

Het gebruik van het Oude Testament in het Nieuwe Testament

toegespitst op het boek Jesaja

INLEIDING

Is het Oude Testament in wezen een joods boek of kun je het ook christelijk lezen?
Of is het woord 'kunnen' te zwak en moet de vraag worden aangescherpt?
Is de kerk zelfs *geroepen* om het Oude Testament christelijk te lezen?
Of is dit door het historisch-kritisch bijbelonderzoek onmogelijk geworden?
Zou dit een *oneigenlijk* gebruik van het Oude Testament zijn?
Of na 'Auschwitz' zelfs een *ongepast* gebruik van het Oude Testament?
Hoe verhouden het Oude en het Nieuwe Testament zich eigenlijk tot elkaar?
En hoe preek je vandaag uit het Oude Testament?
Kan of moet de prediking uit het Oude Testament altijd Christusprediking zijn?

Al deze vragen hebben zich bij de TSB altijd in een warme belangstelling mogen verheugen. Vooral met het oog op de praktijk van de prediking waarin ze het meest aan de oppervlakte komen. Maar ook in de dogmatische en in de ethische bezinning spelen deze vragen een belangrijke rol. De vraag naar de relatie tussen het Oude en het Nieuwe Testament wordt zelfs wel eens de meest wezenlijke vraag voor heel de theologie genoemd.

Ter illustratie van de relevantie van deze vraag verwijs ik naar de discussie over charismatische vernieuwing die we recent op het TSB-symposium hebben gevoerd, o.a. over het verlangen naar een meer direct spreken van God zoals dat het in zgn. 'ministry-gebed' tot uiting komt. Hierbij wordt vaak verwezen naar voorbeelden van directe openbaring van God in het leven van de apostelen, in visioen en profetie. Inderdaad komt het getuigenis van een dergelijk *rechtstreeks* vernomen spreken van God in het Nieuwe Testament herhaaldelijk voor. Maar toch meer bij wijze van uitzondering dan als regel. Je krijgt uit het Nieuwe Testament ook niet de indruk dat het via een bepaalde wijze van bidden werd gezocht, maar meer dat het de betrokkenen bij verrassing overkwam (zie o.a. Hand. 10,10-16 en 16,9). Als regel waren het de Schriften (het Oude Testament) waarin apostelen en evangelisten het spreken van God zochten. Vers na vers blijkt het Nieuwe Testament op het Oude terug te grijpen. In elk nieuwtestamentisch bijbelboek spreekt en klinkt het Oude Testament voortdurend mee. Apostelen en evangelisten waren leerlingen in het koninkrijk van de hemel geworden en haalden nieuwe en oude dingen tevoorschijn uit hun voorraadkamer (Mat. 13,51). Die voorraadkamer was en bleef de Schrift. Als leerlingen in het koninkrijk van de hemel waren en bleven zij schriftgeleerden. Maar ze lazen de Schrift nu met nieuwe ogen en met een nieuw hart. Ze ervoeren dat het de Geest van Christus was die vanuit de aloude Schriften tot hen sprak.

In deze lezing vraag ik aandacht voor de wijze waarop het Nieuwe Testament gebruik maakt van het Oude.¹ Vanwege de breedte van het onderwerp heb ik er voor gekozen om geen systematische verhandeling te geven, maar een vijftal voorbeeldteksten te bespreken. Deze zijn zo gekozen dat aan de hand daarvan de belangrijkste aspecten van het nieuwtestamentisch schriftgebruik vanzelf de revue

¹ Voor een handzaam overzicht van de onderzoeksgeschiedenis naar het gebruik van het Oude in het Nieuwe Testament, zie E.E. Ellis, *The Old Testament in Early Christianity, Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Tübingen 1991, blz. 53-74.

passeren. Het gaat achtereenvolgens om de volgende teksten: Luc. 4,16b-19; Mat. 12,17-21; Marc. 1,1-3; Joh. 12,38-41 en 1 Petr. 2,6-8. Wat deze voorbeeldteksten samenbindt, is dat ze alle betrekking hebben op belangrijke passages in het boek Jesaja. Met het boek van de Psalmen behoort Jesaja tot de meest geciteerde bijbelboeken in het Nieuwe Testament. Het heeft daarom al vroeg de bijnaam 'het vijfde evangelie' gekregen.²

1. LUCAS 4,16B-19

Vanwege het basale karakter ervan, laat ik de bespreking van Luc. 4,16b-19 voorop gaan. In Luc. 4,14-30 wordt verhaald van Jezus' optreden in de synagoge van Nazaret. De evangelist beschrijft hoe Jezus de boekrol van de profeet Jesaja kreeg overhandigd en hoe Hij daarin gericht een bepaalde passage uit Jesaja opzocht, Jesaja 61, en deze voorlas:

*16b Toen hij opstond om voor te lezen, 17 werd hem de boekrol van de profeet Jesaja overhandigd, en hij rolde hem af tot de plaats waar geschreven staat:
18 'De Geest van de Heer rust op mij,
want hij heeft mij gezalft.
Om aan armen het goede nieuws te brengen
heeft hij mij gezonden,
om aan gevangenen hun vrijlating bekend te maken
en aan blinden het herstel van hun zicht,
om onderdrukten hun vrijheid te geven,
19 om een genadejaar van de Heer uit te roepen.'* (NBV)

Eschatologische tijd van vervulling

Het in Luc. 4,18-19 gegeven citaat uit het boek Jesaja biedt een prachtige mogelijkheid om zicht te krijgen op de sturende factoren in het nieuwtestamentisch schriftgebruik. Als Jezus zijn voorlezing uit Jes. 61 heeft beëindigd, zegt Hij: *'Vandaag hebben jullie deze schrifttekst in vervulling horen gaan.'* (Luc. 4,21) Deze woorden zijn bepalend voor het perspectief van waaruit Jezus zelf en in zijn voetspoor de apostelen en evangelisten de Schriften verstaan. Met de komst en het werk van Jezus is de tijd waarvan de profeten gesproken hebben aangebroken, de eschatologische tijd van vervulling. Niet dat het in de uit Jes. 61 geciteerde woorden zelf expliciet over die eindtijd gaat, maar uit Jezus' woorden blijkt dat Hij ze vanuit dat perspectief heeft gelezen. De woorden van Jes. 61,1-2 geven uitdrukking aan Jezus' roepingsbewustzijn dat Hij de door de Vader gezondene is en dat Hij met de Geest gezalft is om de nieuwe tijd in te luiden. De woorden van deze profetie stellen Jezus in staat om zijn eigen doopervaring (Luc. 3,21-22) te interpreteren.³

Tegelijkertijd nodigt Jezus zijn volgelingen met deze woorden uit om de Schrift vanaf heden (Sh_hmeron) vanuit het perspectief van zijn leven en werken te lezen. De volgelingen van Jezus zagen zich van meet af aan voor de vraag gesteld, hoe de nieuwe gebeurtenissen rondom Jezus geduid moesten worden in het licht van de Schriften. Jezus' eigen schriftgebruik in de synagoge van Nazaret daagt hen bij

² Vgl. J.F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996.

³ Vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1997², blz. 66: *'Jesus sah sich berufen, der "Kommende" als der messianische Evangelist und Nothelfer der "Armen" zu sein (Jes 61,1-2).'* (cursivering door Stuhlmacher zelf) Zie ook blz. 315.

voorbaat uit om ook de omgekeerde beweging te maken en te ontdekken hoe de Schriften kunnen worden geduid in het licht van de nieuwe tijd die met zijn komst is aangebroken. In het voetspoor van Jezus hebben apostelen en evangelisten daarom ook andere uitspraken van de profeten vrijmoedig op het heden betrokken.

Verwantschap met Qumran

Het is frappant dat een zelfde eschatologisch perspectief ook binnen de gemeenschap van Qumran gesignaleerd kan worden. Ook de leden van de gemeenschap van Qumran waren ervan overtuigd dat ze in de door de profeten aangekondigde eindtijd leefden. De woorden van de Schrift werden daarom rechtstreeks op de eigen gemeenschap betrokken en voor dit doel zo nodig gemodificeerd, waarbij aan de zgn. 'Leraar van de Gerechtigheid' als uitlegger van de Schrift een speciale rol werd toegekend. De binnen het Nieuwe Testament gehanteerde methode van schriftuitleg blijkt wat het eschatologisch perspectief betreft met die van de gemeenschap van Qumran verwant te zijn.⁴ Het is vooral leerzaam om kennis te nemen van de zgn. *peshar*-methode. Anders dan bij de *midrash* is de tekst zelf hier niet het vertrekpunt, maar een persoon of gebeurtenis die wordt geduid met behulp van een schriftwoord. Het betreffende schriftwoord wordt niet commentariseerd, maar fungeert zelf als commentaar bij een persoon of gebeurtenis.⁵

De verwantschap met Qumran blijkt vooral wanneer ook sommige geschriften van Qumran veelvuldig op het boek Jesaja terugrijpen (zie bijv. *Hodayot* 'Rol van de Lofprijzingen' – 1QH). In het geschrift 11Q Melchisedek (= 11Q13) wordt zelfs expliciet op hetzelfde schriftwoord van Jes. 61,1-2 teruggegrepen. Dit geschrift draagt het karakter van een *peshar* en gaat over de verlossing van de eindtijd waarbij op de grote verzoendag definitieve verlossing zal plaatsvinden door de kwijtschelding van schulden. Melchisedek wordt gepresenteerd als een hemels-messiaanse gestalte die deze verlossing zal bewerken in 'het jaar van welbehagen van Melchisedek'.⁶ Het belangrijkste verschil met het Nieuwe Testament blijft dat de komst van deze messiaanse gestalte zelf door de gemeenschap van Qumran nog verwacht werd. Weliswaar op korte termijn, omdat de eindtijd inmiddels was aangebroken, maar het beslissende 'jaar van welbehagen' moest nog komen. Jezus kon echter zeggen: 'Vandaag hebben jullie deze schrifttekst in vervulling horen gaan.'

Messiaanse interpretatie

Ook Marcus en Matteüs memoreren het onderricht van Jezus in de synagoge van Nazaret (zie Marc. 6,2 en Mat. 13,54), maar Lucas heeft dit onderricht inhoudelijk uitgewerkt door te verhalen van Jezus' voorlezing uit de profetie van Jes. 61.⁷ Voor

⁴ Zie K. Snodgrass, 'The Use of the Old Testament in the New'. In: G.K. Beale (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1994, blz. 29-51 en S. Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction*, London-New York 2001, blz. 9-16.

⁵ Ellis definieert de *peshar*-methode als volgt: 'It reflects a situation in which a charismatic exegete gives the Old Testament text an interpretive shaping, *ad hoc* or with reference to selected textual traditions, so that present events may be more clearly presented as the "eschatological" fulfillment of the Old Testament Scriptures.' Zie E.E. Ellis, *a.w.*, blz. 69.

⁶ Zie F.G. Martínez en A.S. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee: ingeleid en in het Nederlands vertaald*, deel 2, Kampen 1995, blz. 165-169.

⁷ De profetie van Jes. 61 is ook voor de andere evangelisten van belang geweest. Marcus beschrijft het begin van Jezus' optreden als het brengen van to. euaggelion tou qeou (Marc. 1,14), waarbij aan euaggeliasqai ptwcoij in Jes. 61,1 LXX gedacht kan zijn, temeer omdat ook de aankondiging van de aangebroken tijd in Marc. 1,15 (Pephrwtai o kairoj) het slot van Jes. 60,22 LXX in gedachten roept. Zie M. Goulder, 'The Anointed'. In: S. Moyise (red.), *The Old Testament in the New Testament*, FS

Lucas moet juist dit schriftwoord een grote betekenis hebben gehad voor het verstaan van het leven van Jezus (vgl. ook de verwijzing naar Jezus' zalving in Hand. 4,27 en 10,38). Dat blijkt niet alleen uit de omvang van het citaat waaraan hij heeft plaats gegeven, maar ook uit het feit dat hij het optreden van Jezus in de synagoge van Nazaret in vergelijking met Marcus (en Matteüs) flink naar voren heeft gehaald.

Het is duidelijk dat Jezus de profetie van Jes. 61,1-2 in Messiaanse zin gelezen heeft, hoewel deze strikt genomen niet als Messiaanse profetie kan worden aangemerkt. De ik-persoon die in Jes. 61 aan het woord is primair een profetische gestalte. Hij vertoont echter gelijkenis met de Knecht waarover o.a. in Jes. 42,1vv is gesproken. Zoals de Knecht met de Geest vervuld is, zo is de ik-persoon van Jes. 61,1 met de Geest gezalfd. Zoals de Knecht geroepen is om de ogen van blinden te openen en om gevangenen uit de kerker te bevrijden (Jes. 42,7; 49,9), zo ook de profetische figuur die in Jes. 61 spreekt. In zijn spreken geeft deze profeet er blijk van de gestalte van de Knecht te hebben aangenomen. En tevens die van de vreugdebode uit Jes. 40,9 die geroepen werd om troost te brengen (vgl. Jes. 52,7-10). Ook de profetie van Jes. 11,2 kan in dit verband genoemd worden, vanwege de nadruk waarmee over de vervulling met de Geest van de HEER wordt gesproken (vgl. יְהוָה יָלַחֵץ בְּרוּחַ יְהוָה וְיָלַחֵץ בְּחֵן יְהוָה in Jes. 61,1 met הוֹדוּ לַיהוָה כִּי יְהוָה יָלַחֵץ בְּרוּחַ יְהוָה in Jes. 11,2). Wie deze verbanden in het oog heeft, moet constateren dat er in de profetie van Jes. 61 zelf al een aantal belangrijke profetische lijnen samenkomen, waaronder in beginsel ook een Messiaanse lijn. De keuze voor deze schriftlezing is daarom veelzeggend voor Jezus' zelfverstaan. Het ligt voor de hand om aan te nemen dat ook in het voortgaande onderwijs van Jezus het boek Jesaja een belangrijke plaats heeft ingenomen. Ik veronderstel dat dit zijn volgelingen heeft gestimuleerd om meer van Jesaja's woorden vrijmoedig met Christus in verbinding te brengen en een Messiaanse duiding te geven.

Citaten – zinspelingen – echo's

Ik gebruik de bespreking van het in Luc. 4,18-19 gegeven citaat om ook even enkele meer algemene opmerkingen te maken over het Nieuwtestamentisch schriftgebruik. Hoewel de overgangen vloeiend zijn, kent het Nieuwe Testament verschillende vormen van schriftgebruik. Tegenwoordig worden ze steeds vaker samengenomen onder de noemer 'intertekstualiteit', maar in de praktijk kan het behulpzaam zijn om citaten, zinspelingen en echo's enigszins van elkaar te onderscheiden.

Citaten kunnen vaak worden herkend aan de inleiding die er aan voorafgaat. Het in Luc. 4,18-19 gegeven citaat uit het boek Jesaja wordt duidelijk als zodanig gemarkeerd. In de gekozen voorbeeldteksten zullen we nog een paar stereotiepe inleidingsformules tegenkomen. Soms echter ontbreekt een dergelijke inleiding en is een citaat alleen herkenbaar is voor iemand die de Schriften kent. Bijvoorbeeld in Rom. 9,20 waar Paulus uit Jes. 29,16 citeert: 'Wie bent u eigenlijk dat u, een mens, iets tegen God zou inbrengen? *Vraagt het aardewerk soms aan de pottenbakker: "Waarom hebt u me gemaakt zoals ik eruit zie?"*' Hier heeft Paulus zijn schriftcitaat helemaal in zijn betoog verweven. Een inleidingsformule en de onder ons gangbare aanhalingstekens ontbreken. Sommige onderzoekers gaan uit van een zeer strikte definitie en spreken enkel van een citaat wanneer deze expliciet door een zgn.

J.L. North, Sheffield 2000, 66-74. Ook de formulering van de zaligsprekingen in Mat. 5,3vv is waarschijnlijk mede door de profetie van Jes. 61 geïnspireerd. Denk ook aan de zinspeling op Jes. 61 in Mat. 11,5 = Luc. 7,22: ptwcoi. euaggelizontai 'aan armen wordt het goede nieuws bekend gemaakt.'

inleidingsformule is gemarkeerd.⁸ Maar wanneer het om een forse en duidelijk herkenbare aanhaling gaat, lijkt het mij to the point om ook in dat geval van een citaat te spreken.

Ter onderscheiding van een citaat gaat het in een *zinspeling* om slechts enkele woorden die uit een bepaalde schriftplaats worden aangehaald. Zo heeft Lucas aan het slot van vers 18 een opmerkelijke zinsnede ingevoegd die niet uit Jes. 61 afkomstig is, maar vermoedelijk aan Jes. 58,6 is ontleend: ἀποστείλει τετρασμένους ἐν ἀφέσει 'om onderdrukten hun vrijheid te geven'.⁹ Het effect van een zinspeling is dat met slechts een enkel sleutelwoord een bepaalde schriftplaats in gedachten wordt geroepen. Ook de niet aangehaalde woorden uit de context van Jes. 58,6 kunnen dan zomaar meeklinken en in samenhang met het aangekondigde 'genadejaar van de Heer' worden gelezen. Voor de uitleg loont het vaak de moeite om het tekstverband van een dergelijke zinspeling goed te bekijken. Er blijken dan soms meer verbindingsdraden te zijn. In dit geval bijvoorbeeld kan worden vermoed dat niet alleen het trefwoord ἀφ᾽εσῆς een verbindende schakel met Jes. 61,1-2 is geweest, maar ook dat al in Jes. 58,5 sprake is van 'een dag die de Heer behaagt'.¹⁰ Of de genoemde zinspeling van Jezus zelf afkomstig zou kunnen zijn, is moeilijk te zeggen. Het staat vast dat Jezus als geen ander thuis was in de Schriften. Toch lijkt het waarschijnlijk dat de zinspeling op Jes. 58,6 is meegekomen in de vertaalslag die Lucas heeft moeten maken. Deze passage kon waarschijnlijk niet gelezen worden op dezelfde plaats waar Jezus in de synagoge van Nazaret de boekrol geopend had. Er zijn overigens meer aanwijzingen dat Lucas bij het schrijven van zijn evangelie een rol van het boek Jesaja ter tafel heeft gehad (zie de bespreking van Marc. 1,2-3).¹¹ Omdat soms enkel de omvang van de aangehaalde schriftwoorden het verschil tussen een citaat (zonder inleidingsformule) en een zinspeling bepaalt, zijn de grenzen vloeiend en zitten er aanzienlijke verschillen in overzichtlijsten van *loci citati vel allegati* zoals ook Nestle-Aland die biedt.

Behalve over citaten en zinspelingen wordt tegenwoordig over nog een derde vorm van schriftgebruik in het Nieuwe Testament gesproken. Deze wordt als *echo* aangeduid en laat zich doorgaans het moeilijkst vaststellen. Van een echo kan worden gesproken wanneer een bijbelschrijver niet bewust op een bepaalde schriftplaats bedoelt te zinspelen, maar wanneer hij de taal van de Schrift gebruikt die hem eigen is geworden ('tale Kanaäns'). In een echo kan een bepaalde passage uit het Oude Testament doorklinken, zonder dat dit door de bijbelschrijver zelf hoeft te zijn beoogd. Het effect is er echter niet minder om. Via een echo kan een andere context meekomen die mede de betekenis van het geschrevene gaat bepalen. Dit zou bijvoorbeeld in 1 Petr. 1,18 het geval kunnen zijn, waar de zinsnede οἱ οὐρανὸν ἀκατασκεύητον (arguriw| h' crusiw| et utrwqhte een echo van Jes. 52,3 (ouvmeta. arguriou lutrwqhsesqe) lijkt te bevatten, zonder dat duidelijk is of de schrijver bewust op deze

⁸ Zie bijvoorbeeld C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge 1992.

⁹ Het gevolg van deze invoeging is dat de notie van vrijlating in vergelijking met de Septuaginta die de *bevrijding voor gevangenen* uit de Hebreeuwse tekst van Jes. 61,1 door de *genezing van blinden* had vervangen weer een extra accent krijgt. In de belangrijkste handschriften van Lucas ontbreekt overigens een zinsnede uit Jes. 61,1. Het gaat om de woorden *iasasqai touj suntetrimmenouj th| kardia|* 'om te genezen de gebrokenen van hart.' (LXX) De reden van deze weglating is niet duidelijk. Dat andere handschriften deze woorden hebben aangevuld is goed verklaarbaar.

¹⁰ LXX heeft *hwyl; !Acr' ~Aw~Ac-arqTi hzkh|* in Jes. 58,5 wat gecompriemd vertaald met *oudVoutw|j kal esete nhsteian dekthn*; vgl. de vertaling van *hwyl; !Acr'~Aw~Ac-arqTi* met *kalesai eniauton kuriou dekon* in Jes. 61,2.

¹¹ D. Seccombe, 'Luke and Isaiah.' In: G.K. Beale (ed.), a.w., blz. 248-256.

schriftplaats bedoelt te zinspelen. Hoewel de meeste aandacht van bijbelonderzoekers altijd naar citaten en zinspelingen is uitgegaan, kon deze laatste categorie, al naar gelang het volume waarmee de echo klinkt, wel eens minstens zo belangrijk zijn om zicht te krijgen op het gebruik van het Oude in het Nieuwe Testament.¹²

2. MATTEÛS 12,17-21

Wanneer de Farizeeën besluiten om Jezus uit de weg te ruimen, wijkt Jezus vooralsnog uit naar elders. Tegelijkertijd zet Hij zijn genezingswerk in volle omvang voort, maar dringt er bij de mensen op aan om Hem niet bekend te maken. Deze ruimhartigheid in het ene en terughoudendheid in het andere lijken met elkaar op gespannen voet te staan. De evangelist Matteüs heeft voor deze opstelling van Jezus blijkbaar een geestelijke verklaring gezocht en gevonden in het boek Jesaja. Hij citeert de profetie over de Knecht uit Jes. 42,1-4, waarin terughoudendheid en ruimhartigheid worden omsloten door het verwachtingsvolle perspectief van een missie voor alle volken:

17 Zo ging in vervulling wat gezegd is door de profeet Jesaja:

*18 'Hier is de dienaar die ik mij gekozen heb,
die ik liefheb en in wie ik vreugde vind.*

*Ik zal hem vervullen met mijn geest,
aan alle volken zal hij het recht verkondigen.*

*19 Hij zal geen woordenstrijd aangaan
en op straat zijn stem niet verheffen.*

*20 Het geknakte riet breekt hij niet af,
noch dooft hij de kwijnende vlam,
totdat het recht dankzij hem overwint.*

21 Op zijn naam zullen alle volken hun hoop vestigen.' (NBV)

Vervullingscitaten

Matteüs' aanhaling van een profetie over de Knecht en zijn christologische duiding hiervan ligt in de lijn van Jezus' zelfverstaan en het door Hem gegeven onderwijs. Ook de profetische gestalte van Jes. 61,1-2 waarin Jezus zijn eigen roeping herkende, had reeds de gestalte van de Knecht aangenomen. Het is o.a. de vervulling met de Geest van God die Jes. 61,1-2 met de profetie over de Knecht uit Jes. 42,1vv verbindt. Matteüs herkent in Jezus' wijze van doen de Knecht waarover Jesaja gesproken heeft.¹³

Matteüs gebruikt een inleidingsformule die van vervulling spreekt: ἰσα πληρωθη. Zoals eerder al opgemerkt worden veel van de schriftcitaten in het Nieuwe Testament ingeleid met een stereotiepe inleidingsformule. Kenmerkend voor Matteüs zijn de inleidingsformules waarin hij van vervulling spreekt. Ook bij anderen komt deze manier van spreken wel voor (bijv. in het tweede deel van Johannes), maar

¹² Vgl. R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.

¹³ De tekstversie die Matteüs bij zijn aanhaling uit Jes. 42,1-4 biedt, wijkt in tal van opzichten af van LXX. Dat geldt direct al voor de aanhef van de geciteerde profetie: Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα (ὁ ἀγαπῶμαι μου εἶς ὃν εὐδοκῶσιν ἡ ψυχή μου. In LXX zijn deze woorden expliciet aan Jakob en Israël geadresseerd: Ἰακώβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμωμαι αὐτοῦ (Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. De Septuaginta heeft dus voor een collectieve interpretatie van de Knecht gekozen in lijn met Jes. 41,8. Voor Matteüs is juist essentieel dat de profetie van Jes. 42,1-4 ruimte biedt voor een individuele interpretatie van de Knecht.

vooral Matteüs is erom bekend geworden. De door hem gegeven citaten worden vaak als vervullingscitaten aangeduid. Ze zijn herkenbaar als Matteüs eigen redactionele bijdrage. Hierin onderscheidt hij zich van Marcus bij wie schriftcitaten als regel deel uitmaken van het verhaal zelf en door de hoofdpersonen worden uitgesproken.

De suggestie die van Matteüs' vervullingsformules uitgaat, is dat de geciteerde bijbelwoorden iets van de toekomst in zich hebben ook wanneer het strikt genomen niet altijd om een belofte of voorzegging gaat. Op dezelfde wijze sprak ook Jezus in Luc. 4,21 van de vervulling van Jes. 61,1-2. Een enkele keer botst de gebruikte vervullingsformule voor ons gevoel met de inhoud van het gegeven citaat. Hierbij moet echter worden bedacht dat vervulling meer is dan het uitkomen van een bepaalde voorzegging en dat de stereotiepe formuleringen van Matteüs primair vanuit een overall-concept te begrijpen zijn. Namelijk dat met de komst van Jezus Gods heilshandelen tot zijn doel komt.¹⁴ Het gaat bij Matteüs ook niet toevallig steeds om woorden uit de profeten.¹⁵

Nieuwe context

Matteüs heeft de profetie van Jes. 42 (het langste van al zijn citaten) een weloverwogen plaats gegeven in zijn evangelie, waarbij citaat en context wederkerig op elkaar inwerken. De centrale noties in het gegeven citaat zijn voor Matteüs de zorg van de Knecht voor de zwakken en zijn niet op publiciteit gerichte optreden. Tegen de achtergrond van deze profetie verklaart Matteüs dat Jezus' uitgebreide genezingspraktijk vreemd genoeg gepaard ging met het verbod om Hem bekend te maken. Matteüs herkent hierin de gestalte van de Knecht die, in tegenstelling tot de vele pseudo-Messiassen in het Jodendom van de eerste eeuw, niet luidkeels schreeuwt om aandacht te trekken, geen propagandist is of demogoog, maar zijn roeping metterdaad nederig en in stilte volbrengt.

De geciteerde profetie van Jes. 42 krijgt in het evangelie intussen een nieuwe context. In de context van Jesaja krijgt bij de aankondiging van de Knecht vooral de notie van het recht grote nadruk. Dit hangt nauw samen met de klacht van Israël dat zijn recht (j P^vm) door God niet werd opgemerkt (Jes. 40,27). Mede in reactie hierop presenteert de HEER zijn Knecht als degene die aan alle volken het recht zal doen kennen (Jes. 42,1) en dat naar waarheid zal doen (Jes. 42,3). Het werk van de Knecht zal er zelfs op gericht zijn om het recht op aarde te vestigen (Jes. 42,4). Daarin ligt het recht van Israël besloten, maar het gaat tegelijk verder. In de context waarbinnen Matteüs deze profetie van Knecht citeert, speelt het recht van Israël nog steeds een belangrijke rol. Vooral het recht van Israëls kwetsbare kinderen waar Jezus' oog voor heeft en die voor Hem veel meer waarde hebben dan een schaap voor de Farizeeën (Mat. 12,12). Er komt in het Nieuwe Testament echter een ander accent bij, namelijk het recht van de Knecht zelf. Dat kan mede worden afgeleid uit het volgende detail. Van de Knecht wordt in Jes. 42,2 gezegd dat hij niet schreeuwt noch zijn stem verheft. Matteüs geeft dit in Mat. 12,19 o.a. weer met de woorden *ouk erisei*. Daarmee geeft Matteüs zijn tekstcitaat een eigen accent, namelijk dat de Knecht geen ruziezoeker en niet weerspanning is. Ongetwijfeld ziet dit mede op Jezus'

¹⁴ Vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen 1999, blz. 155 (onder verwijzing naar U. Luz): 'Das verbum *plhroun* ist bei Matthäus "ein 'christologisches' Wort" und hebt hervor, daß der in der Schrift bekundete Heilsratschluß Gottes speziell in und durch Jesus Wirklichkeit geworden ist.'

¹⁵ Vgl. J.P. Versteeg, *Evangelie in viervoud. Een karakteristiek van de vier evangeliën*, Kampen 1980, blz. 24: 'Mattheüs gaat sterk uit van het profetisch karakter van de oudtestamentische Schrift.'

reactie op de Hem omringende vijandschap, zijn voortdurende confrontatie met de Farizeeën. Jezus verdraagt het onrecht dat Hem daarmee wordt aangedaan. Krijgt de Knecht van Jes. 42 hier al trekken van de lijdende Knecht die zijn mond niet opendeed (vgl. Jes. 50,6 en 53,7)?¹⁶

Dat citaat en context wederkerig op elkaar inwerken, blijkt ook uit de confrontatie met de Farizeeën die Matteüs in het vervolg beschrijft. Daarin speelt de in de profetie van de Knecht genoemde vervulling met de Geest een belangrijke rol. De Farizeeën menen namelijk dat Jezus zijn kracht om demonen uit te drijven aan Beëlzebul ontleent (Mat. 12,24). Impliciet wordt hiermee de knechtsgestalte van Jezus betwist, omdat de vervulling met de Geest van God juist voor de Knecht kenmerkend is. Zo is het citaat uit Jes. 42 niet alleen met het voorafgaande, maar ook met het vervolg verbonden. Dat geldt trouwens ook voor het perspectief van een missie voor de volken, waar in deze profetie op wordt preludeerd en Matteüs zijn evangelie straks op zal laten uitlopen (Mat. 28,19).¹⁷

Weglating van onbruikbare passages

Hoezeer Matteüs de diverse elementen van het gegeven citaat in de context van zijn evangelie ook op zijn plaats laat vallen, het is opmerkelijk dat hij de profetie van Jes. 42 toch niet integraal citeert. Hij blijkt twee versregels uit Jes. 42,4 te hebben weggelaten. Waarschijnlijk met opzet. Het gaat om een moeilijke passage in vers 4 waarin van de Knecht wordt gezegd dat hij zelf niet gebroken zal worden, totdat hij het recht op aarde heeft gebracht. Deze passage was voor Matteüs mogelijk minder goed met de levensweg van Jezus in verbinding te brengen. Gezegd wordt namelijk dat de Knecht in tegenstelling tot het Israël van zijn dagen niet geknakt zal zijn en niet zal kwijnen. De Knecht zal dus niet delen in het lot dat Israël heeft moeten ondergaan. Maar van Jezus kon natuurlijk niet zomaar gezegd worden, dat Hij als Knecht ongebroken zou blijven bij het vestigen van het recht op aarde. Het evangelie vertelt juist hoe Jezus zelf onrecht moest verduren. Het was zelfs de bestemming van zijn leven was om te sterven aan het kruis. Matteüs heeft deze voor hem onbruikbare passage bij het citeren wellicht daarom eenvoudig overgeslagen.

Deze selectieve wijze van citeren staat niet op zichzelf, maar is eigen aan het schriftgebruik in het Nieuwe Testament.¹⁸ Citaten worden nooit zomaar gegeven, maar iedere passage wordt op zijn bruikbaarheid getoetst. Is een bepaalde passage niet bruikbaar dan kan deze worden weggelaten. Overigens is het niet in alle gevallen duidelijk waarom een bepaalde passage bij het citeren van een schriftwoord is overgeslagen. Zo heb ik geen verklaring voor de weglating die we bij de aanhaling van Jes. 61,1-2 hebben gesignaleerd. De niet aangehaalde versregel zou ook in de context van Luc. 4,18-19 niet hebben misstaan.

¹⁶ Vgl. M.J.J. Menken, 'The Quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21. Its Textual Form.' In: *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 75 (1999), blz. 32-52.

¹⁷ In de laatste zinsnede van de geciteerde tekst wordt gesproken over de volken die hun hoop vestigen op de naam van de Knecht (Mat. 12,21). Dit is in overeenstemming met de tekst van de Septuaginta, maar de Hebreeuwse tekst spreekt niet over de naam, maar over het onderricht (*אֲרָאָה*) dat van de Knecht verwacht wordt. Men veronderstelt dat de vertaling hier is beïnvloed door Jes. 26,8 (LXX). Het is opmerkelijk dat Matteüs *tw| onomat| autou*/niet naar de Hebreeuwse tekst gecorrigeerd heeft door *tw| nonw| autou*. Het zou een accent zijn dat goed in de lijn van zijn evangelie past.

¹⁸ Peter Schmidt illustreert dit in zijn bespreking van Matteüs (in Jan Fokkerman en Wim Weren *De Bijbel Literair*, Zoetermeer 2003) met de volgende vergelijking: 'de evangelist wandelt rondt in de tuin van de Tenach met de vaas van het evangelie in de hand. Uit de bijbel plukt hij de bloemen die hij geschikt acht om bij de tuil van Jezus' leven gevoegd te worden.' (blz. 504)

Bewuste tekstwijziging

Weglating van versregels is de eenvoudigste procedure om onbruikbare passages te kunnen laten rusten. Maar in het Nieuwe Testament worden teksten ook meer dan eens aangepast om ze bruikbaar te maken of om de bruikbaarheid ervan te vergroten. We zagen dat al bij de woorden *ouk erisei* waarmee Matteüs zijn tekstcitaat een eigen accent geeft. Dat is vermoedelijk ook het geval bij de opvallende variant die de aanhef van de geciteerde profetie vertoont. Er is van Jes. 42,1 geen enkele tekstversie bekend, waarin hetzelfde woordpaar voorkomt dat Matteüs hier gebruikt (*o`paij mou // o`agaphtoj mou*). Het kan daarom worden overwogen of Matteüs zelf voor deze variant verantwoordelijk is. Wat kan in dat geval de achterliggende gedachte zijn?

Het is waarschijnlijk dat Matteüs een verbinding heeft willen leggen met de goddelijke stem die zowel bij Jezus' doop als bij zijn verheerlijking op de berg uit de hemel geklonken heeft en Jezus aanwees als Gods geliefde Zoon (zie Mat. 3,17 en 17,5). Vergeleken met Marcus valt het op dat Matteüs dit spreken van God beide keren vrijwel gelijkkluidend heeft geformuleerd: *Outoj estin o`uiòj mou o`agaphtoj (en w' eudokhsa*. De laatste paar woorden komen wel voor in Marc. 1,11 en Luc. 3,22 bij het verhaal van Jezus' doop (*en soi. eudokhsa*), maar ontbreken in Marc. 9,7 en Luc. 9,35 bij het verhaal van de verheerlijking op de berg. Juist deze woorden refereren sterk aan de profetie van Jes. 42,1 zoals Matteüs die zelf in Mat. 12,18 citeert (*o`agaphtoj mou eij oh eudokhsen h`yuch, mou*). In deze vorm komt dit citaat alleen bij Matteüs voor. Het lijkt erop dat Matteüs al deze woorden met betrekking tot Jezus zo sterk mogelijk met elkaar heeft willen verbinden. En waarschijnlijk niet zonder reden. Want het directe gevolg van deze verbinding is dat de meerduidigheid van de woorden *o`paij mou* in Mat. 12,18 nu alle aandacht trekt. In de profetie van Jes. 42,1 staan deze woorden voor de Knecht van de HEER, maar door deze aanspraak met *o`agaphtoj mou* te parallelliseren roept Matteüs de stem uit de hemel in herinnering en nodigt hij zijn lezers uit om de Knecht van de HEER waarvan Jesaja gesproken heeft te identificeren met de Zoon van God zelf (*o`uiòj mou*)!¹⁹

In de vertaling die Aquila en Symmachus (Joodse tekstrevisies uit de 2^e eeuw na Christus) van Jes. 42,1 geven, valt op dat *o`paij mou* in *o`doul'oj mou* gewijzigd is (vgl. LXX Jes. 49,3). Dat zal niet toevallig zijn. Deze tekstwijziging zou wel eens bedoeld kunnen zijn om de christelijke interpretatie van Jesaja's profetie tegen te gaan. De identificatie van de Knecht uit Jesaja met de Zoon van God, zoals christenen als Matteüs die voltrokken in hun prediking van Jezus, zal hen hebben tegengestaan. Dergelijke motieven kunnen ook bij de revisie van de Griekse tekst van Jes. 7,14 worden geconstateerd. In reactie op het christelijk gebruik van de bekende Immanuëlprofetie hebben Aquila en Symmachus het woord *h`parqenoj* (LXX) vervangen door *h`neahij*, hoewel *h`parqenoj* naar zijn oorspronkelijke betekenis een correcte weergave van het Hebreeuwse *hml.[h'* is en deze vertaling soms ook elders in de Septuaginta wordt gebruikt (zie Gen. 24,43). De connotatie 'maagd' is in het Griekse spraakgebruik geleidelijk echter steeds sterker geworden. Matteüs heeft daarvan in Mat. 1,22-23 vrijmoedig gebruik gemaakt. De tekstverbetering door Aquila en Symmachus zal mede uit een polemisch motief zijn voortgekomen, namelijk de uitschakeling van een bij christenen geliefde tekst. Soortgelijke overwegingen hebben in hetzelfde Jes. 7,14 mogelijk ook een rol gespeeld bij de vervanging van de uitdrukking *en gastri. ekei* door *en gastri. sull'ambanei*, daarmee de aankondiging van een zwangerschap expliciet duidend als een gebruikelijke conceptie.

¹⁹ M.J.J. Menken, 'The Quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21. Its Textual Form.' In: *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 75 (1999), blz. 32-52.

3. MARCUS 1,1-3

De meeste aanhalingen uit het Oude Testament worden in het evangelie naar Marcus door de hoofdpersonen zelf gedaan. De enige keer dat Marcus uitdrukkelijk zelf citeert, is aan het begin van zijn evangelie. Daar verwijst hij naar een woord van de profeet Jesaja (Marc. 1,2-3). Een opmerkelijke verwijzing, omdat de tekst die de evangelist vervolgens weergeeft niet enkel uit het boek Jesaja afkomstig is:

1 Het begin van het evangelie van Jezus Christus, Zoon van God.

2 Het staat geschreven bij de profeet Jesaja:

*'Let op, ik zend mijn bode voor je uit,
hij zal een weg voor je banen.*

3 Luid klinkt een stem in de woestijn:

*"Maak de weg van de Heer gereed,
maak recht zijn paden!" (NBV)*

Samengestelde citaten

Marcus 1,2-3 biedt een duidelijk voorbeeld van een zgn. samengesteld citaat. Woorden van verschillende herkomst worden aaneen gesmeed alsof het om één enkele schriftplaats gaat. Het eerste deel van het weergegeven citaat (vers 2) is niet afkomstig van de profeet Jesaja, maar bevat een compilatie van Ex. 23,20 en Mal. 3,1.²⁰ Het tweede deel van het weergegeven citaat (vers 3) is een aanhaling uit Jes. 40,3.²¹ De samenstelling van dit citaat zal zijn ingegeven doordat zowel in Mal. 3,1 als in Jes. 40,3 over het klaarmaken van een weg wordt gesproken. Dat deze teksten in de interpretatie vervolgens samengenomen werden is begrijpelijk en in overeenstemming met een oude hermeneutische regel, dat Schrift met Schrift moest worden vergeleken en de ene schriftplaats met behulp van de andere kon worden verduidelijkt.²² In het Nieuwe Testament is dit een veel voorkomend verschijnsel. Er zijn heel wat voorbeelden te vinden van een dergelijk schriftgebruik waarbij een citaat soms uit teksten van verschillende herkomst werd opgebouwd (vgl. de al besproken invoeging van Jes. 58,6 in het door Lucas gegeven citaat van Jes. 61,1-2).

Gaan we na hoe de andere evangelisten de in Marcus gegeven aanzet hebben verwerkt, dan valt op dat Matteüs en Lucas beide in hun beschrijving van het optreden van Johannes de Doper alleen uit Jes. 40 citeren (zie Mat. 3,3 en Luc. 3,4-6). Van een samengesteld citaat is bij hen dus geen sprake meer. De geciteerde tekst is met de vermelding van Jesaja als bron van herkomst in overeenstemming gebracht.²³ Wat bij Lucas intussen het meest opvalt is dat hij in vergelijking met

²⁰ Het begin van Marcus' citaat komt sterk overeen met de eerste woorden van Ex. 23,20, maar de verwantschap met het begin van Mal. 3,1 is onmiskenbaar:

Marc. 1,2 *Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἀγγέλου μου πρὸς σὺν σου*

Ex. 23,20 *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἀγγέλου μου πρὸς σὺν σου*

Mal. 3,1 *ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἀγγέλου μου*

De herkomst van het vervolg is moeilijker te bepalen (οἱ κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου), maar waarschijnlijk aan Mal. 3,1 ontleend (καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸς σὺν σου).

²¹ Hierbij volgt Marcus de tekst van de Septuaginta, op één kleine afwijking na: Marcus spreekt over 'zijn paden' (ταῖς τριβούχαις αὐτοῦ) in plaats van over 'de paden van onze God' (LXX: ταῖς τριβούχαις τοῦ θεοῦ ἡμῶν). Belangrijker is dat de tekst van LXX zelf nogal afwijkt van de Hebreeuwse tekst van Jes. 40,3 door de woestijn als plaats waar de stem klinkt te laten fungeren. In de Hebreeuwse tekst geeft *רְבִיב* de plaats aan waar de weg van de HEER gebaad moet worden.

²² Het is niet ondenkbaar dat Mal. 3,1 zelf reeds als actualisatie van Jes. 40,3 is ontstaan!

²³ De verwijzing naar Mal. 3,1 heeft bij Matteüs en Lucas elders plaats gekregen, in een woord dat Jezus zelf aan de betekenis van Johannes de Doper heeft gewijd (zie Mat. 11,10 en Luc. 7,27).

Marcus en Lucas de omvang van het citaat uit Jes. 40 aanzienlijk heeft uitgebreid. In plaats van alleen het derde vers van Jes. 40 citeert Lucas ook het vierde en een deel van het vijfde vers (zie Luc. 3,4-6). Dit lijkt een duidelijke aanwijzing dat Lucas bij het schrijven van zijn evangelie inderdaad een boekrol van Jesaja op tafel heeft gehad, zoals al verondersteld bij de bespreking van Luc. 4,18-19 (vgl. ook het vergeleken met de evangeliën uitvoerige citaat uit Jes. 6,9-10 in Hand. 28,26-27).

Dat Marcus het samengestelde karakter van zijn citaat verhult door het geheel met de profeet Jesaja te verbinden, kan verschillende redenen hebben. Soms veronderstelt men dat er in de vroege kerk al een geschrift heeft gecirculeerd, een zgn. Testimonia-boek, waarin de door Marcus gebruikte teksten al met elkaar verbonden waren (zie hierover meer bij de bespreking van 1 Petr. 2,6-8). Anderen gaan er vanuit dat het eerste citaat uit Mal. 3,1 (en Ex. 23,20) door een latere overschrijver is ingevoegd, maar overtuigende argumenten hiervoor ontbreken. Gezien de belangrijke plaats van de profeet Jesaja in het Oude Testament kan worden overwogen of Jesaja hier niet gewoon als aanduiding van àl de profeten fungeert, op een vergelijkbare manier als de Psalmen in Luc. 24,44 de hele groep van de zgn. 'geschriften' vertegenwoordigt.²⁴ Maar het zou natuurlijk ook kunnen dat Marcus in de woorden van Jesaja eenvoudig de kern zag liggen van wat hij wilde overbrengen. Sommige handschriften hebben de spanning in de overgeleverde tekst blijkbaar onderkend, laten de vermelding van de profeet Jesaja achterwege en spreken meer algemeen van de profeten.

Christologische transformatie

Met de aanhaling van Jes. 40,3 (in feite geldt dit ook voor het gebruik van Mal. 3,1) vindt impliciet een belangrijke transformatie plaats. Binnen zijn jesajaanse context wordt met deze profetie de komst van de HEER (*hwh*) aangekondigd. De HEER zelf komt door de woestijn naar Sion toe en brengt de ballingen als loon met zich mee. In de context van het evangelie is het de komst van Jezus Christus die door Johannes de Doper mag worden voorbereid. Hij is de Heer (*kurioj*) die komt. Door de profetie van Jes. 40,3 op de komst van Jezus Christus te betrekken, benadrukt Marcus meteen bij het begin van zijn evangelie dat het God zelf is die zich in Christus openbaart (vgl. de aanduiding 'Zoon van God' in vers 1). Hij duidt het geheim van de persoon van Christus in het licht van de profetie. Dit blijft echter niet zonder impact voor het lezen van deze profetie zelf. Impliciet vindt hier een christologische transformatie plaats, waarbij woorden die oorspronkelijk op God betrekking hebben rechtstreeks op Jezus worden toegepast. Bij de nog te bespreken voorbeeldteksten zullen we dit verschijnsel meer expliciet tegenkomen.

Nogmaals: verwantschap met Qumran

Dat een tekst als Jes. 40,3 rechtstreeks met de komst van Christus kan worden verbonden, hangt in de eerste plaats samen met het eerder al genoemde eschatologisch perspectief van waaruit het Nieuwe Testament de Schriften leest. Deze manier van lezen deelt zij met de gemeenschap met Qumran. Ook bij de bespreking van Luc. 4,17-19 is dit al opgemerkt. In de zgn. 'Regel der Gemeenschap' (*Serek ha-yahad*, 1QS) wordt vanuit een met het Nieuwe Testament vergelijkbaar perspectief ook op Jes. 40,3 teruggesproken. Dit geschrift regelt de toetreding tot de gemeenschap en biedt o.a. een ontwerp voor de stichting van een toekomstige gemeenschap, een geestelijke tempel in de woestijn. In dit verband wordt Jes. 40,3

²⁴ Zie S. Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction*, London-New York 2001, blz. 22.

geciteerd: 'Wanneer dezen tot een gemeenschap in Israël geworden zijn volgens deze normen, zullen zij zich afscheiden van de woonplaats van de mannen van het onrecht door naar de woestijn te gaan om daar de weg van Hem te bereiden, zoals geschreven staat: "Bereidt de weg van de HEER, effent in de wildernis een baan voor onze God." Dat is het onderzoek van de Wet, die Hij door bemiddeling van Mozes bevolen heeft om te handelen naar alles wat van tijd tot tijd geopenbaard is en zoals de profeten hebben geopenbaard door zijn heilige Geest.' (1QS 8,12-16; zie ook 9,19-20)²⁵ Terwijl het eschatologisch perspectief van waaruit het Nieuwe Testament de Schrift leest dus verwant is met die van de gemeenschap van Qumran, valt ook hier weer het grote verschil op. In Marc. 1 wordt Jes. 40,3 christologisch getransformeerd. Ook wordt het bereiden van de weg van de Heer met schuldbelijdenis en vergeving verbonden en niet met het onderzoek van de wet, waar de gemeenschap van Qumran zich op toeleigde.

Typologie

De christologische duiding van Jes. 40 impliceert niet dat de betekenis die deze woorden in hun eigen tijd hebben gehad, in het Nieuwe Testament geheel terzijde wordt geschoven. Meer dan eens hebben apostelen en evangelisten in de gebeurtenissen van het evangelie een analogie gesignaleerd met soortgelijke gebeurtenissen in vroeger dagen. Dit verschijnsel wordt meestal als typologie aangeduid. In feite gaat het ook in Marc. 1,3 om een vorm van typologisch schriftgebruik. Bij een type gaat het om een persoon of gebeurtenis die op een of andere manier boven zichzelf uitwijst en zich later in een nieuwe en doorgaans ook rijkere gestalte herhaalt. De weg die door Johannes de Doper gebaad moet worden vertoont een zekere gelijkenis met de weg die destijds voor de HEER en voor het volk in ballingschap gebaad moest worden. Zoals God zijn volk destijds door de woestijn naar huis heeft geleid, zo zal Jezus dat in het evangelie doen.

In het Nieuwe Testament is het typologisch gebruik van de Schrift een verschijnsel dat zich relatief geregeld laat aanwijzen. De achterliggende theologische gedachte achter deze vorm van schriftinterpretatie is dat God in zijn geschiedenis met Israël trouw is aan zichzelf en steeds weer volgens vaste patronen werkt. Het bekendste type is dat van de uittocht uit Egypte dat in het Oude Testament zelf al tot een type van Gods bevrijdend handelen is uitgegroeid. Maar denk ook aan de duiding van de koperen slang als type van Christus' verhoging (Joh. 3,14), aan het manna als type van Christus, het ware brood uit de hemel (Joh. 6,32vv) en aan de wijze waarop Paulus de rots uit de woestijntijd met Christus verbindt (1 Kor. 10,4). Het is belangrijk om vast te stellen dat het in dit geval niet gaat om het aanwijzen van een *diepere* of zelfs om de *eigenlijke* betekenis van een schriftwoord uit het Oude Testament. Het gaat om een *nieuwe* betekenis die het Nieuwe Testament zelf aan het oudtestamentische schriftwoorden toekent. Vanuit het geloof dat met Christus de geschiedenis van God met Israël tot zijn doel komt.

4. JOHANNES 12,38-41

Op een belangrijk markeringspunt in zijn evangelie, bij de afsluiting van zijn beschrijving van het publieke optreden van Jezus, maakt Johannes de balans op van Jezus' leven en werken tot dan toe. Hij constateert dat Jezus' joodse volksgenoten

²⁵ Zie F.G. Martínez en A.S. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee: ingeleid en in het Nederlands vertaald*, deel 1, Kampen 1994, blz. 200.

met ongeloof hebben gereageerd, ondanks alle tekenen die Jezus voor hun ogen heeft gedaan. Hij ziet op dat moment woorden van de profeet Jesaja in vervulling gaan. Achtereenvolgens citeert hij Jes. 53,1 en Jes. 6,10:

38 Zo gingen de woorden van de profeet Jesaja in vervulling, die zei:

'Heer, wie heeft onze boodschap geloofd?

Aan wie is de macht van de Heer geopenbaard?'

39 Ze konden niet tot geloof komen, want Jesaja heeft ook gezegd:

40 'Hij heeft hun ogen verblind

en hun hart gesloten,

anders zouden zij met hun ogen zien

en met hun hart begrijpen,

zij zouden zich omkeren

en ik zou hen genezen.'

41 Jesaja doelde op Jezus toen hij dit zei, omdat hij zijn majesteit zag. (NBV)

Opnieuw: vervullingscitaat

Van de beide woorden uit Jesaja die Johannes aanhaalt, is het de tweede op het eerste gezicht het meest intrigerend. Al in Joh. 9,39 is in een woord van Jezus gezinspeeld op het verhardingsmotief uit de profetie van Jes. 6. In Joh. 12,38 brengt Johannes deze profetie nogmaals ter sprake, maar nu meer expliciet met gebruikmaking van een vervullingsformule (de eerste van een reeks in het tweede deel van Johannes). Uit de synoptische evangelieën kan worden afgeleid dat het gebruik van deze profetie waarschijnlijk op Jezus zelf is terug te voeren (zie Mat. 13,10-17; Marc. 4,12 en Luc. 8,10). Met behulp van het in deze profetie besloten verhardingsmotief hebben Jezus en zijn volgelingen het volhardend ongeloof van hun Joodse volksgenoten van een geestelijke duiding voorzien (zie ook Hand. 28,23-28).²⁶ Vervulling betekent in dit verband dat ze het ongeloof dat hun tijdgenoten ten opzichte van Jezus aan de dag leggen in dezelfde lijn zagen liggen als het ongeloof waarop destijds reeds de profeet Jesaja was gestuit. De verharding wordt in Joh. 12,40 ook meer als een gegeven geconstateerd dan als dat er een opdracht in wordt gezien die nog op uitvoering wacht, zoals in de Hebreeuwse tekst van Jes. 6,10. Dit komt tot op zekere hoogte overeen met de tekst van de Septuaginta waarin hetzelfde gebeurt. Een belangrijk verschil met de Septuaginta blijft echter – en daarin blijft Johannes dichterbij de scopus van de Hebreeuwse tekst – dat God zelf genoemd wordt als degene die de verharding bij het volk bewerkt heeft. In de Septuaginta is Jes. 6,10 zo geformuleerd, dat de verantwoordelijkheid voor de geconstateerde verharding bij het volk zelf is gelegen.

Intussen blijkt Johannes de vormgeving van de tekst van Jes. 6,10 ingrijpend verbouwd te hebben. In de Hebreeuwse en in de overgeleverde Griekse tekst van Jes. 6,10 wordt niet alleen over het hart en de ogen, maar ook over de oren van het volk gesproken, in de volgorde: hart – oren – ogen – ogen – oren – hart. In de weergave die Joh. 12,40 biedt ontbreekt de vermelding van de oren en is ook de concentrische structuur gewijzigd in een parallelle structuur: ogen – hart – ogen – hart. Om dit parallellisme goed uit de verf te laten komen staan de woorden 'ogen' en 'hart' in Joh. 12,40 consequent aan het slot van de regel. De reden voor deze ingrijpende 'verbouwing' van de tekst zal duidelijk worden nadat we Johannes' spreken over de heerlijkheid van God, resp. van Jezus in beeld hebben gekregen.

²⁶ Zie mijn bijdrage aan de TSB-exegesedag 1999 over 'De doorwerking van Jesaja 6 in het Nieuwe Testament' (te downloaden via <http://www.ngk.nl/tsb/>).

Jesaja doelde op Jezus

Johannes sluit zijn aanhaling uit het boek Jesaja in Joh. 12,41 op een wel heel bijzondere manier af. In de Nieuwe Bijbelvertaling komt dit scherp naar voren doordat de naam Jezus wordt geëxpliciteerd: ‘*Jesaja doelde op Jezus toen hij dit zei, omdat hij zijn majesteit zag.*’ Inderdaad zal ook Johannes in dit vers op Jezus hebben gedoeld, al noemt hij de naam van Jezus hier niet. De wijze waarop hij formuleert is vrij nadrukkelijk, om elk misverstand uit te sluiten: *tauta eipen Hsaiaj oti eiden thn doxan autou/ kai. eValhsen peri. autou*! Uit dit ene zinnetje blijkt dat Johannes niet alleen de in Jes. 6,10 aangekondigde verharding, maar ook het in datzelfde hoofdstuk beschreven visioen rechtstreeks met Jezus in verbinding brengt. Jesaja heeft niet alleen direct over Jezus *gesproken*, maar hij heeft ook zijn majesteit *gezien*. Een vrij radicale transformatie van Jesaja’s visioen!

In het evangelie naar Johannes is het zien van Jezus’ *doxa* een belangrijk motief. In Joh. 1,14 belijdt de evangelist zijn geloof dat het Woord mens is geworden en dat zij zijn *doxa* hebben gezien. In Joh. 2,11 zegt Johannes naar aanleiding van het wijnwonder te Kana dat Jezus zijn *doxa* heeft laten zien en dat zijn leerlingen in hem geloofden. In Joh. 17,24 tenslotte bidt Jezus tot de Vader dat zijn leerlingen ook na zijn terugkeer tot de Vader het voorrecht zullen krijgen om zijn *doxa* te aanschouwen. Door deze zelfde zegswijze nu in Joh. 12,41 voor de profeet Jesaja te gebruiken schaaft Johannes deze profeet met terugwerkende kracht onder de kring van Jezus’ leerlingen! Jesaja heeft Jezus’ *doxa* al gezien, in zijn pre-existentie: de *doxa* die Jezus bij de Vader had voordat de wereld bestond (Joh. 17,5).

Zonder dat dit direct met ‘zien’ verbonden wordt, bevat het evangelie van Johannes nog tal van andere woorden waarin de *doxa* van God tegenover de *doxa* van mensen wordt gesteld. Een sprekend voorbeeld hiervan staat in de directe context: In Joh. 12,43 constateert de evangelist dat veel Joodse leiders *thn doxan twñ anqrwpwn* meer liefhadden dan *thn doxan tou/ qeou*. Lees je deze woorden nu in samenhang met de voorafgaande uitspraak over Jesaja die de *doxa* van Jezus heeft gezien, dan komen de *doxa* van Jezus en die van God in elkaars verlengde te liggen en worden Jesaja, resp. Jezus’ leerlingen en de Joodse leiders min of meer elkaars tegenpolen. Wat Jesaja als leerling van Jezus *avant la lettre* heeft gezien, dat hebben de Joodse leiders niet gezien, vanwege hun ongeloof. Ondanks de tekenen die Jezus voor hun ogen had gedaan. Dat de evangelist Johannes Jezus’ *doxa* en die van God in elkaars verlengde ziet liggen, blijkt ook de in Joh. 1,18 gegeven typering van Jezus’ *doxa* als een *doxan wj monogenouj para. patroj*. Opmerkelijk is ook dat waar Johannes bij het eerste van de zeven wondertekenen die hij van Jezus verhaalt over het zien van Jezus’ *doxa* spreekt (Joh. 2,11), hij bij het laatste van deze wondertekenen, die tegelijk als climax fungeert, over het zien van Gods’ *doxa* spreekt (Joh. 11,40). Met het oog op de opwekking van Lazarus spoort Jezus Marta aan om te geloven met de belofte dat zij Gods *doxa* zal zien. De in Joh. 12,41 geconstateerde radicale transformatie staat in het vierde evangelie dus niet op zichzelf. Juist dit evangelie benadrukt steeds weer de eenheid van Jezus met de Vader. ‘Wie mij gezien heeft, heeft de Vader gezien,’ sprak Jezus tegen Filippus (Joh. 14,6). Vanuit het perspectief van Johannes geldt ook het omgekeerde: Wie de Vader gezien heeft (lees: Jesaja), heeft Jezus gezien!

Citaat van eigen makelij

De nadruk die Johannes op het zien van Jezus’ *doxa* legt en de wijze waarop Johannes ook elders geloven en zien nauw met elkaar verbindt (vgl. o.a. Joh.

6,36.40), kan verklaren waarom Johannes de oren uit het citaat van Jes. 6,10 heeft weggelaten en zich op de ogen en het hart heeft toegespitst. Deze modificatie is dan een gevolg van de nieuwe context waarbinnen Johannes het verhardingsmotief ter sprake brengt. Ook de omkering van de volgorde van de zinsneden in de geciteerde tekst, hangt hiermee samen. De nadruk ligt bij Johannes op het zien (vgl. reeds de zinspeling op Jes. 6,9v in Joh. 9,39), dus heeft hij dit element ook in zijn versie van Jes. 6,10 naar voren gehaald.

Omdat ook afgezien van deze tekstuele ingrepen, de tekst die Johannes van 6,10 sterk afwijkt van de gangbare Hebreeuwse en Griekse tekstversies, is er veel discussie over de herkomst van dit citaat. Het lijkt mij aannemelijk dat de verantwoordelijkheid voor de vormgeving van dit citaat geheel bij Johannes zelf ligt. Mogelijk op basis van een eigen vertaling vanuit het Hebreeuws.²⁷ Een belangrijke aanwijzing voor dit laatste is het al eerder genoemde gegeven dat de verantwoordelijkheid voor de verharding in Joh. 12,40 net als in de Hebreeuwse tekst van Jes. 6,10 weer bij God wordt gelegd, terwijl in de Septuaginta en andere Griekse tekstversies de mensen als subject van de verharding worden gezien (vgl. Mat. 13,15 en Hand. 28,27; Marc. 4,12 staat dichterbij de Hebreeuwse tekst). Dat Johannes in dit citaat zo sterk afwijkt van de overgeleverde Griekse tekstversies is opmerkelijk, omdat hij elders meestal van de Septuaginta gebruik maakt.²⁸ Zo bijvoorbeeld ook in het voorgaande citaat in Joh. 12,38.

De context spreekt mee

Dat Johannes teruggrijpt op het motief van de verharding uit Jes. 6 om daarmee het ongeloof van Jezus' tijdgenoten te verklaren, is in het licht van de synoptische traditie niet verassend. Wèl dat Johannes een enkel vers uit Jes. 53 aan zijn aanhaling uit Jes. 6,10 vooraf laat gaan. Op het eerste gezicht krijg je de indruk dat Johannes dit ene vers enigszins atomistisch en op de klank af citeert. Maar dat is slechts schijn. Ik vermoed dat de aanhaling van de in Jes. 53,1 gestelde vragen hier mede door de context van dit vers is ingegeven. Deze vragen maken deel uit van de bekende profetie van de lijdende Knecht van de HEER, die in het Nieuwe Testament zo'n belangrijke rol speelt. Johannes constateert het ongeloof van de Joodse leiders primair in relatie tot de wondertekenen die Jezus voor hun ogen heeft gedaan. Het verhalen van deze wondertekenen heeft hij in het vorige hoofdstuk met de opwekking van Lazarus afgesloten. Daarin hebben zij zijn *doxa* en die van God niet opgemerkt. Vanaf nu zal Johannes het verhaal van Jezus' lijden en sterven vertellen. Blijkens de stem die in Joh. 12,28 geklonken heeft, zal God ook daarin de *doxa* van zijn naam openbaren. Maar als het zien van Jezus' wondertekenen al niet tot geloof heeft geleid, hoe zal Jezus' lijden dat dan doen? Door nu op dit keerpunt in zijn evangelie de aanhaling van het verhardingsmotief uit Jes. 6 met dat ene vers uit Jes. 53 te verbinden, roept Johannes de profetie van de lijdende Knecht in herinnering en fungeert de gegeven verklaring voor het ongeloof van de Joodse leiders niet enkel retrospectief in relatie tot Jezus' wondertekenen, maar ook prospectief in relatie tot Jezus' komende lijdensweg.

²⁷ Alleen de laatste zinsnede van het citaat is geheel in overeenstemming met de Septuaginta. De daarin gebruikte eerste persoon staat nu echter op gespannen voet met het geheel van het citaat, dat in de derde persoon is geformuleerd. Zie M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996, blz. 99-122.

²⁸ In drie gevallen is duidelijk dat Johannes niet uit de Septuaginta citeert. Behalve voor Joh. 12,40 geldt dat voor Joh. 13,18 (citaat uit Ps. 41,10 = LXX 40,10) en Joh. 19,37 (citaat uit Zach. 12,10).

5. 1 PETRUS 2,6-8

Niet alleen evangelisten, maar ook apostelen als Petrus en Paulus citeren veelvuldig uit het boek Jesaja. Vooral de hoge concentratie van Jesaja-teksten in Petrus' eerste brief is opmerkelijk. Ongeveer de helft van alle citaten in deze brief zijn uit het boek Jesaja afkomstig. Een stuk of tien in totaal, waarvan de aanhaling van Jes. 28,16 mogelijk de bekendste is. Petrus combineert deze aanhaling met een tweetal andere teksten, één uit Ps. 118,22 en één uit Jes. 8,14. De verbindende schakel is dat in het elk van deze teksten van een steen sprake is.

6 In de Schrift staat immers:

*'In Sion leg ik een hoeksteen
die ik heb uitgekozen om zijn kostbaarheid;
wie daarop vertrouwt, komt niet bedrogen uit.'*

7 Kostbaar is hij voor u, die erop vertrouwen.

Voor wie er niet op vertrouwen, geldt echter:

'De steen die de bouwers afkeurden is de hoeksteen geworden.'

*8 En: 'Het is een steen waarover men struikelt,
een rotsblok waaraan men zich stoot.'*

*Zij struikelen omdat ze Gods woord niet gehoorzamen,
daartoe zijn ze bestemd. (NBV)*

Een christelijke steen-traditie

Het is een opvallend gegeven dat de apostelen Petrus en Paulus bij hun Christusprediking van dezelfde oudtestamentische 'steen-teksten' gebruik maken, zij het dat Paulus enkel de beide Jesaja-teksten citeert. Ter vergelijking citeer ik Rom. 9,32b-33: *'Ze zijn over de steen gestruikeld waarover geschreven staat: "In Sion leg ik een steen neer waarover men struikelt, een rotsblok waaraan men zich stoot. Maar wie in hem gelooft, komt niet bedrogen uit."*' (NBV) In vergelijking met Petrus is de vorm waarin Paulus Jes. 28,16 en Jes. 8,14 citeert frappant. Paulus heeft beide teksten op een bijzondere manier ineen gevlochten, waar Petrus beide woorden na elkaar citeert en deze nog onderbreekt door een derde 'steen-tekst' uit Ps. 118,22 (= LXX Ps. 117,22). De Griekse tekstversie die Petrus gevolgd heeft, komt opvallend overeen met die van Paulus en wijkt op dezelfde punten af van de Septuaginta. Omdat een onderlinge afhankelijkheid van Rom. 9,33 en 1 Petr. 2,6-8 echter niet waarschijnlijk is, lijkt dit te wijzen op het bestaan van een oude christelijke traditie waarin diverse 'steen-teksten' uit het Oude Testament al vroeg in Messiaanse zin werden gelezen. In de vroege kerk is een dergelijke traditie duidelijk aan te wijzen (zie bijv. de brief van Barnabas). Weldra groeide deze steen-traditie zelfs nog verder uit. Ook andere dan de al genoemde 'steen-teksten' werden bij de Christusprediking in één adem meegenomen. Te denken valt aan de in de droom van Nebukadnessar genoemde steen (Dan. 2,34) en de steen die als Eben-Haëzer bekend staat (1 Sam. 7,12). Soms werden zelfs de steen van Jakob in Bethel (Gen. 28,18) en de steen waarmee David de reus Goliat velde (1 Sam. 17,49) in dienst van de Christus-prediking genomen (bijv. door Cyprianus).²⁹ Vandaag wekt een dergelijk associatief schriftgebruik een wat willekeurige indruk, maar de kerk maakte eenvoudig gebruik van de mogelijkheden die de zgn. allegorische methode destijds bood. Hoewel hier in het Nieuwe Testament zelf nog weinig van te vinden is, ontwikkelde de allegorese

²⁹ Zie J. Dekker, *De rotsvaste fundering van Sion. Een exegetisch onderzoek naar het Sionswoord van Jesaja 28,16*, Zoetermeer 2004, blz. 25-29.

zich in de toenmalige wereld tot een vrij breed aanvaarde hermeneutische sleutel. Vanwege de vele uitwassen heeft het ook aan tegengeluiden echter nooit ontbroken.

De aaneenrijging van 'steen-teksten' in 1 Petr. 2,6-8 laat zien dat de aanwezigheid van zgn. sleutelwoorden een belangrijke rol speelde in het verbinden van bepaalde teksten. Ook de in vers 9 verwerkte schriftwoorden zijn via een sleutelwoord met het voorafgaande verbonden, via het bijvoeglijk naamwoord 'uitgekozen': nadat over de *lithon eklekton* 'uitgekozen steen' is gesproken, gaat het in vers 9 over een *genos eklekton* 'uitverkoren geslacht' (waarschijnlijk een echo van Jes. 43,20). Van een dergelijke aaneenrijging van teksten via sleutelwoorden zijn in het Nieuwe Testament meer voorbeelden te vinden. In Rom. 15,9-12 leidt het sleutelwoord *εθνη* 'heidenen' tot het citeren van achtereenvolgens 2 Sam. 22,50 (vgl. Ps. 18,50 = LXX 17,50), Deut. 32,43, Ps. 117,1 en Jes. 11,10.

Testimoniaboek?

Omdat het in het Nieuwe Testament vaker voorkomt dat verschillende auteurs voor hun Christusprediking op dezelfde oudtestamentische schriftwoorden terugrijpen, heeft dit tot de hypothese van het bestaan van een zgn. Testimonia-boek geleid (afkomstig van J. R. Harris). In de vorm van een Testimonia-boek zou in de vroege kerk, nog vóór de vervaardiging van de nieuwtestamentische brieven en evangeliën, een geschrift hebben gecirculeerd dat een soort bloemlezing bevatte van christelijke bewijsteksten uit het Oude Testament. Uit later tijd waren dergelijke Testimonia-boeken wel bekend, maar van verschillende kanten wordt betwijfeld of het bestaan van een dergelijk geschrift al zo vroeg in de eerste eeuw kan worden aangenomen. Over het algemeen wordt het bestaan van een mondelinge traditie van dergelijke bewijsteksten wel waarschijnlijk geacht.³⁰ Sinds in de nalatenschap van de Qumrangemeenschap echter ook een soort Testimonia-boeken zijn opgedoken (zie 4QFlorilegium en 4QTestimonia), lijkt het bestaan van reeds in enige vorm op schrift gestelde vroeg-christelijke bloemlezingen niet langer uitgesloten.³¹

Messiaanse interpretatie

Petrus en Paulus hebben het Sionswoord uit Jes. 28,16 beide als een heilsbelofte gelezen die met de komst van Christus in vervulling is gegaan. In de context van het boek Jesaja ligt het echter niet voor de hand om Jes. 28,16 als een met het oog op de toekomst gegeven heilsbelofte te lezen. Dit schriftwoord maakt deel uit van een gerichtsprefetie (Jes. 28,14-22) en dient o.a. blijkens de Masoretische vocalisatie van de tekst (*דסל יתח*) op een gebeurtenis uit het verleden te worden betrokken. In zijn oudtestamentische context kan het Sionswoord van Jes. 28,16 het beste als een heilshistorische terugblik worden geduid, die plaatsvindt in het kader van een oordeelsaankondiging. De vertaling wordt dan: *'Zie, Ik ben het die in Sion een steen als fundament heeft gelegd, een zware en kostbare hoeksteen, onwrikbaar gegrondvest.'* De ernst van het door de profeet aangekondigde oordeel wordt onderstreept door een uitdrukkelijke herinnering aan een in het verleden gesitueerd heilshandelen van de HEER met betrekking tot Sion (vgl. Jes. 14,32b). Ook aan de inhoudelijke en structurele samenhang met de gerichtsprefetie van Jes. 28,7-13, waarmee de gerichtsprefetie van Jes. 28,14-22 een tweeluik vormt, wordt het meeste recht gedaan, wanneer het Sionswoord van Jes. 28,16 als een heilshistorische

³⁰ Zie C.H. Dodd, 'The Old Testament in the New.' In: G.K. Beale (ed.), *a.w.*, blz. 167-181.

³¹ Vgl. K. Snodgrass, 'The Use of the Old Testament in the New'. In: G.K. Beale (ed.), *a.w.*, blz. 29-51 (zie m.n. blz. 44-45).

terugblik wordt gelezen. Ook al valt de naam Sion nog niet, toch wordt ook in Jes 28,12 al een uitspraak met betrekking tot Sion gedaan, die op het verleden betrekking heeft en de ernst van het aangekondigde oordeel bedoelt te onderstrepen. Het verschil is dat Jes. 28,12 naar een heils *boodschap* verwijst, die de HEER in het verleden gesproken heeft, en dat het Sionswoord van Jes. 28,16 naar een heils *handeling* verwijst, die de HEER in het verleden verricht heeft.

Wanneer het Sionswoord van Jes. 28,16 in zijn oudtestamentische context niet als heilsbelofte is bedoeld, ligt het binnen deze context niet voor de hand om de genoemde steen in Messiaanse zin te duiden. Dit wil niet zeggen dat in het spreken over Gods handelen met betrekking tot Sion geen Messiaans geheim besloten ligt. Het geloof waarvan aan het slot van dit vers in absolute zin wordt gesproken, ziet echter niet op een met de genoemde steen te vereenzelvigen persoon, maar op het geheel van de in herinnering geroepen heilshandeling met betrekking tot Sion. In zijn oudtestamentische context ziet de in Jes. 28,16 genoemde steen op de rotsvaste fundering die de HEER in Sion heeft gelegd. Het accent ligt hierbij op de betrouwbaarheid van Gods heilshandelen. Concreet betreft dit heilshandelen de keuze van de HEER om in/op Sion te wonen (vgl. Jes. 8,18).

Dat Paulus en Petrus deze steen desondanks een Messiaanse duiding geven, is mede een gevolg van de door hen gebruikte Griekse tekst. De in de Septuaginta gegeven vertaling van Jes. 28,16 kenmerkt zich in vergelijking met de Hebreeuwse tekst door een duidelijke gerichtheid op de toekomst en door een opmerkelijk plus in de uitspraak over degene die gelooft (*εἰς τὸν αὐτὸν*). Hiermee heeft de Septuaginta een Messiaanse uitleg van dit Sionswoord in de hand heeft gewerkt.³²

Tegelijk met deze Messiaanse duiding van de in Jes. 28,16 genoemde steen, vindt er ook in de aanhaling van Jes. 8,14 een belangrijke transformatie plaats. In Jes. 8,14 staat 'de steen waaraan men zich stoot' namelijk voor de HEER zelf, terwijl deze door Petrus en Paulus rechtstreeks met Jezus wordt verbonden. Een dergelijke transformatie waarbij Jezus de plaats van God inneemt komt in het Nieuwe Testament veelvuldig voor. Vooral Joh. 12,41 was hier al een duidelijk voorbeeld van. Het geloof dat in Jezus God zelf zich openbaart maakt dergelijke transformaties mogelijk. Het oudtestamentische spreken over God en het nieuwtestamentische spreken over Jezus worden principieel in elkaars verlengde gezien!³³

SLOTOPMERKINGEN

1. Het Nieuwe Testament is in onze ogen soms 'verwarrend creatief' in de manier waarop het gebruik maakt van het Oude Testament.³⁴ Teksten worden in verschillende tekstversies aangehaald en waar nodig gemodificeerd om de bruikbaarheid ervan te vergroten. De volgorde van zinsneden wordt omgekeerd, de ene zinsnede weggelaten, de andere naar believen toegevoegd. Teksten van verschillende herkomst worden met elkaar

³² Zie J. Dekker, a.w.

³³ Nog een tweetal voorbeelden om de omvang van dit verschijnsel te illustreren. In 1 Petr. 3,15 roept Petrus zijn lezers op om Christus als Heer te 'heiligen'. Het is waarschijnlijk dat met dit laatste op Jes. 8,15 wordt teruggegrepen, waar Jesaja de oproep krijgt om de HEER te heiligen. Ook de zelfpresentatie van de verhoogde Christus in Openb. 1,18 is een sprekend voorbeeld van christologische transformatie. Door zich als 'de eerste en de laatste' te presenteren manifesteert Christus zich als één met de Vader met wie geen ander te vergelijken is (zie Jes. 44,6 en 48,12).

³⁴ De typering 'verwarrend creatief' ontleen ik aan K. Snodgrass, 'The Use of the Old Testament in the New'. In: G.K. Beale (ed.), a.w., blz. 29-51.

verbonden en soms tot nieuwe teksten ineen gevlochten. Creatief en verwarrend tegelijk. Deze creativiteit moet echter niet worden verward met willekeur. Afgezien van de verschillende teksttradities waaruit geput kon worden, behoorden de exegetische methoden die de apostelen en evangelisten toepasten bij hun lezing van het Oude Testament, eenvoudig tot het hermeneutische gereedschap dat hun destijds ter beschikking stond.³⁵

Voor de Qumrangeschriften helpen ons om een beeld te krijgen van de gangbare methoden van schriftuitleg in de periode van de tweede tempel. Het is niet gepast om de legitimiteit van het nieuwtestamentisch schriftgebruik te beoordelen vanuit onze hedendaagse hermeneutische inzichten. Elke tijd kent immers zijn eigen hermeneutiek. De onze is niet minder historisch bepaald en cultuurgebonden dan die van de apostelen en evangelisten.

2. Het unieke van het nieuwtestamentisch schriftgebruik is dat het geloof in Christus als de gekruisigde en opgestane Heer daarbij de leidraad is.³⁶ Het is merkbaar dat de schrijvers van het Nieuwe Testament schriftgeleerden zijn. Hun schriftgeleerdheid is echter geen doel in zichzelf, maar staat in dienst van het Koninkrijk waarvan zij leerlingen geworden zijn. Het Nieuwe Testament hoeft niet te worden nagevolgd in zijn cultuurgebonden exegetische methoden, maar verdient wel navolging in deze principiële hermeneutische gerichtheid op Christus.³⁷ Dit betekent dat het Oude Testament ook door ons niet meer *remoto Christo* gelezen kan worden, alsof Gods geschiedenis met Israël haar vervulling in Christus nog niet gevonden heeft.³⁸ Van enige vorm van annexatie is hierbij geen sprake, want de Schrift is geen bezit van mensen. Maar zonder hun Meester te verloochenen kunnen christenen het Oude Testament niet anders lezen dan in het licht van de persoon en het werk van Christus. Het werk van de exegese is niet voltooid wanneer een tekst enkel in zijn historische en literaire context is uitgelegd en aan de theologische context waarbinnen de kerk het Oude Testament leest wordt voorbijgegaan. Zonder aan het eigene van het Oude Testament voorbij te gaan, moet bij lezing van oudtestamentische schriftwoorden ook de vraag worden gesteld wat de kennis van Christus uitmaakt voor het verstaan ervan.³⁹ Het christelijk lezen van het Oude Testament kan worden vergeleken met de ervaring van

³⁵ Zie C.D. Stanley, *a.w.*, blz. 338-360.

³⁶ Vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen 1999, blz. 295: 'Der entscheidende Unterschied zum jüdischen Schriftverständnis bestand freilich darin, daß der die Schriften durchwehende Geist Gottes für das Neue Testament nicht mehr nur der Geist war, der sich Israel und der ganzen Welt in der mosaïschen Lehrtradition mitteilt, sondern der Geist des Vaters Jesu Christi und des erhöhten Christus selbst.'

³⁷ Zie over deze thematiek in het bijzonder S. Moyise, 'Can We Use the New Testament the Way the New Testament authors used the Old Testament?', *In die Scriflig* (2002), blz. 643-660 (te downloaden via <http://www.ucc.ac.uk/theology/html/MoyiseCanWeUse.htm>) en P. Enns, 'Apostolic Hermeneutic in the New Testament', *Westminster Theological Journal* 65 (2003), blz. 263-287 (te downloaden via <http://www.wts.edu/publications/articles/enns-impasse-p.html>).

³⁸ Vgl. H. de Jong, *Handelingen 7 – Om het christelijk lezen van het Oude Testament* (Kampen 1985). De Jong typeert zijn preken als 'een bestrijding van de tegenwoordig vaak gehoorde stelling dat de Bijbel, en in het bijzonder het Oude Testament, een joods boek zou zijn.' Vgl. ook zijn TSB-lezing 'De verjoodsing van het christelijk geloof en joods bijbellezen' (1987), opgenomen in J. Bouma e.a., *Begeleidend Schrijven. 25 Jaar Theologische Studiebegeleiding*, Amsterdam 1994, blz. 84-100.

³⁹ Peter Enns spreekt in dit verband bij voorkeur van een *christotelische* hermeneutiek ter onderscheiding van een *christocentrische* hermeneutiek, omdat de laatste z.i. de suggestie wekt dat Christus in elk tekst zou moeten worden gevonden. Zie P. Enns, *a.w.*, blz. 277.

het zgn. tweede lezen. Na de eerste lezing van een boek naar het einde toe volgt een tweede lezing waarbij de kennis van de afloop in het leesproces mag meespelen. Dat is een verrijkende ervaring waarbij je soms kostbare waarnemingen doet die bij eerste lezing aan je waren voorbijgegaan. Het tweede lezen wordt daarom zelfs wel eens getypeerd als het ware lezen. Zou dat voor het lezen van het Oude Testament zoveel anders zijn?

3. Huidige lezers van het Nieuwe Testament worden soms in verwarring gebracht wanneer de in het Nieuwe Testament gegeven uitleg afwijkt van de betekenis die een schriftwoord heeft in de context van het Oude Testament. Men heeft dit probleem in het verleden wel proberen op te lossen door van een *sensus plenior* te spreken: de oudtestamentische tekst zou een rijkere betekenis bevatten die er van meet af aan al door God was ingelegd, maar pas in het Nieuwe Testament zichtbaar wordt. Deze gedachte doet echter geen recht aan het eigenlijke probleem dat het Nieuwe Testament soms met onverwachte interpretaties komt. Sommige onderzoekers zijn desondanks huiverig om van nieuwe interpretaties te spreken en maken daarom onderscheid tussen de *meaning* en *significance* van een oudtestamentische tekst.⁴⁰ Dit onderscheid kan een bruikbaar hulpmiddel zijn, mits helder blijft dat ook de *significance* van een tekst vaak een nieuw gegeven is waarvan onmogelijk gezegd kan worden dat het al in de tekst van het Oude Testament besloten lag. Het gaat echter te ver om in dit verband van een oneigenlijk schriftgebruik te spreken. De legitimatie van het nieuwtestamentische schriftgebruik ligt in de kennis van Christus (vgl. 2 Kor. 3,14-15). Apostelen en evangelisten zijn ervan overtuigd dat Jezus de binnen het Jodendom verwachte Messias is, maar ook dat Hij de met deze Messias verbonden verwachtingen in allerlei opzichten doorbroken heeft. Het is veelzeggend dat niet alleen de wijze, maar ook de schriftgeleerde volkomen wordt verrast door de wijze waarop het evangelie in Jezus gestalte krijgt (1 Kor. 1,20).
4. Waar wij vandaag gewend zijn vooral het directe *tekstverband* in rekening te brengen bij verwijzing naar teksten, kent het Nieuwe Testament ook betekenis toe aan het *schriftverband* van teksten.⁴¹ De context waarbinnen afzonderlijke schriftwoorden gelezen worden, is vaak ruimer dan die van perikopen, hoofdstukken en bijbelboeken. In principe kan heel het Oude Testament als context meeklinken. Niet dat het directe tekstverband waarin de aangehaalde schriftwoorden staan vanuit nieuwtestamentisch perspectief van minder belang zou zijn. Bij het weergeven van schriftcitaten wordt ook de directe context vaak meegedacht.⁴² Maar behalve aan het tekstverband, blijkt het

⁴⁰ Zie o.a. W.C. Kaiser Jr., 'The Single Intent of Scripture'. In: G.K. Beale (ed.), *a.w.*, blz. 55-69 en de discussie tussen Moyise en Beale: S. Moyise, 'The Old Testament in the New: A Reply to Greg Beale', *Irish Biblical Studies* 21 (1999), blz. 54-58 (te downloaden via: <http://www.ucc.ac.uk/theology/html/MoyiseIBSBeale.htm>).

⁴¹ Dit onderscheid tussen tekstverband en schriftverband ontleen ik aan drs. H. de Jong, die daar in diverse publicaties aandacht voor heeft gevraagd. Zie o.a. zijn TSB-lezing 'Over de verhouding tussen het Oude en het Nieuwe Testament' (1986), opgenomen in J. Bouma e.a., *a.w.*, blz. 49-63 en de uitwerking hiervan in *Van oud naar nieuw – de ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen 2002.

⁴² Vooral C.H. Dodd (*According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology*, London 1952) heeft aandacht gevraagd voor de blijvende betekenis van de oudtestamentische context in het nieuwtestamentische schriftgebruik. Zie voor een samenvatting van zijn studie: C.H. Dodd, 'The Old

Nieuwe Testament ook belang te hechten aan het schriftverband van teksten die worden aangehaald of waarop wordt gezinspeeld. Teksten die uit verschillende bijbelboeken afkomstig zijn kunnen ondanks hun verschillende herkomst met elkaar verbonden worden en elkaar wederkerig uitleggen. Op deze manier brengen apostelen en evangelisten zowel oude als nieuwe dingen uit de Schrift te voorschijn. Hieraan ligt de overtuiging ten grondslag dat de Schrift één is en dat het de ene God is die via deze teksten spreekt.

5. De teksten van de Schrift werden van oudsher als levende tradities gezien. Er rustte geen copyright op deze teksten. In het licht van nieuwe situaties konden ze worden geactualiseerd en een nieuwe duiding ontvangen. Dat proces is al in het Oude Testament zelf aanwezig en in de Septuaginta vaak direct aanwijsbaar. Een mooi voorbeeld is de vervanging van het in Jes. 9,11 genoemde Aram en de Filistijnen (MT) door Syrië en de Grieken (LXX). In het Nieuwe Testament doet Stefanus iets soortgelijks door bij het citeren van Amos 5,27 de naam Damascus door Babylon te vervangen (zie Hand. 7,43). De moderne wijze van citeren, waarbij citaten precies in overeenstemming dienen te zijn met de originele tekst, was destijds onbekend. Wanneer teksten uit het Oude Testament worden geciteerd ligt er doorgaans al een element van interpretatie in het citaat besloten.⁴³ Om aan deze praktijk van omgang met teksten als levende tradities recht te doen, kan vaak beter worden gezegd dat het Nieuwe Testament *gebruik maakt* van oudtestamentische teksten om zijn eigen boodschap te onderbouwen, dan dat het deze *citeert*. Oude schriftwoorden worden geactualiseerd en er worden in een enkel geval zelfs nieuwe schriftwoorden gesmeed met het oog op de verkondiging.
6. Het nieuwtestamentisch schriftgebruik is in de praktijk niet altijd constitutief voor het betoog, maar vaak meer illustratief en affirmatief. Daarom is het woord 'schriftberoep' doorgaans meer op zijn plaats dan het woord 'schriftbewijs'. Het gaat de nieuwtestamentische auteurs niet om het opzetten van een logische en sluitende redenering, maar zij beogen hun getuigenis van Christus kracht bij te zetten en de continuïteit met de oudtestamentische godsopenbaring in het licht te stellen. Met een woord van Th.C. Vriezen: het Nieuwe Testament proclameert meer dan dat het exegetiseert.⁴⁴ Lindars vergelijkt de rol van de Schrift daarom met die van een knecht die loopt in dienst van het evangelie. Een mooi beeld, al stelt Lindars het te eenzijdig als hij daarmee tegelijkertijd elke sturende functie aan het Oude Testament

Testament in the New.' In: G.K. Beale (ed.), *a.w.*, blz. 167-181. De al meer dan eens genoemde bundel van Beale is zelfs ontstaan om tegenwicht te bieden aan een meerderheid van onderzoekers die wat al te snel beweren dat het Nieuwe Testament het Oude gebruikt zonder zich aan de oorspronkelijke betekenis van een schriftwoord iets gelegen te laten liggen. Toch moet ook hierbij worden bedacht dat zelfs wanneer een schriftcitaat geheel letterlijk wordt aangehaald, het per definitie uit zijn oorspronkelijke verband wordt gehaald en in een nieuwe context wordt gezet. Hierdoor treden vaak ook verschuivingen in betekenis op. De kernvraag is in hoeverre de oorspronkelijke context in dat proces tot zwijgen wordt gebracht of dat deze op de een of andere manier nog mee kan spreken. Het is vooral het intertekstueel bijbelonderzoek dat zich met dergelijke vragen bezighoudt. Zie bijv. S. Moyise, 'Does the New Testament Quote the Old Testament out of Context?', *Anvil* 11 (1994), blz. 133-143 (te downloaden via <http://www.ucc.ac.uk/theology/html/MoyiseAnvil.htm>) en S. Moyise, 'Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament.' In: S. Moyise (red.), *The Old Testament in the New Testament*, FS J.L. North, JSNT.S 189, Sheffield 2000, blz. 14-41.

⁴³ Zie S. Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction*, London-New York 2001, blz. 4.

⁴⁴ Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1987⁶, blz. 135.

ontzegt en het nieuwtestamentisch schriftberoep in zijn apologetische functie laat opgaan.⁴⁵ Zo is de jonge kerk niet enkel in het Oude Testament op zoek gegaan naar bewijzen dat Jezus voor onze zonden gestorven, maar heeft ook het Oude Testament zelf stellig bijgedragen aan dit geloof.⁴⁶ Vooral C.H. Dodd heeft op dit punt baanbrekend werk gedaan met zijn studie *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology*, London 1952. In dit boek werkt hij zijn stelling uit dat de grondstructuur voor de nieuwtestamentische theologie in feite door het Oude Testament is aangeleverd.⁴⁷

7. Dat het Nieuwe Testament vol staat met schriftverwijzingen onderstreept het belang en het gezag dat aan het Oude Testament wordt toegekend. Het is veelzeggend dat het spreken van de Schrift meer dan eens in de tegenwoordige tijd wordt ingeleid (vgl. Joh. 7,38.42; 1 Tim. 5,18), waarbij de Schrift zelfs kan worden gepersonifieerd (vgl. Gal. 3,8.22). Herhaaldelijk wordt het belang van een schriftcitaat nog versterkt door toevoeging van de woorden *legei kurioj* (zie bijv. Rom. 12,19 en 1 Kor. 14,21). Ook wordt het spreken van de Schrift soms nadrukkelijk gelijk gesteld met het spreken van de Geest (zie Hebr. 3,7). De conclusie is onontkoombaar: Het Oude Testament wordt ervaren als het levende Woord van God. Het geloof in een levende God gaat gepaard met de overtuiging dat het de Schriften zijn die van Christus getuigen (Joh. 5,39). Oude woorden worden nieuw. Dit nodigt ook vandaag uit tot een praktijk van luisterend lezen om het spreken van God te vernemen en te horen wat de Geest van Christus tot de gemeente zegt.⁴⁸ De primaire taak van een predikant is om de gemeente hierin voor te gaan. Hij mag de Schriften openen, zoals Filippus dat deed voor de Etiopiër (Hand. 8,35) en de Meester zelf het deed voor de Emmaüsgangers (Luc. 24,25-27). De Geest is bij machte om langs die weg ook vandaag harten van mensen te doen branden.

Dr. Jaap Dekker
Amstelveen, 1 maart 2005

⁴⁵ B. Lindars, 'The Place of the Old Testament in the Formation of the New Testament Theology: Prolegomena'. In: G.K. Beale (ed.), *a.w.*, blz. 137-145: 'The place of the Old Testament in the formation of New Testament theology is that of a servant, ready to run to the aid of the gospel whenever required, bolstering up arguments, and filling out meaning through evocative allusions, but never acting as the master or leading the way, nor even guiding the process of thought behind the scenes. God's new word, the "yes," the "now," of the gospel is Jesus, who demotes the Scriptures from master to servant, as much as he changes the basis of religion from law to grace.' (blz. 145) Lindars heeft deze stelling breder uitgewerkt in zijn boek *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961.

⁴⁶ Vgl. I.H. Marshall, 'Counter-Response in Favor of C.H. Dodd's View.' In: G.K. Beale (ed.), *a.w.*, blz. 195-216.

⁴⁷ Vgl. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, blz. 226: 'For Christians the Old Testament was not a flat, self-contained text which could be bent at will, but a witness to God's purpose revealed in the history of Israel, which Christians saw as continuing in the life, death, and resurrection of Christ.'

⁴⁸ Vgl. E.E. Ellis, *a.w.*, blz. 81-82: 'The introductory formulas show, in the words of B.B. Warfield, that "Scripture is thought of as the living voice of God speaking in all its parts directly to the reader." However, to this statement one should add, "to the reader who has ears to hear" (cf. Matt 11:15). The formulas, then, reveal not only a method of citation but also something of the theological convictions of the New Testament writers.'