden in hun eis Jezus te laten kruisigen. Hun woorden worden niet geciteerd, maar het feit dat dit met luid geschreeuw gepaard gaat, wekt de indruk dat er van een normale gerechtelijke procedure intussen weinig meer over is. Die indruk wordt versterkt door de slotopmerking van de verteller dat hun geschreeuw de doorslag gaf.

In 23,24-25 wordt de overlevering van Jezus verteld. Het is een vraag hoe men het besluit van Pilatus precies moet interpreteren. Als het de formele status heeft van een gerechtelijk vonnis, is het tegelijkertijd een voorbeeld van een gerechtelijke dwaling. Het besluit is tot stand gekomen tegen de drievoudig verwoorde overtuiging van Pilatus in dat Jezus onschuldig is (vergelijk 23,4.14.23). Vers 25 verheldert het besluit nog eens. De eis Barabbas vrij te laten (vers 18) wordt ingewilligd, waarbij nog eens wordt vermeld dat deze gevangenzat vanwege oproer en moord (zie ook vers 19). Dat Pilatus Jezus overlevert aan hun willekeur, plaatst de wil van de opposanten nog eens tegenover de wil van Pilatus, die in vers 20 uitdrukkelijk genoemd staat. De conclusie van de verteller

is dat het geschreeuw van de tegenstanders sterker was, en dat dit resulteert in de uitlevering van Jezus.

Executie – 23,26-49

Het verhaal over de executie van Jezus bestaat uit drie onderdelen: de voorvallen op weg naar de executieplaats (23,26-31); de kruisiging en de bespotting (23,32-43); de dood van Jezus (23,44-49).

Het gedeelte dat handelt over de voorvallen op weg naar de executieplaats, knoopt onmiddellijk aan bij de overlevering van Jezus door Pilatus aan de wil van zijn tegenstanders. Lucas geeft niet nader aan wie Jezus wegvoeren. De derde persoon meervoud wordt gebruikt. De indruk van een massale en massieve oppositie tegen Jezus, die een kenmerk was van het laatste deel van het proces, wordt nog even vastgehouden. Maar onmiddellijk daarna moet de lezer deze indruk loslaten, omdat met Simon van Cyrene en de mensen die Jezus volgden, ook mensen in het vizier komen die een andere houding ten opzichte van Jezus hebben.

Van Simon worden geen andere gegevens verstrekt dan dat hij uit Cyrene afkomstig is. Niet helder is wat de strekking is van de opmerking dat hij van zijn akker kwam. Wellicht is het voldoende dat de lezer beseft dat Simon geen deel heeft uitgemaakt van de roerige omstandigheden van het proces van Jezus. Ook wordt de reden niet vermeld waarom men Simon dwong het kruis achter Jezus aan te dragen. Het verhaal van Lucas heeft hier nogal wat open plekken. Het is verleidelijk ze in te vullen vanuit de parallelverhalen in de andere evangeliën en vanuit latere legendevorming. Hoewel de bewoordingen niet precies hetzelfde zijn, doen de omschrijvingen denken aan de formuleringen waarmee in 9,23 en 14,27 de volgeling van Jezus wordt aangeduid.

Het verhaal gaat verder met de vermelding dat een grote massa mensen volgt. Het volk neemt nu een andere houding aan dan in de episode die onmiddellijk voorafging. De splitsing van het volk en hun leiders, die in 23,35 is voltrokken, kondigt zich hier al aan. Rondom de dood van

Jezus wordt de splitsing zichtbaar waarover Simeon in het begin van het boek al gesproken heeft (vergelijk 2,34). Binnen de groep die volgt, zoomt het verhaal in op de vrouwen die zich op de borst kloppen en treuren. Jezus spreekt hen aan met 'dochteren van Jeruzalem', een aanspreking die veel bijbelteksten in herinnering roept, in het bijzonder uit het Hooglied (vergelijk Hooglied 2,7; 3,5.10; 5,8.16; 8,4). Dat zet het navolgende in een eigen toon: die van de liefde en het verdriet. Het rouwgedrag van de vrouwen loopt vooruit op de dood van Jezus (zie ook 23,48). Maar zijn verdriet gaat uit naar het lot van de vrouwen en van Jeruzalem. Jezus wendt zich tot hen en verheldert dat ze om de verkeerde rouwen en treuren: 'Huil niet om Mij, huil liever om uzelf en uw kinderen.' Met deze formulering komt het komende lot van Jeruzalem in zicht, en de koppeling van de inname en verwoesting van de stad in 70 na Christus met het levenseinde van Jezus in Jeruzalem (vergelijk 13,34-35; 19,41-44; 21,20-24). Jezus laat dit vergezeld gaan van een profetie die wordt ingeleid met de woorden: 'Zie de dagen komen ...' Dezelfde dreiging die uitging van 19,43 en 21,43, waar naar de komende tijd wordt verwezen (die voor de lezers al een verleden tijd is), wordt hier voelbaar. De profetie heeft de vorm van een zaligprijzing. Waar normaliter het hebben van kinderen als een zegen van Godswegen wordt ervaren, worden nu onvruchtbaarheid en kinderloosheid zalig geprezen. De zaligprijzing is een equivalent van de wee-roep van 21,23. Zaligspreking en wee-roep verhelderen elkaar. Het is beter dat er geen kinderen zijn, als het hun lot is dat hun de verschrikkingen van de vergelding zullen overkomen. De zaligspreking van 23,29 en de wee-roep van 21,23 staan diametraal tegenover de uitroep van de vrouw uit de menigte in 11,27: 'Gelukkig de schoot die U heeft gedragen en de borsten waaraan U hebt gezogen.' In de profetie klinken de woorden van Jesaja 54,1 door. De reden om te jubelen is daar echter een andere. In de tekst uit Jesaja wordt de kinderloze aangespoord te jubelen omdat de verlaten vrouw meer kinderen zal hebben dan de vrouw die een man heeft. In de tekst van Lucas wordt de zaligspreking uitgesproken omdat er geen kinderen zijn die het verschrikkelijke lot van Jeruzalem zullen ondergaan. De profetie vervolgt met een citaat uit Hosea 10,8.

Het is een bede om in een aardbeving om te komen, zodat men de komende ramp niet hoeft mee te maken.

Vers 31 behoort niet meer tot de woorden die Jezus de dochters van Jeruzalem in de mond legt. Het is een *a minore ad maius*-redenering. Vergeleken wordt het groene hout, dat, omdat het nog nat is, moeilijk ontvlamt, met het gedroogde hout, dat veel gemakkelijker vlam vat. Het beeld heeft betrekking op Jezus, die men, hoewel Hij onschuldig is, ter dood brengt, en het lot van hen die aan deze dood schuldig zijn. Opnieuw wordt een verband gelegd tussen de onschuldige dood van Jezus en de gebeurtenissen in het jaar 70.

Het gedeelte dat de kruisiging en de bespottung verhaalt, begint met de vermelding dat met Jezus ook twee misdadigers worden weggevoerd om ter dood te worden gebracht. De introductie van deze twee personages is noodzakelijk omdat ze in de onmiddellijk volgende context figureren (zie 23,39-43). De kruisiging van Jezus en de twee misdadigers wordt sober verteld. De eerste reactie is die van Jezus. Het is een voorbede om vergeving. De tekst specificceert niet wie met 'hun' is bedoeld. Men kan veronderstellen dat Jezus' voorbede bedoeld is voor allen die hebben bijgedragen aan zijn kruisiging: de Joodse leiders en de Romeinse bezetters. Het gebed van Jezus heeft een parallel in het gebed van Stefanus, vlak voor diens dood (Handelingen 7,60). Belangrijk voor de lezer is te herkennen dat vergeving van de zonden een van de vormen is waarin het programma van bevrijding in het Lucas-evangelie gestalte krijgt (vergelijk onder meer 3,3; 5,20; 7,47-48; 11,4; 17,3-5; 18,9-14; 24,47). Ook in het laatste moment van Jezus' leven is dit programma werkzaam. Tegelijkertijd is de bede om vergeving een realisatie van het voorschrift uit de veldrede: 'Heb je vijanden lief, wees goed voor wie je haten, zegen hen die je vervloeken en bid voor de degenen die je smaden' (Lucas 6,27-28). Bij zijn voorbede noemt Jezus ook de grond om bij God te pleiten voor vergeving. Hij bidt om vergeving vanwege hun onwetendheid. In Handelingen is onwetendheid een terugkerend motief (Handelingen 3,17; 13,27; 14,16; 17,30; 26,9).

Het gebed van Jezus wordt gevolgd door een opmerking van de verteller dat men dobbelt om Jezus' kleren. Dit is een echo van Psalmen 22,19. Psalm 22 is een van de oudtestamentische teksten die de volgelingen van Jezus interpretatiemodellen hebben geleverd voor het verstaan van het lijden, de dood en de opstanding van Jezus.

Voorafgaande aan het verhaal van de drievoudige bespottung wordt eerst nog vermeld dat het volk stond toe te kijken. Het volk en de leiders treden niet als een geheel op. Onduidelijk blijft hier echter welke de houding van het volk is ten opzichte van de executie van Jezus. Wel is duidelijk dat door deze aparte vermelding van het volk het massale en massieve karakter van de oppositie tegen Jezus die zo kenmerkend was voor het laatste gedeelte van het proces voor Pilatus (23,13-25), niet meer aanwezig is. De scheiding waarover Simeon in het begin van het boek heeft gesproken (2,34), is ook hier zichtbaar.

De bespottung is drievoudig. Ze gebeurt door drie verschillende instanties: de leiders (vers 35), de soldaten (vers 36), en een van de misdadigers die met Jezus gekruisigd waren (vers 39). Van de leiders wordt gezegd dat ze hem uitlachten. We herkennen hier opnieuw een echo van psalm 22 (Psalmen 22,8). De aanwezigheid van de soldaten wordt hier voor het eerst gemeld. Wellicht zijn de Romeinse soldaten bedoeld die de kruisiging hebben uitgevoerd (zie ook de centurio die in vers 47 wordt genoemd). De drie bespottungen hebben een aantal zaken gemeenschappelijk. Ze raken alle drie aan het thema van bevrijding. Het woord 'red-den' komt in alle drie voor.

Een tweede gemeenschappelijk punt is dat de identiteit van Jezus in alle drie de bespottungen wordt uitgesproken: de Messias van God, de uitverkorene (vers 35); de koning van de Joden (vers 37); de Messias (vers 39). Deze formuleringen hebben we vanaf het begin van het boek herkend als aanduidingen van de koninklijke identiteit van Jezus, een koning die bevrijding bewerkt voor zijn volk (vergelijk de aankondiging van de geboorte van Jezus in 1,31-33). Het opschrift op het kruis onderstreept nog een keer dat deze koninklijke aanduidingen in het verhaal aanwezig zijn, met al hun verschillende interpretaties. Een bijzondere

aanduiding van de identiteit van Jezus wordt gebruikt door de leiders van het volk. Ze noemen hem 'de uitverkorene'. In het verhaal over de verheerlijking op de berg noemt de stem uit de wolk Jezus 'mijn uitverkoren Zoon' (9,35). Het woord 'uitverkorene' is een echo uit Jesaja 42,1, het begin van het eerste lied van de dienaar van de Heer. We raken daarmee aan een tweede traditielijn die in het evangelie volgens Lucas zo belangrijk is voor de identiteit van Jezus: die van de lijdende dienaar van God.

Een derde gemeenschappelijk element is dat de drie bespottingen eenzelfde gedachtestructuur hebben. Jezus wordt aangesproken op zijn identiteit. Om die identiteit te bewijzen wordt Hem gevraagd die identiteit ten eigen bate aan te wenden. Steeds wordt Hem gevraagd zichzelf te redden, en in het geval van de derde bespottening ook de twee misdadigers die met Hem gekruisigd waren. In het verhaal over de beproevingen in de woestijn (4,1-13) gebruikt de duivel exact dezelfde gedachtegangen. De drie bespottingen zijn zo ook drie beproevingen van Jezus, vergelijkbaar met de eerdere beproevingen door de duivel, om de door God geschonken identiteit ten eigen bate aan te wenden. Aan het begin en aan het einde van het boek zijn de beproevingen van dezelfde aard.

Het verhaal over de drie bespottingen staat bol van sarcasme en ironie. Allereerst moet worden opgemerkt dat de vraag zichzelf te redden een perversie is van het programma van bevrijding dat in het evangelie volgens Lucas wordt gerealiseerd. Al vanaf het begin is duidelijk dat het gaat om de bevrijding van het volk. De geboorte van de bevrijder, van de Messias, de Heer, in de stad van David, is een goede boodschap voor het hele volk (2,10-11). Simeon heeft daarbij aangegeven dat het gaat om de betekenis van Jezus zowel voor de volkeren als voor Israël (2,29-33). Bovendien is in de loop van het verhaal duidelijk geworden dat het lot van Jezus beantwoordt aan een initiatief van God, een goddelijk heilsplan. Jezus heeft daarover gesproken in termen van 'moeten'. In 9,22 heeft Hij gesproken over de Mensenzoon die veel moet lijden, verworpen moet worden en ter dood moet worden gebracht. We hebben geprobeerd dit 'moeten' te verstaan als een uitdrukking van de onbaatzuchtigheid die

een kenmerk is van de liefde. Het is ons inziens daarom veelzeggend dat de Griekse tekst bij de bespottung door de ene misdadiger een woord gebruikt (*blasphemeō*) dat ook godslastering betekent. Dat woord is ook in 22,65 gebruikt. In 23,39 is dit een uitermate geschikt woord om aan te geven dat de vraag zichzelf te redden een pervertering is van het grondplan van het evangelie.

Een tweede punt van ironie is dat de sarcastisch bedoelde verwijzingen naar Jezus als Messias en koning van de Joden de waarheid over Jezus bevatten, terwijl de bewoordingen juist gebruikt worden om deze waarheid te ontkennen. Deze ironische trek doortrekt het gehele lijdensverhaal. De tegenstanders van Jezus vertellen de waarheid over Jezus zonder dat zelf te beseffen. De lezer is vertrouwd met deze waarheid, terwijl voor Jezus' tegenstanders diezelfde waarheid juist reden is om afstand van Jezus te nemen.

De derde bespottung door de ene misdadiger roept de afwijzende reactie op van de andere misdadiger die met Jezus gekruisigd is. De twee misdadigers etaleren zo de verschillende houdingen die ten aanzien van Jezus en het programma van bevrijding ingenomen kunnen worden. Terwijl de bespottung door de ene misdadiger door de verteller gekwalificeerd wordt als godslastering, spreekt de andere misdadiger over ontzag voor God. Door deze uitdrukking wordt het levenseinde van Jezus met God in verband gebracht. Het theofane karakter ervan wordt onderkend. De tweede misdadiger spreekt ook over het lot dat hijzelf ondergaat. Hij noemt het een terechte straf. De misdadigers ontvangen hun verdiende loon, maar Jezus heeft niets verkeers gedaan. De woorden van de tweede misdadiger zijn tegelijkertijd een schuldbekentenis en opnieuw een getuigenis van Jezus' onschuld.

Vanaf vers 22 richt de tweede misdadiger zich rechtstreeks tot Jezus. Zijn bede is dat Jezus aan hem denkt wanneer Hij in zijn koninkrijk gekomen is. Aan zijn belijdenis verbindt hij een opvatting over het koningschap van Jezus die diametraal staat tegenover die van Jezus' tegenstanders. De tweede misdadiger is een voorbeeld van de zondaar die zich bekeert (vergelijk 15,7.10) en om vergeving vraagt. Het antwoord van

Jezus is verrassend: 'Vandaag nog zul je met Mij zijn in het paradijs.' Het woord 'paradijs' is een Perzisch leenwoord dat 'tuin' betekent. Soms wordt het gebruikt ter aanduiding van de tuin van Eden. Hier heeft het een eschatologische betekenis. Het verwijst naar het komende koninkrijk. Het meest verrassend is echter het woord 'vandaag'. Dit woord verwijst naar de actualiteit van de bevrijding zoals die eerder in het Lucas-evangelie ter sprake is gekomen (bijvoorbeeld in 2,11; 4,21; 5,26; 19,5,9) De woorden van Jezus hier laten zien dat bevrijding niet alleen een toekomstige werkelijkheid is, maar ook een actualiteit die daar gebeurt waar Jezus aanwezig is, zelfs in de werkelijkheid van het lijden en het kruis. Vanaf het begin van het boek tot aan het einde blijft de hoofdpersoon trouw aan het programma waarvan de uitvoering aan Hem is toevertrouwd.

De dood van Jezus wordt verteld in 23,44-49. De dood zelf wordt slechts met enkele woorden verteld in het laatste gedeelte van vers 46. Het vormt het centrum van dit tekstgedeelte. Voorafgaande aan die dood worden drie zaken verteld: de duisternis over het hele land, het scheuren van het voorhangsel in de tempel en de laatste woorden van Jezus. Er volgen eveneens drie zaken: het getuigenis van de honderdman, de reactie van het volk en de aanwezigheid van de bekenden van Jezus en de vrouwen die Hem vanuit Galilea gevolgd zijn.

Vreemd is dat de aanduiding van de tijdsduur van de duisternis vergezeld gaat van het woordje 'al'. Voor het feit van de duisternis zelf, die duurt vanaf ongeveer het middaguur tot drie uur 's middags, geeft de verteller een verklaring. De oorzaak is een zonsverduistering. Men heeft zich afgevraagd of op het paasfeest, wanneer het volle maan is, wel een zonsverduistering mogelijk is. Anderen denken aan een droge woestijnwind als feitelijke oorzaak van de duisternis. Dit soort vragen, opmerkingen en verklaringen treden onzes inziens buiten het verhaalkader dat Lucas de lezers aanreikt. Bij de arrestatie heeft Jezus gezegd dat het nu de tijd is van zijn tegenstanders. Hij heeft deze tijd gekwalificeerd als een tijd waarin de duisternis aan de macht is (22,53). Bovendien is in het

begin van het boek over het verschijnen van Jezus en het aanbreken van de bevrijding gesproken in termen van licht. Zacharias heeft gesproken over het licht dat uit de hoogte zal schijnen voor wie zitten in duisternis en in de schaduw van de dood (1,78-79). Simeon heeft gesproken over een licht dat een openbaring zal zijn voor de heidenen en een glorie voor Israël (2,32). Tegen de achtergrond van de lichtmetafoor aan het begin van het boek en de uitspraak van Jezus bij zijn arrestatie is het zeer goed voorstelbaar dat bij de gewelddadige dood van de hoofdpersoon van het boek een entourage van duisternis wordt geënceneerd.

Het scheuren van het voorhangsel in de tempel is moeilijker te interpreteren. Men zou kunnen denken dat door het scheuren van het voorhangsel de aanwezigheid van God niet meer beperkt is tot de tempel in Jeruzalem. Het scheuren zou dan een vooruitwijzing zijn naar de verkondiging waarover Handelingen verhaalt, een verkondiging die niet beperkt blijft tot Israël, maar die zich uitstrekt van Jeruzalem, heel Judea en Samaria tot het einde der aarde (Handelingen 1,8). Een totaal andere interpretatie van het scheuren van het voorhangsel is een duiding die het gebeuren ziet als een vooruitwijzing naar de verwoesting van de tempel, waarover Jezus gesproken heeft in 21,6. In dat geval komt opnieuw de samenhang ter sprake tussen de dood van Jezus in Jeruzalem en het komende lot van Jeruzalem aan het einde van de Joodse Oorlog in 70. Het is moeilijk op basis van argumenten uit deze twee interpretaties te kiezen.

Voorafgaande aan zijn dood roept Jezus luidkeels. Hij roept God aan als 'Vader'. En dan volgt een citaat uit Psalmen 31,6. Psalm 31 zijn de woorden van een rechtvaardige die van zijn vijanden veel te verduren heeft. Hij zoekt zijn toevlucht bij God, die hem uit de handen van zijn vijanden zal redden. Met de woorden 'Ik leg mijn geest in uw hand,' vertrouwt hij zich toe aan God. In de rabbijnse traditie zijn deze woorden gaan behoren tot het avondgebed.

Op de dood van Jezus reageert de honderdman als eerste. Men kan zich voorstellen dat hij de leiding heeft over de soldaten die in 23,36 genoemd zijn. Hij ziet wat er gebeurt. Men kan zich afvragen of daar ook

het scheuren van het voorhangsel in de tempel bij hoort. Wat hij ziet, brengt hij in verband met God, en hij verheerlijkt Hem. Hij herkent in het gebeuren Gods uitstraling en geeft daar woorden aan. Zijn reactie is duidelijk onderscheiden van de eerdergenoemde spot van de soldaten. Daarmee is er ook in deze groep een scheiding vanwege de verschillende reacties op de executie van Jezus. De honderdman noemt Jezus een rechtvaardige, en hij voegt zich daarmee bij de schare getuigen van de onschuld van Jezus. Tot op dit allerlaatste moment tekent het verhaal Jezus als iemand die onschuldig ter dood is gebracht. Het gebruik van het woord 'rechtvaardige' roept mensen in herinnering als Zacharias (1,6) en Simeon (2,25), die beiden rechtvaardig worden genoemd. In de navolgende context wordt ook Jozef van Arimatea een rechtvaardige genoemd (23,50). Rechtvaardigen zijn mensen die geen bekering nodig hebben (5,32; 15,7). Ze mogen leven in de hoop op de opstanding (14,14). Precies vanwege dit laatste aspect zijn de woorden van de honderdman er ook een aanwijzing voor (net als het citaat uit Psalmen 31,6) dat de dood van Jezus niet het einde is. Er blijft ruimte voor het initiatief van God.

Een tweede reactie is die van het volk. Net zoals de honderdman ziet wat er gebeurt, zo beschouwen zij het schouwspel. Ze kloppen zich op de borst en keren huiswaarts. Het gebaar heeft twee verschillende betekenissen. Het kan een teken van rouw en verdriet zijn om de dood van Jezus, net zoals de vrouwen van 23,27 om de dood van Jezus rouwden en verdrietig waren. Maar op de borst kloppen kan ook een teken van berouw en inkeer zijn (vergelijk 18,13). Hierbij moet men bedenken dat het Griekse woord *hupostrophô*, dat in de Willibrordvertaling is weergegeven met 'naar huis gaan', ook verstaan kan worden als 'zich bekeren.' Deze reactie van berouw en inkeer is voorstelbaar als de samengestroomde menigte deel heeft uitgemaakt van het volk dat bij het laatste deel van het proces voor Pilatus is geweest (vergelijk 23,13). Bij deze laatste interpretatie neemt het volk duidelijk afstand van de verbintenis die het bij het proces van Jezus met diens tegenstanders is aangegaan.

Een derde reactie wordt genoemd: die van de bekenden van Jezus en

van de vrouwen die Hem vanaf Galilea gevolgd zijn. Ze staan in de verte toe te kijken. In de Griekse tekst is helder dat het gaat om een groep mannen en een groep vrouwen. We herkennen hier de tendens van Lucas soortgelijke zaken die hij over mannen heeft verteld, ook over vrouwen te vertellen, en omgekeerd. In een vertaling is het onderscheid in geslacht tussen de twee groepen moeilijk uit te drukken. Onder de bekenden mogen we ook de apostelen rekenen die bij het laatste avondmaal aanwezig zijn geweest. Lucas heeft nergens verteld dat ze bij de arrestatie of tijdens het proces van Jezus op de vlucht zijn geslagen. De vrouwen worden niet met name genoemd. Dat gebeurt pas in 24,10, waar de herinnering aan 8,2-3 meeklinkt. Bij de bespreking van deze tekst hebben we aangegeven dat er redenen zijn om deze lijst van vrouwen die Jezus vergezelden, te verstaan als het vrouwelijke equivalent van de apostellijst in 6,12-16. Hier worden de vrouwen geïntroduceerd met het oog op hun belangrijke rol in de komende gebeurtenissen (vergelijk 23,55-56; 24,1-10.22-23).

Begrafenis – 23,50-56a

Het laatste onderdeel van wat we met een narratologische terminologie ‘de moeilijke taak’ hebben genoemd, is het verhaal over de begrafenis van Jezus (23,50-56a). De afbakening aan het begin biedt nauwelijks problemen. De episode begint met de introductie van een nieuw personage: ‘Nu was daar een zekere Jozef.’ De afbakening aan het einde biedt meer moeilijkheden. In de verzen 55-56a wordt verteld over de activiteiten van de vrouwen op de dag van de begrafenis van Jezus, de voorbereidingsdag voor de sabbat (vergelijk vers 54). Dan wordt verteld dat de vrouwen de sabbatsrust in acht nemen. Op de eerste dag van de week, wanneer de sabbat voorbij is, gaan ze met de geprepareerde kruiden naar het graf (24,1). Hoewel de handelende personages dezelfde zijn, is er tussen 23,56a en 24,1 een verschil in tijd. In 23,56b wordt dat verschil overbrugd met de sabbat, waarop de vrouwen de rust in acht nemen. De Griekse tekst presenteert het onderhouden van de sabbatsrust (23,56b) en het gaan

naar het graf op de eerste dag van de week als een tegenstelling. Om deze tegenstelling te laten uitkomen, moet men de tegengestelde delen bij elkaar nemen. Daarom leggen we de cesuur tussen het verhaal over de begrafenis van Jezus en dat over het lege graf tussen 23,56a en 23,56b. Daarbij merken we op dat dit weer een voorbeeld is van de manier waarop Lucas de overgang tussen twee perioden zo vertelt dat ze in elkaar grijpen.

De introductie van Jozef van Arimatea creëert een zekere spanning. Hij is lid van het Sanhedrin, en toch noemt de verteller hem goed en rechtvaardig. Hoe dat kan, wordt in vers 51 uitgelegd. Jozef heeft niet ingestemd met het raadsbesluit en de handelwijze van de raad. De Griekse tekst bevat een woordspel: het gaat om een raadslid (*bouleutês*) dat niet instemt met een raadsbesluit (*boulê*). Het raadsbesluit kan duiden op de uitspraak van het Sanhedrin in 22,71, op grond waarvan het proces van Jezus voor Pilatus verder wordt gevoerd. De bedoelde handelwijze is dan het voorleiden voor Pilatus (23,1).

De gebruikte aanduidingen voor Jozef (een goed en rechtvaardig man, levend in de verwachting van het koninkrijk van God) doen denken aan de vrome mensen die in het begin van het boek van Lucas zijn opgetreden: Zacharias en Elisabet (2,5-6), Simeon (2,25) en Hanna (3,36-37). Zowel de geboorte als de dood van Jezus wordt omringd door vrome joodse mensen die leven overeenkomstig Gods bedoeling. De kwalificatie 'rechtvaardige' is bovendien nog maar enkele verzen eerder door de honderdman aan Jezus toegekend. De opmerking dat Jozef leefde in de verwachting van het koninkrijk van God, maakt hem misschien nog geen leerling van Jezus, maar situeert hem wel als een sympathisant met diens beweging.

De actie van Jozef van Arimatea om te zorgen voor een begrafenis voor Jezus, getuigt eveneens van zijn vroomheid. Het begraven van de doden gold als een daad van gerechtigheid (vergelijk Tobit 1,17-18; 2,1-10; 4,3-4). Na de smadelijke executie vraagt Jozef bij Pilatus om het lichaam van Jezus, en hij zorgt voor een eervolle begrafenis. Het linnen waarin het lichaam wordt gewikkeld, het in de rots uitgehouwen graf en

het feit dat het graf nog niet eerder was gebruikt, zijn daarvan het bewijs.

Er wordt niets gezegd over de zalving van het lichaam. Het verhaal van de begrafenis sluit met de opmerking dat het voorbereidingsdag was en dat de sabbat zo zou aanbreken. Dat suggereert enige haast. Het zou kunnen betekenen dat de zalving van het lichaam niet heeft plaatsgevonden. En daarin kan men dan weer de grond vinden voor de activiteiten van de vrouwen die vanaf vers 55 worden verteld. Ze volgen Jozef, zien het graf en hoe het lichaam erin werd gelegd. Thuis maken ze kruiden en balsem klaar, klaarblijkelijk om het lichaam te zalven. Het zijn dezelfde vrouwen die al in vers 49 zijn genoemd en die Jezus vanuit Galilea zijn gevolgd. Pas in 24,10 worden ze met name genoemd. Opmerkelijk is dat in vers 55 opnieuw wordt verteld dat ze met Jezus uit Galilea zijn meegekomen. Deze vermelding van de herkomst uit Galilea brengt de lezers het gevaarvolle karakter van deze herkomst in herinnering.

10.3 De verheerlijkende test – 23,56b – 24-53

Het derde deel van de vierde afdeling van het boek van Lucas noemen we overeenkomstig het narratologische jargon ‘de verheerlijkende test’. Het beslaat 23,56b – 24,53. Op grond van de criteria betreffende tijd, plaats, personen en thema’s die bepalend zijn voor een indeling vanuit narratologisch perspectief, maken we een indeling in vier segmenten:

- 1 23,56b – 24,12 het lege graf;
- 2 24,12-35 op weg naar Emmaüs;
- 3 24,36-49 verschijning in Jeruzalem;
- 4 24,50-53 bij Betanië.

De verheerlijkende test is gewoonlijk de apotheose en de afsluiting van een verhaal. Voor de verheerlijkende test in het Lucas-evangelie moet dit worden genuanceerd. De afdeling is de afsluiting van het Jeruzalemse deel van het verhaal over Jezus, en als zodanig ook de afsluiting van het totale verhaal over Jezus. Het laatste segment, dat handelt over de tenhemelopneming bij Betanië (24,51), kan men begrijpen als de voltooiing van de tijd dat Jezus zou worden weggenomen (9,51). De exodus waarover Jezus gesproken heeft in 9,31, is daarmee voltooid, ook als men die exodus zo interpreteert dat ze niet alleen betrekking heeft op het levens-einde van Jezus, maar ook op het heengaan uit deze wereld. Toch blijft een aantal thema’s dat is aangekondigd, nog openstaan. De doop met heilige Geest, waarover de Doper heeft gesproken in 3,16, is nog niet gebeurd. De universaliteit van het heil, die in de eerste hoofdstukken van het boek al is aangekondigd en waarover Simeon expliciet heeft geprofeteerd in 2,29-32, heeft nog geen vorm gekregen.

Een van de thema’s die in het laatste deel van het Lucas-evangelie worden uitgewerkt, is dat leerlingen van Jezus diens verkondigers worden. De overgang van ooggetuigen naar verkondigers van het woord, waarover Lucas gesproken heeft in de proloog (1,1-4), wordt hier zichtbaar. Daarmee wordt ook de opening gemaakt voor de wijze waarop in

het tweede deel van het lucaanse dubbelwerk de nog openstaande thema's aan de orde komen. In Handelingen 2,1-13 komt aan de orde hoe de leerlingen begiftigd worden met Geest. In Handelingen 1,8 zegt Jezus tot de leerlingen: 'Maar wanneer de heilige Geest over jullie komt, zullen jullie kracht ontvangen en mijn getuigen zijn in Jeruzalem, in heel Judea en Samaria, en tot het uiteinde der aarde.' Veel uitleggers beschouwen dit vers als programmatisch voor Handelingen. Het tweede deel van Lucas' werk laat zien hoe de boodschap van bevrijding eerst in Jeruzalem wordt verkondigd, maar ook hoe van daaruit de grenzen steeds verder worden verlegd, eerst naar Judea en Samaria, en hoe ten slotte de boodschap via de reizen van Paulus het centrum van de toenmalige wereld, Rome, bereikt. Eén gebeurtenis die wel in het evangelie volgens Lucas wordt aangekondigd, wordt echter ook in Handelingen niet verteld. Dat is wat Jezus gezegd heeft over het einde der tijden en de definitieve vestiging van het koninkrijk van God. Meermalen hebben we in dit commentaar aangestipt dat de door Lucas beoogde lezers – maar het geldt ook voor alle feitelijke lezers – deel uitmaken van de door God geleide geschiedenis die Lucas ter sprake brengt. Ze leven in de tijd die voorafgaat aan het definitieve einde. Het feit dat het einde nog niet heeft plaatsgevonden, betreft de lezers op een specifieke manier in de door Lucas vertelde geschiedenis. De lezer maakt deel uit van de weg van de bevrijding.

Het verhaal over het lege graf – 23,56b - 24,12

De vrouwen die in 23,49-55 zijn genoemd, nemen de voorgeschreven sabbatsrust in acht. Op de eerste dag van de week gaan ze 's morgens vroeg naar het graf. Het onderhouden van de sabbat rangschikt ook de vrouwen onder de wetsgetrouwe mensen. Zo zien we opnieuw dat in het boek van Lucas zowel de geboorte van Jezus als zijn dood omringd is met rituelen die passen in een wetsgetrouw gedrag. Het leven van Jezus is ingebed in een vroomheid die tot uitdrukking komt in het onderhouden van de wet.

Opvallend is de manier waarop verteld wordt wat de vrouwen wel, en wat ze niet vonden. Ze vonden de steen voor het graf weggerold, maar in het graf vonden ze het lichaam van de Heer Jezus niet. In de omgeving van Jeruzalem zijn voorbeelden gevonden van stenen in een gleuf voor de ingang van een graf, die weggerold konden worden. Niet wordt verteld wie de steen heeft weggerold. De aanduiding 'de Heer Jezus' is eveneens opmerkelijk. Het is de eerste keer in het lucaanse dubbelwerk dat de verteller deze aanduiding gebruikt. Sommige commentatoren zien er een aanduiding in dat de opstanding van Jezus reeds heeft plaatsgevonden.

Vers 4 begint met een voor Lucas typische *kai egeneto*-constructie. Vanaf nu worden verscheidene zaken helder. In het vervolg liggen de voornaamste accenten op het proces dat zich bij de vrouwen voltrekt. Zo wordt duidelijk dat de voornaamste focus van het verhaal over de opstanding gelegen is in het geloof dat bij de volgelingen van Jezus tot stand komt. Vervolgens wordt ook helder dat in de totstandkoming van dit geloof interpretatie een belangrijke factor is. Het proces dat zich bij de vrouwen voltrekt, verloopt van niet weten wat ervan te denken, via de herinnering van de woorden van Jezus tot de verkondiging aan de elf en hun metgezellen. In de navolgende verhalen worden de factoren die bijdragen aan het proces van gelovige bewustwording, aangevuld. Ook het goede verstaan van wat in de Schrift gezegd wordt, is een factor, naast de gelovige interpretatie van de geschiedenis van Jezus. De twee mannen in het graf, die pas in 23,23 engelen worden genoemd, brengen de herinnering aan de woorden van Jezus op gang. Deze herinnering is blijkbaar nodig voor een juiste interpretatie van de afwezigheid van het lichaam van Jezus.

De stralend witte kleren van de twee mannen doen denken aan het verhaal over de verheerlijking op de berg (9,28-36). De feitelijke woordovereenkomsten in het Grieks zijn echter geringer dan de vertaling suggereert. Niettemin duidt de uitstraling van de twee mannen op het theofane (of beter angelofane) karakter van het gebeuren, evenals de opmerking van de verteller dat de vrouwen schrokken en hun ogen neer-

sloegen. In vers 4 worden de mannen echter nog geen engelen genoemd. Dat gebeurt pas door de Emmaüs-gangers in vers 24. Voor de totale opbouw van het Lucas-evangelie is het belangrijk te herkennen dat we hier, net als in het begin van het boek, met verschijningsverhalen van doen hebben. Het verhaal over het leven van Jezus wordt omringd door verschijningen van engelen en van Jezus zelf.

De woorden van de mannen bevatten de paasboodschap. Ze kunnen worden verdeeld in drie onderdelen: een vraag ('Wat zoeken jullie de levende bij de doden?'); een uitspraak over Jezus, uiteenvallend in een negatief en een positief gedeelte ('Hij is niet hier', 'Hij is tot leven gewekt'); een aansporing zich te herinneren wat Jezus gezegd heeft ('Vergeet niet ...'). In de vraag en de uitspraak wordt het inadequate gedrag van de vrouwen ten aanzien van de verrezen Jezus verwoord ('zoeken bij de doden'; 'Hij is niet hier'). Maar ook wordt in beide aangegeven wat er met Jezus is gebeurd: 'Hij is de levende'; 'Hij is ten leven gewekt.' Dit gebeuren ten aanzien van Jezus is in een passieve formulering uitgedrukt: Hij is ten leven gewekt. Op een aantal plaatsen in Handelingen is aangegeven dat God zelf de handelende persoon is van dit gebeuren (vergelijk onder meer Handelingen 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30; 13,37). Ook aan het einde van het boek komt zo tot uiting dat het door Lucas vertelde verhaal een door God geleide geschiedenis is, waarin het initiatief van God bevrijding bewerkt. In het verhaal over Jezus is dat de bevrijding uit de macht van de dood.

Bij de aansporing zich te herinneren wat Jezus gezegd heeft, wordt gepreciseerd dat Hij dit deed toen Hij nog in Galilea was. Daarmee komen de lijdensaankondigingen van 9,22.44 in het vizier, die door Jezus in Galilea zijn uitgesproken. Maar met geen van de twee aankondigingen is er woordelijke overeenstemming. Uitdrukkelijk vermeldt de verteller dat de vrouwen zich daarna de woorden van Jezus herinnerden. Daarmee wordt benadrukt dat de herinnering aan wat Jezus gezegd heeft, een sleutel biedt voor het verstaan van de dood en de opstanding van Jezus. Deze herinnering maakt mensen geschikt voor de verkondiging. Bij het feit dat de vrouwen van het graf terugkeerden en alles aan

de elf en aan alle overigen vertelden, mag rustig de connotatie van 'verkondigen' meeklinken. In feite voltrekken de vrouwen hier de overgang van 'ooggetuigen' naar 'bedienaren van het woord' waarover Lucas in de proloog van zijn boek geschreven heeft.

Pas in vers 10 volgen de namen van de vrouwen. Verhaaltechnisch lijkt deze vermelding na te hinken. Maar vanuit de eigen lucaanse visie is de vermelding hier uiterst zinvol. De opsomming roept de lijst van namen van vrouwen in 8,1-3 in herinnering. In ons commentaar hebben we aangegeven dat deze lijst een pendant is van de apostellijst in 6,12-16. Hier zijn de vrouwen de eerste getuigen van de opstanding van Jezus. Ze voldoen aan het criterium dat in Handelingen 1,21-22 is genoemd, behalve dat daar uitdrukkelijk sprake is van mannen. De equivalentie van de genoemde vrouwen en de elf in het verhaal over het lege graf wordt op twee manieren onderstreept. Het woord 'apostelen' wordt expliciet genoemd, wanneer na de opsomming van de namen van de vrouwen nog eens wordt verhaald dat de vrouwen aan hen vertelden. Bovendien is er een opvallende gelijkenis in de manier waarop over de elf en over de vrouwen wordt gesproken. Er is een parallel tussen 'de elf en al de overigen' en 'Maria van Magdala, Johanna en Maria van Jakobus en de overige vrouwen die bij hen waren'.

De reactie van de elf en al de overigen op de verkondiging van de vrouwen is anders dan de reactie van de vrouwen op de woorden van de twee mannen in het graf. De reactie van de vrouwen werd gekenmerkt door herinnering en verkondiging, die van de elf en de anderen door ongelof. In vers 12 wordt de reactie van Petrus verhaald. In sommige handschriften komt dit vers niet voor. Het is niet in overeenstemming met de mededeling van de Emmaüs-gangers in vers 24 dat een paar van de leerlingen naar het graf zijn gegaan. De verbazing van Petrus mag men misschien verstaan als een voorbereiding van de verschijning aan Petrus waarover de elf en hun metgezellen spreken in 23,34. De verschijning aan Petrus zelf wordt in het Lucas-evangelie echter niet verhaald.

Op weg naar Emmaüs – 24,13-35

Bij een indeling baseren we ons op de gegevens van plaats. We komen dan tot de volgende indeling:

- A op weg naar Emmaüs (de verzen 13-27);
- B in Emmaüs (de verzen 28-32);
- C terug in Jeruzalem (de verzen 33-35).

Een dergelijke indeling stelt ons in staat om het multifocale karakter van het verhaal te onderkennen. Elk van de afzonderlijke focussen, de interpretatie van de Schrift, de maaltijd en de verkondiging dat de Heer is opgestaan, belicht op een eigen manier het centrum van het gehele hoofdstuk: de opstanding van Jezus wordt ervaarbaar in de gelovige ervaring van de leerlingen.

Het verhaal sluit ten nauwste aan bij het voorafgaande verhaal over het lege graf. 'Juist op die dag' wijst op dezelfde eerste dag van de week (24,1) waarop de vrouwen het graf bezoeken. 'Twee van hen' legt een verbinding met de groep van 'de elf en al de anderen' waarover gesproken is in 24,8. Pas in vers 18 wordt de naam van een van de twee onthuld: Kleopas. Hoewel de groep van de elf en al de anderen in vers 10 wordt aangeduid als apostelen, behoort Kleopas niet tot de twaalf apostelen in strikte zin (vergelijk 6,13-16). Wie de andere leerling is, blijft in het ongewisse.

De twee zijn op weg naar Emmaüs. Men heeft dit wel vereenzelvigd met Amwas, dat dertig kilometer ten westen van Jeruzalem ligt. Zestig stadiën is echter iets meer dan elf kilometer. Daarom zijn er ook andere voorstellen om Emmaüs te identificeren. De tekstvariant 'honderdzesstig stadiën' kan men verklaren als een poging om de afstand in overeenstemming te brengen met de oude uitlegtraditie dat het Amwas betreft.

Het feit dat de twee leerlingen op weg zijn, biedt een belangrijke sleutel tot het verhaal. In de tekst zijn de verwijzingen naar de reis talrijk (de verzen 13,15,17,28 (tweemaal),32,35). Vooral de uitdrukking 'op de

weg' in de verzen 32.35 is hierbij betekenisvol. Door deze verwijzingen wordt een verband gelegd met het reisverhaal dat het centrum vormt van het Lucas-evangelie (9,51 - 19,27). We hebben dit reisverhaal de evaluatiefase genoemd. Het reisverhaal draagt niet echt bij aan de narratieve ontwikkeling van het verhaal over Jezus, maar communicatief gezien is het van een centrale waarde. In dit deel wordt immers helder gemaakt waarom het verhaal over Jezus wordt verteld en hoe dit verhaal moet worden geïnterpreteerd. Datzelfde gebeurt nu precies ook op de weg naar Emmaüs. Door de ontmoeting van de twee leerlingen met hun niet herkende reisgenoot komen ze tot een andere interpretatie van wat er gebeurd is in Jeruzalem, met als gevolg dat ze andere mensen worden en gaan verkondigen wat hun onderweg is overkomen.

Het gesprek van de twee gaat 'over alles wat voorgevallen was'. De formulering doet denken aan de proloog van het evangelie, waar Lucas spreekt over 'wat zich bij ons heeft voltrokken'. Hier wordt een meer neutrale term gebezigd. Ook dat is betekenisvol, omdat de twee leerlingen nog niet tot het inzicht zijn gekomen van de volledige draagwijdte van alles wat met Jezus is gebeurd. Toch suggereert het gebruikte Griekse woord dat ze met elkaar op zoek zijn naar de betekenis ervan: 'En het geschiedde, terwijl ze discussieerden en samen zochten, dat Jezus naderde en met hen meeliep', zo zou men kunnen vertalen. Dat hun ogen werden verhinderd Hem te herkennen, moet men waarschijnlijk niet als een *passivum divinum* interpreteren. Het raakt aan het thema van het onbegrip van de leerlingen, zoals dat ook ter sprake is gekomen in 9,45; 18,34.

Op de vraag van Jezus waarover ze met elkaar in gesprek zijn, blijven ze staan. Met de omschrijving 'met sombere gezichten' geeft de verteller aan in welke gemoedsstemming ze verkeren. Het antwoord van Kleopas is een wedervraag, die de verwondering uitdrukt dat de onbekende reisgenoot niet weet wat er in die dagen in Jeruzalem is gebeurd. Waar de Willibrordvertaling 'inwoner' heeft, hebben andere vertalingen 'vreemdeling'. Het Griekse woord *parokeis* duidt op iemand die als vreemdeling enige tijd in een stad woonachtig is. Beide vertalingen zijn te verant-

woorden. Bij de vertaling 'vreemdeling' zou men kunnen denken aan een pelgrim die na de feestelijkheden van het paasfeest huiswaarts keert.

Vanaf vers 19 volgt een verslag van de gebeurtenissen vanuit het perspectief van de twee leerlingen. Ze benadrukken de incongruentie tussen het feit dat Jezus in hun ogen een profeet was, en de omstandigheden waaronder Hij is gestorven. In het Galilese deel van het evangelieverhaal wordt Jezus inderdaad meer dan eens als een profeet getekend (vergelijk 4,16-30; 7,16.19; 9,8.19). In het reisverhaal heeft Jezus echter zelf zijn profetenambt verbonden aan zijn gewelddadige dood in Jeruzalem (vergelijk 11,49-51; 13,31-33). Terwijl de twee leerlingen het levenseinde van Jezus strijdig achten met zijn profetenambt, heeft Jezus zelf deze verbinding gemaakt als deel uitmakend van Gods heilsplan. De twee leerlingen kenschetsen Jezus ook als machtig in woord en daad in de ogen van God en heel het volk. Het bevrijdend spreken en handelen van Jezus van in het bijzonder de Galilese periode komt in herinnering. Het bevrijdende karakter van zijn optreden wordt nog eens onderstreept in vers 21, waar de leerlingen zeggen dat ze gehoopt hadden dat Hij degene zou zijn die Israël zou bevrijden. Het woord *lutrousthai* refereert aan een van de kernwoorden waarmee in het Lucas-evangelie Jezus' programma van bevrijding wordt aangeduid. De wijze waarop de twee leerlingen spreken, toont de ontgoocheling die Jezus' kruisdood voor hen betekent. Hoewel het Joden niet was toegestaan iemand te kruisigen, en het relaas over Jezus' dood het ook anders vermeldt, zeggen de leerlingen toch dat de hogepriesters en de leiders Jezus hebben overgeleverd tot een terdoodveroordeling en dat ze Hem hebben gekruisigd. Dat ze erbij vermelden dat het nu al de derde dag is dat dit alles is gebeurd, onderstreept hun ontgoocheling. Wellicht mag men veronderstellen dat ze zich herinneren dat Jezus heeft voorzegd dat Hij op de derde dag zal worden opgewekt (vergelijk 9,22; 13,32; 18,33; 24,7), maar dat in hun ogen ook deze verwachting niet bewaarheid is geworden. Wel vertellen ze dat de vrouwen hen versted hebben doen staan met hun verhaal over de ontdekking van de verdwijning van het lichaam en de verschijning van twee engelen. De kwalificatie 'onzin', die wel in vers elf aanwezig was, ont-

breekt nu. Wellicht is daarmee al enige openheid gecreëerd voor het ontvangen van de paasboodschap. De twee leerlingen spreken over een verschijning van engelen, terwijl in het verhaal over het lege graf sprake is van 'mannen' (vergelijk 24,4). Ook dat sommigen van hen naar het graf zijn gegaan, is niet in overeenstemming met vers 12, waar dat alleen van Petrus wordt verteld. Over wat deze 'sommigen' wel zagen en niet zagen, vertellen de twee leerlingen op een soortgelijke manier als de verteller eerder heeft gedaan over wat de vrouwen bij het graf wel vonden en niet vonden (vergelijk 24,2-3). Zo wordt opnieuw aangegeven hoe de leerlingen langzaam ontvankelijk worden voor de werkelijkheid van het opstandingsgebeuren en de aanwezigheid van Jezus. Dat de 'sommigen' Jezus niet zagen, legt een ietwat humoristisch verband met hun eigen situatie, waarin Jezus wel aanwezig is, maar waarin ook hun ogen verhinderd worden Hem te herkennen.

Jezus reageert op hun verslag door te wijzen op hun onbegrip en traagheid van hart. Hij noemt daarbij wat de profeten hebben gezegd. In 18,31 heeft Jezus al aangegeven dat het lot van de Mensenzoon in Jeruzalem zal zijn overeenkomstig wat de profeten gezegd hebben. Een juist begrip van de profeten zou moeten leiden tot geloof in de opstanding. Hoewel een juiste interpretatie van de Schrift met het oog op een goed verstaan van het levenseinde van Jezus een kernthema is van Lucas 24, is het opmerkelijk dat hier geen enkele concrete passage uit de Schrift wordt genoemd. Men mag eruit begrijpen dat het in het slothoofdstuk van het evangelie eerder gaat om een hermeneutisch principe van waaruit de Schrift gelezen wordt, dan om de uitleg van specifieke passages die de dood en opstanding van Jezus voorzeggend en verhelderen. In vers 26 is, nadat al eerder in het evangelie sprake is geweest van het lijden en de dood van de Mensenzoon, voor het eerst sprake van een lijdende Messias. Uitleggers wijzen erop dat een lijdende Messias in het Oude Testament nergens expliciet ter sprake komt. Behalve over het lijden van de Messias wordt in de Profeten ook gesproken over de verheerlijking van de Messias, zo betoogt de onbekende vreemdeling. Behalve een verwijzing naar de opstanding kan dit ook een verwijzing naar de hemelvaart impli-

ceren. In vers 27 wordt nog eens het hermeneutisch principe aangegeven. Wat in Mozes en de Profeten ter sprake komt, heeft betrekking op Jezus. Omdat Jezus zelf degene is die uitleg geeft, mag men hier denken aan een hermeneutiek die in twee richtingen verheldering geeft. Mozes en al de profeten verhelderen wat er met Jezus is gebeurd. Maar ook: wat er met Jezus is gebeurd, geeft een nieuwe en vollediger betekenis aan de Schrift.

In vers 28 begint het gedeelte dat zich afspeelt in Emmaüs. In dit gedeelte hebben twee belangrijke transformaties plaats. De eerste is dat Jezus van gast tot gastheer wordt. Wanneer de twee leerlingen Hem uitnodigen bij hen te blijven, omdat het al avond is en de dag ten einde loopt, is Jezus duidelijk hun gast. Aan tafel echter, wanneer Hij het brood neemt, de zegen uitsprekt, het brood breekt en het hun geeft, is Hij de gastheer. De maaltijd in Emmaüs staat in relatie met de vele andere maaltijdverhalen in het Lucas-evangelie. De maaltijd is in het Lucas-evangelie een van de manieren waarop Jezus bevrijding realiseert en gemeenschap sticht, ook tussen mensen die gewoonlijk geen gemeenschap met elkaar onderhouden. Meer specifiek is er een relatie met het verhaal over de maaltijd met het volk (9,10-17) en het verhaal over de maaltijd op de laatste avond van Jezus' leven. Het verhaal over de maaltijd met het volk is een van de hoogtepunten in het programma van bevrijding. Het is voor het verstaan van het totaal van het Lucas-evangelie uiterst zinvol dat de leerlingen Hem herkennen aan de viering van de bevrijding die Jezus zelf gebracht heeft. Het vervolg van het verhaal maakt duidelijk dat ze die bevrijding nu ook aan zichzelf ervaren. De ervaring dat Jezus leeft, doet hen Hem herkennen, bevrijdt hen van hun somberheid en maakt hen vrij voor de verdere verkondiging. De relatie met de maaltijd op de laatste avond van Jezus' leven maakt duidelijk dat deze bevrijding niet los gezien kan worden van de zelfgave van Jezus, van zijn lijden, sterven en opstanding en van het goddelijk heilsplan.

De uitdrukking 'het breken van het brood' keert terug aan het einde van het verhaal (vers 35). Ook in Handelingen 2,42.46; 20,7.11; 27,35 komt de uitdrukking voor. Gewoonlijk hebben deze woorden betrekking op

het ritueel waarmee de gastheer de maaltijd opent. Gelet op het bovenstaande is het niet vreemd dat een aantal uitleggers meent dat Lucas een verband heeft willen leggen met de eucharistische maaltijd. Er zijn zelfs uitleggers die menen dat het geheel van het verhaal over de Emmaüsgangers het verloop van de eucharistische viering weerspiegelt. Immers de uitleg van de Schrift en het breken van het brood zijn daarin de centrale elementen. Hoe betekenisvol deze connotaties ook zijn, men dient erbij te bedenken dat we geen helder beeld hebben van het verloop van de eucharistieviering in de allereerste tijden.

De tweede transformatie tijdens de maaltijd te Emmaüs hangt onmiddellijk met de eerste samen. De ogen van de leerlingen gingen open, en ze herkenden hem. De onbekende reisgenoot wordt herkend als Jezus die leeft. Opvallend is de passieve werkwoordsvorm in de formulering 'hun ogen werden geopend'. De herkenning van Jezus wordt geformuleerd als iets wat aan de leerlingen gebeurt en waarbij het initiatief 'van de andere kant' komt. We verstaan het als opnieuw een uitdrukking van het continue gegeven in het Lucas-evangelie dat de bevrijding van Godswege geschiedt.

De herkenning van Jezus gaat gepaard met zijn verdwijning uit hun gezicht. Hoewel dit op het eerste gezicht merkwaardig en paradoxaal lijkt, heeft de verdwijning van Jezus vanuit de bedoeling van het lucaanse dubbelwerk een zekere logica. De intentie van Lucas is zijn lezers te laten ervaren dat het verhaal over Jezus voor hen van belang is en bij hen ook de bevrijding kan bewerken die de tijdgenoten van Jezus hebben ervaren. Daarvoor moet Lucas de kloof in de tijd overbruggen. Dat doet hij door te laten zien dat er een traditieproces op gang is gekomen dat reikt tot in de tijd van de lezers. In de proloog van zijn boek (Lucas 1,1-4) spreekt hij al over dit proces van doorvertellen. De ooggetuigen van de zaken die God onder ons is begonnen, zijn bedienaren van het woord geworden. Vervolgens hebben velen geprobeerd die zaken op schrift te stellen. Ten slotte heeft ook Lucas, na alles nauwkeurig van af het begin onderzocht hebben, het voor Teofilus opgeschreven.

De belangrijkste overgang in de totstandkoming van het traditie-

proces is die van de ooggetuigen naar de bedienaren van het woord. In feite is dit een dubbele overgang. De eerste betreft de zaak zelf. De bevrijdende voorvallen die onder ons hebben plaatsgevonden, zijn tot een woord geworden dat kan worden doorverteld. Dat maakt het mogelijk dat het bevrijdend handelen van God dat in Jezus heeft plaatsgevonden, in de christelijke vertelgemeenschap doorgang kan vinden. Maar wil dit kunnen gebeuren, dan is er een tweede overgang nodig: dat de ooggetuigen bedienaren van het woord worden. Door deze dubbele overgang is het mogelijk dat Gods bevrijding ook in de volgende generaties gebeurt. In het verhaal over de twee leerlingen op weg naar Emmaüs wordt de overgang van ooggetuigen naar bedienaren van het woord in extenso voltrokken. De herkenning van Jezus betekent dat het verhaal over Jezus voor hen volledig en tot het einde toe helder is geworden.

In de woorden die de leerlingen tot elkaar spreken, wordt het gehele proces nog eens hernomen. ‘Was het niet hartverwarmend zoals Hij onderweg met ons sprak en de Schriften voor ons opende?’ Jezus heeft voor hen de Schriften geopend, en hun ogen werden geopend. De Schrift heeft een nieuwe betekenis gekregen in het licht van het lijden, de dood en de opstanding van de Messias. Het levenseinde van Jezus heeft een nieuwe betekenis gekregen in het licht van de Schriften. De leerlingen zijn andere mensen geworden. In plaats van door hun sombere gevoelens worden ze geleid door het hart dat in hen brandt.

De transformaties die hebben plaatsgevonden, worden gemarkeerd door de terugreis naar Jeruzalem (vers 33). Daarmee begint de derde en laatste episode van het verhaal. De derde episode wordt gekenmerkt door een dubbele communicatie: die van de elf en hun metgezellen aan de twee (vers 34) en die van de twee aan de anderen over hun wederwaardigheden (vers 35).

De elf en hun metgezellen vertellen aan de twee leerlingen dat zij weten dat de Heer is opgewekt. Ze hebben een weg afgelegd van ongelof, waardoor ze het verhaal van de vrouwen voor onzin hielden (24,11), via ontsteltenis (24,22) tot de overtuiging van de opstanding. Hun veranderde houding is gestoeld op een verschijning van Jezus aan

Simon. Lucas verhaalt verder niets over een verschijning aan Petrus, maar wellicht mag men 24,12 wel lezen als een voorbereiding van deze verschijning. Er zijn overigens wel oude tradities over een verschijning aan Petrus. In de eerste brief aan de Korintiërs verhaalt Paulus dat hijzelf als overlevering heeft ontvangen dat Christus is gestorven voor onze zonden, volgens de Schriften, en dat hij begraven is, en opgestaan op de derde dag, volgens de Schriften, en dat hij is verschenen aan Kefas en daarna aan de twaalf (1 Korintiërs 15,3-5).

De twee vertellen op hun beurt over wat zij ervaren hebben. In beide communicaties wordt helder dat het geloof in de verrijzenis van Jezus niet alleen handelt over wat er aan Jezus is gebeurd, maar dat het ook een veranderingsproces van de leerlingen impliceert. In dit veranderingsproces komt de volle betekenis van dood, lijden en opstanding aan het licht en wordt de bevrijding van Godswege ten volle ervaren. Dat blijkt des te meer uit het vervolg. Terwijl ze aan het vertellen waren, staat Jezus in hun midden en Hij wenst hun 'Vrede'. 'Vrede' is een van de woorden waarmee het centrale gegeven van de bevrijding wordt aangeduid. In het vertellen van hun ervaringen komt Jezus aanwezig en geschiedt vrede.

De verschijning in Jeruzalem – 24,36-49

Het verhaal over de verschijning aan de elf en hun metgezellen bestaat uit twee delen. In het eerste deel (24,36-43) gaat Jezus in op het idee van de leerlingen dat ze een geest zien. In het tweede deel (24,44-49) opent Jezus hun verstand voor het volledig begrip van wat Hij gezegd heeft en van wat in de Schriften over Hem geschreven staat. Hij formuleert de opdracht tot verkondiging onder de volken. Net als in het verhaal over het lege graf en dat over de leerlingen op de weg naar Emmaüs wordt een terugkoppeling gemaakt naar het gehele evangelieverhaal. Maar er is ook een duidelijke aankondiging van wat nog verteld gaat worden in Handelingen, het tweede deel van het lucaanse dubbelwerk.

De aansluiting bij het voorafgaande is erg nauw. De formuleringen

‘terwijl ze dit aan het vertellen waren ...’ en ‘in hun midden’ maken duidelijk dat het verhaal over Jezus’ verschijning aan de elf en hun metgezellen niet verstaan kan worden zonder het voorafgaande verhaal. Tijdens het vertellen staat Jezus in hun midden. Wellicht mogen we een verbinding maken met wat ook in het verhaal over de Emmaüs-gangers aan de orde was, dat in het vertellen van hun ervaringen met Jezus Jezus zelf aanwezig komt en zijn bevrijdend werk doet. Ook hier zien we dan weer een voorbeeld van de lucaanse hermeneutiek, dat in de bediening van het woord Gods bevrijding door het levenswerk van Jezus opnieuw geschiedt. Gedurende het verhaal van de verschijning zal dat steeds helderder aan het licht komen, en zullen de leerlingen steeds geschikter worden gemaakt voor hun toekomstige taak van het verder uitdragen van de bevrijding.

Het eerste woord dat Jezus spreekt, is ‘vrede’. In de context van het Lucas-evangelie is dit veel meer dan de normale joodse begroeting. ‘Vrede’ is een van de aanduidingen die Lucas gebruikt om het programma van bevrijding aan te geven. Wanneer Jezus de elf en hun metgezellen begroet met ‘vrede’, wenst hij hun toe dat de bevrijding volledig aan hen geschiedt. Het vervolg van het verhaal laat zien hoe dit zal gebeuren.

Op de verschijning van Jezus reageren de leerlingen met opwinding en schrik. De schrik herinnert aan de schrik van de vrouwen bij het lege graf (24,5) en, hoewel daar niet dezelfde bewoordingen worden gebruikt, aan de angelofanieën in het eerste hoofdstuk van het Lucas-evangelie (vergelijk 1,12-13.29-30). De interpretatie van het gebeuren door de leerlingen is echter niet correct. Ze denken een geest te zien. Net als de twee leerlingen op weg naar Emmaüs herkennen ze Jezus niet. De twijfel en de verwarring wil Jezus wegnemen door te wijzen op zijn handen en voeten; dat wil zeggen: op de verwondingen die bij de kruisiging door de spijkers zijn veroorzaakt. Ze moeten laten zien dat het Jezus zelf is, die in hun midden staat, de Jezus die gekruisigd is. De uitnodiging Hem te betasten moet de misinterpretatie dat het een geest is, rechtzetten, omdat een geest geen vlees en geen botten heeft. De vraag om iets te eten en het eten van de gebakken vis is opnieuw bedoeld om de misinterpretatie van

de leerlingen dat ze met de verschijning van een geest van doen hebben, recht te zetten. Maar de implicaties van deze elementen in het verhaal gaan verder. Ze zetten het verhaal over de verschijning aan de elf en hun metgezellen in de context van een maaltijd. Dat herinnert aan de maaltijd te Emmaüs, waar ook de volledige herkenning van Jezus tot stand kwam in de setting van een maaltijd.

Vanaf vers 44 komt er een ander thema. Op basis van wat Jezus gezegd heeft en op basis van wat in de Schriften over Hem geschreven staat, voert Jezus de leerlingen naar het volle begrip van zijn leven en zijn levenseinde. Hier liggen belangrijke overeenkomsten met het verhaal over het lege graf en dat over de Emmaüs-gangers. Ook de vrouwen in het lege graf worden herinnerd aan wat Jezus gezegd heeft over zijn levenseinde en over zijn opstanding (24,6-7). En aan de twee leerlingen op de weg naar Emmaüs legt Jezus uit wat in heel de Schrift op Hem betrekking heeft. Ook nu is er, net als in 24,26, sprake van een lijdende Messias. Opmerkelijk is de aanduiding van de Schrift: 'de Wet van Mozes, de Profeten en de Psalmen'. Vaak herkent men hierin de driedeling van de Tenach in Wet, Profeten en Geschriften, waarbij men Psalmen verstaat als een aanduiding van het geheel waarvan ze deel uitmaken. Net als onderweg naar Emmaüs worden ook hier geen concrete passages genoemd. Ook hier kan men eerder denken aan het hermeneutisch beginsel waarmee het geheel van de Schrift wordt gelezen.

Van groot belang voor de lucaanse hermeneutiek is de opmerking van de verteller dat Jezus het verstand van de leerlingen opent om de Schriften te begrijpen. Het woord 'openen' herinnert aan de dubbele opening die bij de leerlingen op weg naar Emmaüs heeft plaatsgevonden: niet alleen de Schriften werden geopend, maar ook hun ogen. De formulering in vers 45 maakt eveneens duidelijk dat het niet alleen gaat om schriftuitleg, maar ook om een verandering in de manier waarop de Schrift wordt begrepen. Hier worden de leerlingen gevoerd naar het volledige inzicht in het leven, de dood en de opstanding van Jezus, en voorbereid op de taak die in de navolgende verzen staat geformuleerd.

Eén element is nieuw: de verkondiging in Jezus' naam aan alle vol-

ken van de bekering tot de vergeving van zonden. Dit element is nog niet eerder aan de orde geweest, wanneer het ging om het verstaan van de Schriften. Het nog openstaande element van de universaliteit van het heil zoals die is geformuleerd in de lofzang van Simeon (2,29-32), wordt hier expliciet opgenomen. In de lofzang is het heil voor alle volken uiteengelegd in een glorie voor Israël en een licht dat een openbaring zal zijn voor de volkeren. Het bevrijdend handelen ten opzichte van Israël is in het eerste deel van het lucaanse dubbelwerk aan de orde gekomen. Het bevrijdend handelen ten opzichte van de volkeren wordt het thema van het tweede deel. Hier wordt de overgang gemaakt naar Handelingen doordat Jezus de verkondiging aan de volkeren begrijpt en uitlegt als deel uitmakend van wat in de Schriften geschreven staat, en daarmee deel uitmakend van het goddelijk heilsplan. Ook wat Lucas verhaalt in het tweede deel van zijn werk, maakt deel uit van de door God geleide geschiedenis. Dit wordt bevestigd door de woorden 'bekering' en 'vergeving van de zonden'. Ze herinneren aan de verkondiging van Jezus in de synagoge van Nazaret (4,16-30). Hoewel het woord 'bekering' niet in deze tekst voorkomt, is onze uitleg van dit programmatische verhaal erop gebaseerd dat Jezus' uitleg van de tekst uit de profeet Jesaja die Hij heeft voorgelezen, verandering van gedrag en van denken bij zijn toehoorders impliceert. Bovendien komt door de wijze waarop het citaat is bewerkt, nadruk te liggen op het woord *afesis* dat 'vrijlating' of 'vergeving' betekent. Het is, zoals we gezien hebben, een van de woorden waarmee het programma van bevrijding wordt aangeduid.

Ook het vervolg van de woorden van Jezus is zwaar van betekenis. Allereerst merken we op dat het door de plaatsing in de Griekse tekst van de woorden 'te beginnen in Jeruzalem' niet helder is of deze woorden genomen moeten worden bij de verkondiging aan de volken of bij het getuigen zijn van de leerlingen. Belangrijker is echter dat deze woorden vooruitlopen op die plaatsen in het boek Handelingen die programmatisch worden geacht voor het tweede deel van het lucaanse dubbelwerk. Zo wordt Handelingen 1,8 herkend als het programma voor het gehele boek: 'Maar wanneer de heilige Geest over jullie komt, zullen jullie

kracht ontvangen en mijn getuigen zijn in Jeruzalem, in heel Judea en Samaria, en tot het uiteinde der aarde.' Ook wordt vooruitgelopen op het verhaal over de aanvulling van de groep van de twaalf apostelen. Voordat de feitelijke aanwijzing van de vervanger van Judas gebeurt, noemt Petrus de voorwaarden waaraan de vervanger moet voldoen: 'Daarom moet er een van de mannen die steeds met ons zijn opgetrokken, al die tijd dat de Heer Jezus onder ons verkeerde, vanaf het begin, vanaf de doop van Johannes, tot de dag waarop Hij van ons is weggenomen, van hen dus moet er één samen met ons getuige worden van zijn opstanding' (Handelingen 1,21-22). Het programma van Handelingen en het profiel van de vervanger van Judas stemmen overeen met de woorden die Jezus in 24,48 tot de leerlingen spreekt.

Ook spreekt Jezus over de toerusting van de leerlingen voor de opdracht die hun te wachten staat. Dat gebeurt in vers 49. Het gaat om toerusting met heilige Geest. In dit verband is het veelzeggend dat zowel in de eerste hoofdstukken van het evangelie als in de eerste hoofdstukken van Handelingen de heilige Geest veelvuldig wordt genoemd. Het komt overeen met de zogenoemde competentiefase van verhalen, waarin de held zodanig wordt toegerust dat hij de taak waarvoor hij staat, ook kan volbrengen. In dit verband zijn de formuleringen van vers 49 interessant. De heilige Geest wordt in dit vers niet genoemd. Er worden twee omschrijvingen gebruikt: 'wat mijn Vader beloofd heeft' (vergelijk ook Handelingen 1,4) en 'kracht van boven'. Vooral het woord 'kracht' heeft opvallende overeenkomsten met het narratologische jargon voor de competentiefase.

Bij Betanië – 24,50-53

De vierde afdeling van de verheerlijkende test is tegelijkertijd de afsluiting van het eerste deel van het lucaanse dubbelwerk. Het is het verhaal over de tenhemelopneming van Jezus. Het vormt een doublure met het verhaal over de hemelvaart zoals dat voorkomt in Handelingen 1,9-11. Men kan het tweemaal voorkomen van het verhaal verklaren vanuit de

functie van de overgang van het eerste deel naar het tweede deel van het lucaanse dubbelwerk. Het is een soort dakpanconstructie die Lucas op meer plaatsen gebruikt bij overgangen tussen verschillende episoden. De twee verhalen hebben echter belangrijke verschillen. Het verhaal in Lucas 24 wordt gesitueerd bij Betanië, dat op de oostelijke helling van de Olijfberg ligt. In Handelingen 1,12 is zonder meer sprake van de Olijfberg. Men kan Handelingen 1,12 verstaan als een globalere geografische aanduiding.

Moeilijker te verklaren is het verschil in situering in de tijd. In Lucas 24,50-53 heeft de tenhemelopneming plaats op de avond van de eerste dag van de week, waarop alle gebeurtenissen van Lucas 24 plaatshebben. In Handelingen 1,3 is er sprake van dat Jezus gedurende veertig dagen herhaaldelijk heeft bewezen dat Hij na zijn lijden weer in leven was. Vanaf Handelingen 1,9 wordt vervolgens verhaald over de tenhemelopneming, die dan na veertig dagen zou hebben plaatsgehad. Soms probeert men de moeilijkheid op te lossen door erop te wijzen dat Handelingen 1,4 een veel globalere tijdsaanduiding bevat: 'Toen Hij bij hen was ...' Maar naar onze smaak blijft er iets wringen.

Het verhaal over de tenhemelopneming is een voortzetting van de verschijning aan de elf en hun metgezellen. Er is alleen een verandering van plaats doordat Jezus de leerlingen naar buiten voert tot bij Betanië. De episode valt uiteen in twee onderdelen. In de verzen 50-51 wordt verteld wat Jezus doet. In de verzen 52-53 wordt de reactie van de leerlingen verhaald. Men heeft erop gewezen dat de handen heffen en zegenen bij uitstek priesterlijke gebaren zijn. Het komt overeen met het priesterlijk gedrag van Aäron in Leviticus 9,22 en dat van de hogepriester Simon in Jezus Sirach 50,20. Nadat Jezus eerder in het boek van Lucas uitvoerig als koning en als profeet is getekend, wordt hier zijn priesterschap uitgebeeld. Het blijft echter opmerkelijk dat dit aspect van zijn identiteit niet eerder in het boek van Lucas aan de orde is gekomen. Binnen het kader echter van het afscheid van Jezus en van de opdracht aan de leerlingen te verkondigen aan alle volkeren is de zegening een zeer zinvol gebaar. Zegenen is de leerlingen toewensen dat God met hen is op de weg die ze

zullen gaan. Het belang van deze zegening wordt onderstreept door de herhaling van het woord in vers 51.

Het vertrek van Jezus en zijn tenhemelopneming worden met twee werkwoorden aangegeven: 'Hij ging van hen heen en Hij werd in de hemel opgenomen.' Er is een activiteit van Jezus (heengaan), maar er is ook iets wat aan Hem gebeurt. De opname in de hemel mag men verstaan als een *passivum divinum*, zodat ook aan het einde van het boek voelbaar wordt dat Lucas een geschiedenis vertelt waarin God initiatief heeft genomen, een geschiedenis die door Hem wordt geleid.

De reactie van de leerlingen past hierbij. Ze vallen voor Jezus op de knieën. Deze reactie is overeenkomstig de reactie van het volk op de zegen van de hogepriester Simon in Jezus Sirach 50,21. Deze reactie van de leerlingen is ook de uiteindelijke herkenning en erkenning van de betekenis van Jezus. Dit wordt ook uitgedrukt in de grote vreugde waarmee de terugkeer naar Jeruzalem gepaard gaat. Terwijl er in vers 41 bij de verschijning sprake is van vreugde, en de leerlingen daarom niet kunnen geloven, is er nu, na de herkenning en erkenning van de volle betekenis van Jezus, sprake van grote vreugde.

Het verhaal van Lucas eindigt in vers 53 op dezelfde plaats als waar het begon: in de tempel te Jeruzalem. Ook hier is er een belangrijk verschil met het verhaal over de tenhemelopneming in Handelingen. Terwijl in Handelingen 1,3 de leerlingen naar de bovenzaal gaan waar ze gewoonlijk verbleven, is er aan het einde van het evangelie sprake van dat ze voortdurend in de tempel verbleven en God prezen. Wellicht mag men hier ook denken aan de beschrijving van de eerste christengemeenschap in Jeruzalem, die dagelijks trouw en eensgezind naar de tempel ging (Handelingen 2,46). Dat het boek eindigt met de lofprijzing van God is wellicht ook een aanduiding van de verwachte lezersreactie op de lezing van het eerste deel van het lucaanse dubbelwerk. In dezelfde geest kan men ook de toevoeging 'amen' verstaan die in een aantal belangrijke handschriften voorkomt.

Meer dan eens hebben we in deze commentaar verondersteld dat de door Lucas beoogde lezers leden zijn van gemengde christelijke gemeenschappen in het laatste kwart van de eerste eeuw. De leden van deze gemeenschappen hebben een verschillende religieuze en sociale herkomst, en er zijn verschillen in materiële welgesteldheid. Er dreigt vanwege de in de oudheid gewone omgangsvormen, waarin men voornamelijk omgaat met mensen van de eigen groep, segmentering van de christelijke gemeenschappen. Lucas laat in zijn boek zien dat gemeenschapsvorming in de geest van Jezus over de grenzen van de eigen groep heen gaat. Hij tekent een Jezus die aandacht heeft voor de gemarginaliseerden van zijn maatschappij. Hij gaat om met tollenaars en zondaars. Hij vraagt aandacht voor armen en buitenlanders. Met verachte mensen maakt Hij contact. Mannen en vrouwen zijn gelijkwaardig.

Ook op een ander probleem van de christengemeenschappen in het laatste kwart van de eerste eeuw gaat Lucas in. Dat is het probleem van verflauwing vanwege het uitblijven van de parousie. Van de sterke verwachting van de terugkomst van Jezus, die zo kenmerkend was voor de allereerste Jezus-volgelingen, is in het laatste kwart van de eerste eeuw weinig overgebleven. Als antwoord hierop laat Lucas zien dat de parousie weliswaar lang op zich heeft laten wachten, maar dat die nu snel zal gebeuren. Met het oog hierop zijn volharding, vertrouwen en gebed belangrijk. Ze houden het verlangen en het uitzien gaande.

Lucas onderstreept zijn antwoorden op de problemen van de geloofsgemeenschappen waarvoor hij schrijft, met de isomorfie van de personages in zijn boek met de situatie van de beoogde lezers. De personages in zijn boek leefden vóór de Joodse Oorlog, de val van Jeruzalem en de verwoesting van de tempel. In zijn boek wordt de ramp van het jaar

70 beschreven als van doen hebbend met de manier waarop Jezus' boodschap van bevrijding in Jeruzalem wordt ontvangen. Evenzo zal wat er in het einde gebeurt met de beoogde lezers, die leven na 70 maar vóór het einde, van doen hebben met de manier waarop ze de boodschap van bevrijding ontvangen die het boek verkondigt.

In het laatste hoofdstuk van het evangelie worden de lezers op een intense manier betrokken bij wat er in het boek wordt verteld. In ons commentaar op dit hoofdstuk hebben we gesproken over een lucaanse hermeneutiek die in dit hoofdstuk in het volle licht treedt. Er komt door de opstandingservaring van de leerlingen en de afwezigheid van Jezus een transformatie tot stand die eigenlijk al in de proloog van het boek beschreven staat. Doordat wat zich bij ons voltrokken heeft, woord is geworden, en doordat de oorspronkelijke ooggetuigen bedienaren van dit woord zijn geworden, is er een traditieproces op gang gekomen dat reikt tot in de tijd van de beoogde lezers. De verkondiging van de bevrijding is niet meer afhankelijk van de lijfelijke aanwezigheid van Jezus. De door God geleide geschiedenis wordt voortgezet in de verkondiging van het woord. Handelingen, het tweede deel van het lucaanse dubbelwerk, beschrijft hoe het werk van de bevrijding door de leerlingen wordt voortgezet.

Ook het boek van Lucas maakt deel uit van het traditieproces dat door de verrijzeniservaring van de leerlingen geïnitieerd is. Het lezen van het boek beoogt hetzelfde bevrijdende effect als het contact met Jezus in het boek. Door het lezen van het boek kan aan de lezers van het boek dezelfde bevrijding gebeuren als aan de personages in het boek is gebeurd. De lezers maken deel uit van dezelfde door God geleide geschiedenis als de personages die Lucas in zijn verhaal beschreven heeft.

Het slothoofdstuk van het eerste deel geeft op een eigen manier aan hoe de lezers het besef van Gods bevrijding levend kunnen houden. Voor een volledige herkenning van wat er in het leven van Jezus is gebeurd en van wat er in het leven van de lezers kan gebeuren, biedt de herinnering aan de woorden van Jezus een eigen toegang. De vrouwen krijgen bij het graf te horen: 'Vergeet niet wat Hij u destijds in Galilea

gezegd heeft.' Ook de elf en hun metgezellen wordt in herinnering gebracht wat Jezus heeft gezegd: 'Dit is wat Ik jullie heb gezegd toen Ik nog bij jullie was.'

Een tweede toegang is het lezen van de Schriften. Hier is sprake van een circulair proces. Alles wat in de Schriften geschreven staat, heeft op Jezus betrekking, op de betekenis van zijn leven, lijden, dood en verrijzenis, maar ook op de verkondiging van Jezus en de door Hem tot stand gebrachte bevrijding. Om deze betekenis van de Schriften te kunnen onderkennen moeten niet alleen de Schriften geopend worden, maar ook de geest van de leerlingen moet voor deze betekenis toegankelijk gemaakt worden. Hun ogen en hun verstand worden geopend. De Schriften onthullen de betekenis van Jezus' leven, dood en opstanding, maar ook geldt dat Jezus' leven, dood en opstanding de betekenis van de Schriften onthullen. Gaan staan in dit circulaire proces van betekenisgeving doet het verlangen van de Jezus-volgelingen ontvlammen en in stand blijven: 'Brandde ons hart niet ...?'

Het verlangen, het geloof, de volharding en het gebed zijn alle manieren om Jezus' afwezigheid tot aan zijn terugkeer uit te houden. Maar het slothoofdstuk van het Lucas-evangelie spreekt ook over vormen van aanwezigheid. De herinnering en de hoop zijn zelf reeds vormen van aanwezigheid, zij het niet in de volledig gerealiseerde vorm. Lucas 24 laat echter ook zien dat Jezus aanwezig komt in de samenkomst van de christelijke gemeenschap, waar de Schriften worden geopend, waar Jezus' woorden worden doorgegeven, waar de ervaringen met de verzezen Heer worden gedeeld, en waar het brood wordt gebroken. Ook hier is iets nodig van de kant van de leerlingen, willen zij de aanwezigheid van Jezus herkennen en op de juiste manier interpreteren. Het proces dat de leerlingen van Jezus hebben doorgemaakt om te komen tot de volledige ervaring van de verzezen Heer, is een proces dat ook de latere Jezus-volgelingen en de beoogde lezers kunnen doormaken door te luisteren naar de verhalen van de bedienaren van het woord of door het boek van Lucas te lezen en daardoor te worden omgevormd. De bevrijding die binnen het boek gebeurde, gaat verder, de wereld door, doordat

mensen het boek lezen en de bevrijding waarover het boek gaat, aan zich toelaten. Zo nemen ook de lezers van het boek deel aan de door God geleide geschiedenis.

Door omstandigheden heeft het ontstaan van deze commentaar zich over vele jaren uitgestrekt. Er is met grote tussenpozen aan gewerkt. De inzichten die erin zijn verwoord, zijn veelal ook ontstaan door het lezen en verwerken van studies, artikelen, boeken en commentaren over het Lucas-evangelie en het lucaanse dubbelwerk. Omdat de commentaar van meet af aan bedoeld was voor de reeks *Belichting van het bijbelboek*, is de wetenschappelijke verantwoording in noten achterwege gelaten. Een van de gevolgen is dat van vele inzichten niet meer exact is na te gaan op welke wijze ze tot stand zijn gekomen. Zoals in de gehele reeks wordt niet in noten vermeld waar de vermelde inzichten hun oorsprong hebben.

Ik wil echter een uitzondering maken voor de groep wetenschappers die in de eerste helft van de jaren tachtig van de vorige eeuw heeft samengewerkt in het zogenoemde Bijbelatelier van de vakgroep exegese van de theologische faculteit te Nijmegen. In de genoemde periode stonden in dit atelier de parabelverhalen uit het Lucas-evangelie centraal. De deelname aan dit atelier heeft bij mij een interesse in het lucaanse dubbelwerk gewekt die blijvend is gebleken. Ik ben Bas van Iersel (†), Toon van Schaik, Sjef van Tilborg (†) en Wim Weren hiervoor dankbaar. De inzichten in de parabelverhalen van Lucas die in het atelier zijn gewonnen, zijn in deze commentaar overgenomen, echter met weglating van het semiotische jargon waarin ze bij de eerste publicatie zijn geformuleerd.

Ook dank ik Joop Smit voor zijn hulp bij de inkorting van mijn materiaal tot een omvang die publicatie in de reeks *Belichting van het bijbelboek* mogelijk maakte.

