

**Gods openbaring in Jezus als de 'Nederige':
Mattheus' versie van de zaligsprekingen
en een rabbijnse opvatting van 'Anawah**

H Faber van der Meulen

Gereformeerde Kerk van Dordrecht (Nederland)

Abstract

God's revelation in Jesus as the 'Humble One':
Matthew's version of the Beatitudes and an early-
Christian and rabbinical concept of 'Anawah.

The author tries to examine how Matthew combines his version of the Beatitudes within the other material of his gospel writing. The Matthean Beatitudes appear to be statements of Jesus about himself in connection with the concept of 'Anawah. In the Old Testament one can already find some prophetic and poetic thoughts about God as the 'Anaw. Matthew makes use of this concept which was already known by Early Christianity, and further evolved by the rabbis. In his version of the Beatitudes he tries to describe Jesus as the personified 'Anawah.

1. INLEIDING

Heel veel is reeds geschreven over de zaligsprekingen en de bedoeling van deze woorden van Jezus en nog steeds worden er nieuwere studies gewijd aan de verderstelde ontwikkeling van vorm en kompositie van deze spreuken in de versie van Mattheus.

Is het denkbaar – na het imposante werk van Jacques Dupont (1958; 1969; 1973), commentaren als die van Ulrich Luz (1985) en J Gnilka (1986), een onder-

zoek als dat van Martin Hengel (1987) en Emile Puech (1991) – nog iets te kunnen toevoegen, dat wezenlijk is voor het beter begrip van deze uitspraken van Jezus?

Toch willen we proberen iets onder de aandacht te brengen, dat – na zoveel jaren van intensief onderzoek – nog niet voldoende kans heeft gekregen duidelijk naar voren te komen. We zullen proberen de vraag te beantwoorden: waarom heeft Mattheus de zaligsprekingen zo geformuleerd en geredigeerd als hij heeft gedaan? Of andersom: met welke bedoeling heeft Mattheus deze spreuken opgenomen in zijn versie van het evangelie? Dat er sprake is van 'redigeren' blijkt wel, wanneer de versie van Mattheus met die van Lukas wordt vergeleken, want dan is het duidelijk, dat een 'Verschiebung des Sinns der Seligpreisungen' bij Mattheus optreedt (Luz 1985:205). Wat beoogde de evangelist of wat bedoelde de redaktor met deze verschuiving?

2. HISTORISCH OVERZICHT

Vanwege de grote vloed van literatuur is een kort historisch verslag wel nodig, temeer omdat het bij ons onderzoek gaat om een uitleg, die nog niet eerder is vermoed. Bij het huidige stadium van onderzoek kan men er min of meer van uit gaan, dat de onderlinge eenheid van de verschillende zaligsprekingen veel meer nadruk ontvangt dan de mogelijke verschillen. En aandacht wordt gevraagd voor parallelisme en chiastische vormgeving van deze spreukenreeks (Hatton & Clark 1975:134-137). Er wordt op gewezen, dat de personen genoemd in de eerste zaligspreking nauwelijks verschillen van hen, die in de volgende aan bod komen (Bonnard 1974:56).

Intussen is ook opgemerkt, dat de beloften die in de zaligsprekingen bij Mattheus worden gedaan, allen één en de dezelfde realiteit omschrijven: de komst van het rijk van God – dat wil zeggen: de aanwezigheid van Jezus onder de mensen (Radermakers 1972:83-84).

De woorden van Jezus worden opgevat als een analogie van de Tien Geboden en vormen dan de *Magna Charta* voor hen, die tot het koninkrijk der hemelen behoren (Walter 1968:256). In deze samenhang is ook sprake van een zogenoemde deugdenkatalogus, waaruit deze groep uitspraken bij Mattheus zou bestaan (Windisch 1937:63). Wie de zaligsprekingen als spreuken opvat, die 'eschatologische deugden' omschrijven, spreekt dan liever van een 'eschatologische Tugendtafel' (Strecker 1984:34). De zaligsprekingen worden begrepen als voorwaarden, waaraan zij moeten voldoen die tot het koninkrijk der hemelen willen worden toegelaten (Wrege 1968:11; Strecker 1970:271; Pamment 1981:212-216; Lapede 1984a:138;

Lapide 1984b:8). Zo is er ook sprake van de opvatting, dat het hier zou gaan om een 'christelijk programma', een morele instructie (Légasse 1974:22).

De uitdrukking 'deugdenkatalogus' kan nog nader worden uitgewerkt en dan wordt gemeend, dat een verinnerlijking bij Mattheus optreedt en dit zou dan betekenen, dat de deugden binnen het koninkrijk der hemelen in de versie van Mattheus worden betrokken op de innerlijke houding van de gelovige (Luz 1985:207). Ook is nog een ontologische interpretatie voorgesteld (Weder 1985:65-57) en de klassiek joodse achtergrond zowel van Mattheus zelf als zijn teksten met klem benadrukt (Hengel 1987:327-400). Tenslotte wordt heel recent voorgesteld de zaligsprekingen als wijsheidsspreuken op te vatten – als inleiding voor Jezus' woorden van de bergprediking, waarbij Hij als een tweede Mozes optreedt – zodat Jezus door Mattheus als de gepersonificeerde Wijsheid, als de Wijze bij uitstek wordt beschreven (Puech 1991:101-106).

2.1 Achtergronden.

Zaligsprekingen komen meer voor zowel in het Oude Testament, als in de joods-hellenistische, vroegrabbinse en vroegchristelijke literatuur. In het Oude Testament vinden we allerlei zegenspreuken en zaligsprekingen, zowel in de historische boeken, spreukenliteratuur, poëzie als profetische geschriften (Hengel 1987:327-400). Ook de tegenhanger van zaligsprekingen – de zogenoemde wee-spreuken – zouden hier kunnen worden genoemd, maar dan verplaatsen we onze aandacht te veel naar Lukas die beide heeft, zowel zaligsprekingen als wee-spreuken.

Zaligsprekingen zijn te vinden in de vroeg-christelijke brief van Polycarpus (2, 3) en deze gaan wel gedeeltelijk terug op zowel Mattheus als Lukas, maar de vroeg-christelijke auteur moet ook nog een 'eigen bron' hebben gekend (Glover 1985:244). Interessant in deze samenhang is een verzameling van deze spreuken in de *Acta Pauli*, een ander vroegchristelijk geschrift uit de tweede eeuw (Hennecke & Schneemelcher 1964:221-270; Klijn 1984:154-196). Deze spreuken herinneren duidelijk aan die van Mattheus, maar ook hier heeft de auteur varianten en ander uitspraken gebruikt (vgl ook Thom Ev 54).

In het hellenistische jodendom vinden we verzamelingen zaligsprekingen in het uit de eerste eeuw stammende tweede boek van Henoch (41:2; 42:6-14; 52:1-15) en andere geschriften (Tob 13:14-16; 1 Hen 58:2; Ass Mos 10:8; 2 Bar 11:7). En in de vroegrabbinse geschriften komen zaligprijzingen ook regelmatig voor (Hengel 1987:327-350).

Maar niet eenmaal komen we zo 'n duidelijke kompositie tegen als de tekst bij Mattheus ons laat lezen en noch is elders in het Oude of Nieuwe Testament, in de

joods-hellenistische, vroeg-rabbinse of vroeg-christelijke literatuur zo duidelijk geprobeerd een verzameling dergelijke spreuken binnen een compositorisch kader te plaatsen.

2.2 Mattheus of de eindredaktor.

Bij Mattheus vormt een aantal zaligsprekingen een eenheid, waarbij de woorden 'zalig zijn de armen van geest, want aan hen behoort het koninkrijk der hemelen' (Matt 5:3) met de woorden: 'zalig zijn de vervolgdten omwille van de gerechtigheid, want aan hen behoort het koninkrijk der hemelen' (Matt 5:10) de stijlfiguur van een *inclusio* laten herkennen. En onderling lopen de verschillende spreuken parallel of zijn chïastisch met elkaar verbonden (Hatton & Clark 1975:134-137; Burchard 1975: 416; McEleney 1981:1-13).

Onzeker en omstreden is nog steeds de vraag, wat het bindende element van de voorzinnen van de zaligsprekingen zou kunnen zijn. Het merendeel van de onderzoekers gaat er vanuit, dat de verschillende groepen die zaliggesproken worden niet duidelijk te profileren zijn. Wat echter de reden is geweest, waarom Mattheus de woorden van Jezus zo redigeerde als ze voor ons liggen – of als het om een in de liturgie gebruikte kompositie gaat, waarom hij deze nu juist heeft opgenomen in zijn evangelie – daarover gaan de meningen uiteen (Walter 1968:246- 247; Burchard 1975:418).

Algemeen wordt aangenomen, dat – na vergelijking met Lukas – de zaligsprekingen teruggaan op een gemeenschappelijke bron. In deze Q-bron waren de zaligsprekingen over de armen, treurende, wenende en hongerende (Mat 5:3,4,6 en Luk 6:20,21 aanwezig en tevens hebben beide evangelisten de zaligspreking over de vervolgdten gemeenschappelijk (Mat 5:11,12; Luk 6:22,23). Aan de eerste drie spreuken is toen nog een drietal toegevoegd: die over de barmhartigen, de reinen van hart en de vreedstichters en waarschijnlijk stonden deze in een 'eigen bron' van Mattheus (Q Mt). Aan dit zestal is een zevende spreuk toegevoegd (Mat 5:5), misschien om het zevental vol te maken, want we vinden het zevental nog een keer terug bij Mattheus (Mat 1:1-17, de stamboom van Jezus). Maar misschien is juist het vers over de vervolgdten (Mat 5:10) door de evangelist toegevoegd? Want niet elke onderzoeker komt tot dezelfde toedeling aan Q, Q Mt en Mattheus zelf, afgezien nog van de mogelijkheid dat het hier om een aantal spreuken gaat, dat binnen een zich ontwikkelende vroeg-christelijke liturgie een functie heeft gehad (Walter 1968: 246-248; Schulz 1972:76-84; Guelich 1976:419-426; Betz 1978:3-4; Strecker 1984:30-31; Luz 1985:199-202; Stenger 1986:33-60; Hengel 1987:327-400; Kähler 1974:passim).

We noemen heel kort dit bronnenonderzoek om niet de indruk te wekken, dat de belangrijke gegevens uit deze gezichtshoek ons niet waardevol schijnen, maar om duidelijk te maken dat, wat door ons wordt onderzocht, het eindresultaat betreft. Het gaat ons om de vraag: wat kan Mattheus of een redaktor – maar dan wel de eindredaktor – bewogen hebben zo weer te geven als hij gedaan heeft? Wanneer wij de naam Mattheus noemen, bedoelen we dus deze eindredakteur, zij het de evangelist Mattheus zelf of een niet bij naam gekende andere auteur of redaktor.

De verzen 11 en 12 laten we hier grotendeels buiten beschouwing. Met andere onderzoekers zijn we van mening, dat het hier eerder om een nadere (latere?) uitwerking en toevoeging gaat (Zahn 1910:181; Schweizer 1973:121; Schwarz 1975:269-274; Linton 1980:141; McEleney 1981:11-12; Strecker 1984:44-46 en in het bijzonder Puech 1991:95-96).

2.3 Uitspraak over een situatie.

Wat wij nu menen, dat voor Mattheus de reden zou kunnen zijn de zaligsprekingen zó te redigeren als wij ze voor ons hebben is – voor zover ons bekend – nog niet voorgesteld als oplossing voor dit vraagstuk. Hoewel, het begin van een aanzet is er wel geweest. Een enkele onderzoeker is van mening, dat in de eerste drie zaligsprekingen een beschrijving van de persoon van Jezus is terug te vinden (Sattler 1927:11; Dupont 1961:272; Van Rensburg 1967:10), terwijl een ander weer van mening is, dat deze spreuken met Jezus zelf niet in verbinding kunnen worden gebracht (Pamment 1981:214). Maar regelmatig wordt er toch op gewezen, dat de zaligsprekingen als geheel niet los mogen worden gezien van de persoon en het werk van Jezus in het algemeen (Schniewand 1956:45; Hoffman 1969:118) of Jezus als wetgever (Strecker 1970:274; Bouthier 1968:245) of Jezus als degene, die oproept 'tot 'n lewe van oorgave aan die koninkryk' (Combrink 1988:192).

Echter naar onze mening gaan deze onderzoekers niet ver genoeg. Want het gaat niet om regels die Jezus stelt, of voorwaarden die Hij formuleert voor hen, die toegang hebben tot het koninkrijk der hemelen. Geen deugdenkatalogus heeft Mattheus samengesteld of regels die voor de 'innerlijke mens' gelden. Hier wordt niet gevraagd voor wie is de toegang van het koninkrijk der hemelen, of een oproep gedaan tot een leven in overgave aan het koninkrijk, nee het is andersom: het gaat om een uitspraak over een situatie (Weder 1985:57-58). Het gaat om een antwoord op de vraag, hoe is het nu gesteld met allen die behoren tot 'de armen van geest'? Maar er wordt niet in het algemeen óver deze mensen gesproken, maar zij worden toegesproken. En dus gaat het er niet om, dat van gelovigen wordt verwacht dat zij zich of zo hebben te gedragen als zij het koninkrijk der hemelen willen binnengaan.

Het uitgangspunt bij de zaligsprekingen is juist het bestaan op aarde van 'de armen van geest', die als hongerenden, wenenden, barmhartigen, zuiveren van hart, vrede-stichters of vervolgd en kenbaar zijn en het heil van het koninkrijk der hemelen zullen ontvangen.

De beschrijving van deze mensen is – binnen de christologie van Mattheus – geheel van toepassing op Jezus. Hij prijst mensen zalig in hun situatie, die dezelfde is als die van Hem.

2.3.1 Jezus als de gepersonificeerde Wijsheid?

Recent heeft Emile Puech de mening verdedigd, dat Mattheus hier Jezus beschrijft als de goddelijke Wijze, als een tweede Mozes, als de gepersonificeerde Wijsheid zelf, die binnen een eschatologische kontekst de mensen zich laat realiseren waar hun heil te vinden is: door te luisteren naar de woorden van deze tweede Mozes, deze goddelijke Wijsheid in persoon. Mattheus zou Jezus presenteren als de nieuwe wetgever (vgl. Strecker 1970:274) en goddelijke Wijsheid, die gekomen is om een profetie van Jesaja (61:1-3) te vervullen (Puech 1991:101-106). Hoe aantrekkelijk deze gedachtengang ook klinkt – en het gaat hier om verdere interpretatie van het leven en werk van Jezus volgens Mattheus, verder dan tot nu toe een onderzoeker is gegaan! – toch heeft deze uitleg een groot bezwaar: hij past niet goed binnen het verdere patroon van het evangelie van Mattheus. En vooral wanneer het hier om een min of meer reeds bestaande verzameling van spreuken zou handelen moet Mattheus toch de verzameling hebben overgenomen of geredigeerd om deze in te passen binnen zijn visie op het leven en werk van Jezus. Dat Mattheus bedoelt – met behulp van zijn versie van de zaligsprekingen – Jezus te beschrijven als een tweede Mozes, die als de gepersonificeerde Wijsheid optreedt laat zich niet in harmonie brengen met de rest van zijn evangelie of andersom: op deze wijze uitgelegd blijven de acht zaligsprekingen een *Fremdkörper* binnen het geheel van Mattheus' werk.

3. JEZUS ALS EEN TWEDE (NEDERIGE) MOZES.

Wat naar onze mening Mattheus bedoelt te omschrijven is Jezus als de gepersonificeerde 'Anawah, als een tweede Mozes in zijn nederigheid, in feite als de messias in wie God zich als de 'Anaw openbaart aan mensen. Uit het vervolg zal blijken, dat reeds in de bijbelse overlevering er de nadruk op wordt gelegd hoe 'nederig' Mozes was (Num 12:3; Dawes 1990:336-340). De ware wijze is trouwens ook de nederige (Sir 3:17-20; 9:12-18;28). Jezus kan inderdaad als de Wijze worden begrepen, maar

zijn wijsheid blijkt uit zijn 'anawah en deze 'anawah vormt de dieper liggende achtergrond voor zijn wijsheid en het is met trekken van de 'anaw ruah, dat Mattheus zijn beeld van Jezus' leven en werken kleur geeft. In het vervolg zullen we proberen dit aan te tonen en tevens de lijn door te trekken naar gedachten hierover in het vroege christendom en rabbijnse jodendom. Vooral vergeleken met het rabbijnse jodendom zal uiteindelijk duidelijk worden, hoe Mattheus met zijn joodse schriftgeleerde opvoeding als 'geleerde' christen uit het jodendom, als 'christelijke' schriftgeleerde (Hengel 1987:327-400) zijn kennis van het klassieke jodendom gebruikt om Jezus te beschrijven als de mens, in wie God zich als de Nederige ('Anaw) heeft geopenbaard.

4. UITLEG VAN DE KOMPOSITIE BIJ MATTHEUS.

Zalig de armen van geest
want zij behoren aan God toe.
Zalig die treuren,
want God zal hen troosten.
Zalig de nederigen,
want zij zullen het beloofde land bezitten.

Deze vertaling probeert de 'oorspronkelijke' bedoeling van de tekst – dus dat wat de mensen in Jezus' tijd in deze woorden hebben gehoord – zo zuiver mogelijk weer te geven (vgl Hatton & Clark 1975:134-135).

Zoals bekend wordt het griekse woord voor arm (πτωχός) door twee hebreeuwse uitdrukkingen weergegeven (עני en עניו) en beide woorden hangen etymologisch en grafisch nauw met elkaar samen (Bammel 1959:888; Martin Achard 1976:341-350; Gerstenberger 1987:247- 270). De LXX kan beide uitdrukkingen met hetzelfde woord (πτωχός) vertalen (Gundry 1968:11). Daarnaast vinden we in LXX ook andere vertalingen, waaronder het woord πρᾶύς (bv Zach 9:9 en Ps 37(36):11). Deze laatste uitdrukking vinden we ook gebruikt in de derde zaligspreking bij Mattheus. Om die reden worden de 'armen van geest' en de 'nederigen' uit exegetisch oogpunt vaak min of meer als inhoudelijk één beschouwd (Wrege 1968:11 n.1).

Reeds in het Oude Testament vinden we binnen het woordveld van de 'arme' andere omschrijvingen als רוח רכאי ונשכרי לב (Ps 34(33):19; Ps 51(50):19; Ps 147 (146):3 en Jes 61:1). De Septuaginta vertaalt deze uitdrukkingen met συστετριμμένοι τῆν καρδίαν en ταπεινοὶ τῷ πνεύματι, zij, die 'gebroken van hart' zijn en zij, die 'nederig van geest' zijn. Voor dergelijke mensen is God hun enige hoop en verwachting, want zij zijn als 'gebrokenen van hart' zonder enig vertrouwen in eigen kracht. Daarom zal God hun helper zijn. In het bijzonder geeft hun 'armoede' aan

hen de zekerheid, dat Gods aandacht speciaal naar hen uitgaat en daarom kan ook de arme zeggen: 'ik weet, dat de Heer zich zal bekommeren om het recht van de arme, de beoordeling van hen die niets hebben' (Ps 140:13). En het kan kenmerkend worden genoemd, dat in de Septuaginta-aanvulling op het gebed van de drie mannen in de vurige oven (Dan 3:87) de drie mannen een oproep doen aan 'hen, die nederig van hart zijn' (ταπεινοὶ καρδία) om God te loven.

In dit licht kan de moeilijke uitdrukking van 'armen van geest' bij Mattheus het beste worden begrepen. Doorgaans wordt deze uitdrukking op één lijn gesteld met gelijk gekonstrueerde uitdrukkingen als 'zuiver van hart' uit de zesde zaligspreking en 'nederig van hart' uit een andere passage bij Mattheus. En dit is nog meer begrijpelijk omdat in het hebreeuws de woorden voor hart (לב) en geest (פיר) gedeeltelijk parallel lopen en af en toe zelfs verwisselbaar zijn (Wolff 1974:78). Bij het tweede en derde woord van deze drie uitdrukkingen gaat het in het grieks steeds om een dativus van betrekking (Luz 1985:204-206). Min of meer algemeen aanvaard is toch wel, dat de 'armen van geest' de nederigen en zachtmoedigen bedoelen, die zich onderwerpen aan Gods wil (Dupont 1963:61; 1969:19-21; Walter 1968:245-246; Strecker 1984:34; Luz 1985:206-207).

Wat vertaald wordt met nederig (of zachtmoedig) heet dus in het grieks *πραῦς* en vinden we – afgezien van Mattheus 5:5 en Mattheus 11:29 – ook nog een derde keer bij Mattheus (21:5). Maar noch bij de andere synoptici, noch in de johanneïsche geschriften vinden we deze terminologie! In Mattheus 11:29 luiden de woorden van Jezus: '...zachtmoedig ben Ik (*πραῦς εἰμι*) en nederig van hart' (*καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*). In Mattheus 21:5 wordt Jezus' intocht in Jeruzalem beschreven en de evangelist maakt hiervoor gebruik van een citaat uit de profetie van Zacharia 9:9: 'zie uw koning komt tot u, zachtmoedig (*πραῦς*) en rijdend op een ezel'.

Het is bekend, dat binnen de christologie van Mattheus grote nadruk wordt gelegd op Jezus' macht en hoogheid aan de ene kant, en tegelijkertijd Jezus' nederigheid niet wordt verzwegen. Een goed voorbeeld hiervan is een vergelijking tussen Mattheus' versie van een genezing op de sabbat (Mat 12:9-21) en die van Markus (Mark 3:1-6). Eerst verkort Mattheus het verhaal tegenover Markus (Mat 12:14 en Mark 3:6) en dan voegt hij een lang citaat uit Jes 42 toe. Het gaat hier om het beroemde gedeelte van de 'Knecht des Heren', die niet zal twisten, niet zal schreeuwen en wiens stem men niet zal horen op straat. En opdat deze profetie in vervulling mag gaan – schrijft Mattheus – ontwijkt Jezus zijn tegenstanders en drukt de mensen uit zijn omgeving op het hart Hem niet bekend te maken. Uit deze zeer opvallende toevoeging – vergeleken met Markus – blijkt hoe Mattheus heel bewust Jezus wil beschrijven als de zachtmoedige en nederige 'Knecht des Heren' (Schwei-

zer 1981:264; Bornkamm-Barth-Held 1968:118-120; Rothfuchs 1969:82, 128-130; Hoffman 1969:119).

Er komt nog iets bij, want ook de manier waarop Mattheus het reeds genoemde citaat van Zacharia 9:9 bewerkt wijst in diezelfde richting. De oudtestamentische tekst – zowel in het hebreuws als het grieks luidt:

zie uw koning komt tot u,
rechtvaardig en zegevierend,
zachtmoedig (ינו/πραύς) en rijdend op een ezel...

Mattheus laat het tweede gedeelte weg en geeft het citaat als volgt weer:

zie uw koning komt,
zachtmoedig (πραύς) en rijden op een ezel.

En om het speciale van deze weergave nog een duidelijk naar voren te laten komen volgt hier de johanneische versie van dit citaat:

zie uw koning komt tot u,
rijdend op een ezel.

Nu laten we in het midden of Mattheus de tekst van Zacharia in deze vorm heeft aangetroffen, of dat hijzelf – zoals in zijn tijd de gewoonte was – een ‘vrije’ manier van citeren gebruikt, maar uit zijn weergave van de profetische tekst – die de andere synoptici niet gebruiken (Mark 11:1-11; Luk 19:28-38)! – in vergelijking met het citaat bij Johannes blijkt toch duidelijk, hoe Mattheus de figuur van Jezus in zijn nederigheid wil beschrijven.

Ook op meer indirecte wijze krijgt Jezus' zachtmoedigheid bij Mattheus soms een extra klemtoon, zoals bijvoorbeeld bij de beschrijving van de gevangename in Gethsemane. Juist daar, waar door Jezus aan Petrus opdracht wordt gegeven zijn zwaard in de schede te steken, voegt Mattheus als nadere fundering van deze zachtmoedige houding een verklaring met als inhoud, dat de Schriften in vervulling moeten gaan (Mat 26:54).

Dit alles betekent, dat bij Mattheus het optreden van Jezus aan de ene kant omschreven wordt met behulp van een nederigheidsterminologie, waarin het begrip zachtmoedig (πραύς) een belangrijke plaats inneemt, terwijl aan de andere kant Jezus zichzelf 'zachtmoedig en nederig' noemt (Mat 11:29), begrippen die samen de uitdrukking 'arm (van geest)' ארני ררני en ארני ררני als hebreuws equivalent gemeenschappelijk hebben.

In de derde zaligspreking wordt Psalmen 37 (36):11 geciteerd 'de zachtmoedigen zullen het beloofde land beëerven', en het vervolg luidt 'en zij zullen zich verlustigen in de volheid van de vrede'. Deze toezegging van 'zich te verlustigen in de

vrede' is echter ook datgene, wat de zachtmoedigen door hun houding bereiken. Want dank zij hun zachtmoedigheid, omdat zij niet twisten – vgl het citaat van Jes 12:1-4 bij Mat 12:9-21 – bevorderen de zachtmoedigen de vrede. En dan bestaat er ook een verbinding van deze derde zaligspreking met de zevende (Mat 5:9), waarin de vredestichters worden zaliggesproken.

Vergelijkend onderzoek van 1QH 18:14-15 heeft aangetoond, dat de eerste drie zaligsprekingen – armen van geest, treurende en zachtmoedigen – een midrasj-achtige behandeling van Jes 66:2 en Jes 61:1-3 als achtergrond hebben (Keck 1966: 54-78; Puech 1991:103). En net als bij Mattheus worden 'armen; genoemd, maar daarna eerst 'zachtmoedigen' en dan de 'treurende' (McEleney 1981:2-3; Puech 1991:95). Eenzelfde volgorde treffen we aan in enkele belangrijke handschriften en vertalingen (33, Δ, Clement, D, Vg, sy:700, 565, 28, 543). Hieruit mag blijken, hoe nauw de eerste drie zaligsprekingen met elkaar samenhangen.

Tenslotte moet in deze samenhang nog worden gewezen op het werkwoord *treuren*, dat in de tweede zaligspreking wordt gebruikt. Binnen de nieuwtestamentische tekst staat het door Mattheus gebruikte woord *πενθεῖν* naast de uitdrukking *κλαίειν*, die Lukas in zijn weergave benut (Luk 6:21). Het griekse woord *κλαίειν* betekent: zich volstrekt van God afhankelijk weten en van hem alles moeten en mogen verwachten (Guelich 1976:427). Onderzoek naar de vergelijking van uitdrukkingen bij Mattheus en Jacobus toont aan, dat de treurende ook degenen zijn, van wie verwacht wordt dat zij tot de nederigen behoren (Schwarz 1977:343).

De treurende als 'de van God afhankelijken' behoren – volgens de versie van Mattheus – binnen het bereik van de nederigheid, zachtmoedigheid en het arm van geest zijn en worden door deze evangelist als kenmerkend voor de houding van Jezus beschreven.

Zalig die honger en dorsten naar de gerechtigheid,
want God zal hen volkomen verzadigd maken.

Een belangrijke oudtestamentische achtergrond voor deze vierde zaligspreking ligt in Jeremia 38:25 (LXX). Het gaat hier om woorden door God gesproken over Israel en Juda als hun ballingschap voorbij is. God wilde goede verhouding met zijn volk herstellen en zegt dan:

want Ik heb verzadigd elke dorstende ziel en
gevuld elke hongerende ziel.

Hier komt bij, dat we ook moeten letten op de eschatologische beschrijving van de Zoon des Mensen. Deze woorden van Jezus komen alleen voor bij Mattheus (Mat 25:31-46). In dit verband zegt de Zoon des Mensen, dat hij onder andere honger en dorst heeft geleden. En met deze woorden bedoelt hij een identificatie met honge-

rigen en dorstigen, want tot tweemaal toe (Mat 25:40, 45) zegt hij: 'Werkelijk, Ik zeg jullie, al wat je gedaan hebt voor een van de geringsten van mijn broeders heb je voor Mij gedaan'.

Terwijl Lukas de woorden van Jezus weergeeft als 'Zalig die nu honger lijden, want God zal jullie verzadigd maken', heeft Mattheus de versie: 'zalig die hongeren en dorsten naar de gerechtigheid...'. Zoals bekend speelt het begrip gerechtigheid een belangrijke rol in de theologie van Mattheus (Strecker 1966:153-155; 1984:38-40; Luz 1985:209-211). Het is ook Mattheus, die Pilatus' vrouw Jezus een 'rechtvaardige' laat noemen (Mat 27:19), zonder dat bij de andere evangelisten deze opmerking is terug te vinden.

Achter deze spreuk van Jezus klinkt ook een oudtestamentische spreuk mee en deze luidt (Spr 21:21):

Wie gerechtigheid en goedheid najaagt,
hij zal leven, gerechtigheid en eer (כבוד) vinden.

Door onrecht te lijden realiseert Jezus – de rechtvaardige – gerechtigheid voor zijn volgelingen bij God. Hier komt ook het begrip כבוד naar voren, dat een buitengewoon belangrijke rol speelt bij de omschrijving van de inhoud van armoede, want arm is een mens zonder כבוד (zie verder onder 5).

De uitdrukking gerechtigheid heeft een directe verbinding met het rabbijnse begrip זכות (Hengel 1987:359-360), dat eveneens 'een rechte houding van mensen' als ook 'een rechte reactie van Gods kant' bedoelt te omschrijven. Wie 'recht doet' zal van God leven, gerechtigheid en eer ontvangen en zo 'verzadigt Hij elke dorstende ziel en vult elke hongerende ziel'. Maar intussen verkeert Hij in dezelfde positie als 'zij die hongeren en dorsten naar gerechtigheid'.

Zalig die medelijden hebben,
want God zal met hen mede lijden.

De vijfde zaligspreking noemt het begrip medelijden of barmhartigheid. Deze uitdrukking speelt een niet onbelangrijke rol in de synoptische beschrijving van leven en handelen van Jezus. Echter Mattheus legt een veel sterkere nadruk. Bijvoorbeeld alle drie de synoptici kennen het verhaal van de farizeëers, die de leerlingen van Jezus verwijten, dat hun meester met tollenaars en zondaars eet (Mat 9:10-13; Mark 2:15-17; Luk 5:29-32). Als reactie op dit verwijt zegt Jezus, dat zij die gezond zijn geen arts nodig hebben, maar zij die ziek zijn. En alleen volgens de versie van Mattheus voegt Jezus dan een citaat uit Hosea 6:6 toe: 'barmhartigheid wil Ik liever dan offers'. Dit betekent, dat Jezus door barmhartig te zijn – of het 'recht' te doen, of naar 'gerechtigheid te jagen' – de Tora vervult, iets wat volgens Hem de farizeëers nalaten te doen.

Precies hetzelfde citaat wordt Jezus nog een tweede keer – en weer tegenover de farizeërs – door Mattheus in de mond gelegd, wanneer Hij met hen van mening verschilt over de heiliging van de sabbat (Mat 12:7). En weer is het Jezus, die door barmhartig en medelijden te zijn, de Tora vervult. En ook deze keer ontbreekt dit oudtestamentische citaat over de barmhartigheid bij de andere synoptici (Mark 2: 23-28; Luk 6:1-5).

Het woord, dat wij vertalen met medelijden, heet in het hebreuws רַחַם. En evenals bij het gebruik van רַחַם heeft de רַחֲמֵיךָ twee kanten. Volgens Hosea is God degene die רַחַם schenkt aan de mensen (Hos 2:21) – Hij is de Chassied – maar dan wordt door God ook רַחַם van de mensen tegenover Hem verwacht (Hos 6:6). Het gaat om Gods 'gerechte' houding tegenover mensen en de 'gerechte' houding van mensen tegenover Hem en zo is er een nauwe verbinding van deze zaligspreking met de voorafgaande over de gerechtigheid.

In het verhaal van Jezus' ontmoeting met de Kananese vrouw zegt deze – volgens een toevoeging van Mattheus: 'heb medelijden met mij', terwijl bij Markus deze oproep ontbreekt (Mat 15:21-28; Mark 7:24-30). En als variant gebruikt Mattheus deze uitdrukking in zijn weergave van het verhaal over de genezing van de maanzieke (of bezeten) knaap. Volgens Mattheus vraagt de vader aan Jezus: 'heb medelijden met mijn zoon'. Bij Markus lezen we, dat de vader zegt dat hij zijn zoon heeft meegebracht en bij Lukas smeekt de vader Jezus naar zijn zoon te willen omzien (Mat 17:14-21; Mark 9:14-29; Luk 9:37-43).

Het begrip medelijden (ἔλεος) wordt nog een keer duidelijk naar voren gehaald door Mattheus in de gelijkenis van de koning, die afrekening wilde houden met zijn dienaren (Mat 18:23-35). Deze gelijkenis ontbreekt bij de andere synoptici en Johannes. De koning stelt hier (Mat 18:33) de vraag: 'had jij dan ook geen medelijden kunnen hebben met jouw mededienaar, zoals ik medelijden heb gehad met jou?' In deze gelijkenis gaat het om overwegingen aangaande het koninkrijk der hemelen, dat met Jezus' komst zich op aarde begint te ontwikkelen (Faber van der Meulen 1989:127-136). En het is Jezus die in zijn optreden als de Medelijdende (ἐλεήμων) – als degene die rechtvaardig handelt – door zijn medelijdend handelen God onder de mensen zichtbaar maakt, zoals de evangelist in Mat 11:27 weergeeft in samenhang met Jezus' opmerking 'zachtmoedig en nederig van hart' te zijn.

Zalig die zuiver van hart zijn,
want zij zullen God zien.

Een oudtestamentische achtergrond voor de zesde zaligspreking ligt voor een deel in Psalmen 18(17):21 en hier zegt de dichter

De Heer deed mij naar mijn gerechtigheid
naar de reinheid van mijn handen vergold Hij mij.

De dichter spreekt over de mens, die de geboden van God trouw heeft volbracht en geen ongerechtigheid heeft gedaan (Ps 18:23 & 24). Als afsluiting van deze gedachte wordt de strofe van vers 21 herhaald in vers 25.

Hiermee in samenhang is Psalmen 24(23) van belang, waar de vromen – zij, die in de juiste verhouding tot God staan – naast ‘reinen van hand’ ook ‘zuiver van hart’ (כִּרְי לִנְבָ = καθαροὶ τῆ καρδίᾳ) worden genoemd (vgl ook Ps 73(72):1). Zij zijn het, die ‘de berg des Heren mogen beklimmen en staan in Gods heilige stad’ (Ps 24(23):3-4). In feite wordt hier gezegd, wat de zesde zaligspreking verwoordt: de zuiveren van hart (καθαροὶ τῆ καρδίᾳ) zullen God zien.

Op de reinheid van de handen leggen de farizeëers grote nadruk, want de kulturele zuiverheid gaat hun boven alles en deze beschrijving vinden we zowel bij Mattheus (25:25-26) als bij Lukas (11:41). De farizeese opvatting over reinheid en zuiverheid wordt hun door Jezus als slechts ‘uitwendig’ verweten. De ‘zuiverheid van hart’ bestaat uit een volledige toewending naar God en overgave aan Hem.

Wanneer de eigen houding zo volkomen betrokken wordt op God en Hij in volstrekte overgave wordt gediend, hebben we hier opnieuw de ‘*ani*’ of ‘*anaw*’ voor ons. Dit betekent, dat de zegwijze ‘zuiver van hart’ in de zesde zaligspreking en Jezus’ opmerking over zichzelf, dat Hij ‘nederig van hart’ (ταπεινός τῆ καρδίᾳ) is, inhoudelijk nauwelijks van elkaar te scheiden zijn. Door zijn optreden laat Jezus God zien (Mat 11:27), dus met Hem is het koninkrijk der hemelen gekomen en door Hem wordt het zichtbaar gemaakt.

Zalig die vrede stichten,
want God zal hen zijn kinderen noemen.

Ter verduidelijking van de uitdrukking ‘vrede stichten’ wordt vaak verwezen naar de rabbijnse uitdrukking עושה שלום. De grote waardering die de rabbijnen voor het stichten van vrede hebben vloeit voort uit het feit, dat het naar hun oordeel aan de ene kant om een daad van menselijke liefde, zachtmoedigheid en zelfverloochening gaat (Schnackenburg 1982:174- 177) en aan de andere kant als een belangrijke functie van God zelf wordt opgevat! Er bestaat een bekende beracha, waarmee het 18-gebed kan worden afgesloten, in de volgende bewoordingen: ‘geprezen zijt Gij, o Heer,’ עושה שלום (Hengel 1987:350).

Deze opvatting past helemaal binnen het kader, waarin de zaligsprekingen zich afspelen. De uitdrukking vreedestichter (εἰρηνοποιός) komt alleen hier in Mattheus

5:9 voor. Paulus gebruikt het werkwoord, wanneer hij schrijft (Kol 1:19-20), hoe God vrede heeft gesticht door het bloed van het kruis van Christus. In Efeziërs 2:14 wordt van Jezus gezegd: 'want Hij is onze vrede' en in het volgende vers wordt Hij $\rho\omicron\iota\omega\nu\ \epsilon\iota\rho\eta\tau\eta\varsigma$ (= $\epsilon\upsilon\psi\eta\ \epsilon\lambda\rho\omicron\mu$) genoemd.

In het Oude testament wordt van Jozua verteld (Joz 9:15): '...en hij stichtte vrede met hen'. Het kan ook gaan om een oproep (Jes 27:5): 'laten wij vrede maken met God, laten we vrede maken'. En in Jesaja 45:2 zegt God: 'Ik ben het die vrede sticht ($\epsilon\upsilon\psi\eta$). De uitdrukking kan zowel voor mensen (Spr 10:10 LXX) worden aanbevolen als aan God worden toegeschreven (1 Makk 1:40; 1 Hen 1:7). Josephus gebruikt de uitdrukking tweemaal voor mensen, die vrede stichten (B4 320 en A15 124). Terwijl de joodse filosoof Philo de uitdrukking slechts eenmaal gebruikt wanneer hij van God zegt, dat deze $\epsilon\iota\rho\eta\nu\sigma\tau\omicron\iota\omicron\varsigma$ is (SpecLeg 2 192).

De term 'vredemaker' wordt gebruikt in samenhang met inspanning en groot persoonlijk risico, waarbij een mens zich plaatst tussen oorlogvoerende partijen om vrede te bereiken. En heel konsekwent noemt God zulke mensen 'zijn kinderen', want zij doen hetzelfde als Hij (Klassen 1981:497-498).

Ook moet worden herinnerd aan wat eerder opmerkten bij de derde zaligspreking, die zijn achtergrond vindt in Psalmen 37(36):11 'de nederigen zullen het land beëerven en zich verlustigen in de vrede'. Het tweede gedeelte van dit vers herinnert sterk aan de zevende zaligspreking: 'zalig die de vrede stichten, want God zal hen zijn kinderen noemen'. Er komt nog bij, dat de zachtmoedigen van de derde zaligspreking door hun houding de vrede bevorderen. En we denken aan de Knecht des Heren, die niet zal twisten, niet zal schreeuwen en wiens stem men niet zal horen op straat (Jes 42). Het is Jezus, die door deze beschrijving bij Mattheus, wordt getypeerd en feit, dat Hij 'God laat zien' (Mat 11:27) wordt verbonden met een uitdrukking die ook op God van toepassing kan zijn.

Zalig die worden vervolgd
omdat ze doen wat God vraagt,
want zij behoren aan God toe.

Met de vaststelling dat 'zij aan God toebehoren', die een herhaling is van de nazin van de eerste zaligspreking, worden deze acht spreuken afgesloten, zij het dat de volgende twee zaligprijzingen door deze achtste zaligspreking zijn voorbereid. De inclusio betekent geen complete caesuur.

In deze samenhang is het van belang na te gaan, wat wij in het Oude Testament kunnen vinden over de 'vervolgde', die vaak tot de 'armen' wordt gerekend en wiens klachten door psalmdichters onder woorden worden gebracht. De armen kunnen als de slachtoffers van hun vijanden worden beschouwd. Op de 'arme wordt geloerd om hem te vangen' (Ps 10:9) en de vijanden treden op als vervolgers (Ps 7:2; 142:7).

De arme is degene, die onder druk staat en zich in het nauw gebracht voelt door vijanden, want 'de arme en de behoeftige en de verslagene van hart' worden vervolgd (Ps 37:14).

Een 'arme' in bijbelse zin is niet iemand zonder geld, bezit of zelfs politieke macht – hoewel dit alles een indirecte rol kan spelen! – maar het is eerder eer, respect en sociaal aanzien waar het om gaat. Een paar jaar geleden is een interessante discussie ontstaan juist over dit punt in de *Expository Times* (Hobbs 1989/90:291-294; Coggins 1987/88:10-14; Weir 1988/89:12-15; Cillingham 1988/89:15-19). Deze factoren blijken een buitengewoon belangrijke rol te spelen binnen het sociale leven van de oudtestamentische maatschappij. Eer en schaamte vormen in die tijd bijzonder belangrijke sociale indicatoren. De koning bijvoorbeeld noemt zichzelf regelmatig 'arm en afhankelijk' (Ps 40:18; Ps 69:30; Ps 70:6; Ps 86:1; Ps 109:22) en het is duidelijk dat hij niet spreekt over bezit, maar over status en respect (zie verder onder punt 5)!

Van God verwacht de arme dat Hij hem zal verlossen (Ps 72:12), bevrijden en redden (Ps 82:3-4). De psalmdichter heeft er weet van, dat – wie zich totaal aan God overgeeft en zich op Hem beroept – zijn vijanden voor hem als vervolgers zijn (Ps 7:2; Ps 31:16; Ps 53:3; Ps 71:11; Ps 119:84 & 86; LXX Ps 43:17; Ps 68:5). Psalm 109:31 luidt in LXX (Ps 108:31): 'want Hij stond aan de rechterhand van de arme, om mij te bevrijden van hen die mijn ziel benauwen'.

En ook Jeremia vertelt, dat 'God de ziel van de arme heeft bevrijd uit de hand van de boosdoeners' (Jer 20:13). Deze boosdoeners worden omschreven als 'vervolgers, die zullen struikelen' (Jer 20:11). Ook Job – een bij uitstek arme – spreekt van zijn vervolgers (Job 19:28).

Zo lezen we dan ook in de Psalmen van Salomo (5:2), hoe God een schuilplaats voor de arme (καταφυγή τοῦ πτωχοῦ) wordt genoemd en dan volgt de vraag, hoelang de armen nog zullen worden vervolgd totdat God hen wil horen, want 'wie is de hoop van de arme en behoeftige, anders dan U, o God?' God verblijdt 'de ziel van de nederige' (ψυχὴν ταπεινοῦ) en dus wordt hij nog een keer genoemd 'de hoop en de schuilplaats voor de arme' (Psalmen van Salomo 15:1). Ook de leden van de Qumran-gemeenschap beschrijven zichzelf verscheidene malen als 'een gemeente van armen' die vervolgd wordt (Légasse 1962:336-345).

Door Mattheus wordt Jezus beschreven als de Zachtmoedige, die nederig van hart is en op deze wijze God onder de mensen bekend maakt. Voorzover Mattheus in de samenhang met de bergrede Jezus als een tweede Mozes beschrijft verwijst hij naar Mozes, van wie in de traditie wordt verteld, dat hij groter was dan alle profeten in Israel (Deut 34:5,9-12), vertrouwd in heel Gods huis (Num 12:7) en toch was hij tegelijkertijd een zeer zachtmoedig en nederig mens (ἰσχυρὸς = πτωχός), nederiger en

zachtmoediger dan geen ander op aarde (Num 12:3). En een latere traditie (Sir 45:4) vermeldt: 'God heeft Mozes uitverkozen uit alle mensen en Hij heiligde hem vanwege zijn trouw en zijn nederigheid' (πραΰτης).

Jezus, als de Zachtmoedige en Nederige gaat niet om met rechtvaardigen, maar juist met zondaars en hierin – voegt Mattheus toe – wil hij zich tonen als de Barmhartige (Mat 9:13). Zijn woorden worden door wijzen en verstandigen niet begrepen, maar kleine kinderen openen hun hart voor Hem. De kleine kinderen staan als de 'armen' de eenvoudigen en de nederigen tegenover de wijzen en de verstandigen en Jezus zegt dan ook (Mat 18:4): 'wie zichzelf gering acht (ταπεινώσει) als dit kind hier, die is de grootste in het rijk der hemelen (Faber van der Meulen 1991: passim).

Jezus wil – volgens de beschrijving van Mattheus – liefst in stilte zijn werk doen (Mat 9:30) en het optreden van de echte gelovige moet volgens Jezus niet opvallend en opzichtig zijn (Mat 6:1-21). Hij is de Nederige, die wel de Eerste is maar als knecht van de mensen. Bij God is deze nederigheid, datgene wat alleen telt. Hij neemt deel aan het menselijke leven lijden, zodat op hem de woorden van Jes 53 van toepassing zijn: 'Hij heeft onze zwakheden op zich genomen en onze ziekten heeft hij gedragen' (Mat 8:17). Een citaat, dat bij de andere evangelisten niet voorkomt.

Jezus ziet de armen van geest, de treurenden, de zachtmoedigen, hen die honger en dorsten naar gerechtigheid, de barmhartigen, de reinen van hart en de vervolgd en Hij stelt vast: zij zijn zoals Ik en God is bij hen. Het gaat bij de zaligsprekingen om een vaststelling, een eschatologische beoordeling, die in feite thuisheert bij de beschrijving van het jongste gericht (Mat 25:31-46). In de 'armen van geest' wordt Jezus ontmoet, omdat Hij als 'de Arme van Geest' bij uitstek zich met hen identificeert en Hij prijst mensen zalig in hun situatie, die dezelfde is als die van Hem.

Van groot belang is nu ook het volgende. Zowel in een vroegchristelijke tekst als in het vroege jodendom vinden we sporen terug van deze 'nederigheid', maar hier wordt God als de Nederige omschreven!

5. GOD ALS DE NEDERIGE IN VROEG-CHRISTELIJKE KONTEKST.

Het gaat om een tekst uit de brief aan Diognetus (7:4-5) – een geschrift uit de tweede eeuw n.C (Altaner 1961:135) – waarbij het thema is de paradoxale glorie van de christelijke openbaring in Jezus Christus. God heeft niet een engel naar de wereld gezonden, geen kosmische heerser, maar de schepper van het universum.

‘Toch zond Hij hem niet – zoals je zou kunnen verwachten – als een heerser, die vrees afdwingt en schrik verspreidt. Integendeel,’ en luidt nu de gangbare vertaling:

maar in mildheid en nederigheid, zoals een koning zijn zoon zendt, zo zond Hij hem als koning, Hij zond hem als God, Hij zond hem als een mens onder de mensen. Hij wilde redden en overtuigen toen Hij hem zond, niet wilde Hij overweldigen. Want geweld is niet een attribuut van God. Hij riep toen Hij hem zond, niet bedreigde Hij. Hij was vol liefde toen Hij hem zond en dacht niet aan veroordelen.

Echter deze vertaling geeft een probleem, want vanuit het grieks en de woordvolgorde binnen de zin zou eerder – letterlijk – vertaald moeten worden: in mildheid en nederigheid zond God als koning zijn zoon als koning... En deze vertaling past ook helemaal bij de voorafgaande zin!

Doorgaans worden beide uitdrukkingen (ἐπιεικεία en πραΰτης) niet met het subjekt (God) verbonden, maar met het objekt (Jezus), want dit geeft een meer bekende, een meer te verwachten gedachtengang. Maar op grond van de tekst en de samenhang spreekt er niets tegen om te vertalen ‘...in mildheid en nederigheid zond God hem als koning, zoals een koning die zijn zoon zendt, Hij zond Hem als God, Hij zond hem als mens onder de mensen...’

Zijn in de brief aan Diognetus nog sporen te merken van een opvatting over God als de Nederige, die bij de rabbinen heel duidelijk onder woorden wordt gebracht?

6. 'ANAWAH IN HET OUDE TESTAMENT.

Bijzonder interessant is nu in deze samenhang een onderzoek naar het gebruik van de betekenis van het begrip 'anawah in het Oude Testament en het gebruik ervan door de rabbinen.

Bij de profeet Zephanja (2:3) heeft 'anawah dezelfde kleuring als *tsedakah*. 'Anawah omschrijft dat, wat God van een mens als 'houding' en gedrag in zijn leven verlangt, met andere woorden: 'gerechtigheid (*tsedakah*) doen'. Vanuit de gehele context van dit profetenboek wordt duidelijk, hoe deze houding van 'anawah het tegendeel is van die van hoogmoed (Zeph 2:8, 10, 15; Zeph 1:5-6; Zeph 3:1-2), want het gaat uiteindelijk om Israel als een 'volk, ootmoedig en bescheiden' (עַם עֲנִי וְרַךְ, Zep 3:12).

In het Spreukenboek – waar het begrip driemaal voorkomt (Spr 15:33; Spr 18:12 en Spr 22:4) – wordt 'anawah opgevat als een houding, die leidt tot sociaal aanzien en erkenning (כְבוֹד). In tegenstelling hiermee is het hoogmoed, die voert tot ondergang en sociaal misprijzen, want 'voor de val is het hart van een mens

hoogmoedig, maar aan eer (כבוד) gaat 'anawah vooraf (Spr 18:12 vgl ook Spr 11:2; Spr 16:18 en Spr 29:23). Of: 'de vrees voor God (ירא י הוה) voedt op tot wijsheid; de 'anawah gaat aan de eer (כבוד) vooraf' (Spr 15,33). Waar het in de wijsheidsliteratuur steeds om 'praktische wijsheid' gaat – er om gaat een 'strategie van handelen' op te zetten (Zimmerli 1964:314-328; White 1987:299-312) – betekent het ook, dat 'anawah en de 'vrees voor God' in een seculiere zin zijn op te vatten als deemoed, als een houding van relativering van eigen gewichtigheid en de bereidheid om naar adviezen van anderen te luisteren. Deemoed en aanzien binnen de gemeenschap vormen dan geen tegenstelling – integendeel! – het is degene die 'anawah praktiseert, aan wie aanzien (כבוד) toekomt.

De oudtestamentische spreuk, die achter de vierde zaligspreking – 'zalig die honger en dorsten naar gerechtigheid...' – meeklinkt geeft deze gedachte als volgt weer:

Wie gerechtigheid en goedheid najaagt,
hij zal leven, gerechtigheid en כבוד vinden.

Bij de Psalmen is er over de inhoud van het begrip 'anawah een grotere onduidelijkheid. Tweemaal wordt het door een psalmdichter gebruikt (Ps 18:36(35)) en Ps 45:5(4)). Voor ons onderzoek is Psalm 18:36 (35) van het grootste belang. In de tekst wordt van God gezegd: 'uw beveiligend schild hebt Gij mij gegeven, uw hand houdt mij recht overeind en uw 'anawah (נצנחתי) heeft mij groot gemaakt' De letter-lijke betekenis van de masoretische tekst zou moeten zijn: '...en uw nederigheid heeft mij grootgemaakt'.

Inhoudelijk geeft deze vertaling van de tekst grote problemen niet alleen volgens moderne commentatoren, maar ook reeds veel eerder is de verlegenheid met deze tekst al duidelijk aangegeven, want deze dichtregel komt nog een keer voor in het Oude Testament en dan in het zogenoemde 'danklied' van David in het tweede boek Samuel.

Over God zegt de dichter (2 Sam 22:36): 'uw beveiligend schild hebt Gij mij gegeven en uw antwoorden (נצנחתי) heeft mij groot gemaakt'. Het werkwoord ענה (antwoorden) betekent dan hier zoveel als Gods reageren in de zin van Gods helpende nabijheid. Voorgesteld wordt om deze lezing ook te gebruiken voor de tekst van Psalm 18:36(35) en – naast emendatie's – zijn ook verschillende andere voorstellen gedaan.

Al deze pogingen worden in de gangbare commentaren ondernomen, omdat er van wordt uitgegaan dat op zichzelf de 'anawah van God geen goede zin of betekenis aan de dichtregel geeft. Blijft overigens de vraag nog staan – omdat de tekst op zich toch niet onduidelijk is – waarom zou een aanpassing nodig zijn? De betekenis van de tekst is helder, maar het feit dat over God in samenhang met 'anawah wordt

gesproken maakt het voor velen twijfelachtig of de tekst wel juist is overgeleverd, hoewel vorm en bedoeling van het begrip 'anawah' volkomen begrijpelijk zijn. De psalmist bedankt God voor de reactie, die Hij gegeven heeft en in deze samenhang spreekt hij van Gods 'anawah'.

Daarnaast moet worden bedacht, hoe deutero-Jesaja een beeldspraak kent die in dezelfde richting zou kunnen wijzen en ook deze keer geeft de vertaling bepaalde problemen. De tekst luidt:

Want zo spreekt de Hoge en Verhevene, de voor eeuwig Wonende, en zijn naam is de Heilige:

Ik woon op een hoge en heilige plaats en
bij vertrapt en verslagenen van geest.

Ik geef nieuw leven aan de geest van verslagenen en

Ik geef nieuw leven aan het hart van de vertraptten.

De bekende oudtestamenticus Claus Westermann (1966:260; 1969:329) heeft voorgesteld hier – naar analogie van psalm 113 waar God vanuit de hoge neerziet op de mensen – de tekst als volgt uit te breiden: '...Ik ben de Heilige, die woont in de hoge en neerziet (יִרְאֵהוּ) op de vertraptten en verslagenen van geest...'

Toch is het heel goed mogelijk, dat hier zich een beeldspraak ontwikkelt, die met behulp van enkele vroegrabbijnse uitleggingsoverwegingen scherper onderscheiden kan worden.

6.1 'Anawah' in klassiek rabbijnse teksten.

Uit rabbijnse teksten blijkt nu, hoe hier verschillende malen 'anawah' in dezelfde 'aktieve zin' wordt gebruikt en ook met God in verbinding wordt gebracht.

Om te beginnen lezen we in misjna-traktaat Abot de spreuk van Jose ben Jochanan: 'Laat je huis wijd geopend zijn, laten de nederigen (עַנְיִים) als kinderen van je huisgezin zijn en praat niet veel met vrouwen...(Ab 1:5).

In de kommentaar op dit traktaat lezen we: Leer de leden van je huisgezin nederigheid (עַנְוָה)...(ARN 7). En een andere versie van deze kommentaar luidt:

Laten de 'armen' (עַנְיִים) leden van je huisgezin zijn. En niet werkelijk de 'armen'. Maar eerder (is bedoeld), wanneer iemand nederig (עַנְוָה) is en zijn vrouw is nederig (עַנְוָה). En zijn zonen en de leden van zijn huisgezin zijn nederig (עַנְוִים), doen zelfs de honden geen kwaad. Maar wanneer hij het tegendeel is van nederig (עַנְוָה), veroorzaken zij allen kwaad. Ieder, wiens vrouw nederig (עַנְוָה) is verlaat zijn huis in

opgewektheid en zijn hart is vol vertrouwen in haar. Wanneer hij thuiskomt, vindt hij vrede (שלום) in zijn huis.

(ARNB 33)

Hier wordt heel duidelijk aan het begrip 'arm' een strekking gegeven, die in het ver-
lengde ligt van wat we bij Mattheus hebben vastgesteld!

6.2 De Talmud

In de Talmud vinden we twee uitspraken op naam van rabbi Jochanan, waarin een met '*anawah* nauw verwant begrip in verband wordt gebracht met God.

Bij de eerste uitspraak gaat het om de afsluitingsformulering van een gebed door rabbi Jochanan:

moge het toch uw wil zijn, o Heer onze God, dat u ziet naar onze
smaad en let op onze ellende,
dat u zich bekleed met uw barmhartigheid en bedekt met uw macht,
u zich omhult met uw liefde en u omgordt met uw genade;
zo moge toch uw eigenschap van goedheid (סוכה) en zachtmoedigheid
(ענותנות) voor u treden.

(Ber 16b)

De tweede uitspraak luidt: 'overall waar je de grootheid van de Heilige, geprezen zij Hij, vindt, vind je ook zijn nederigheid' (ענותנות).

In het vervolg wordt een direkt verbinding gelegd naar de Tora (Deut 10:18), profeten en geschriften. Geciteerd wordt onder andere Jesaja 57:15 '...Ik ben de Heilige, die woont in de hoge én bij vertrapten en verslagenen van geest (Meg 31a).

6.3 Midrash op Genesis

Verder wordt in een midrasj op Genesis, waarin sprake is van Gods schepping van de wereld, psalm 18:36 (35) direkt – volgens de tekst zoals die voor ons ligt – op God toegepast.

Zo vertelt de midrasj: er is een wezenlijk verschil tussen God en welke koning ook. Want een koning verwacht door de mensen geëerd te worden en zelfs voordat hij nog iets voor hun wel zijn heeft gedaan krijgt hij bijnamen, die zijn goedheid en macht omschrijven. Daarentegen is God steeds bezig geweest voor het welzijn van de mensen, terwijl Hij zich alleen met de naam 'God' heeft bekend gemaakt, zo is zijn '*anawah* (Gen R1:12).

In een uitleg van het verhaal over de ontmoeting tussen God en Abraham 'terwijl Abraham voor zijn tent zat' (Gen 18:1), wordt Gods *'anawah* daarmee aan-gegeven, dat de *Sjekinah* – Gods verschijning in deze wereld – stond, terwijl Hij toeliet dat Abraham zat (GenR 48:1).

En viermaal bij de uitleg van Exodus 31:18, waarbij God aan Mozes op de Sinai de twee stenen tafelen geeft met de tekst van het verbond, stenen tafelen, beschreven door de vinger van God (Exodus 31:18), wordt er de nadruk op gelegd dat er niemand is meer *'anaw* dan God (ExR 41:4). Ook – zoals te verwachten – is deze uitleg te vinden in de midrasj op psalm 18.

Uit de samenhang is duidelijk, dat *'anawah* bedoelt te omschrijven hoe God in nederigheid tot mensen kan komen. Zijn nederig optreden is zegenrijk voor de mens en geeft hem zijn aanzien (כבוד).

Het gaat hier om een houding, die mag worden verwacht van elke 'rechtvaardige'. In de wijsheidsliteratuur kan dit als volgt worden omschreven:

Mijn zoon, wat je doet, doe het in bescheidenheid (έν πραύτητι).
Hoe groter je bent
des te kleiner moet je je maken (ταπεινών σεαυτόν)
Velen zijn wel hoogverheven en beroemd,
maar aan nederigen (πραεσιω) openbaart Hij zijn geheimen.
Want groot is de barmhartigheid bij de Heer
en onder de nederigen (ταπεινώσ) zal Hij worden
geroemd

(Sir 3:17-20).

Hoewel dus de betekenis van *'anawah* in psalm 18:36 (35) vreemd en misschien zelfs ongepast lijkt, is deze eerder ongebruikelijk dan dat het hier om een fout in de overlevering zou gaan.

In psalm 18 roept de koning om Gods aanwezigheid in zijn grote nood en God hoort naar hem, komt uit zijn hemel naar beneden om hem bij te staan. De eerste twee delen van vers 36 (35) spreken van Gods beveiligende schild en zijn ondersteuning. Om daarna te spreken van: '...en uw hulp (רַחֲמָנִי) heeft mij groot gemaakt' past heel goed, maar de andere versie '...en uw nederigheid heeft mij grootgemaakt' geeft aan de dichtregel wel een extra dimensie, die in elk geval in de rabbijnse traditie niet onopgemerkt is gebleven.

'Anawah kan een eigenschap van God worden genoemd en de nederigheid of deemoed, waarvan sprake is, moet worden beschouwd als een dynamiek, een beweging van boven naar beneden om bij te staan hen, die als *'anawim* hun leven doorbrengen. En hierbij past de profetische tekst van Jesaja, waarin sprake is van God

die in de hoge woont én bij degenen, die verslagen van hart zijn. Dus God zoekt naar zijn woonplaats onder de 'nederigen' en kan zelf de Nederige bij uitstek worden genoemd.

7. SAMENVATTING

Binnen deze vroegrabbinse gedachtenwereld heeft de 'christelijke schriftgeleerde' Mattheus zijn evangelie samengesteld. En het is – naar mijn mening – duidelijk, wat hij heeft gedaan. De reeds bij de profeten en in de geschriften aanwezige beeldspraak over God, die woont bij de nederigen en door zijn nederigheid de rechtvaardige 'groot maakt', heeft Mattheus er toe geïnspireerd vanuit dit gezichtspunt de zaligsprekingen in zijn evangelie op te nemen. Wat in de vroegjoodse traditie stap voor stap wordt ontwikkeld in verband met God, brengt Mattheus in verbinding met Jezus. In Hem wordt Gods *'anawah* gepersonificeerd. In Hem komt God als de Nederige onder de mensen en deelt in de gebrokenheid van hun bestaan. Zijn eigen bestaan wordt gebroken. Als de gebroken Nederige is Hij een werkelijke Zoon van de mensen, behoort Hij bij de mensen en tegelijkertijd behoort Hij bij God, die zich in Jezus laat zien als de Nederige bij uitstek.

Deze nederigheid heeft niet de gedachte van afwachten en passief blijven in zich, maar eerder gaat het hier om een dynamiek van Gods kant, een beweging van boven naar beneden (vgl Jes 57:15) om hen bij te staan, die als *'anawim* hun leven doorbrengen, zich voor hen in bescheidenheid in te zetten en eerder in stilte dan voor iedereen zo duidelijk merkbaar 'de arme' zijn welverdiende aanzien terug te geven.

Het is heel goed denkbaar dat de toekomst van de kerk als een groep van hen, die proberen in God te geloven eerder ligt op deze weg van de 'aktieve' nederigheid en bescheidenheid, dan dat gelovigen zouden moeten proberen als geloofsgemeenschap invloed uit te oefenen in de maatschappij en dus gerespekteerd worden en in aanzien staan! Voorbij zou moeten zijn die neiging om toch steeds weer bijbelteksten aan te dragen om welke politiek ook te ondersteunen en – hoe dan ook – toch van plan zijn met je geloof proberen een ander te imponeren. Als naast Gods grootheid ook sprake kan zijn van zijn nederigheid, hoeveel te meer geldt deze nederigheid voor elke gelovige in zijn 'armoede'.

En heel waarschijnlijk is dit de weg voor gelovigen om 'respekt' in hun nietgelovige of andersgelovige omgeving te krijgen en op deze manier misschien kan het christelijke geloof weer wervend en verwachtingsvol bezig zijn onder mensen, die allen uiteindelijk op zoek zijn naar zichzelf, de ander en de Ander.

Bibliografie

- Allison, D C 1987. The structure of the Sermon on the Mount. *JBL* 106, 423-445.
- Altaner, B 1961. *Patrology*. New York: Herder.
- Bammel, E 1959. $\sigma \nu \pi \tau \omega \chi \acute{o} \varsigma$. *ThWNT*.
- Betz, H D 1978. Die Makarismen der Bergpredigt (Mat 5:3-12). *ZThK* 75, 3-20.
- Bonnard, P 1974. *L'Évangile selon saint Matthieu*. Neuchâtel: Delachaux/Niestlé.
- Bornkamm, G & Barth, G & Held, H J 1968. *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Bouthier, M 1968. Les Béatitudes. *ETR* 61, 244-247.
- Böhl, F 1976. Die Demut (ἡνῶ) als höchste der Tugenden: Bemerkungen zu Mat 5:3, 5. *BZ* 20, 210-223.
- Broer, I 1986. *Die Seligpreisungen der Bergpredigt: Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation*. Bonn: Peter Hanstein.
- Burchard, C 1975. Der Versuch das Thema der Bergpredigt zu finden, in Strecker, G (Hrsg), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, 409-433. Tübingen: Mohr.
- Cillingham, S 1988-1989. The poor in the Psalms. *ET* 100, 15-19.
- Coggins, R J 1987-1988. The Old Testament and the poor. *ET* 99, 10-14.
- Combrink, H J B 1988. Die funksie van die saligsprekings in die bergrede, in Coetzee, J C (red), *Koninkryk, Gees en Woord*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Dawes, S B 1990. Numbers 12:3: What was special about Moses? *BiTr* 41, 336-340.
- 1991a. 'Anawa in translation and tradition. *VT* 41, 38-48.
- 1991b. Humility: Whence this strange notion? *ET* 103, 72-75.
- Dupont, J 1958. *Les Béatitudes, I, Le problème littéraire*. Paris: Gabalda.
- 1961. Les pauvres en esprit. *Mémorial Albert Gelin*. Lyon: Bibl de la Faculté du Théologie.
- 1969. *Les Béatitudes, II, La bonne nouvelle*. Paris: Gabalda.
- 1973. *Les Béatitudes, III, les évangélistes*. Paris: Gabalda.
- Faber van der Meulen, H 1989. *Bijbelverhalen als prikkellektuur. Over gelijkenissen van Jezus*. Kampen: Kok.
- 1991. *Weerbaar en vol verwachting: Worden als een kind. Een bijbelse beeldspraak*. Kampen: Kok.
- Gerstenberger, E S 1987. $\sigma \nu \eta \nu \alpha$. *TWAT*.
- Glover, R 1985. Patristic quotations and gospel sources. *NTS* 31, 244.
- Gnilka, J 1986. *Das Matthäusevangelium, I*. Freiburg: Herder.
- Guelich, R A 1976. The Matthean beatitudes: 'Entrance-requirements or eschatological blessings? *JBL* 95, 419-426.
- Gundry, R H 1968. *The use of the Old Testament in St Matthew's Gospel*. Leiden: Brill.

- Hatton, H A & Clark, D J 1975. From the harp to the Sitar. *BiTr* 26, 132-138.
- Hengel, M 1987. Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund. *ThR* 52, 327-400.
- Hennecke, E & Schneemelcher, W 1964. *Neutestamentliche Apokryphen, II*. Tübingen: Mohr.
- Hobbs, T R 1989-1990. Reflections on 'The Poor' and the Old Testament. *ET* 101, 291-294.
- Hoffmann, P 1969. 'Selig sind die Armen...': Auslegung der Bergpredigt II (Mat 5:3-16). *BiLe* 10, 109-130.
- Kähler, C 1974. *Studien zur Form- und Traditionsgeschichte der biblischen Makarismen*. Diss.Jena.
- Klassen, W 1981. 'A Child of Peace' (Luke 10:6) in first century context. *NTS* 27, 490-503.
- Klijn, A F J 1984. *Apokriefen van het Nieuwe Testament*. Kampen: Kok.
- Lapide, P 1984a. *De Bergrede: Utopie of program?* Baarn: Zomer en Keunig.
- 1984b. *Hoe heeft men zijn vijanden lief?* Kampen: Kok.
- Légasse, S 1962. Les pauvres en esprit et les 'volontaires' de Qumran. *NTS* 8, 336-345.
- 1974. *Les pauvres en Esprit*. Paris: Gabalda.
- Linton, O 1980. Coordinated sayings and parables in the Synoptic Gospels: Analysis contra theories. *NTS* 26, 135-160.
- Luz, U 1985. *Das Evangelium nach Matthäus. Mat 1-7*. Zürich/Neukirchen: Benzinger/Neukirchener.
- Martin Achard, R 1976. *ס v הנו*. *ThHAT II*.
- McEleney, N J 1981. The beatitudes of the Sermon on the Mount. *CBQ* 43, 1-13.
- Pamment, M 1981. The kingdom of heaven according to the First Gospel. *NTS* 27, 210-230.
- Puech, E 1991. 4Q525 et les Péricopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu. *RB* 98, 80-106.
- Radermakers, J 1972. *Au fil de l'Évangile selon saint Matthieu I-II*. Leuven: Heverlee.
- Rotfuchs, W 1969. *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sattler, W 1927. Die *Anawim* im Zeitalter Jesu Christi, in *Festgabe Adolf Schlatter*. Tübingen: Mohr.
- Schnackenburg, R 1982. Die Seligpreisungen der Friedensstifter (Mt 5:9) im Mattäischen kontext. *BZ* 26, 161-178.

- Schniewind, J 1956. *Das Evangelium nach Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, S 1972. *Q: Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zürich.
- Schwarz, G 1975. Lukas 6:22a, 23c, 26: Emendationen, Rückübersetzung, Interpretation. *ZNW* 66, 269-274.
- 1977 Ihnen gehört das Himmelreich? (Mat 5:3). *NTS* 23, 342-344.
- Schweizer, E 1973. Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu. *NTS* 19, 120-139.
- 1981. *Das Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stenger, W 1986. Die Seligpreisung der Geschmähten (Mt 5:11-12; Lk 6:22-23) *Kai* 28, 33-60.
- Strecker, G 1966. *Der Weg der Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1970. Die Makarismen der Bergpredigt. *NTS* 17, 270-280.
- 1984. *Die Bergpredigt: Ein exegetischer Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Van Rensburg, S P J J 1967. De Messias in die Saligspeking. Pretoria: Universiteit van Pretoria. (Publ UP 39.)
- Walter, N 1968. Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus. *StEv* 4, 240-260.
- Weder, H 1985. Die 'Rede der reden': Beobachtungen zum Verständnis der Bergpredigt. *EvTh* 45.
- Weir, J E 1988-1989. The poor are powerless: A response to R J Coggins. *ET* 100, 12-15.
- Westermann, C 1966. *Das Buch Jesaja*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1969. *Isaiah 40-66*. London: SCM.
- White, J B 1987. 'The Sages': Strategy to preserve Shalom, in Høglund, K G (ed), *The listening heart*, 299-312. JSOT Suppl Ser 58. Sheffield: Academic Press.
- Windisch, H 1937. *Der Sinn der Bergpredigt*. Leipzig.
- Wrege, H T 1968. *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*. Tübingen: Mohr.
- Zahn, Th 1910. *Das Evangelium des Matthäus*. Leipzig: Deichert.
- Zimmerli, W 1964. The place and limit of the wisdom in the framework of Old Testament Theology. *SJT* 17, 314-328.