

**DE OUDTESTAMENTISCHE CITATEN IN HET NIEUWE
TESTAMENT, MET NAME IN HET EVANGELIE
NAAR MATTHEUS***

I.

REEDS in de tijd van de patres waren de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament onderwerp van studie. Veelal had deze studie een duidelijk polemische spits. Zo ging b.v. Eusebius in zijn kommentaar op de Psalmen in op de kwestie van de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament tegenover Porphyrius. Porphyrius had ter bestrijding van de christenen gewezen op oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament die niet overeenkomen met de betreffende oudtestamentische woorden om daardoor de onbetrouwbaarheid van de boeken van het Nieuwe Testament aan te tonen. Eusebius beantwoordde de beschuldigingen van Porphyrius door tekstkritische kwesties aan de orde te stellen, maar ook door als eerste aandacht te vragen voor de Hebreeuwse tekst.

Hiëronymus was de eerste die zich intensief met de problemen van de citaten als zodanig bezig hield. Als voorbeeld van zijn manier van benadering van de problemen is te wijzen op een passage in zijn *Epistula ad Aglasiam*. Hij gaat hier uit van het citaat uit Jes. 42 : 1—4 in Matth. 12 : 18—21. Naast elkaar plaatst Hiëronymus de tekst van Mattheüs, van de Septuaginta en de Hebreeuwse tekst. De woorden „wetsonderricht” en „eilanden” of „kustlanden” die in de Hebreeuwse tekst van Jes. 42 : 4 voorkomen geeft Mattheüs in Matth. 12 : 21 weer naar hun intentie met resp. de woorden „naam” en „heidenen”. Dit gebeurt volgens Hiëronymus niet alleen hier. Telkens wanneer de evangelisten en apostelen het Oude Testament aanhalen, moet voor ogen gehouden worden, dat zij niet de bewoordingen, maar de intentie weergeven. Waar de tekst van de Septuaginta afwijkt van de Hebreeuwse tekst wordt de bedoeling van het Hebreeuws weergegeven.

Sinds de dagen van Eusebius en Hiëronymus hebben de vragen rond de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament in meerdere of mindere mate de aandacht getrokken. Nieuwe impulsen ontving het onderzoek door de Reformatie. De Reformatie stelde de studie van de Schrift weer in het middelpunt. Daarbij moest men ook wel stuiten op de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament. Tot op vandaag is het onderzoek bepaald nog niet afgesloten.¹ Steeds weer verschijnen belangwekkende studies die zich met de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament bezig houden.²

De oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament heeft men met een verschillend doel tot objekt van studie gemaakt. Te onderscheiden zijn een studie met het oog op de tekst, de vorm en de betekenis van de citaten.

Wat de tekst van de citaten betreft bestudeerde men de citaten vooral met betrekking tot vragen rond de Septuaginta. Zo ging men

na wat in het algemeen aan de citaten aan materiaal te ontleen is voor het oplossen van tekstkritische vragen betreffende de Septuaginta. In de in noot 2 genoemde studie van Holtz wordt b.v. ook nagegaan bij welke tekstvorm van de Septuaginta de oudtestamentische citaten in het evangelie naar Lukas zich aansluiten. Holtz komt tot de konklusie, dat er een aansluiting is bij een tekstvorm, zoals deze in de Codex Elexandrinus het duidelijkst tot ons gekomen is. Ook heeft men wel gepoogd aan de hand van de citaten te komen tot mogelijke voorlopers van de Septuaginta, namelijk Griekse targoems op het Oude Testament die dan in de eerste christelijke gemeenten gebruikt zouden zijn. Ook met het oog op het masoretisch probleem heeft men de tekst van de citaten bestudeerd. Men probeerde vanuit de citaten tot een konstruktie van de zuivere Hebreeuwse tekst te komen. Doordat men momenteel de masoretische tekst veel hoger aanslaat dan vroeger het geval was, is men in het algemeen momenteel zeer aarzelend in het trekken van konklusies omtrent de Hebreeuwse tekst op grond van wat men vindt in de Septuaginta of in andere Griekse teksten, inklusief het Nieuwe Testament. Ook met het oog op vragen betreffende het Nieuwe Testament zelf heeft men de citaten wel bestudeerd. Zo heeft men b.v. aan de hand van de citaten proberen uit te maken in welke taal Mattheüs oorspronkelijk zijn evangelie schreef. Juist op grond van de tekst van de citaten bij Mattheüs kwam men wel tot de konklusie, dat het eerste evangelie oorspronkelijk in het Aramees geschreven zou moeten zijn.

Wat de vorm van de citaten betreft heeft men onderzocht welke parallellen er zijn qua vorm tussen de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament enerzijds en in de rabbijnse literatuur en de geschriften van Quarran anderzijds. Dit onderzoek is nog in volle gang. Daarbij zijn frappante parallellen gebleken. Michel en Ellis konkluderen b.v. in hun noot 2 genoemde studies, dat de wijze waarop Paulus met het Oude Testament omgaat, formeel veel punten van overeenkomst met het rabbijnse Schriftgebruik vertoont. Tegelijk zijn ook frappante verschillen gebleken waarin het eigene van de schrijvers van het Nieuwe Testament duidelijk uitkomt. Bruce heeft dit laten zien wat betreft de teksten van Qumran. De schrijvers van het Nieuwe Testament lezen het Oude Testament vanuit de vervulling in Christus: „The new situation which made the Old Testament writings plain to the early Christians was the situation introduced by the advent and ministry of Jesus”.³ Dit uitgangspunt ontbrak uiteraard geheel, zowel in de rabbijnse als in de esseense literatuur.

Ook de zin en betekenis van de citaten is herhaaldelijk onderwerp van studie geweest. We stuiten hierbij op het hermeneutisch aspekt van de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament. Hoe heeft het Nieuwe Testament het Oude Testament gebruikt en verstaan? Daaraan is tegelijk verbonden de vraag welke betekenis de benadering van het Nieuwe Testament ten opzichte van het Oude Testament heeft voor onze benadering van de Schrift. Praktisch alle recente studies over de citaten in bepaalde boeken van het Nieuwe

Testament gaan min of meer uitvoerig ook op de hermeneutiese aspekte in.

II.

Een belangrike vraag is die vraag wat als een citaat beskou moet word. In die ewangelië na Mattheüs dien 'n aantal woorde hulself duidelik as sodanig aan. Allereerst is te dink aan die groep woorde waaraan voorafgaat die inleidende formule: „opdat vervuld sou word hetgeen die Here deur die profeet gesproke het, toe hy seide” of 'n ooreenkomstige formule. Hierdie groep oudtestamentiese citeerings staan bekend onder die naam „refleksie-citeerings” („Reflexionszitate”) na die aanduiding van Dibelius, onder die naam „formula quotations” na die aanduiding van Johnson en onder die naam „vervullingsciteerings” („Erfüllungszitate”) na die aanduiding van Rothfuchs.

Een ander groep woorde word nie deur hierdie inleidende formule voorafgegaan, maar wil tog duidelik verstaan word as 'n groep woorde aan die Oude Testament ontleend. Vaak word in hierdie geval ook die naam van die skrywer van 'n oudtestamentiese boek hier vermeld. Een voorbeeld is die uitdrukking die in Matth. 3 : 3 aan die citaat voorafgaat: „Hy tog is die van wie deur die profeet Jesaja gesproke word, toe hy seide”.

Naast hierdie woorde die hulself as citaat aandien is 'n groot aantal zinspele die in meerdere of mindere mate aansluit by oudtestamentiese woorde. Vaak is dit ook besonder moeilik om die lyn te trek tussen die eienlike citeerings en die zinspele. Ook die woorde die hulself as citeerings aandien gee veelal 'n iets vryere weergawe van die oorspronklike woorde. Bruikbaar is die onderskeiding die Gundry aanbrengt tussen die eienlike citeerings en die zinspele. As citaat in eienlike zin wat hy die woorde op die een aparte plek in die betoog innem. Wanneer die woorde weggelate sou word, sou die gang van die betoog nie onderbroke word. Die zinspele is dan die woorde die integraal tot die betoog behoort, sodat die „flow from and into the context”.⁴ Dit is duidelik, dat by die zinspele die aansluiting by die oudtestamentiese teks of tekste meestal nog veel losser is as by die eienlike citeerings.

Omstreden is die vraag, of met betrekking tot die vrae rond die oudtestamentiese teks slegs die eienlike citeerings in die ondersoek betrokke moet word of ook die zinspele. Die eerste opvatting word, wat Mattheüs betref, verdedig deur Stendahl en die tweede deur Gundry. By die eerste opvatting is 'n voorname oewering, dat die zinspele uit die geheue gemaak kan word, sodat daardoor aan die variante tekstvorm geen betekenis geheg kan word. Hier is deur Gundry teenin gebring dat die rol van die mondelinge tradisie in die tekstgeskiedenis van die Oude Testament groter was as wat soms geneig is te dink en veral dat allerlei afwykings van die oudtestamentiese teks deur die skrywers van die Nieuwe Testament welbewust schij

nen te zijn aangebracht. „Sometimes NT writers verbally agree against all known OT texts, a coincidence which cannot be accounted for by memory-quotation”.⁵ In het bijzonder hebben ook de rollen die gevonden zijn in de grotten van Qumran duidelijk gemaakt, dat het in de tijd van het Nieuwe Testament een literaire methode was om woorden uit de Schrift met eigen woorden te verweven. Zinspelingen in esseense geschriften als het Damaskusgeschrift, de Regel der gemeenschap, de Dankpsalmen en de Rol van de strijd bevatten variante lezingen die onderling overeenstemmen tegenover de lezingen van de masoretische tekst, de targoem, de Septuaginta en andere vertalingen van het Oude Testament. Gundry konkludeert: „These variants cannot all be put down to the allusiveness of the quotations or to poor memory, for the same variant readings sometimes occur in different Qumran manuscripts and the same variant characteristics appear in explicit quotations”.⁶

Als voorbeeld van de geheel eigen wijze waarop Mattheüs het Oude Testament citeert kan gewezen worden op Matth. 2 : 23. Deze tekst is een van de formula quotations. Hij luidt: „Kai elthoon katooikēsē eis polin legomenē Nazareth; hopoos plēroōthēi to rēthen dia toon profētōon hoti Nazōraios klēthēsetai”, d.w.z.: „... en daar gekomen vestigde hij zich in een stad, genaamd Nazareth, opdat in vervulling zou gaan hetgeen door de profeten gesproken is, dat Hij Nazoreeër zou heten”.

Nu is — zonder meer — nergens in het Oude Testament bij een van de profeten een plaats te vinden waar gezegd wordt, dat de Messias Nazoreeër zal heten.

Men heeft het citaat in Matth. 2 : 23 wel in verband gebracht met plaatsen waar het verbum n-š-r („houden”, „bewaren”) voorkomt: Ex. 34 : 6 v.; Ps. 31 : 24; Jes. 42 : 6; 49 : 6. De gedachte van de bewaring is door Mattheüs evenwel al eerder in zijn evangelie onderstreept. In Matth. 2 : 23 valt de nadruk op het verblijf in Nazareth en niet op de bewaring in Nazareth.

Men heeft ook wel een relatie verondersteld met het woord noš*rim in Jer. 31 : 6 v. („De dag is daar, dat de wachters — de noš*rim — roepen op het gebergte van Ephraim: Komt laat ons opgaan naar Sion, tot de HERE, onze God”). Jezus wordt in Matth. 2 : 23 dan aangeduid als de boodschappers van de goede tijding van de verlossing. Het bezwaar tegen deze verbinding met Jer. 31 : 6 v. is, dat de relatie met Jezus' verblijf in Nazareth daarbij niet duidelijk is.

Ook heeft men wel een verbinding gelegd met het woord n*zirēha („haar gewijden”, „haar vorsten”, „haar nazireeërs”) in Klaagl. 4 : 7. De Septuaginta heeft hier Nazeiraiōi. De gedachte is dan, dat Jezus' leven heilig en gewijd was. Opnieuw ontbreekt de relatie met de nieuwtestamentische kontekst in Matth. 2 : 23. Een bezwaar is ook de pluralis-vorm.

Vaak verbindt men met het woord nazir in Richt. 13 : 5—7; 16, 17, gebruikt met betrekking tot Simson. Jezus wordt ook volgens deze opvatting in Matth. 2 : 23 aangeduid als de heilige of de toegewijde. Te verwachten was dan evenwel de term Naziraios in plaats

van de term Nazooraios. Het grootste bezwaar is, dat Jezus alles behalve een nazireeër was (vgl. Matth. 11 : 19; Luk. 7 : 34). Het is dan ook niet aannemelijk, dat Hij in een vroeg stadium van zijn werk zo is aangeduid.

Men legt ook wel verbinding met een voorchristelijke sekte waarover Epiphanius spreekt, namelijk de sekte van de Nasaraioi, waarschijnlijk te vereenzelvigen met een groep van de Mandaëën. De naam zou op Jezus overgegaan zijn via Johannes de Doper. Men neemt aan, dat Johannes de Doper kontakten had met de Mandaëën. De naam Nasaraioi voor de Mandaese sekte wordt meestal in verband gebracht met de stam n-s-r. Men denkt aan het in acht nemen van bepaalde riten en gewoonten door de sekte. De lijn die men van de Mandaëën naar Jezus trekt is evenwel sterk hypothetisch. In de evangeliën worden noch de discipelen van Johannes de Doper, noch de discipelen van Jezus „Nazareeërs” genoemd. Pas veel later, in Hand. 24 : 5, vinden we sprake van de sekte van de Nazoreeërs of Nazareeërs. Als er werkelijk een relatie tussen Johannes de Doper en de Mandaëën geweest was, was ook te verwachten, dat meer historisch en legendarische materiaal omtrent Johannes de Doper in de Mandaese literatuur te vinden was dan het geval is.

Interessant is de opvatting van Van Bruggen. Hij verdedigt de gedachte, dat de naam „Nazoreeër” een meer toegespitste vorm is van de naam „Galileeër”. Het ging eigenlijk niet om Nazareth. Het ging om Galilea. Jezus vestigde Zich in Galilea en toen werd het eerst Nazareth. Op die ene plaats zat het evenwel niet vast. Zo werden de profetieën vervuld die spreken over Galilea. Daarbij wordt door Van Bruggen de uitdrukking „Nazoreeër” in onderscheid van de uitdrukking „Nazareeër” verklaard als een specifiek in Jeruzalem gangbare manier van zeggen. Terwijl in Galilea zelf de uitdrukking „Nazareeër” gebruikt werd, werd in Judea de uitdrukking „Nazoreeër” gebruikt.⁷ Tegen de opvatting van Van Bruggen pleit, dat er nu eenmaal niet „Galileeër”, maar „Nazoreeër” staat. In het feit, dat Nazareth in Galilea lag is nog geen rechtvaardiging te vinden voor een identifikatie van de uitdrukkingen „Galileeër” en „Nazoreeër”.

Het meest waarschijnlijk is de reeds oude opvatting, dat Nazooraios betekent „apo Nazareth” waarbij Mattheüs gedacht zal hebben aan de titel nešer in Jes. 11 : 1. De titel nešer („spruit”, „scheut”) in Jes. 11 : 1 die als messiaanse titel gold had in zich de gedachte van nederigheid en verachtelijkheid. Deze nederigheid komt uit in het spreken over de „afgehouden” tronk van Dawid in Jes. 11 : 1 en in tal van andere profetische passages (Ps. 22; Jes. 53; Zach. 9; 11; 12). Daardoor kan de pluralis „dia toon profêtoon” ontstaan zijn. De verschillende profetische zinspelingen op de nederigheid van de Messias zijn gekoncentreerd in de gedachte van de nešer. De ontdekking van de literatuur van Qumran heeft hier een interessante bevestiging gegeven. In deze literatuur komt het nešer-motief sterk voor. Het begrip nešer wordt gekombineerd met de gedachte van nederigheid en verachting, soms met expliciete verwijzing naar Jes. 11 : 1. Mattheüs bouwt dan zijn citaat op de

gedachte, dat het begrip *neşer* verachting impliceert, alsook op de fonetische overeenkomst tussen *neşer* en *nâşâret*. In Jezus' opgroeien in Nazareth is een uiterlijke overeenkomst met Jes. 11 : 1 en overeenkomstige passages in de plaatsnaam, gebaseerd op *neşer*. Er is ook een innerlijke overeenkomst in de onbetekendheid van Nazareth als woonplaats van de Messias.⁸

Een enkele opmerking mag misschien nog gemaakt worden over het teksttype van de oudtestamentische citaten in het evangelie naar Mattheüs. In de formula quotation in Matth. 2 : 23 is niet een bepaald teksttype te onderkennen, al is aansluiting bij de bewoordingen van de masoretische tekst van Jes. 11 : 1 duidelijk. In ander formula quotations zien we evenwel een duidelijke aansluiting bij de tekst van de Septuaginta. Daarnaast zijn er formula quotations die — evenals de formula quotation in Matth. 2 : 23 — aansluiten bij de masoretische tekst. Ook zijn er formula quotations die een combinatie hebben van een bij de Septuaginta-tekst aansluitend teksttype en een van de Septuaginta-tekst afwijkend teksttype. Dat van de Septuaginta afwijkende teksttype kan dan de masoretische tekst zijn, maar het kan ook een heel ander teksttype zijn.

Gesteld mag dan ook worden, dat de formula quotations — wat teksttype betreft — geen homogene groep vormen. Zij hebben een teksttype dat zowel duidelijk aansluit bij als duidelijk afwijkt van de Septuaginta-tekst.

Hetzelfde is te zeggen van zo goed als alle citaten en zinspelingen in het evangelie naar Mattheüs. Het teksttype is zeer gevarieerd. Ook in één bepaalde tekst zijn soms meerdere teksttypen aanwezig. Er is slechts één uitzondering. Dat is de groep oudtestamentische citaten die Mattheüs gemeenschappelijk heeft met Markus (resp. met Markus en Lukas). Alleen deze groep citaten vertoont vrijwel zuiver het beeld van de Septuaginta-tekst. Vaak is zelfs een ongewijzigd overnemen van de Septuaginta-tekst aanwezig, niet zelden tegen de masoretische tekst in.⁹

Het voorkomen van deze opmerkelijke tekstvormen van de oudtestamentische citaten in het evangelie naar Mattheüs is op verschillende manier verklaard. Bij de verklaring concentreert men zich in het bijzonder weer op de formula quotations.

Zo is er de verklaring met behulp van de „redaktionsgeschichtliche” methode. De formula quotations zouden dan in het evangelie zijn toegevoegd door een laatste redaktor.¹⁰ Deze verklaring stuit af op het feit, dat de formula quotations geen homogene groep vormen wat teksttype betreft.

Er is ook de verklaring met behulp van het postuleren van een testimoniaboek, d.w.z. een boek dat een verzameling van oudtestamentische bewijsplaatsen bevatte. Deze verklaring is sterk verdedigd door Harris.¹¹ Hommes zegt evenwel van deze verklaring: „Het Bouwwerk van het Testimoniaboek bij R. Harris is niet te aanvaarden. Tegen den slagregen der feiten bleek het niet bestand te zijn. Het bestek is een al te vermetelete constructie van hypothetische lijnen, die vanuit het feitenmateriaal moeilijk te trekken zijn”.¹² Toch heeft de hypothese van het testimoniaboek een nieuwe impuls gekregen

door de vondst van een catena van messiaanse teksten in grot vier van Qumran. Deze vondst heeft bewezen, dat het mogelijk geacht moet worden, dat de evangelisten gebruik gemaakt kúnnen hebben van kollekties van Hebreeuwse testimonia, omdat deze kollekties in de tijd van het Nieuwe Testament bestonden. Deze verklaring houdt evenwel nog altijd een sterk hypothetisch karakter.

Er is ook de verklaring, dat een bepaalde „school” achter de citaten stond. Aan deze verklaring is vooral de naam verbonden van Stendahl.¹³ Stendahl denkt aan een school, zoals ook de rabbinen scholen vormden en zoals, naar hij aanneemt, ook achter de exegetische methode van Qumran een school stond. Wanneer ook Stendahl zich met name op de formula quotations beroept is ook tegen hem in te brengen, dat de formula quotations niet als een homogene, aparte groep behandeld mogen worden. Het teksttype van de formula quotations verschilt in zijn gemengd karakter in niets van de andere citaten en evenmin van de zinspelingen in het evangelie naar Mattheüs. Het is niet aan te nemen, dat ook achter de terloops gemaakte zinspelingen die — wat teksttype betreft — volkomen overeenkomen met de formula quotations het werk van een aparte school stond.

Het meest waarschijnlijk is, dat de oudtestamentische citaten — ook de formula quotations — van Mattheüs zelf zijn waarbij hij in zijn wijze van citeren gebruik maakte van de methode van de targoem. Voor deze verklaring wordt gekozen door Gundry.¹⁴ Op te merken is, dat Ellis tot dezelfde konklusie komt met betrekking tot de oudtestamentische citaten in de brieven van Paulus die afwijken van de Septuaginta.¹⁵ De gedachte is, dat de oudtestamentische citaten in het evangelie naar Mattheüs die afwijken van de Septuaginta en die Hebreeuwse, Aramese en Griekse teksttradities van het Oude Testament doen onderkennen door Mattheüs zelf samengesteld zijn met behulp van de Hebreeuwse, Aramese en Griekse teksttradities van het Oude Testament die hem bekend geweest zijn.

Dat Mattheüs omging met de hem bekende teksten, zoals dat ook gebeurt in de targoemim is zonder meer al waarschijnlijk. De oude kerk vertoonde immers tal van trekken van overeenkomst met de Joodse synagoge en in deze synagoge stonden de targoemim centraal. Uit het boek Handelingen blijkt ook heel duidelijk, dat de oudste kerk in haar prediking tot de Joden gebruik maakte van de synagogale praktijk wat de Schriftlezing betreft om aan te tonen, dat Jezus de Messias is. Stellig zal de oudste kerk niet alleen de Schriftlezing als zodanig van de synagoge hebben overgenomen, maar ook de manier waarop die Schriftlezing plaatsvond. Dat was de manier van de targoem waarbij verschillende lezingen van de tekst ineengevlochten werden en de tekst geaktualiseerd werd en toegepast werd op de situatie van de hoorders. Terecht zegt Gundry, dat dit de enige manier van Schriftlezing was die in de oudste kerk de hoorders gewoon waren, terwijl ook de eerste christelijke predikers zelf Palestijnse Joden waren die geen andere manier van Schriftlezing kenden dan die van de targoem.

Bij de eerste christelijke predikers heeft het besef, dat ze

geleid werden door de Heilige Geest hen te meer versterkt in de overtuiging, dat ze gerechtigd waren tot een toepassing op de wijze van de targoem. Gundry wijst in dit verband op Hand. 4 : 8—11 waar Petrus, vervuld met de Heilige Geest, op de wijze van de targoem Ps. 118 : 22 (Septuaginta: Ps. 117 : 22) aanhaalt als vervulde profetie. Hij past de tekst zo toe, dat de overpriesters en Schriftgeleerden — in de rabbijnse literatuur vaak „de bouwlieden” genoemd — worden tot de bouwlieden die Jezus verwierpen. Karakteristiek voor de targoem is, dat hierin niet een scherp onderscheid gemaakt wordt — zoals wij doen — tussen de tekst als een objektief gegeven en de interpretatie ervan als een subjektieve opvatting omtrent de tekst. In de targoem zijn die twee veeleer in elkaar verstrengeld.

Belangrijk is, dat niet slechts in de mondelinge prediking de Schrift geciteerd werd op de manier van de targoem, maar dat ook bij de schriftelijke fixering van de teksten een zekere vrijheid in harmonisering en uitbreiding bestond. Dat is wel bijzonder duidelijk geworden uit de Bijbelteksten, zoals deze gevonden zijn in de grotten van Qumran.

In dit licht is, volgens Gundry, ook de overeenkomst tussen de oudtestamentische citaten in het evangelie naar Mattheüs en de pesjer-methode van Qumran te zien. De pesjer-methode van Qumran is niets anders dan de targoem-methode, toegepast op de profetie waarvan men geloofde, dat die vervuld was of op het punt stond vervuld te worden. Dit eschatologisch „vervullings-motief” geeft aan de nieuwtestamentische interpretatie van het Oude Testament zijn affiniteit met de pesjer van Qumran. Wat evenwel de manier van omgaan met de tekst betreft rust zowel de nieuwtestamentische interpretatie als de pesjer van Qumran op de methode van de targoem.

III.

Met de uitdrukking „vervullings-motief” is de achtergrond gegeven vanwaaruit de nieuwtestamentische schrijvers citeren. Hun wijze van citeren komt namelijk op uit de overtuiging, dat in de komst, het sterven en de opstanding van Christus de volheid van Gods heilshandelen gerealiseerd is.

Dit vervullings-motief is bepalend voor het hele Nieuwe Testament. Te denken is aan de proklamatie: „Zie het koninkrijk Gods is bij u” (Luk. 17 : 21). Te denken is ook aan het spreken van Johannes over het „hebben” van het eeuwige leven door het geloof in de Zoon (Joh. 3 : 15 en andere). Zo kan ook Paulus over de nieuwtestamentische gemeente spreken als over „ons over wie het einde der eeuwen gekomen is” (1 Kor. 10 : 11). Alleen met het oog op de realiteit van de volheid van Gods heilshandelen in Christus kan Paulus aan de gemeente van Korinthe schrijven: „Zie nú is het de tijd des welbehagens, zie nú is het de dag des heils” (2 Kor. 6 : 2). Naar het woord van Ridderbos wil Paulus hiermee tot uitdrukking brengen, dat het beslissende, langverwachte komen van God thans is aangebroken, „de dag van heil in de vervullende,

eschatologische zin van het woord".¹⁶ De schrijver van de brief aan de Hebreëen weet eveneens, dat de nuwtestamentiese gemeente de krachten van de toekomstige eeuw gesmaak het (Hebr. 6 : 5).

Op dit vervullings-motief wys ook uitdrukkelik die formula quotations in het ewangelie naer Mattheüs. Wanneer in die formula quotations die geciteerde woorde voorafgegaan word deur die formule „opdat vervuld zou word", is duidelik, dat die geciteerde woorde vanuit het vervullings-motief verstaan wil word.

Het nuwtestamenties gegee dat wij met „vervullen" aanduiden heeft een pluriforme inhoud. Bijlsma onderscheidt vijf aspekte: 1. inhoud en zin gee; 2. het doel doen bereik; 3. volledig doen zij; 4. verwerklik; 5. het getal of die maat vol maak.¹⁷

Zo goed als alle realiteite uit Israëls heilsgeschiedenis kunnen een plaas ontvang binne die kategorie van die vervulling. Sprake is van die vervulling van het woord dat eenmaal gesproken word. Daarnaast is sprake van die vervulling van die tyd (Mark. 1 : 15; Luk. 1 : 20 en andere); die vervulling van die gerechtigheid (Matth. 3 : 15); die vervulling van die wet (Rom. 8 : 4); die vervulling van het geheimenis van God (Op. 10 : 7); die vervulling van die toorn van God (Op. 15 : 1, 8).

Drie karakteristieke trekke zijn, volgens Bijlsma, in het begrip „vervullen" te onderkennen: 1. Altijd word wat vervuld word deur die vervulling bevestigd en bekrachtigd. Bij die vervulling is dus geen sprake van een opheffen of uitwissen. Dat wat vervuld word word in die vervulling op zijn eigenlike plaas in het heilswerk van God gezet. 2. Wat vervuld word was niet kompleet en volkome. In die vervulling krijt het die voltooiing die het nodig had. Door het nuwe verband waarin het komt te staan word het afgerond. 3. Wat vervuld word heeft in het voortgaande werk van God als vervulde realiteit weer een nuwe bedoeling voor die toekomst en gaat een definitiewe voleinding tegemoet in het pleroma van God dat komt.

Vanuit dit vervullings-motief lase die skrywers van het Nuwe Testament het Oude Testament. Christus is voor hen die vervulling van het oudtestamenties handel en spreken van God. We kunnen daarbij selfs nog een stap verder gaan. Het waren niet slechts die skrywers van het Nuwe Testament die het Oude Testament lase vanuit het vervullings-motief. Het was ook Christus self die dit deed. Dodd heeft aangetoond, dat deze interpretatie van het Oude Testament vanuit het vervullings-motief niet het werk van die synoptici, van Johannes of van Paulus kan zijn, maar al moet teruggaan op Christus self.¹⁸

Wanneer we het nuwtestamenties vervullings-motief opvatten in die zin zoals we dat bove deden, namlk dat alles wat God deed en sprak in die geschiedenis van het Oude Testament zijn eigenlike zin, zijn doel en zijn volledige realisering vond in Christus, moet tegelik het woord typologie vallen. In die typologie gaat het immers niet om iets dat — resp. om iemand die — op zichzelf staat. Een tipe staat in een breder verband. Daarom wijt een tipe ook altijd bove zichzelf uit. Naer een woord van Goppelt spreken we van typen, wanneer bepaalde persone, handelinge of gebeurtenisse

„als door God gestelde uitbeeldingen van komende, meer volkomen en grotere facta opgevat worden”.¹⁹

De typologie gaat uit van Gods heilshandelen in de geschiedenis en laat de geschiedenis geschiedenis. In dit opzicht is er een duidelijk verschil tussen de typologie en de allegorie. Voor de allegorie hebben de geschiedenis en het feit geen betekenis. Het gaat bij de allegorie om de diepere betekenis van iets waarbij het feit dat de allegorie zoekt te interpreteren geheel kan vervluchtigen. Bij de typologie is dat volkomen anders. Daarbij kan van een vervluchtiging van feiten geen sprake zijn.²⁰

Het is de typologie en niet de allegorie die bepalend is voor de nieuwtestamentische interpretatie van het Oude Testament. Terecht zegt Berkhof, dat de typologie het dominerend hermeneutisch principe in het Nieuwe Testament is.²¹ Zelfs die passages in het Nieuwe Testament die als een allegorie gelezen kunnen worden, blijken geen allegorie in de eigenlijke zin van het woord te zijn. Een duidelijk voorbeeld is wel de „allegorie” van Paulus in Gal. 4 : 21—31 met betrekking tot Hagar en Sara. Ook hier denkt Paulus historisch en dus eigenlijk meer typologisch dan allegorisch. Zo zegt Van Stempvoort met betrekking tot deze passage, dat het „allegorisch gesproken” bij Paulus een nieuwe betekenis heeft gekregen. „De allegorie en het allegorisch inzicht zijn bij de apostel gefundeerd op een theologie der geschiedenis, die uitgaat van de vervulling der beloften in Christus. De bedenkelijke „Spielerei” van zijn tijdgenoten op dit terrein wordt bij hem niet gevonden . . . Hagar en Sara zijn de historische typen van twee bedelingen (verbonden, beschikkingen): de ene van de berg Sinaï, de andere van het Jeruzalem, dat boven is”.²² Ook volgens Oosterhoff laat Paulus in Gal. 4 : 21—31 zien, dat zich in de judaïserende stroming die zich in de gemeenten van Galatië sterk maakte om christenen opnieuw onder de wet te brengen een historisch proces aanwezig was dat al in de tent van Abraham een aanvang had. Toen wilde Ismaël, de zoon van de slavin Hagar, reeds heersen over Isaäk, de zoon van de vrije Sara en moest Abraham de zoon van de slavin wegzenden, omdat deze niet mocht erven met de zoon van de vrije. Zo willen in de gemeenten van Galatië de onvrije Judaïsten heersen over hen die vrijgemaakt waren door Christus. Evenals Abraham Ismaël wegzond moesten de gemeenten van Galatië de Judaïsten wegzenden. Heel de redenering van Paulus, zo konkludeert Oosterhoff, is op het historisch aspekt gegrond.²³

Waar het in de typologie om gaat is op een voortreffelijke wijze onder woorden gebracht door Lammens. Hij zegt, dat de typologie wil laten uitkomen „de in de geschiedenis werkzame constante van de trouw van Jahwe die zijn verbond gedenkt en zijn ene heilswerk voortzet in telkens nieuwe daden, die vroegere overtreffen”.²⁴ De trouw van Jahwe, de God van het verbond, die tot zijn volheid komt in de komst en het werk van Christus was ook reeds openbaar in de heilsgeschiedenis waarvan het Oude Testament ons spreekt. Het is dezelfde trouw van God, de éne konstante die in de heilsgeschiedenis van de oudtestamentische bedeling werkte en die in

de nuwttestamentiese bedeling haar vervulling vond in Christus. Zo zijn er lijnen te trekken van de oudtestamentiese heilsgeschiedenis naar de nuwttestamentiese heilsvervulling, ook al zijn het geen rechte lijnen, omdat — zoals Lammens in hetzelfde verband zegt — de heilsgeschiedenis zich voltrekt „in een progressiewe spiraalbeweging”. Het is ook met een woord van Cullmann te zeggen: De heilsgeschiedenis beweegt zich „in een golvende lijn”.²⁵ Er lopen evenwel lijnen van de oudtestamentiese heilsgeschiedenis naar de nuwttestamentiese heilsvervulling. „Typologie” is de hermeneutiese kwalifikasie van de konkretisering van deze lijnen en deze typologiese konkretisering sien we op een zeer spesifieke wijze in de oudtestamentiese citaten in het Nieuwe Testament.

Wanneer die nuwttestamentiese skrywers in hun citaten het Oude Testament tipologies verstaan en interpreteren, beteken dat dus ook, dat die nuwttestamentiese skrywers die profetiese van het Oude Testament niet primair sien als voorspellings. Evenmin verwerken zij die oudtestamentiese citaten om hun lesers onder die indruk te brengen van het „uitkome” van dat wat voorspeld was. Bij die tipologie gaat het er niet om, of iets „uitkomt”, maar om die „vervulling” van iets. „Vervulling” is iets anders dan „uitkomst”. Die trouw van God die reeds werkzaam was kwam in die komst en het werk van Christus tot haar volle vervulling. Dat bedoelen die nuwttestamentiese skrywers met hun citaten duidelik te maken. Ook in dit opzicht is te denken aan opmerkings, gemaakt door Dodd. Hij zegt terecht: Het is die heilsraad van God „disclosed in divers part and divers manners” in the past history of Israel, that the New Testament writers conceive to have been brought into full light in the events of the gospel story, which they interpret accordingly”.²⁶

Van hieruit is ook die gedachte van die zogenaamde „sensus plenior” — die diepere zin van die Skrif — te benaderen. Sterker gezegd: van hieruit word duidelik, dat met die gedachte van die „sensus plenior” niets te beginnen is.

Op een interessante manier word het probleem van die diepere Skrifzin in die rooms-katholieke hermeneutiek van vóór het laatste Vataans Concilie behandeld door Miskotte. Met behulp van die gedachte van die diepere Skrifzin probeert men in die rooms-katholieke hermeneutiek wel een verband te leggen tussen Oud en Nieuw Testament. Ook heeft die diepere Skrifzin een grote betekenis gekregen in verband met die rooms-katholieke dogma-ontwikkeling. Ook Miskotte wil terecht van die diepere Skrifzin niet weten.²⁷

Bij het zoeken naar een diepere Skrifzin is men in wezen overgegaan van die tipologiese lijn op die allegoriese lijn. Die oudtestamentiese citaten in het Nieuwe Testament willen niet een diepere zin van die betrokke oudtestamentiese woorde aanwysen. Die citaten passen dat wat in het oudtestamenties Skrifwoord gezegd word toe op die nuwe en eie nuwttestamentiese situasie. Het citaat in het Nieuwe Testament en het oudtestamenties Skrifwoord zijn dus niet aan elkaar verbonden, omdat in het oudtestamenties Skrifwoord een diepere zin ligt die het citaat in het Nieuwe Testament mag laten blyken. Het citaat in het Nieuwe

Testament en het oudtestamentisch Schriftwoord zijn aan elkaar verbonden doordat beide spreken van dezelfde trouw van God. De trouw van God waarvan het oudtestamentisch Schriftwoord spreekt op een eigen wijze ziet de nieuwtestamentische schrijver tot vervulling gekomen in Christus en dat laat de schrijver uitkomen in zijn citaten. Als het in de citaten in het Nieuwe Testament gaat om een typologische benadering en verwerking van de oudtestamentische woorden, is te zeggen, dat het citaat het oudtestamentisch gegeven waarop het betrokken is in zijn eigen betekenis laat staan. De typologie laat immers het type zijn eigen historisch leven.²⁸ Dat behoort essentieel tot de typologie. Om een woord van Goppelt te gebruiken: „Het resultaat van de typologische wijze van verklaring zijn in de eerste plaats uitspraken over het nieuwtestamentisch heil, niet uitspraken over het Oude Testament”.²⁹ Hiermee is de zaak getroffen. Het citaat in het Nieuwe Testament geeft niet een diepere of eigenlijke betekenis van het oudtestamentisch woord aan. Het stelt het oudtestamentisch woord in het licht van de nieuwtestamentische vervulling. De konstante tussen het oudtestamentisch Schriftwoord en het citaat in het Nieuwe Testament ligt niet in een meervoudige zin van het oudtestamentisch woord. Die konstante is de konstante van de trouw van God. In die trouw is de relatie gelegen tussen type en antitype, tussen belofte en vervulling.

Wanneer de legitimiteit van de citaten in het Nieuwe Testament niet — via de gedachte van een meervoudige zin van het oudtestamentisch woord — aan dat oudtestamentisch woord zelf te ontleen is, mag de vraag gesteld worden waarop die legitimiteit dan wel berust. Waarom citeren de nieuwtestamentische schrijvers, wanneer ze het oudtestamentisch woord betrekken op de vervulling in Christus, op de juiste wijze? Waarom is de wijze van citeren in de talmoed niet de juiste of de wijze van citeren in de literatuur van Qumran?

Met wetenschappelijke middelen is niet te zeggen, dat van het Oude Testament een lijn getrokken moet worden naar de vervulling in Christus. In de talmoed en in de literatuur van Qumran worden immers andere lijnen getrokken. Dat het niet een kwestie is van wetenschappelijke methode heeft Doeve wel heel duidelijk gemaakt.³⁰ De evangelisten en Paulus gebruiken dezelfde methoden als hun rabbijnse en esseense tijdgenoten en toch komen de evangelisten en Paulus op een heel ander punt uit dan de rabbijnen en essenen van hun tijd.

Op de vraag waarop de legitimiteit van de wijze van citeren van de nieuwtestamentische schrijvers berust is slechts één antwoord te geven. Die legitimiteit berust op het hun geschonken geloof, dat in Christus het Oude Testament vervuld is. Terecht zegt Beek van de nieuwtestamentische schrijvers: „Hun exegese is geen wetenschappelijke uitleg maar berust op een beslissing, die in geloof genomen is”.³¹ Alleen het geloof in Christus als de vervulling van het Oude Testament deed de nieuwtestamentische schrijvers het Oude Testament zo lezen en citeren, zoals ze het deden.

De wijze waarop in het Nieuwe Testament het Oude Testament

geciteerd wordt heeft ook vandaag ons nog alles te zeggen. Terecht noemt Dodd de gedachte, „that the treatment of the Old Testament in the New is in principle of no more than antiquarian interest, and incapable of making any serious contribution to our understanding of the Gospel” niets anders dan een „prejudice”.³²

Wat de nieuwtestamentische schrijvers ons met hun citaten te zeggen hebben ligt niet in de door die schrijvers toegepaste hermeneutische regels. Te denken is aan de formula quotation in Matth. 2 : 23. Onze manier van exegetiseren is niet meer die van de klankegese en die van de verstrengeling van lezingen en gedachten, zoals we die in Matth. 2 : 23 en in tal van andere citaten vinden. In het Nieuwe Testament wordt ons ook niet een bepaalde hermeneutiek als bindend openbaringsgegeven voorgehouden. In het Nieuwe Testament wordt ons de volheid van Gods heil in Christus geopenbaar. Dit geschiedt onder meer — voor zover het geschiedt vanuit oudtestamentische belichting — met behulp van hermeneutische methoden die in die tijd golden. Het kon ook onmogelijk anders dan met de hermeneutische methoden van die tijd. Het typisch christelijk lezen van het Oude Testament ligt niet in de hermeneutische methoden van de nieuwtestamentische schrijvers. Die methoden waren immers helemaal niet typisch christelijk, maar die methoden deelden de nieuwtestamentische schrijvers met de rabijnen en essenen van hun tijd.

Wat we ook vandaag nog wel kunnen leren van de wijze waarop in het Nieuwe Testament het Oude Testament geciteerd wordt is wat we aangaven met het begrip „typologie”. Dat betekent twee dingen. We mogen in de eerste plaats de oudtestamentische tekst lezen in de kontekst waarin ze in het Oude Testament staat. We moeten allereerst het Oude Testament laten zeggen wat het zelf wil zeggen. Wij hebben daarvoor methoden die verschillen van die van de nieuwtestamentische schrijvers. Tegelijk moeten we daarbij zeggen, dat we iedere methode die we gebruiken om te verstaan wat de Schrift zelf zegt kritisch zullen moeten hanteren. Ook iedere methode waarmee we de Schrift benaderen heeft bepaalde filosofische vooronderstellingen. We zullen die vooronderstellingen goed moeten zien en goed moeten verdiskonteren.³³

Het tweede is, dat we van wat het Oude Testament zelf ons wil zeggen de lijn — in typologische zin — doortrekken naar het Nieuwe Testament. Het Oude Testament lezen in de eigenlijke christelijke zin van het woord kunnen we alleen, wanneer we met de evangelisten en apostelen staan in dat éne geloof, dat Christus de vervulling van het Oude Testament is. De oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament leren ons, dat het onmogelijk is — om met Dodd te spreken — „to attempt to read the biblical documents as if they were (let us say) newly discovered Ugaritic texts, coming to us out of a forgotten age...”³⁴

Wanneer we naar de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament goed geluisterd hebben, weten we, dat het oudtestamentisch Schriftwoord ons spreekt van het heil van God. We weten dan tegelijk, dat in dat oudtestamentisch Schriftwoord niet het laatste

gezegd is over dat heil, omdat God zijn heil vervuld heeft in zijn Zoon. We kunnen het Oude Testament niet anders lezen dan vanuit de nieuwtestamentische volheid in Christus.

Zo gaan we van het Oude Testament tot het Nieuwe en van het Nieuwe Testament tot het Oude. God heeft ons zowel het Oude als het Nieuwe Testament geschonken als zijn openbaring. Hoezeer Oud en Nieuw Testament bijeen horen kan niets ons duidelijker doen zien dan de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament.

Apeldoorn.

Prof. J. P. Versteeg.

* Enigszins uitgewerkte vorm van een referaat, gehouden op een vergadering van die Gereformeerde Theologiese Vereniging in Pretoria op 26 juli 1976.

- 1 Vergelijk E. E. Ellis: *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh-London 1957, 2—5 voor een interessant historisch overzicht.
- 2 Een samenvatting van het hele probleem van de oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament wordt recent nog gegeven door C. Smiths: *Oudtestamentische citaten in het Nieuwe Testament*, I—IV. 's-Hertogenbosch 1952—1963. Van de recente detailstudies zijn wat het evangelie naar Mattheüs betreft vooral van betekenis: K. Stendahl: *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*. Uppsala 1954; R. H. Gundry: *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. With special Reference to the Messianic Hope. Leiden 1967; R. S. McConnell: *Law and Prophecy in Matthew's Gospel*. The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew. Basel 1969; W. Rothfuchs: *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums*. Eine biblisch-theologische Untersuchung. Stuttgart 1969; J. W. Smitt: *Opdat vervuld zou worden*. Exegetische monographiën over de vervullingsverbanden in het evangelie naar Mattheüs, bevattende de vervullingscitaten, die worden ingeleid met de vervullingsformules *hopoos plèroothèi, hina plèroothèi en tote eplèroothè*, I. Groningen 1975. Wat Markus betreft: A. Suhl: *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*. Gütersloh 1965. Wat Lukas betreft: T. Holtz: *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*. Berlin 1968. Wat Johannes betreft: E. D. Freed: *Old Testament Quotations in the Gospel of John*. Leiden 1965. Wat de brieven van Paulus betreft: O. Michel: *Paulus und seine Bibel*. Gütersloh 1929; E. E. Ellis: o.c. Wat de brief aan de Hebreëen betreft: S. Kistemaker: *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*. Amsterdam 1961.
- 3 F. F. Bruce: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. Den Haag 1959, 69.
- 4 R. H. Gundry: o.c., 9.
- 5 R. H. Gundry: o.c., 3.
- 6 R. H. Gundry: o.c., 4.
- 7 J. van Bruggen: „Nazoreeërs. De oudste naam voor christenen”, in: *Almanak F.Q.I. Kampen 1973*, 147—176.
- 8 Bovenstaande gedachtengang is grotendeels ontleend aan R. H. Gundry: o.c., 97—104.
- 9 Zie voor een uitvoerig overzicht van de tekstvorm van alle oudtestamen-

24 In die Skriflig

- tische citaten in het evangelie naar Mattheüs R. H. Gundry: *o.c.*, 9—150.
- 10 Zo A. Resch: *Aussercanonische Paralleltex-te zu den Evangelien*, II. Leipzig 1897. Zie voor overeenkomstige, meer uitgewerkte opvattingen B. W. Bacon: *Studies in Matthew*. London 1939; P. Parker: *The Gospel before Mark*. Chicago 1953.
 - 11 J. Rendel Harris: *Testimonies*, I, II. Cambridge 1916, 1920.
 - 12 N. J. Hommes: *Het Testimoniaboek*. Studiën over O.T. citaten in het N.T. en bij de patres, met critische beschouwingen over de theorieën van J. Rendel Harris en D. Plooy. Amsterdam 1935, 355.
 - 13 K. Stendahl: *o.c.*
 - 14 R. H. Gundry: *o.c.*, 172 ff.
 - 15 E. E. Ellis: *o.c.*, 139—147.
 - 16 H. N. Ridderbos: *Paulus*. Ontwerp van zijn theologie. Kampen 1966, 41.
 - 17 R. Bijlsma: *Schriftgezag en Schriftgebruik*. Een hermeneutiek van de Bijbel. Nijkerk 1964, 168—173.
 - 18 C. H. Dodd: *According to the Scriptures*. London 1952, 108 ff.
 - 19 L. Goppelt: *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh 1939, 18 f.
 - 20 Vergelijk ook J. P. Versteeg: „Is Adam in het Nieuwe Testament een „leermodel“?” in: *Woord en kerk*. Theologische bijdragen van de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool der Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland. Amsterdam 1969, 33—38.
 - 21 H. Berkhof: „Hoe leest het Nieuwe Testament het Oude?“, in: *Homiletica en Biblica*, XXIII, 1964, 27.
 - 22 P. A. van Stempvoort: *De brief van Paulus aan de Galaten*. Nijkerk² 1961, 125 v.
 - 23 B. J. Oosterhoff: *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3?* Een hermeneutische studie. Kampen 1972, 90 v.
 - 24 G. N. Lammens: *Tot Zijn gedachtenis*. Het commemoratieve aspect van de avondmaalsviering. Kampen 1968, 147.
 - 25 O. Cullmann: *Heil als Geschichte*. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen 1965, IX.
 - 26 C. H. Dodd: *o.c.*, 128.
 - 27 H. H. Miskotte: *Letter en Geest*. Om het verstaan van het Oude Testament in de rooms-katholieke theologie. Nijkerk 1966, 195.
 - 28 Vergelijk H. Berkhof: *a.a.*, 28.
 - 29 L. Goppelt: *a.a.O.*, 242.
 - 30 J. W. Doeve: *Jewish Hermeneutics in the synoptic Gospels and Acts*. Assen 1954.
 - 31 M. A. Beek: „Wijkende wegen“, in: *Spelregels*. Een bundel essays over hermeneutische regels en hun toepassing in de theologie. Amsterdam 1967, 35.
 - 32 C. H. Dodd: *o.c.*, 132.
 - 33 Vergelijk K. Runia: *Prediking en historisch-kritisch onderzoek*. Kampen 1972.
 - 34 C. H. Dodd: *o.c.*, 132.