

H. Welzen

SPIRITUALITEIT IN HET LUCASEVANGELIE: GESCHIEDENIS EN BEVRIJDING¹

ABSTRACT

This first article of a series of three is about the spiritual nature of the gospel of Luke as a historiography. Luke presents his work as a history guided by God in which the reader of his book participates. God takes initiative in history to liberate the people of God and each of its members. The liberating character of this divine initiative is revealed in the ministry of Jesus as a Davidic king and as a prophet. At the same time the texts about Jesus as a prophet show the consequences of accepting or refusing the offer of God. In addition it becomes clear that the prophet who announces the divine liberation risks his life. The last section describes the semantic content of liberation as a theme in the gospel of Luke: it is about liberation from death and threats to life, from illness and demonical possession, from social and economic marginalization, from oppressive sabbatical laws, from everything that obstructs the alliance with God and traps one in the snares of Satan.

1. INLEIDING

Ondanks de onderlinge overeenkomsten van de synoptische evangeliën in opbouw en materiaal heeft de aandacht voor elk van deze evangeliën afzonderlijk mij er in de loop der jaren steeds meer van overtuigd dat elk een eigen spiritualiteit ademt. In een eerdere publicatie heb ik aandacht besteed aan spiritualiteit en mystiek in het evangelie volgens Marcus en aan de wijze waarop het geheim van de identiteit van Jezus de lezer invoert in

1 Hierdie is die eerste artikel in 'n reeks van drie waarvan die ander in volgende uitgawes in Acta Theologica sal verskyn.

Dr. H. Welzen, Wetenskapelijk medewerker van het Titus Brandsma Instituut te Nijmegen (Nederland) en Navorsingsgenoot, Departement Ou en Nuwe Testament, Universiteit van die Vrystaat. E-pos: Huub.Welzen@TitusBrandsmalInstituut.nl.



een bestaanswijze van onbaatzuchtige liefde (Welzen 1995). In deze reeks artikelen wil ik een aantal spirituele grondlijnen in het evangelie volgens Lucas beschrijven. Uitgangspunt daarbij is de opvatting van spiritualiteit die door Kees Waaijman in zijn fundamentele handboek over spiritualiteit wordt voorgesteld. Spiritualiteit is het godmenschelijk betrekkingegebeuren als formatie (Waaijman 2002). Voor Bijbelse spiritualiteit biedt deze omschrijving van spiritualiteit een goed uitgangspunt. Bijbelse spiritualiteit speelt zich af in het spanningsveld van de Bijbelse teksten en de lezers van die teksten. Ze beschrijft de processen van het godmenschelijk betrekkingegebeuren die in de teksten aanwezig zijn. Maar ook de werking van deze teksten in de spiritualiteit van de lezers van deze teksten behoort tot haar onderzoeksterrein (Welzen 2010). In de beschrijving van de grondlijnen van spiritualiteit in het evangelie volgens Lucas willen we aan de bipolariteit van tekst en lezer recht doen door niet alleen te beschrijven welke spiritualiteit in het Lucasevangelie aanwezig is, maar ook hoe de auteur de lezers van het boek bij deze spiritualiteit wil betrekken. Naar mijn overtuiging is een beschrijving van de spirituele grondlijnen van het Lucasevangelie een belangrijke bijdrage aan het spirituele leven van de christelijke gemeenschap. Bovendien is Bijbelse spiritualiteit steeds een belangrijke voedingsbron voor het gelovige verlangen van iedere gelovige.

2. EEN DOOR GOD GELEIDE GESCHIEDENIS

Terecht wordt Lucas de eerste christelijke geschiedschrijver genoemd (Dibelius 1985⁵). Dit oordeel is meestal gebaseerd op Handelingen, dat de kenmerken draagt van de toenmalige geschiedschrijving; dit in tegenstelling met het evangelie volgens Lucas, dat vanwege de verwantschap met Marcus en Matteüs, een meer biografisch karakter zou hebben. Jens Schröter vat de argumenten voor de karakterisering van Handelingen als hellenistische geschiedschrijving samen (Schröter 2008: 227-228). Lucas beschrijft een bepaald gedeelte van de geschiedenis van het vroege christendom, namelijk de uitbreiding van Jeruzalem naar Rome als een eigen periode met een eigen thema, en wel de overgang naar de missionering onder de volkeren. Bij de kenmerken van deze geschiedschrijving horen ook de redevoeringen die Lucas zijn personages in de mond legt. Deze redevoeringen zijn geen weergaven van feitelijk gehouden toespraken, maar composities van de auteur waarin deze zijn interpretatie van de verhaalde communiceert met zijn lezers.² Voor dit stijlmiddel van de antieke geschiedschrijving zijn talloze parallellen bij

2 Zo reeds Wilckens 1974. Het compositorisch karakter van de redevoeringen laat overigens onverlet dat in deze redevoeringen oude kerugmatische formules zijn verwerkt.

auteurs uit de oudheid aan te wijzen. Tenslotte is er de nabootsing van de stijl van de Septuaginta. Vooral in het eerste gedeelte van Handelingen imiteert Lucas de stijl van deze vertaling in het Grieks van de geschriften van Israël, niet alleen door het gebruik van afzonderlijke termen, maar ook door het gebruik van syntactische wendingen. Door deze septuagintiserende stijl maakt Lucas duidelijk dat het in Handelingen gaat om een voortzetting van de geschiedenis van Israël.

De karakterisering van Lucas als geschiedschrijver is echter niet beperkt tot Handelingen. Vanwege de eenheid van het lucaanse dubbelwerk (Cadbury 1927) moet bezien worden of oordelen over de schrijfstijl en de presentatie van het materiaal in Handelingen ook betrekking hebben op het evangelie. Een snelle blik op het begin van het eerste deel van het lucaanse dubbelwerk maakt reeds helder dat de karakterisering van Lucas als geschiedschrijver ook hier van toepassing is. Ook in de proloog van het evangelie (Lc 1:1-4) kan men vele kenmerken van de antieke geschiedschrijving herkennen. Het verhaal dat door Lucas wordt verteld, wordt geordend in de opeenvolging van verhalen die op schrift zijn gesteld. Door Lucas wordt deze opschriftstelling gekarakteriseerd als διήγησις: een term die wordt beschouwd als een technische term voor de hellenistische geschiedschrijving (Plümacher 1980). De verwantschap van de proloog met de prologen van hellenistische geschiedswerken is algemeen onderkend. W.C. van Unnik biedt overtuigende voorbeelden dat Lucas bekend is met het vocabularium van Griekse geschiedschrijvers (van Unnik 1973a, 1973b). Vaak verwijst men naar Herodotus, Thucydides en Polybius. Van bijzonder belang is Flavius Josefus, *Contra Apionem*, met name de prologen op het eerste en het tweede deel. Een groot aantal woorden die Lucas gebruikt zijn genregebonden: ἐπειδήπερ, πολλοί, ἐπεχείρησαν, ἀνατάξασθαι διήγησιν, πραγμάτων, παρέδοσαν (de hier gebruikte klassieke vorm), κράτιστε (Du Plessis 1974, Fitzmyer 1981:288-289).

Vaak wordt daarbij opgemerkt dat de beste analogieën voor het werk van Lucas de historische boeken van het Oude Testament zijn. Zo spreekt bijvoorbeeld Robert Maddox over Bijbelse geschiedenis en het genre van het lucaanse dubbelwerk noemt hij “theologische geschiedenis” (Maddox 1982: 16). Reeds eerder had W.S. Kurz gesproken over “Bijbelse geschiedschrijving” (Kurz 1987:208-209). Zijn argument is gefundeerd op de overgang in stijl tussen Lc 1:4 en Lc 1:5. De proloog van het evangelie is gesteld in gecultiveerd Attisch Grieks, met de kenmerkende hypotaxis, terwijl de erna volgende aankondigings- en geboorteverhalen zijn gesteld in de stijl van de Septuaginta, met de voor Bijbelgrieks zo kenmerkende parataxis.

Een nauwkeurige lezing van de proloog brengt de eigen doelstelling van het lucaanse dubbelwerk aan het licht. Sommige auteurs menen dat Lc 1:1-4 het totale lucaanse project inleidt, terwijl het voorwoord op Handelingen (Hnd 1:1-2) enkel een terugblik op het eerste deel biedt (Weren 2003: 531). Jens Schröter meent daarentegen dat sommige elementen van de proloog op het geheel van het lucaanse dubbelwerk betrekking hebben, zoals de zinswending οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου. Andere elementen verwijzen enkel naar wat in het eerste deel van het lucaanse dubbelwerk wordt verhaald. Zo heeft de vermelding van wat Lucas' voorgangers hebben overgeleverd vooral betrekking op het verhaal van Jezus' leven, en met de uitdrukking διήγησιν περὶ τῶν ἐν ἡμῖν πραγμάτων πεπληροφορημένων zijn de in het evangelie verhaalde gebeurtenissen bedoeld (Schröter 2008:230-231).

Vanuit het oogpunt van een studie naar de spirituele grondlijnen van het Lucasevangelie die ook hun inwerking hebben op de beoogde lezers van het evangelie, zijn een aantal opmerkingen van belang. De eerste is dat, waar het gaat om geschiedschrijving, zowel de boogde lezers als de feitelijke hedendaagse lezers deel uitmaken van dezelfde werkelijkheid als de personages van het verhaal. Heel anders is dit bij een fictioneel verhaal. Bij een fictioneel verhaal bevinden zich de personages in een andere werkelijkheid dan de lezers. Bij een geschiedverhaal is het enige verschil tussen de lezers en de personages, dat ze zich op een andere tijdstip van de chronologie bevinden. Dat er in de Oudheid andere opvattingen waren over geschiedschrijving doet niets af aan het principiële delen van dezelfde werkelijkheid door personages en lezers. De gemeenschappelijke werkelijkheid van personages en lezers speelt een belangrijke rol bij verwachte inwerking van het evangelie van Lucas op diens beoogde lezers.

Een tweede opmerking betreft het woord πεπληροφορημένων. Richard J. Dillon wijst erop dat de vorm een participium perfectum is met de betekenis "tot de volle betekenis, tot de volle maat gekomen" (Dillon 1981). Het gebruik van het perfectum betekent dat het van blijvende betekenis is voor de generatie waar Lucas voor schrijft. Bovendien is het een passieve vorm. Op idiomatische wijze wordt aangegeven dat God aan het werk is (passivum divinum). Tenslotte bevat de werkwoordsvorm de wortel πληρώω, die onder meer "vervullen" betekent in de zin van "vervullen van voorzeggingen en profetieën". Dillon brengt de proloog dan ook in verband met die plaatsen in Lucasevangelie waar sprake is van het vervullen van de Schriften (vooral met Lc 24). Reeds in het eerste vers van het evangelie wordt zo duidelijk dat de διήγησις een geschiedenis van Godswege is. De woorden ἐν ἡμῖν verstaat Dillon als de aanduiding van een ecclesiale gemeenschap, die in geloof terugkijkt op datgene wat is voorgevallen als

vervulling van de goddelijke beloften. Daarmee wordt ook duidelijk dat deze geschiedenis van direct belang is voor de lezer.

Een derde opmerking betreft de manier waarop de aanduiding διήγησις nader wordt ingevuld in vers 2. Vers 2 gaat verder met καθώς. Dit vers is geen gewone relatieve zin, zoals men die zou verwachten, maar het is een nadere bepaling die aangeeft hoe de πραγμάτα verstaan dienen te worden: de aangelegenheden *zoals* aan ons overgeleverd hebben de ooggetuigen... De voorvallen worden genomen in hun overleveringswaarde. Opnieuw maakt Lucas duidelijk dat het niet gaat om de feiten van Jezus' leven op zich (dus niet enkel om geschiedschrijving op zich), maar om de feiten in hun kerugmatische waarde, namelijk zoals ze overgeleverd zijn. In vers 3 schaaft Lucas zichzelf in in deze overlevering: κάμολι. Ook Lucas moet gerekend worden tot de mensen die geprobeerd hebben het verhaal over Jezus op schrift te stellen. Zijn διήγησις wordt daarmee ook overlevering, kerugma, en dus van rechtstreeks belang voor de lezer.

Een laatste opmerking betreft het dubbele gebruik van het woord ἡμῖν in de proloog. Soms wordt dit ervaren als een moeilijkheid. In vers 1 zou met "ons" een andere groep bedoeld zijn (namelijk de tijdgenoten van Jezus) dan in vers 2 (namelijk de tijdgenoten van Lucas). In onze interpretatie van vers 1 en 2 is dat echter veel minder een probleem. De personages in het boek en de beoogde lezers van het boek maken deel uit van dezelfde geschiedenis; maar ze leven op een ander tijdstip in die geschiedenis. "Ons" zijn de adressaten van de geschiedenis waarin God een initiatief heeft genomen. Aan deze "ons" worden de gebeurtenissen overgeleverd in hun overleveringswaarde, dat wil zeggen in hun heilshistorische dimensie.

Onze lezing van de proloog is zeker niet uitputtend. Voor de spirituele grondlijnen van het boek van Lucas en voor het doel ervan kunnen we echter een tweetal belangrijke conclusies trekken: 1. Lucas vertelt een door God geleide geschiedenis; 2. Lucas vertelt geschiedenis die niet alleen van belang is voor de lezer, maar waar de lezer ook rechtstreeks deel van uit maakt. Omdat de personages in het boek en de lezers van het boek deel uit maken van dezelfde werkelijkheid, reikt de geschiedenis die Lucas begint te vertellen, tot in de tijd van de lezer. De lezer maakt deel uit van de door God geleide geschiedenis.

3. BEVRIJDEND LEIDERSCHAP³

De eerste uitspraken over de betekenis van Jezus in het evangelie volgens Lucas worden gedaan in het verhaal van de aankondiging aan Maria.

3 Een meer uitgebreide versie van deze paragraaf is te vinden in Welzen 2008.

Wanneer Maria zich afvraagt wat de begroeting van de engel Gabriël betekent, zegt deze: “Schrik niet, Maria, u hebt genade gevonden bij God. U zult zwanger worden en een zoon baren, die u de naam Jezus moet geven. Hij zal een groot man zijn, en Zoon van de Allerhoogste worden genoemd. God, de Heer, zal Hem de troon van zijn vader David geven. Hij zal eeuwig koning zijn over het huis van Jakob, en aan zijn koningschap zal geen einde komen.” (Lc 1:30-33) Men kan in deze aanduiding van de betekenis van Jezus gemakkelijk de echo's horen van de profetie van Natan uit 2 Sam 7:12-16: “Als uw dagen geteld zijn en u bij uw vaderen rust, zal Ik de zoon die u verwekt, hoog verheffen en zijn koninklijke macht in stand houden. Hij zal een huis bouwen ter ere van mijn naam en Ik zal zijn koninklijke macht voor altijd in stand houden. Ik zal een vader voor hem zijn en hij zal mijn zoon zijn. Als hij de verkeerde weg opgaat, zal Ik hem straffen met slagen en striemen. Maar nooit zal Ik hem uit mijn gunst stoten zoals Ik heb gedaan met Saul die Ik verstoten heb voor u. Zo zullen uw huis en uw koninklijke macht blijven bestaan voor altijd; uw troon staat voor eeuwig vast.” De elementen die de belofte aan David in herinnering roepen zijn: de troon van David, het koningschap van Jezus, de zoon van de Allerhoogste en het koningschap zonder einde. In deze aanduiding van de betekenis van Jezus heeft het formgeschichtlich onderzoek de kern van het verhaal van de aankondiging aan Maria gezien (Lohfink 1975:86-96).

De profetie van Natan heeft een enorme impact gehad in de geschiedenis van Israël. In Psalmen en profetische geschriften vinden we regelmatig toespelingen op de woorden van Natan. In tijden van crisis hebben deze woorden voeding gegeven aan de verwachting van een gezalfde koning uit het huis van David, die het heil zal bewerken van het volk. Veel uitleggers hebben de tradities rond de woorden van Natan in verband gebracht met de vele andere teksten die spreken over een bevrijdend koningschap in Israël. Dit bevrijdend koningschap mag men niet los zien van het koningschap van God (Waaïjman 1985). Het gaat om een koning die het volk opbouwt en bewaart. Psalm 72 bijvoorbeeld spreekt er over. De functie van het koningschap in deze psalm is Jahwistisch: dat wil zeggen dat dit koningschap is geworteld in de betekenis van de naam Jahweh (Waaïjman 1984). Het gaat om de realisatie van de wederzijdse betrokkenheid van God en zijn volk, waarbij voor ieder in het volk Gods toezegging “Ik wees er voor jou” en Gods uitnodiging “Wees er” klinkt. Sommige uitleggers rekenen daarom psalmen waarin de functie van het koningschap met God in relatie wordt gebracht, zoals Psalm 2 en Psalm 110, tot hetzelfde traditiecomplex als waartoe ook de profetie van Natan behoort.

In het verhaal van de aankondiging aan Maria refereert Lucas aan de profetie van Natan (Lc 1:31-33). Ook het verhaal van de geboorte van

Jezus (Lc 2:1-10) refereert aan het traditiecomplex van de Jahwistische koning. Het gaat om een belofte van bevrijding en vrede te midden van de machtsuitoefening van wereldheersers. Het verhaal begint met machtige leiders die hele volken in beweging brengen en in hun greep houden. Keizer Augustus vaardigt een edict uit waarin staat dat de hele wereld in registers moet worden ingeschreven. Het is een poging om de hele wereld in de greep te krijgen. Hij stond bekend als de redder van de wereld, de bringer van de Pax Romana. In Priëne is een inscriptie gevonden, waarin hij een bevrijder (σωτήρ) en een god (θεός) wordt genoemd. De geboorte van deze keizer heet hier een goede boodschap (evangelie) (Evans 2000). David Braund geeft de teksten van een groot aantal inscripties waarin Augustus de zoon van een godheid wordt genoemd (Braund 1985).

Op een subtiele manier oefent Lucas kritiek uit op de universele aanspraken van de overheid. Dat gebeurt het meest duidelijk in de aankondiging aan de herders: "Ik verkondig u een goede boodschap voor het hele volk. Vandaag is in de stad van David uw bevrijder geboren, de Messias, de Heer." En de engelschaar bezingt daarbij in hun loflied wat die vrede betekent voor de mensen die God liefheeft. Alle woorden die gereserveerd waren voor de overheid, worden nu overgebracht op het pasgeboren kind. Hij is de gezalfde koning die het volk komt bevrijden. Hij is de Heer die vrede brengt. Zijn geboorte is het goede nieuws. Hij brengt bevrijding en vrede.

De verholten kritiek op de heersers van de wereld is niet alleen een kenmerk van de lucaanse geboorteverhalen. Ze wordt zichtbaar wanneer we het gehele Lucasevangelie lezen vanuit het perspectief van de belofte van Natan. Lucas blijkt Jezus' levensverhaal te hebben "ingeschreven" in de Natansprofetie. Jezus is de Messiaanse koning die representant is van God zelf. Hij komt op voor de gemarginaliseerde en misdeelde mens. Kleine mensen vinden bij hem gehoor. Hij komt op voor wie niemand heeft. Allerlei elementen uit het Lucasevangelie krijgen door het meeklinken van de belofte van Natan een extra dimensie. Jezus wordt geboren in de stad van David, Betlehem. Hij wordt als redder en bevrijder aangekondigd: "Vandaag is in de stad van David uw redder (σωτήρ) geboren." (Lc 2:11) In het verhaal van de doop wordt Jezus door de stem uit de hemel aangesproken: "Jij bent mijn zoon." (Lc 3:22) Deze tekst wordt door vele exegeten, maar ook door oude handschriften, in verband gebracht met Ps 2 die eveneens verband houdt met de belofte van Natan. Meerdere getuigen van de westerse tekst hebben expliciet: "Jij bent mijn zoon, ik heb je heden verwekt." In het verhaal van de verheerlijking op de berg spreekt de stem uit de wolk in dezelfde bewoordingen als de stem in het verhaal van de doop (Lc 9:35). De verhouding van God en Jezus wordt

geformuleerd in dezelfde termen als de verhouding tussen God en de nazaat van David.

De koninklijke identiteit van Jezus als zoon van God wordt door de duivel beproefd in het verhaal van de beproevingen in de woestijn (Lc 4:1-13). Wanneer de duivel tegen Jezus zegt: “Als U de zoon van God bent, zeg dan tegen deze steen dat hij brood moet worden”, kan men dit lezen als de beproeving om de identiteit van “zoon van God” ten eigen bate aan te wenden. Het verhaal van de maaltijd met het volk (Lc 9:10-17) is een tegenhanger van deze beproeving die laat zien dat de koninklijke identiteit van Jezus daadwerkelijk gestalte krijgt in de opbouw van het volk.

Het koningschap van Jezus is in overeenstemming met de jahwistische koningstraditie. De verhalen die spelen in de Galilese periode (Lc 4:14-9:50) zijn voorbeelden van Jezus' reddend en bevrijdend optreden. Blinden zien weer, kreupelen lopen, melaatsen worden rein, doven horen, doden staan op en aan armen wordt de goede boodschap verkondigd (Lc 7:22). De reis naar Jeruzalem (Lc 9:51-19:28) kan men lezen als de tocht van een koning naar zijn hoofdstad die daar zijn koningschap gaat vestigen. Dat blijkt onder meer uit het verhaal van de uitzending van de (tweeën)zeventig⁴. Jezus stuurt hen uit, twee aan twee, naar alle steden en dorpen, waar hij zelf nog komen zou. Hun boodschap is: “Het koningschap van God is nabij.” (Lc 10:1,7,10). M.a.w. de nabijheid van Jezus is de nabijheid van het koningschap van God. Bij de intocht in Jeruzalem wordt Jezus verwelkomd als koning: “Gezegend is de koning die komt in de naam van de Heer.” (Lc 19:38). In dit citaat uit Ps 118:26 worden de woorden ὁ βασιλεὺς expliciet ingevoegd. De parabel van de edelman die naar het buitenland gaat om het koningschap te verwerven (Lc 19:11-27) is een spiegelverhaal van de geschiedenis van Jezus. De tijd dat hij afwezig is tussen hemelvaart en de wederkomst, is de tijd dat hij bij God het koningschap verwerft. Bij zijn terugkomst zal beslissend zijn of men zijn koningschap heeft aanvaard of niet. Het verhoor na de arrestatie gebeurt tegenover alle machtsinstanties van het toenmalige Palestina: het sanhedrin, de Romeinse overheid en Herodes. De termen waarmee Jezus' identiteit tijdens deze verhoren wordt aangeduid, kunnen alle verstaan worden als aanduidingen van een koning. Hetzelfde geldt voor de bespottung aan het kruis. In Lc 23:37-38 wordt de thematiek van Jezus' koningschap opnieuw uitdrukkelijk verwoord. Een belangrijke tekst is de opmerking van Jezus tijdens het laatste avondmaal: “Zoals de Vader mij het koningschap heeft aangeboden, zo biedt ik jullie een plaats aan in mijn koninkrijk.” (Lc 22:29).

4 Het is een tekstkritisch probleem of in Lc 10:1,17 “zeventig” of “tweeënzeventig” gelezen moet worden.

Aan deze opsomming wordt duidelijk dat Lucas Jezus' levensverhaal heeft gezien als een verhaal dat zich inweeft in de belofte van God aan David, dat hij Jezus ziet in de lijn van de jahwistische koningstraditie, waarin de koning bevrijdend is voor de kleinen in het volk, dat hij Gods verhouding tot Jezus verstaat als een vader en zoon relatie in de lijn van dit bevrijdend leiderschap. Omgekeerd heeft Jezus het bevrijdend karakter van dit koningschap aanvaard en als een levensroeping gerealiseerd. De door God geleide geschiedenis, die Lucas vertelt, is de geschiedenis van de bevrijding die in het koningschap van Jezus gestalte heeft gekregen. In hem is de bevrijdende uitnodiging van Gods naam een uitnodiging aan Gods volk geworden.

4. EEN PROGRAMMA VAN BEVRIJDING: JEZUS ALS PROFEET

Het verhaal van de verkondiging van Jezus in de synagoge van Nazareth (Lc 4:16-30) heeft een programmatisch karakter. Het is het verhaal van het eerste openbare optreden van Jezus in het boek van Lucas. Het programmatisch karakter ervan komt tot uiting in de tekst die Jezus voorleest uit het boek Jesaja (Lc 4:18-19), een tekst waarvan hij zegt dat die vandaag vervuld is (Lc 4:21). Ook komt het programmatisch karakter aan de orde in de interactie tussen Jezus en zijn toehoorders.⁵ Op beide elementen gaan we kort in.

Het citaat uit de profeet Jesaja is het centrum van een concentrische structuur, waardoor het belang ervan onmiddellijk blijkt:

- A Hij stond op om voor te lezen
- B en het boek van de profeet Jesaja werd hem overhandigd
- C en toen hij het geopend had, vond hij de plaats waar geschreven stond:
 - D Citaat uit het boek Jesaja
 - C' en nadat hij het boek gesloten had
 - B' gaf hij het terug aan de dienaar
- A' en hij ging zitten.

Het citaat volgt grotendeels de Septuaginta. Nauwkeurige tekstvergelijking met Jes 61:1-2 LXX leert dat er ook belangrijke verschillen zijn (Kahmann 1975). Allereerst ontbreken bij Lucas de woorden *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία*. Vanuit Jesaja 58:6 LXX voegt Lucas in

5 Een overzicht van de geschiedenis van de uitleg van deze perikoop vanaf de patristische periode tot aan de huidige tijd biedt Noorda (1989).

Welzen Spiritualiteit in het Lucasevangelie: Geschiedenis en bevrijding

ἀπόστειλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, waarbij ἀπόστειλε omgezet wordt in ἀποστειλαί. Hierdoor komt de nadruk te liggen op het woord ἄφεσις dat “vrijlating” en “vrijheid”, maar ook “verzoening” en “vergeving” betekent. Een derde verandering is de vervanging van het woord καλέσαι door κηρύξαι, een term die gebruikt wordt in verband met de prediking van Jezus en van de leerlingen, soms speciaal in de combinatie “het evangelie verkondigen”. Het citaat is door meerdere uitleggers in verband gebracht met het jobeljaar (vgl. Sloan 1977), dat in Lev 25:10 LXX een “jaar van vrijlating” wordt genoemd (ἐνιαυτὸς ἀφέσεως σημασία αὕτη ἔσται ὑμῖν). Deze associatie wordt bevestigd door 11QMelch, waar, in een eschatologische context, een verband wordt gelegd tussen Lev 25 en Jes 61 (M. de Jonge, A.S. van der Woude 1965/66). Het programmatisch karakter van het citaat blijkt daaruit dat in het begin van de veldrede (Lc 6:20-26) en in de samenvattende tekst over de activiteiten van Jezus in Lc 7:22 duidelijke echo’s van het Jesajacitaat doorklinken. Het citaat uit Jesaja is een van de verwoordingen voor de manier waarop Jezus vorm geeft aan de door God geleide geschiedenis van bevrijding.

Ook in de wijze waarop de interactie verloopt tussen Jezus en zijn toehoorders, is het verhaal van de verkondiging van Jezus in Nazareth programmatisch. Deze interactie is ingeklemd tussen het komen (vers 16: Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά) en het gaan van Jezus (vers 30: αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο). De interactie verloopt in drie fasen. Elke fase bestaat uit een actie van Jezus en een reactie van de toehoorders. In de tweede en derde fase is de actie van Jezus een antwoord van Jezus op de reactie van de toehoorders in de voorafgaande fase. (Welzen 1973; Busse 1977; Koet 1989: 24-35. Voor enkele kritische noten zie Noorda 1989: 231-232). Dat levert de volgende indeling op:

Begin	6ab	Jezus komt in Nazaret
Fase I	16c-20a 20b	Jezus leest het Jesaja-citaat De toehoorders zijn vol verwachting
Fase II	21 22	Jezus spreekt De toehoorders reageren vol verwondering
Fase III	23-27 28-29	Jezus spreekt de toehoorders reageren woedend
Slot	30	Jezus vertrekt

In deze interactie wordt Jezus’ rol als profeet benadrukt. De realisatie van deze rol impliceert verandering bij zijn toehoorders. In de eerste fase van de communicatie wordt dat reeds helder. Een “goede boodschap voor

de armen” raakt aan de belangrijke lucaanse thematiek van armoede en rijkdom en aan de rechtvaardige verdeling van goederen in de christelijke gemeenschap. In het citaat uit Jesaja is ook door de eigen lucaanse ordening van de tekst de nadruk komen te liggen op het woord ἄφεις. In Lucas heeft dit woord volgens Kahmann specifiek betrekking op de vergeving van zonden (Kahmann 1975:54). Behalve in dit Jesajacitaat komt woord ἄφεις steeds voor in de woordcombinatie ἄφεις ἀμαρτιῶν. Bart Koet concludeert uit deze gegevens dat de aankondiging van de goede boodschap van bevrijding en vergeving een oproep tot bekering impliceert. De toehoorders van Jezus kunnen wel of niet gevolg geven aan deze oproep (Koet 1989: 34-45).

Ook in de tweede fase van de interactie kan men zien hoe het profetisch optreden van Jezus een omvorming van de toehoorders vraagt. Van belang is de uitspraak van Jezus σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὤσιν ὑμῶν. Via het woord σήμερον wordt de actualiteit van de door Jezus aangekondigde bevrijding benadrukt.⁶ Dat deze actualiteit van de bevrijding niet wordt gerealiseerd zonder de omvorming van de toehoorders wordt duidelijk door de woorden ἐν τοῖς ὤσιν ὑμῶν. B. Koet legt deze woorden uit in contrast met Hnd 7:57, waar de toehoorders van Stefanus hun oren sluiten voor diens toespraak (Koet 1989:38-39). Jezus benadrukt in zijn uitleg van het citaat uit Jesaja de noodzaak van de openheid voor het verkondigde woord, zodat dit woord in de hoorders van dit woord zijn werk kan doen.

Ook in de derde interactiefase wordt het profetisch optreden van Jezus in verband gebracht met een verwachte verandering van de toehoorders. Drie elementen uit de reactie van Jezus op het enthousiasme van zijn toehoorders⁷ zijn van belang. Het eerste element is de manier waarop Jezus in vers 23 de instemmende reactie van zijn toehoorders interpreteert. S.J. Noorda heeft aangetoond dat het soort spreekwoorden, waarvan Jezus er een noemt in vers 23, in de Oudheid gefunctioneerd heeft als een verwijzing naar de vanzelfsprekendheid waarmee kennis of begaafdheden allereerst werden aangewend ten nutte van mensen in de eigen kring (Noorda 1982: 463). Jezus interpreteert de instemmende reactie van zijn gehoor als een

6 Het woord σήμερον verschijnt elf maal in het Lucasevangelie. Acht maal heeft het expliciet betrekking op de actuele realisatie van bevrijding: vgl. Lc 2:11; 4:21; 5:26; 13:32,33; 19:5,9; 22:43.

7 Vaak verstaat men de vraag van 4:22 οὐχὶ υἱὸς ἐστὶν Ἰωσήφ οὗτος; als een afwijzing van Jezus. Dit is echter moeilijk in overeenstemming te brengen met de opmerking van de verteller dat de toehoorders zich verwonderen over de woorden van genade die uit zijn mond vloeiden. Bovendien gebruikt Lucas het werkwoord μαρτυρῶ steeds in een positieve betekenis (Kahmann 1975:60).

claim, met een beroep op zijn relatie met de Nazareners, om in Nazareth te doen wat ook in Kafarnaüm is gebeurd.⁸

Het tweede element is de manier waarop Jezus de door hem veronderstelde claim pareert. Hij doet dat met de woorden: οὐδεις προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. Van belang is het om te zien dat hier hetzelfde woord δεκτός wordt gebruikt als in vers 19 om het genadejaar van de Heer te kwalificeren. Het woord δεκτός betekent “welgevallig” of “van voordeel” (Bajard 1969). Jezus pareert de door hem veronderstelde claim door te zeggen dat hij geen profeet is om aan zijn vaderstad weldaden te bewijzen. Dat hoort niet bij de functie van een profeet.

Dit wordt verder uitgewerkt door het derde tekstelement dat van belang is: de verwijzingen naar de profeten Elia en Elisa. De verwijzingen naar de episodens van de weduwe van Sarepta en de Syriër Naäman zijn verwijzingen naar de verkondiging onder de heidenen, maar ze impliceren niet dat Israël niet gered zal worden. Volgens Bart Koet is het optreden van deze twee profeten er juist op gericht dat het verbond met Israël hersteld zal worden (Koet 1989:44-52). Hun optreden is gericht op bekering. De verwijzingen naar Elia en Elisa zijn uitwerkingen van Jezus' rol als profeet, in die zin dat de verkondiging van de goede boodschap verandering van de toehoorders van die boodschap impliceert. Het beroep op een bijzondere relatie om daardoor bijzondere gunsten te verkrijgen is niet geldig. Het is de profeet die deze claim ontmaskert, maar daardoor ook tegenstand oproept.

Jezus' optreden als profeet in de synagoge van Nazareth keert in tweevoudige zin terug in het vervolg van het boek. Wanneer men nagaat hoe het woord “profeet” met betrekking tot Jezus wordt gebruikt, ziet men allereerst de relatie met de boodschap van bevrijding. Zo reageren in Lc 7:16 allen op de opwekking van de jongeling te Naïn als volgt: “Ontzag vervulde allen en ze prezen God. Ze zeiden: ‘Een groot profeet is onder ons opgestaan’, en: ‘God heeft naar zijn volk omgezien.’” Het voorafgaande verhaal is een bevrijdingsverhaal in dubbele zin. De jongen is aan de dood ontrukkt. Maar ook geeft Jezus hem terug aan zijn moeder: een weduwe van wie hij de enige zoon is. Haar toekomst is daardoor verzekerd. Het bevrijdend karakter van dit verhaal wordt onderstreept door de zinsnede: “God heeft naar zijn volk omgezien.” De woorden ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ roepen het bevrijdend handelen van God in de uittocht op (zie ook Lc 1:68,79) (Rohde 1980). Bij het bezoek aan Simon, de farizeeër, (Lc 7:36-50) twijfelt Simon eraan of Jezus wel een profeet is, anders zou hij wel weten

8 Het blijft een probleem in de narratologische chronologie van het Lucasevangelie dat op dit punt in het verhaal nog niets verteld is over gebeurtenissen in Kafarnaüm.

wat voor een vrouw het is die hem aanraakt, dat het een zondares is. Het vervolg van het verhaal maakt duidelijk dat Jezus niet alleen weet wat voor vrouw het is, maar ook wat Simon bij zichzelf denkt. Hij is wel degelijk een profeet. Het bevrijdend karakter van het verhaal wordt daaraan duidelijk dat Jezus het uitsluitend gedrag ten aanzien van zondaars doorbreekt. De vrouw heeft meer dan Simon de regels van de gastvriendschap in acht genomen en haar zonden worden haar vergeven. In Lc 9:8 en Lc 9:18 gaat het over de vraag wie Jezus is. In Lc 9:8 luidt één van de antwoorden: “Een van de profeten is opgestaan;” in Lc 9:18: “Een van de oude profeten is opgestaan.” De Emmaüsgangers spreken over Jezus als “een profeet, machtig in woord en daad.” (Lc 24:19) Het bevrijdend handelen van Jezus wordt in al deze teksten getekend als het optreden van een profeet.⁹

Het tweede gegeven dat terugkeert in het vervolg van het boek is dat het optreden van een profeet weerstand oproept. Deze weerstand heeft een levensbedreigend karakter. Twee teksten zijn van belang. We citeren beide teksten volledig. Lc 11:47-52 bevat een aanklacht tegen de wetgeleerden. “O wee, u bouwt graftekens voor de profeten die uw voorvaders hebben gedood. Daarmee bewijst u dat u het eens bent met wat uw voorvaders deden; zij hebben hen gedood en u bouwt de graftekens. Daarom ook heeft de wijsheid van God gezegd: “Ik zal profeten en apostelen naar hen sturen, en zij zullen hen doden en vervolgen.” Van deze generatie zal dus rekenschap geëist worden voor het bloed van alle profeten dat vergoten is vanaf de grondvesting van de wereld, vanaf het bloed van Abel tot het bloed van Zacharias, die gedood werd tussen het altaar en het tempelgebouw. Ja, ik verzeker u, deze generatie zal daarvan rekenschap moeten geven. Wee u, wetgeleerden, u hebt de sleutel van de kennis gestolen; zelf bent u niet naar binnen gegaan en wie naar binnen wilden, hebt u het belet.” In Lc 13:31-35 waarschuwen enkele farizeeën tegen Herodes. Het antwoord van Jezus luidt: “Ga het die vos maar vertellen: vandaag en morgen drijf ik demonen uit, en verricht ik genezingen; de derde dag is de dag van mijn voltooiing. Maar vandaag, morgen en overmorgen moet ik nog verder trekken, want het past niet dat een profeet omkomt buiten Jeruzalem. Jeruzalem, Jeruzalem, dat de profeten doodt en hen stenigt die tot haar gezonden zijn! Hoe vaak heb ik uw kinderen niet onder mijn hoede willen nemen, zoals een kip haar kuikens onder haar vleugels. Maar u hebt niet gewild. Uw huis wordt aan u overgelaten. Ik zeg u: u zult Mij niet meer zien tot het moment waarop u zegt: “Gezegend Hij die komt in de naam van de Heer.””

9 Joop Smit tekent in zijn boek over het evangelie volgens Lucas Jezus bijna uitsluitend als een profeet (Smit 2009).

Het zijn choquerende teksten. De profeet die volhardt in zijn roeping, roept zodanige tegenstand dat zijn tegenstanders hem zullen vermoorden, zoals dat ook met eerdere profeten is gebeurd. Maar voor de moord op de profeten zal ook rekenschap worden gevraagd. Jeruzalem dat de profeten doodt, zal aan zijn lot worden overgelaten. Op een verschrikkelijke wijze brengt Lucas de ondergang van Jeruzalem in verband met de afwijzing van Gods bevrijding die door Jezus wordt aangeboden. Later zullen we erop terugkomen wat voor een betekenis de moord op de profeet Jezus en het lot van Jeruzalem heeft voor de door Lucas beoogde lezers.

5. BEVRIJDEND HANDELEN

Lucas gebruikt meerdere woorden om de bevrijding van Godswege aan te geven. Belangrijk zijn het werkwoord σώζω en de zelfstandige naamwoorden σωτήρ, σωτηρία en σωτήριοι. Zowel God (Lc 1:47) als Jezus (Lc 2:11; zie ook Hnd 5:31; 13:23) worden σωτήρ genoemd. Daarmee wordt reeds duidelijk dat de door Jezus aangekondigde en gerealiseerde bevrijding een bevrijding van Godswege is. In de lofzang van Simeon, die men als programmatisch kan zien voor het geheel van het lucaanse dubbelwerk, wordt de term σωτήριοι gebruikt (Lc 2:30). Ook in Lc 3:6 wordt deze term gebruikt. Het optreden van Johannes de Doper wordt hier verhaald, die τὸ σωτήριοι τοῦ θεοῦ aankondigt. De term keert ook terug in Hnd 28:28, waardoor men het geheel van het verhaal in het lucaanse dubbelwerk als Gods bevrijdingswerk mag kwalificeren. Het werkwoord σώζω heeft bij Lucas een groot semantisch bereik (Radl 1983). Het heeft betrekking op de redding uit levensgevaar (Lc 23:35,37,39; Hnd 27:30-31) of het terughalen uit de dood (Lc 8:50). Het woord σώζω wordt ook gebruikt bij de genezingen van Jezus (Lc 6:9; 8:48; 17:19; 18:42; 23:35) en van de apostelen (Hnd 4:9; 14:9). Daarbij is de redding van een bezetene inbegrepen (Lc 8:36). Ook handelt het om de vergeving van zonden van individuen (Lc 7:50; 19:10), maar ook van die van het volk (Hnd 2:40). Op een veelvormige wijze realiseert zich de bevrijding in het handelen en in de verkondiging van Jezus en van zijn leerlingen. Het gebruik van het woord σωτηρία maakt duidelijk dat ook bevrijding in religieus-politieke zin niet van het betekenisveld mag worden uitgesloten. Dat wordt helder in de lofzang van Zacharias, waar het woord drie keer voorkomt (Lc 1:69,71,77). De hoorn van bevrijding (κέρας σωτηρίας) (Lc 1:69) wordt opgericht in het huis van David. In Lc 1:71 wordt dit verder uitgelegd als bevrijding van onze vijanden en uit de hand van allen die ons haten (σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς). In Lc 1:77 wordt het gegeven van bevrijding verbonden met de vergeving van zonden: τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Belangrijk is ook nog het

verhaal van Zacheüs (Lc 19:1-10). In dat verhaal wordt de identiteit van Jezus omschreven in termen van bevrijding. Dat blijkt uit de parallel van vers 5 en vers 9:

Vers 5: σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι

Vers 9: σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο.

Bovendien wordt in vers 10 over de zending van de Mensenzoon gesproken in termen van het verlorene zoeken en bevrijden: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

Een volgende groep van woorden bevindt zich rond de stam λυτρώω. In Lc 24:21 spreken de Emmaüsgangers over hun hoop dat Jezus degene zou zijn die Israël zou verlossen. De grondbetekenis van het woord is losmaking, vrijmaking. In de lofzang van Zacharias wordt het zelfstandig naamwoord λύτρωσις gebruikt. De nabijheid van het woord ἐπεσκέψατο roept de associatie aan de vrijkoop uit het slavenhuis van Egypte op. In Lc 2:38 wordt het woord λύτρωσις met Jezus verbonden. Hanna spreekt over de betekenis van Jezus met het oog op allen die de bevrijding (λύτρωσις) van Jeruzalem verwachten. Een eschatologische apocalyptische dimensie wordt zichtbaar in het woord ἀπολύτρωσις. Dit woord wordt gebruikt in Lc 21:28. De komst van de Mensenzoon met veel macht en heerlijkheid op een wolk betekent dat de verlossing nabij is. De gehele woordgroep houdt verband met de stam λύω. Het verhaal van de kromgebogen vrouw is in dit verband bijzonder illustratief. Op het verwijt dat op sabbat genezingen gebeuren antwoordt Jezus: “Moest deze dochter van Abraham dan niet op sabbat losgemaakt worden van de boeien (οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου), waarmee de satan haar al achttien jaar geleden heeft vastgemaakt?” (Lc 13:16)

Nauw verbonden met het lucaanse spreken over bevrijding is het woord εἰρήνη. Dit woord verbindt de idee van bevrijding zoals die in het Lucasevangelie voorkomt, met de oudtestamentische opvattingen over de davidische koning, de vredesideologie van het Romeinse Rijk en de eschatologische verwachting van een eindtijdelijke vrede (Hasler 1980). “Vrede” is een van de woorden waarmee Gods initiatief wordt aangeduid, dat zichtbaar is geworden in het bevrijdend handelen van Jezus. Bij het verhaal van de geboorte van een σωτήρ in de stad van David klinkt het in de lofzang van de engelen: “Vrede op aarde”. Bij de intocht in Jeruzalem zijn eveneens de connotaties aan de oudtestamentische opvattingen over een davidische koning aanwezig. Met wijzigingen in de verwoording wordt daar dezelfde hymne herhaald (Lc 19:38). In de verhalen van genezen en geredde vrouwen zendt Jezus hen heen met een zegening van vrede.

Hun geloof heeft hen immers bevrijd (Lc 7:50; 8:48). De (tweeën)zeventig¹⁰ leerlingen worden uitgezonden naar de steden en plaatsen waar Jezus zelf nog zou komen. Het eerste dat ze moeten aankondigen is: “Vrede aan dit huis” (Lc 10:5-6). “Vrede” is de omschrijving van het uiteindelijke levensperspectief bij God, zo klinkt het door in de lofzangen van Zacharias (Lc 1:79) en Simeon (Lc 2:29). Dat Jeruzalem de weg naar de vrede niet ziet, is bij het naderen van Jeruzalem een reden voor de droefheid van Jezus (Lc 19:42). De verrezen Jezus begroet de elf en hun metgezellen met “Vrede” (Lc 24:36). Al de dimensies van het lucaanse gebruik van het woord εἰρήνη klinken in deze begroeting mee. “Vrede” is een andere aanduiding voor de bevrijding die God via Jezus aan mensen aanbiedt: de losmaking uit alle knellende banden van dood, ziekte en sociale isolatie. Het is tevens de losmaking van alles wat mensen gevangen houdt en afzijdig van God. In de verrezen Christus wordt deze bevrijding en vrede aan de leerlingen aangeboden. En ze wordt ten volle gerealiseerd bij de komst van de Mensenzoon in het einde.

De episode in het evangelie volgens Lucas die zich afspeelt in Galilea (Lc 4:31-9,50), kan men kenschetsen als een episode waarin daadwerkelijke bevrijding wordt gerealiseerd. De episode bevat verhalen over genezingen van bezetenen (Lc 4:31-37,41; 8:26-39; 9:37-50), de genezing van zieken (Lc 4:38-39,40; 6:6-11; 7:1-10,21; 8:32-48), waaronder melaatsen (Lc 4:12-16), lammen (Lc 4:17-26); verhalen over dodenopwekkingen (Lc 7:11-17; 8:49-56). Deze episode bevat ook verhalen hoe Jezus omgaat met gemarginaliseerde mensen: met melaatsen (Lc 4:12-16), met tollenaars en zondaars (Lc 5:27-39); en met vrouwen (Lc 7:36-50; 8:1-3). De episode is een illustratie hoe door het optreden van Jezus bevrijding wordt gerealiseerd. Alle betekenisaspecten van de woorden die Lucas gebruikt voor bevrijding komen in deze episode aan de orde.

Midden in de Galilese episode wordt verhaald hoe Johannes de Doper twee leerlingen stuurt naar Jezus met de vraag of hij de komende is (Lc 7:18-23). Het antwoord van Jezus in vers 22-23 is een soort evaluatie van zijn messiaans spreken en handelen tot nog toe. Daarom is het van belang te zien hoe de verteller het verhaal vertelt. Op de eerste plaats is er geen rechtstreeks contact tussen Johannes en Jezus. Johannes hoort via zijn leerlingen over Jezus (Lc 7:18). Over Johannes is sinds Lc 3:20 niets meer verteld. Daar is over hem gezegd dat hij in de gevangenis is opgesloten. Dat sindsdien Johannes niet aanwezig wordt geacht maakt hem tot een geschikt persoon om evaluatievragen over Jezus en zijn activiteiten te stellen. Dat gebeurt via twee van zijn leerlingen. Bij Jezus gekomen legitimeren de twee leerlingen zich en stellen vervolgens de

10 Zie noot 5.

vraag die ze hebben meegekregen door deze letterlijk te herhalen: “Bent u het die komen zou, of hebben we een ander te verwachten?” De vraag wordt dus tweemaal expliciet gesteld. Daardoor wordt het belang van de vraag onderstreept. Belangrijk is ook nog dat Johannes en de verteller een verschillende visie op Jezus hebben. Bij Johannes is er een vraag omtrent de identiteit van Jezus. Bij de verteller is er een antwoord op deze vraag. Dat blijkt uit vers 19 waar hij Jezus de Heer noemt.¹¹ Deze discrepantie tussen Johannes en de verteller stelt de lezer voor de opgave een positie in deze discrepantie in te nemen.

Vervolgens past de verteller een vertragingstactiek toe. Nadat de twee leerlingen de vraag aan Johannes hebben gesteld, geeft Jezus niet meteen antwoord, maar de verteller geeft eerst nog een beschrijving van de activiteiten die Jezus juist op dat moment verricht. Pas in vers 22 volgt het antwoord van Jezus, die soortgelijke activiteiten noemt als de verteller in vers 21. Het gevolg is tweevoudig: aan de lezer wordt duidelijk gemaakt dat de visie van Jezus en die van de verteller met elkaar congrueren. Maar ook bewerkt de vertragingstactiek van de verteller dat de leerlingen van Johannes het antwoord niet alleen horen, maar ook zien. Vandaar dat Jezus kan zeggen: “Ga aan Johannes vertellen wat u hebt gezien en gehoord.” (Marshall 1978: 290). Met name dat de visie van de verteller en die van Jezus met elkaar overeenstemmen zal naar de lezer toe overtuigend werken.

De opsomming van activiteiten in het antwoord van Jezus bevat verwijzingen naar verschillende teksten uit de profeet Jesaja: Js 26:19; 29:18-19; 35:5-6; 42:18; 43:8; 61:1. Maar nog belangrijker zijn de reminiscenties aan Lc 4:18-19 en Lc 6:20-22. In hoofdstuk 4 heeft Jezus zijn bevrijdend programma uiteengezet en de opening van de redevoering in de vlakte bestaat uit de proclamatie van de goede boodschap van

11 I. Howard Marshall merkt op dat, ofschoon Johannes twijfels heeft over Jezus, Lucas als verteller deze niet heeft (Marshall 1978:289). Joel B. Green verklaart de vraag van Johannes de Doper vanuit de oppositie die het optreden van Jezus in de voorafgaande verhalen heeft opgeroepen, en vanuit een andere visie van Johannes op “de komende”. Het antwoord van Jezus is dan een correctie van de visie van Johannes (Green 1997:297). Soms wordt het antwoord van Jezus geïnterpreteerd als de correctie van een politieke messiasverwachting (Brawley 1990:127). Jozeph A. Fitzmyer meent dat Jezus de rol van *Elias redivivus* afwijst (Fitzmyer 1981: 664). Hij geeft bovendien een kort overzicht van de pogingen, in de loop der geschiedenis gedaan, om de vraag van Johannes te verklaren: 1. Johannes' vraag komt voort uit fictionele twijfel; 2. De vraag is de uitdrukking van Johannes' eerste vermoeden over de rol van Jezus; 3. Het is de weergave van twisten en moeilijkheden in de christelijke gemeente; 4. De vraag drukt werkelijke twijfels en aarzelingen bij Johannes uit (Fitzmyer 1981:664-665).

het koninkrijk van God aan de armen. Het is bijzonder zinvol dat aan het einde van een eerste reeks van bevrijdend handelen terugverwezen wordt naar de tekst die de bevrijdende activiteiten van Jezus opent en naar de opening van de toespraak 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.¹² 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 van de genezing van een lamme (Lc 5:17-26). Een melaatse wordt gereinigd in Lc 5:12-16. In Lc 4:16-30 wordt een toespeling 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 κωφός, dat hier “doof” betekent, in Lc 1:22 gebruikt, waar het “stom” betekent.¹³ Het voorafgaande verhaal Lc 7:11-17 is een voorbeeld dat doden worden opgewekt. De verkondiging aan de armen is gerealiseerd in Lc 4:18 en in Lc 6:20.¹⁴

Ook de aanduiding ὁ ἐρχόμενος wijst o.i. op het bevrijdingsprogramma van Jezus in messiaans divisie zin. Men kan zich afvragen of in Lc 3:16, in Johannes' verwijzing naar de sterkere die komt (ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου), al de terminologie van “de komende” doorklinkt. Zeker is dat wel in Lc 13:35, waar het woord voorkomt in een citaat uit Psalm 118:26: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Op deze plaats wijst Jezus vooruit naar het moment waarop men deze woorden uit de psalm zal zeggen. Dat moment is Lc 19:38. Wanneer bij het naderen van Jeruzalem deze woorden uit de psalm worden geciteerd, worden de woorden ὁ βασιλεὺς ingevoegd. Daarmee wordt het citaat in verband gebracht met Jezus en diens programma van een koning die bevrijding bewerkt.

De pericop sluit af met een zaligspreking van mensen die niet ten val komen. Deze zaligspreking laat de mogelijkheid open dat er mensen zijn die wel ten val komen. Hierbij kunnen, hoewel daar in het Grieks andere woorden worden gebruikt, de woorden van Simeon uit Lc 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

12 Joel B. Green noemt hier de mogelijkheid dat het zien van de blinden in een metaforische zin verstaan moet worden (Green 1997:296).

13 Het Griekse woord κωφός betekent “afgestompt”. Het kan zowel van het gehoororgaan als het spraakorgaan worden gebruikt.

14 Ook I. Howard Marshall geeft lijsten van voorafgaande gebeurtenissen die in het antwoord van Jezus worden gerecapituleerd (Marshall 1978:291).

opstaan (Green 1997: 297). Zo zal onthuld worden wat er in veler harten omgaat. Deze woorden van Simeon geven aan wat het effect is van de verkondiging van Jezus. Geloven of ten val komen zijn de twee mogelijke reacties op de bevrijding van Godswege in Jezus. Verderop zullen we laten zien dat de afwijzende reactie van Jeruzalem en de val van de stad een rol spelen in de wijze waarop het boek van Lucas wil inwerken op zijn lezers.

BIBLIOGRAFIE

BAJARD, J.

1969. La structure de la péricope de Nazareth en Luc., IV, 16-30. Propositions pour une lecture plus cohérente. *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 45 165-171.

BRAUND, D. C.

1985. *Augustus to Nero: A Sourcebook on Roman History*. 31 B.C. – A.D. 68. London.

BRAWLEY, R.L.

1990. *Centering on God: Method and Message in Luke- Acts*. Louisville: Kentucky.

BUSSE, U.

1977. *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanischen Jesusbild nach Lk 4,16-30*. Stuttgart.

DIBELIUS, M.

1968. Der erste christliche Historiker. In: H. Greeven (ed.), *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. (Göttingen), pp. 108-119.

DE JONGE, M. & VAN DER WOUDE, A.S.

1965/66. 11QMelchizedek and the New Testament. *New Testament Studies* 12:301-326.

DILLON, R.J.

1981. Previewing Luke's Project from his Prologue (Luke 1:1-4). *The Catholic Biblical Quarterly* 43:205-227.

DU PLESSIS, I.I.

1974. Once More: The Purpose of Luke's Prologue. *Novum Testamentum* 16:259-271.

CADBURY, H.J.

1927. *The Making of Luke-Acts*. London (reprints in 1958,1961,1968).

EVANS, C.A.

2000. Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1:67-81.

Welzen Spiritualiteit in het Lucasevangelie: Geschiedenis en bevrijding

FITZMYER, J. A.

1981. *The Gospel According to Luke I-IX. Introduction, Translation, and Notes.* Garden City, New York.

GREEN, JOEL B.

1997. *The Gospel of Luke.* Grand Rapids, Michigan/Cambridge.

HASLER, V.

1980. art. εἰρήνη. In: H. Balz & G. Schneider (eds.) *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I. (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz), pp. 957-964.

KAHMANN, J.J.A.

1975. Het woord van bevrijding. Redactie en interpretatie in Lucas 4,16-30. In: A. Blijlevens e.a. (eds.), *De weg van het woord. Een bundel opstellen over Gods Woord in mensenwoorden, opgedragen aan F. van Trigt.* Hilversum.

KOET, B.J.

1989. "Today this Scripture has been Fulfilled in Your Ears". Jesus' Explanation of Scripture in Luke 4,16-30. In: B.J. Koet (ed.), *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts.* Leuven. Eerder gepubliceerd als "Today this Scripture has been Fulfilled in Your Ears". Jesus' Explanation of Scripture in Luke 4,16-30. *Bijdragen* 46 (1985) 59-73.

KURZ, W.S.

1987. Narrative Approach to Luke-Acts. *Biblica* 68:195-220.

LOHFINK, G.

1975. *Lezen achter de woorden. Literaire vormen in de bijbel.* Brugge: Boxtel. (vertaling van: Jetzt verstehe ich die Bibel.)

MADDOX, R.

1982. *The Purpose of Luke-Acts.* Göttingen.

MARSHALL, I. H.

1978. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text.* Exeter.

NOORDA, S.J.

1982. "Cure Yourself Doctor." (Luke 4,23). Classical parallels to an Alleged Saying of Jesus. In: J. Delobel (ed.), *Logia. Les Paroles de Jesus.* (Louvain), pp. 429-467.

1989. *Historia Vitae Magistra. Een beoordeling van de geschiedenis van de uitleg van Lucas 4,16-30 als bijdrage aan de hermeneutische discussie.* Amsterdam .

PLÜMACHER, E.

1980. art. Δηγέομαι. In: H. Balz & G. Schneider (eds.) *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I. (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz), pp. 778-780.

RADLE, W.

1983. art. σῶζω. In: H. Balz & G. Schneider (eds.) *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band III. (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz), pp. 765-770.

ROHDE, J.

1980. art. ἐπισηκέπτομαι. In: H. Balz & G. Schneider (eds.) *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I. (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz), pp. 83-85.

SCHRÖTER, J.

2008. *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristliche Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons*. Tübingen.

SLOAN, R.B.

1977. *The favourable Year of the Lord. A study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*. Austin, Texas.

SMIT, J.

2009. *Het verhaal van Lucas. Sleutelpassages uit zijn evangelie*. Zoetermeer.

VAN UNNIK, W.C.

1973a Éléments artistiques dans l'évangile de Luc. In: F. Neiryck (ed.), *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. Memorial Lucien Cerfaux. (Gembloux), pp. 129-140.

1973b Remarks on the Purpose of Luke's Historical Writing (Luk I 1-4). In: W.C. van Unnik, *Sparsa Collecta*. Leiden I, 6-15 (voor het eerst verschenen als Opmerkingen over het doel van Lucas' geschiedwerk (Luc 1:4). *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 9 (1955) no 6:323-331).

WAAIJMAN, K.

1984. *Betekenis van de naam Jahwe*. Kampen.

1985. *Psalmen rond bevrijdend leiderschap*. Kampen.

2002. *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*. Leuven – Paris – Dudley M.A.

WELZEN, H.

1973. Zijn conflicten. *Speling* 25 no 2-3:141-148.

1995. An Initiation into Mystical Life: The Gospel according to Marc. *Studies in Spirituality* 5:86-103.

2008. "Were not our hearts burning within us while he was talking to us on the road, while he was opening the Scriptures for us?" (Luke 24:32). Spiritual Hermeneutics as a Heuristic Model for the Spiritual Aspects of Intertextuality within the Lucan Corpus. In: H. Blommestijn, C. Caspers, R. Hofman, F. Mertens, P. Nissen and H. Welzen (eds.), *Seeing the Seeker. Explorations in the Discipline of Spirituality*. A Festschrift for Kees Waaijman on the occasion of his 65th birthday. (Leuven - Paris – Dudley (MA)), pp. 169- 197.

2010. Contours of Biblical Spirituality as a Discipline. In: P.G. de Villiers (ed.), *The Spirit that inspires. Perspectives on biblical Spirituality*. *Acta Theologica* Suppl. 15:37-60.

Welzen Spiritualiteit in het Lucasevangelie: Geschiedenis en bevrijding

WEREN, W.

2003. Het evangelie volgens Lucas en de Handelingen van de Apostelen. In: J. Fokkelman & W. Weren (eds.), *De Bijbel literair. Opbouw en gedachtegang van de Bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties*. (Zoetermeer: Kapellen), pp. 529-554.

WILCKENS, U.

1974. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*. Neukirchen-Vluyn.

Keywords

Gospel of Luke

Biblical Spirituality

History

Liberation

Trefwoorde

Evangelie van Lukas

Bybelse Spiritualiteit

Geskiedenis

Bevryding