

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/114609>

Please be advised that this information was generated on 2020-10-01 and may be subject to change.

*H. Welzen*

---

# SPIRITUALITEIT IN HET LUCASEVANGELIE: VERSCHEIDENHEID EN GEMEENSCHAP

## ABSTRACT

The themes in the Gospel of Luke connected to building up the community are important for the intended readers who, in the last quarter of the first century, were part of Christian communities which comprised various groups. Among them there were differences in social and economic positions and in cultural and religious origins. For these intended readers the themes of poverty and wealth were of great importance. Poverty and wealth relate in the first instance to economic positions. But they could also denote spiritual openness or spiritual closeness. While the poor are oriented towards God, the rich are oriented toward themselves and focused on preserving their future. Jesus' contact with tax collectors and sinners, and the Pharisees' and scribes' opposition towards this behavior, mirror the social contact with people who have hardly or no prestige in the Christian community. Table companionship in which everyone, whatever his or her position, is allowed to participate is not only realized in Jesus' relationship with real people, it is also an image of the eschatological realization of the Kingdom of God. For the Christian communities with their many groups at the end of the first century, the liberating initiative of God becomes concrete in a community spirituality with its concern for the poor, the lowly, the not esteemed and the oppressed. This spirituality is messianic and prophetic. It is rooted in the orientation on God who has solidarity with the poor and the oppressed. At the same time this community spirituality is eschatological. For those who accept the announcement of liberation this liberation is completely realized in the coming of the Son of Man.

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



Acta Theologica  
2012 32(2): 321-341  
DOI: <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v32i2.18>  
ISSN 1015-8758  
© UV/UFS  
<<http://www.uovs.ac.za/ActaTheologica>>

SUN M<sup>o</sup>DIA  
BLOEMFONTEIN

## 1. INLEIDING

Analyse van de teksten uit het evangelie volgens Lucas maakt duidelijk dat het evangelie is gericht op een christengemeenschap of christengemeenschappen uit het laatste kwart van de eerste eeuw. Deze christelijke gemeenschappen dreigen door verschillende oorzaken uit elkaar te vallen, doordat de leden zich minder aan elkaar gelegen laten liggen. Het is een zeer pluriform samengestelde gemeenschap. De leden van de gemeenschap hebben verschillende culturele en religieuze achtergronden. Dat uit zich onder andere in uiteenlopende opvattingen over de wet en over de omgang met zondaars. Tegelijk zijn er ook verschillen in maatschappelijke rang en aanzien, en verschillen in welzijn. Deze verschillen maken duidelijk waarom Lucas in zijn evangelie zoveel nadruk legt op mensen die maatschappelijk gezien minder meetellen. In zijn evangelie komen meer dan in de andere synoptici zondaars, tollenaars, armen, Samaritanen, en vrouwen voor. Door al de verschillen in de gemeenschappen waar Lucas voor schrijft, loopt men het gevaar niet langer meer op elkaar en op het totaal van de gemeenschap betrokken te zijn, maar enkel op zichzelf en die leden van de gemeenschap die dezelfde achtergrond delen. In deze pluriforme gemeentesituatie houdt Lucas, met de manier waarop hij vertelt over Jezus, en in Handelingen ook over het leven in de eerste christengemeenschappen (vgl. Hnd 2:41-47; 4:32-37), een pleidooi voor universalisme tegenover elke vorm van particularisme. Tegenover de factoren die het gemeenschappelijk leven bedreigen geeft Lucas informatie over de manier waarop Jezus gemeenschap heeft gerealiseerd met mensen die geen maatschappelijk aanzien en status genoten, en hoe hij weerstand geboden heeft aan opvattingen waarin de omgang met die mensen niet vanzelfsprekend was (Horn 1983, Welzen 1986). Uit het evangelie van Lucas willen we special drie thema's belichten die voor de opbouw van gemeenschap van de gemeenschap en de realisatie van bevrijding in die gemeenschap belangrijk zijn: de spirituele omgang met geld en goed, de omgang met mensen die worden beschouwd als niet echt bij de gemeenschap horend en de tafelgemeenschap.

## 2. BEVRIJDING EN OPBOUW VAN DE GEMEENSCHAP: ARM EN RIJK

Reeds lang is onderkend dat armoede en rijkdom een belangrijk thema is in het evangelie van Lucas (Busse 1980; Degenhardt 1965; Hoyt 1978; Johnson 1977; Koch 1957; Lindyer 1981; Pilgrim 1981; Schottruff & Stegemann 1982; Schmitthals 1972-73; Seccombe 1982; Stöger 1967). Het Nieuwe Testament gebruikt verschillende woorden voor de armen.

Men heeft er wel op gewezen dat al deze woorden teruggaan op het Hebreeuwse  $\text{גָּבַח}$  dat een groot betekenisveld heeft. De grondbetekenis is “gebogen, neergedrukt zijn” (Martin-Achrad 1979). Het brede betekenisveld zou dan ook de reden zijn dat we in het Grieks van het Nieuwe Testament verschillende woorden voor de arme en de geringe tegenkomen:  $\text{πτωχός}$  (arm) (Hauck & Bammel 1990),  $\text{ταπεινός}$  (nederig, klein gering) (Grundmann 1990),  $\text{πραΰς}$  (nederig, zachtmoedig) (Hauck & Schulz 1990),  $\text{πέννης}$  (arm op de manier van de nette armoede) (Hauck 1990) . In de betekenis van deze woorden kunnen twee hoofdaccenten worden onderscheiden:

1. De woorden geven een maatschappelijke positie aan. Het zijn aanduidingen van mensen die gebukt gaan onder armoede, economische uitbuiting en politieke onderdrukking. Ze leven aan de onderkant van de samenleving. Ze moeten vaak bedelen om te bestaan.
2. De woorden geven ook een spirituele levenshouding aan. Het gaat om mensen die zich in hun gewone bestaan openstellen voor God.

Deze tweevoudige betekenis is ook in het Lucasevangelie aanwezig. Ze wordt zichtbaar in personages als Maria en Lazarus. In haar lofzang (Lc 1:46-55) beschrijft Maria zichzelf in haar verhouding tot God. God is de Heer ( $\text{κύριος}$ ). God is de redder ( $\text{σωτήρ}$ ) die heeft omgezien naar haar geringheid ( $\text{ταπεινώσις}$ ). Hij is de Machtige ( $\text{ὁ δυνατός}$ ) die grote dingen aan haar gedaan heeft. Vanuit deze godsverhouding krijgt het woordspel met de omkering van verhoudingen in vers 51-53 zijn spirituele diepte. Tegenover de Machtige ( $\text{ὁ δυνατός}$ ) blijken de machthebbers ( $\text{δυνάστας}$ ) onmachtig. God stoot hen van hun tronen. Hij verheft de geringen ( $\text{ὑψώσεν ταπεινούς}$ ); die honger hebben vervult hij met gaven, en rijken stuurt hij heen met lege handen. Ook in het verhaal van Lazarus en de rijke man (Lc 16:19-31) wordt de dubbele grondbetekenis van de woorden voor de arme zichtbaar. Lazarus is de arme aan de poort die moet bedelen om zijn brood en die zijn naaktheid nauwelijks kan bedekken, zodat de honden zijn zweren komen likken.<sup>1</sup> De oriëntatie op God blijkt reeds uit de naam Lazarus zelf, die men het best kan beschouwen als een vergrieksing van de naam van de knecht van Abraham in Gen 15:2. Eliëzer betekent de uiting van vertrouwen in God (God helpt) en de bede die gebaseerd is op dat vertrouwen (moge God helpen).<sup>2</sup>

- 
- 1 De tegenstelling tussen de rijke man die gekleed gaat in purper en linnen, en de nauwelijks verholen naaktheid van Lazarus maakt deel uit van de totale dynamiek van de parabel (Welzen 1986:168-184).
  - 2 In mijn ogen verdient een etymologie die terug gaat op de betekenis “God helpt” de voorkeur boven een etymologie die de naam Lazarus terug voert op de betekenis “Er is geen hulp”.

Opvallend is de eschatologische dimensie in het lucaanse spreken over arm en rijk. Het handelen van God impliceert een radicale verandering van de verhoudingen tussen arm en rijk, machthebbers en machtelozen, mensen die een hoge maatschappelijke positie innemen en mensen die lage posities innemen. Teksten waarin een dergelijke radicale omkering van verhoudingen expliciet aan de orde komt, zijn de lofzang van Maria (Lc 1:46-55), de zaligsprekingen en weeroepen aan het begin van de veldrede (Lc 6:20-26); de parabel van Lazarus en de rijke man (Lc 16:19-31), de spreuken over zich verheffen en zich vernederen (Lc 14:11; 18:14) en de spreuk over eersten en laatsten (Lc 13:30). De omkering van tegenstellingen moet men steeds verstaan vanuit het uiteindelijk heilshandelen van God. Het gebruik van de aoristus in Lc 1:51-53 verheldert dit. De aoristus in deze verzen kan binnen de lucaanse setting het beste geïnterpreteerd worden tegen de achtergrond van het perfectum propheticum van het Bijbelse Hebreeuws (Marshall 1978: 83-84).<sup>3</sup> Daarmee moet de omkering van tegenstellingen gerangschikt worden onder profetische taal: taal die het uiteindelijke perspectief van het menselijk handelen in het licht van Gods ogen laat zien.

De omkering van verhoudingen wordt soms gemotiveerd vanuit de idee dat aan mensen het goede en het kwade in gelijke hoeveelheden is toebedeeld. De motivatie van Abraham om Lazarus niet te sturen naar de rijke man om diens tong te verkwikken, biedt een argument hiervoor. Het eerste motief van Abraham om het verzoek van de rijke man niet in te willigen is, dat de rijke het heel zijn leven goed heeft gehad en Lazarus altijd slecht; maar dat Lazarus nu vertroost wordt en de rijke pijn lijdt. Toch mag men niet vergeten dat ook bij het lot van de rijke de spirituele oriëntatie op God, of beter het ontbreken daarvan, een belangrijke rol speelt. De geslotenheid voor het initiatief van God in de bevrijding van mensen wordt bijvoorbeeld zichtbaar in het verhaal van de roeping van een rijk aanzienlijk man (Lc 18:18-30). Het bezit van vele goederen verhindert hem om alles te verkopen, het uit te delen aan de armen en zo een schat in de hemel te bezitten, terug te komen en Jezus te volgen. De man werd bedroefd, ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα. In de daaropvolgende verzen verheldert Jezus hoe moeilijk het is voor hen die bezittingen hebben, om het koninkrijk van God binnen te gaan.

De afwezigheid van een spirituele oriëntatie op God en de daarmee gepaard gaande eigenmachtigheid die te kort schiet, wordt prachtig

---

3 Soms wordt het gebruik van de aoristus in deze verzen verklaard vanuit de ontstaansgeschiedenis van de lofzang van Maria als een lied bij de overwinning in de strijd (Fitzmyer 1981:360-361; Green 1997:99-100). P. Winter heeft daarbij gedacht aan een overwinning van de Maccabeeën (Winter 1954).

geïllustreerd in de parabel van de rijke boer (Lc 12:13-21) (Welzen 1987). Met behulp van de oogst die op het land staat wil een rijke man zich voor de komende jaren een grotere bestaanszekerheid verwerven waarvan hij kan gaan genieten. Daarom wil hij zijn bestaande voorraadschuren afbreken en er grotere voor in de plaats bouwen. Dit voornemen van de rijke boer komt tot stand in een “monologue interieure”, een zelfgesprek dat de structuur heeft van vraag (τί ποιήσω; in vers 17) en antwoord (τοῦτο ποιήσω in vers 18). De doelstelling van de gehele operatie wordt aangegeven in vers 19: het genot van zijn goederen voor lange tijd. Maar God kondigt aan dat de rijke boer diezelfde nacht nog zal sterven, hetgeen de uitvoering van zijn plannen onmogelijk maakt. De formulering die God gebruikt is die van een derde persoon meervoud, in een onpersoonlijke zin gebruikt: ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ. Deze formulering laat de interpretatie toe dat God zelf het leven van de rijke boer opeist. Het verloop van het verhaal laat zien dat niet de rijke boer beschikt over zijn toekomst en zijn bestaanszekerheid, maar God.

In vers 21 volgt een toepassing, ingeleid met οὕτως. Deze toepassing is gebaseerd op de tegenstelling tussen “schatten verzamelen voor zichzelf” en “rijk zijn bij God”. Wat “schatten verzamelen voor zichzelf” betekent is verhelderd in de parabel. “Rijk zijn bij God” wordt uitgelegd in de navolgende context. Eerst worden de leerlingen vermaand zich niet bezorgd te maken om materiële zaken, zoals voedsel en kleding (Lc 12:22-30). Daartegenover is het belangrijker te zoeken naar het koninkrijk van God (Lc 12:31). In dat kader komt ter sprake wat “rijk zijn bij God” impliceert: verkopen wat je bezit en aalmoezen geven. Op die manier komt men in bezit van beurzen die niet verslijten en van schatten in de hemel die niet verouderen, die niet gestolen worden en die niet door mot worden aangetast (Lc 12:33-34).

Tegenover de spirituele houding van de rijke, die gebaseerd is op eigenmachtigheid en op de overtuiging zelf de eigen toekomst te kunnen opbouwen, staat de radicale profetische armoede van de leerling van Jezus. Lucas benadrukt dat degenen die Jezus willen volgen, afstand moeten doen van hun bezit. Het verhaal van de roeping van Simon eindigt met de opmerking dat Simon, Jakobus en Johannes de boten aan land brachten, alles achter lieten en Jezus volgden (Lc 5:11). In het verhaal van de roeping van een aanzienlijk man wordt deze gevraagd alles te verkopen wat hij bezit en het aan de armen te geven. Zo zal hij een schat in de hemel hebben (Lc 18:22). Deze opmerking rijmt rechtstreeks met de navolgende context van de parabel van de rijke boer. Het gaat over verkopen van bezit, het geven van aalmoezen en het hebben van een onuitputtelijke schat in de hemel (Lc 12:33). Ook in Lc 14:33 zegt Jezus dat afstand doen van alle bezit voorwaarde is om leerling van Jezus te zijn.

## Welzen Spiritualiteit in het Lucasevangelie: Verscheidenheid en gemeenschap

In dit verband mag men misschien ook wijzen op de twee uitzendingsverhalen in het evangelie volgens Lucas. In Lc 9:1-6 zendt Jezus de twaalf uit om het koninkrijk van God te verkondigen. Ze moeten niets meenemen voor onderweg: geen stok, geen reistas, geen brood, geen geld en geen extra kleren. Lc 10:1-20 is het verhaal van de uitzending van de (tweeën)zeventig<sup>4</sup>. Ze krijgen de aanbeveling geen beurs mee te nemen, geen reistas en geen schoenen. Ze leerlingen van Jezus zetten zo de stap naar de laagste trap op de maatschappelijk ladder. Ze drukken zo hun solidariteit uit met de allerminsten en hun vertrouwen op God. Door te kiezen voor een leven op het laagste bestaansniveau, in de overtuiging dat God voor hen zorgt, bevrijden ze zich van de zorgen om het dagelijkse bestaan waar zovelen onder gebukt gaan. De leerlingen worden een alternatief voor het leven van de rijken. Ze staan in dezelfde lijn als een aantal rijke mensen die zich aangetrokken voelen tot een sober leven in de geest van grote voorgangers als Socrates, Diogenes of Epictetus. De rondtrekkende leerlingen leven op dezelfde manier als deze “filosofen”. Hun profetische leefwijze heeft een drievoudige functie: 1. Het is de uitdrukking van een radicaal Godsvertrouwen; 2. Het is een protest tegen het leven van de rijken; 3. Het is een uitdrukking van hun solidariteit met de minsten.<sup>5</sup>

De parabel van de rijke boer, zijn toepassing en de navolgende context zijn een verdere reflectie op de waarschuwing tegen hebzucht in Lc 12:15. Deze waarschuwing wordt onderbouwd met een uitspraak over de verhouding van bezit en leven: het hebben van bezit impliceert nog geen leven (οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ). Op een andere manier wordt hier de grondgedachte van de parabel tot uitdrukking gebracht. Immers dood en leven is geen kwestie van veel bezit hebben en zelf zijn toekomst regelen. Dood en leven is een zaak die bij God thuishoort. Bezit impliceert nog geen bestaanszekerheid, zoals schatten verzamelen voor zichzelf geen rijkdom bij God impliceert. Bezit verleidt de bezitter om zelf zijn toekomst te willen verzekeren. Maar de parabel maakt duidelijk dat rijkdom die macht niet heeft. De enige aan wie de macht over de toekomst behoort is God, die beschikt over dood en leven. Vanuit het perspectief van God gezien hebben rijkdom en bezit een zeer relatieve waarde. De ware onvergankelijke rijkdom, de schatten in de hemel, verwerft men zich op een andere manier: door zijn bezit te verkopen en aalmoezen te geven.

---

4 Zie noot 5 van het eerste deel.

5 Schottroff en Stegemann situeren de radicale profetische verkondigers vooral in de Q-traditie (Schottroff & Stegemann 1982).

In dit verband verdient ook de aanleiding voor het vertellen van de parabel aparte aandacht (Lc 12:13-14). Het beslissende punt is hoe men de vraag van vers 13 verstaat: εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. Veel commentatoren volstaan met te verwijzen naar teksten betreffende het erfrecht in het Oude Testament: Nu 27:8-11 en Dt 21:17. De veronderstelling daarbij is meestal dat de broer van de vragensteller op onrechtmatige wijze in het bezit is gekomen van het erfdeel van de vragensteller. De inhoud van de vraag is dan dat Jezus geleden onrecht herstelt. Een belangrijk alternatief bieden die commentatoren die veronderstellen dat er sprake is van een situatie die in notariële taal een “onverdeelde boedel” heet. Dat kwam voor in die situaties waarin broers besluiten om na de dood van hun vader het erfgoed gezamenlijk te beheren. De uitdrukking die het Oude Testament ervoor gebruikt, is יָשָׁב יַחְדָּם (samen wonen). In Ps 133 komt dit samen wonen ter sprake waar het als een zegen wordt beschouwd. In Dt 25:5 wordt de uitdrukking gebruikt in een legale context. In Gn 13:6 is er sprake van samenwonen, maar Abraham en Lot zijn geen broers in de meest strikte zin.<sup>6</sup> Tegen deze achtergrond krijgt de vraag van vers 13 een geheel andere inhoud. Het is niet de vraag om geleden onrecht te herstellen, maar het is de vraag naar het alleen-beschikkingsrecht over het eigen erfdeel. Deze vraag om bezit voor zichzelf staat dan tegenover gemeenschappelijk bezit. Vanwege de manier waarop Lucas op meerdere plaatsen in zijn dubbelwerk over bezit spreekt, verdient deze alternatieve uitleg de voorkeur. De dialoog tussen de vragensteller en Jezus past in deze uitleg goed bij de wijze waarop in het Lucasevangelie over het bezit wordt gesproken als een belemmering voor het horen en het doen van het woord. Het alternatief voor het zich toeëigenen van geld en goed dat het lucaans dubbelwerk biedt, is het leven in gemeenschap waar van de goederen gedeeld wordt. De klassieke teksten voor deze goederengemeenschap zijn de beschrijvingen van de eerste christengemeenschap in Jeruzalem (Hnd 2:41-47; 4:32-37).

### 3. BEVRIJDING EN OPBOUW VAN DE GEMEENSCHAP: TOLLENAARS EN ZONDAARS

Jezus' omgang met tollenaars en zondaars is het tweede thema dat we speciaal belichten waar het gaat om de lucaanse aandacht voor de

---

6 Ook Neh 3:23 (zonder dat daar de term “samen wonen” voorkomt) en Jr 31:24 kunnen in deze zin worden uitgelegd. Bij zijn beschrijving van het leven van de Essenen maakt Flavius Josefus een duidelijke toespeling op de praktijk van dit samenwonen van broers: “Ieders bezittingen vallen toe aan de gemeenschap en als broers genieten zij gezamenlijk van alles wat voorhanden is.” (Joodse Oorlog 2:122).



bevrijdende werking van gemeenschapsopbouw. De oppositie tegen Jezus' omgang met tollenaars en zondaars wordt uitgedrukt met de woorden γογγύζω (Lc 5:30) en διαγογγύζω (Lc 15:2; 19:7).<sup>7</sup> We bespreken de drie plaatsen kort.

Na de roeping van Levi (Lc 5:27-28) is er een groot feestmaal in zijn huis. De beschrijving van de aanwezigen is opvallend. De verteller spreekt in Lc 5:29 over een talrijk gezelschap van tollenaars en andere mensen (καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων οἱ ἦσαν μετ' αὐτῶν κατακείμενοι). De verteller gebruikt geen evaluerende termen. Dat is anders bij de farizeeën en schriftgeleerden die Jezus' leerlingen aanspreken vanwege diens gedrag. Ze gebruiken de religieus en moreel diskwalificerende term "zondaars" (διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε);<sup>8</sup> Doordat de verteller zich in dit eerste verhaal over het conflict betreffende de omgang met tollenaars en zondaars buiten de controverse houdt, ontstaat er voor de lezer de noodzaak en de ruimte om zelf een positie te bepalen in deze controverse. Daarbij ontstaat voor de lezer ook de noodzaak en de ruimte om voor zichzelf na te gaan welke waarde hij hecht aan de erop volgende argumentatie van Jezus, dat gezonde mensen geen arts nodig hebben, maar zieke mensen wel; en dat hij niet gekomen is om rechtvaardigen<sup>9</sup> tot bekering te roepen, maar zondaars.

De formuleringen in Lc 15:1-2 maken helder dat het gaat om herhaaldelijk voorkomende situaties. De conjunctio perifrastica ἦσαν ...ἐγγιζοντες en

- 
- 7 Men kan in het verhaal van het bezoek van Jezus aan de farizeeër Simon (Lc 7:36-50) eveneens de oppositie tegen Jezus' omgang met tollenaars en zondaars herkennen. De woorden γογγύζω en διαγογγύζω ontbreken echter in dit verhaal. Bovendien kan men de vrouw niet zonder meer met tollenaars in verband brengen. Op de drie andere plaatsen zijn tollenaars echter wel aanwezig. Ook zijn er geen schriftgeleerden in het verhaal genoemd, zoals wel in de context van Lc 5:30 en 15:2.
  - 8 Louise Schottroff en Wolfgang Stegemann merken op dat in de oudheid de verachting voor tollenaars een algemeen verschijnsel is dat echter genuanceerd bekeken moet worden. Ze verdedigen de stelling dat moralisten en juristen bij oordeel onderscheid maken tussen eerlijke en oneerlijke tollenaars, dat de ontwikkelden en vooraanstaanden tollenaars zonder meer verachten, en dat kooplui het altijd met tollenaars aan de stok hebben, of ze nu bedrogen worden of niet (Schottroff & Stegemann 1982: 27-29).
  - 9 Het gebruik van het woord δίκαιος legt een verband met de parabel van de barmhartige Samaritaan, waar de wetgeleerde zich rechtvaardigt door te vragen wie zijn naaste is (Lc 10:29) en met de parabel van de farizeeër en de tollenaar (Lc 18:9-14). De laatste parabel wordt ingeleid met de opmerking dat Jezus de parabel vertelt met het oog op hen die zichzelf rechtvaardig achten en de andere minachten. Dat doet de vraag opkomen of in Lc 5:32 de term δίκαιος toch niet in sarcastische zin is gebruikt.

het imperfectum διεγόγγυζον zijn te interpreteren als iteratieven. Steeds opnieuw gaat het om het verwijt van farizeeën en schriftgeleerden dat hij tollenaars en zondaars bij zich opneemt. Op hetzelfde iteratieve karakter wijst het woord πάντες in de woordgroep πάντες οἱ τελῶναι (Grundmann 1966: 305, Antoine 1975: 128, Schnider 1977: 27-29). Dit iteratieve karakter van de controverse is niet zo vreemd wanneer men bedenkt dat tollenaars en zondaars in eenzelfde religieuze en sociale configuratie verschijnen als farizeeën en schriftgeleerden. Tollenaars en zondaars staan tegenover farizeeën en schriftgeleerden als overtreders van de wet tegenover bewakers van de wet (Groupe d' Entrevernes 1977: 97). De erop volgende parabels zijn het antwoord van Jezus op het verwijt. Dit antwoord berust op de isomorfie van de beschreven situaties in de parabel van het verloren schaap (Lc 15:4-6), de vreugde in de hemel (Lc 15:7), de parabel van de verloren drachme (Lc 15:8-9), de vreugde bij de engelen van God (Lc 15:10), de parabel van de vader met de twee zonen (Lc 15:11-32) en de situatie waarin Jezus deze parabels en hun toepassingen vertelt (Lc 15:1-2) (Welzen 1986: 61-109). Steeds is er hetzelfde patroon. Er is vreugde om het verlorene dat is teruggevonden, en om de dode die levend is geworden. Zo is er ook vreugde in de hemel en bij de engelen van God om de zondaar die zich bekeert. En daarom neemt Jezus de tollenaars en zondaars die naar hem toekomen en naar hem luisteren, bij zich op en eet hij met hen.

In het verhaal van Zacheüs (Lc 19:1-10) is het verwijt niet meer beperkt tot farizeeën en schriftgeleerden: het zijn nu allen die het zagen, die Jezus verwijten dat hij bij een zondaar zijn intrek heeft genomen (καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι παρὰ ἀμαρτωλῶ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλῦσαι). In dit verhaal wordt Jezus' omgang met tollenaars en zondaars expliciet verbonden met de boodschap van bevrijding. Dat blijkt in vers 9 waar Jezus zegt dat vandaag bevrijding is gekomen voor het huis van Zacheüs (σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο). In vers 10 wordt bovendien het woord "bevrijden" gekoppeld aan sleuteltermen uit hoofdstuk 15: "zoeken" en "het verlorene". In de woorden dat de Mensenzoon is gekomen om het verlorene te zoeken en te redden (ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός) gebeurt dit expliciet.

In het verhaal wordt niet alleen de omgang met tollenaars en zondaars met het centrale lucaanse thema van bevrijding verbonden: ook het thema van armoede en rijkdom wordt eraan gekoppeld. Dat gebeurt al in het begin van het verhaal bij de karakterisering van Zacheüs als oppertollenaar en rijk (καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης καὶ αὐτὸς πλούσιος). Het thema van de rijkdom wordt verder uitgewerkt in vers 8 waar Zacheüs toezegt de helft van zijn bezit weg te schenken en het afgeperste viervoudig te vergoeden. Het is van groot belang daarbij te zien dat Zacheüs niet beantwoordt aan de stereotiepe lucaanse karakterisering van de rijke, zoals in de vorige

paragraaf van dit artikel gegeven. In vers 3 wordt gezegd dat Zacheüs Jezus zocht te zien wie hij is. De vraag wie Jezus is, krijgt een antwoord in vers 9: Jezus is bevrijding voor het huis van Zacheüs. Het zoeken van Zacheüs naar de identiteit van Jezus impliceert een open, naar buiten gerichte houding. Het is geen gesloten, exclusieve houding. Dit zoeken van Zacheüs wordt beantwoord met het zoeken van de Mensenzoon (vers 10). In zijn uitgaande beweging wordt Zacheüs tegemoet gekomen door het bevrijdende initiatief van God.

Hoewel de parabel van de farizeeër en de tollenaar (Lc 18:9-14) in zich niet handelt over Jezus' omgang met tollenaars en zondaars, geeft deze toch inzicht in de manier waarop Jezus betrokken is op tollenaars, en in de manier waarop hij kritiek op zijn gedrag pareert (Van Iersel 1987). Zowel de farizeeër als de tollenaar gaan naar de tempel om daar te bidden en na hun gebed keren ze terug naar huis. Maar binnen deze overeenkomsten zijn er voornamelijk verschillen. De farizeeër staat recht overeind<sup>10</sup> en hij dankt God. De tollenaar blijft op een afstand staan, hij durft zijn ogen niet naar de hemel op te slaan en hij slaat zich op de borst vol berouw. Hij smeekt God om genade. Hij houdt zichzelf voor een zondaar. Daartegenover suggereert de verteller dat de farizeeër zichzelf voor rechtvaardig houdt. De farizeeër maakt in zijn gebed een onderscheid tussen zichzelf en de andere mensen die hij als misdadigers beschouwt. In het bijzonder onderscheidt hij zich van de tollenaar. De tollenaar maakt echter geen enkele vergelijking met anderen, ook niet met de farizeeër. Het gebed van de tollenaar is een bede om genade in de kortst mogelijke bewoordingen. Het gebed van de farizeeër is geen bede, maar een dankzegging in een grote omhaal van woorden. De tollenaar wordt gerechtvaardigd. De farizeeër echter niet. Hij heeft er niet om gevraagd. Want hij achtte zich reeds rechtvaardig.

Bas van Iersel merkt op dat wat voor de fictionele farizeeër in de parabel geldt, ook geldt voor de farizeeërs als personages in het boek van Lucas. Voor tollenaars geldt dat ze mensen meer geld vragen dan hen toekomt (Lc 3:12-13), hen afpersen (Lc 19:8) en zo rijk worden (Lc 19:2). Maar de farizeeën zijn op hun beurt ook uit op geld. Het verwijt dat de schriftgeleerden de huizen van de weduwen opeten (Lc 20:47), treft volgens Bas van Iersel ook de farizeeën. (Van Iersel 1987: 200-201). Overtuigender

---

10 Er is discussie over de vraag of *πρὸς ἑαυτὸν* verstaan moet worden in samenhang met *σταθεῖς* of in samenhang met *προσηύχετο* (Marshall 1978: 679). In samenhang met *σταθεῖς* kan het de aanduiding zijn van het innemen van de gebedshouding. In samenhang met *προσηύχετο* wordt het door sommigen geïnterpreteerd als "in stilte bidden". Anderen vinden dit onwaarschijnlijk, omdat hardop bidden de normale gebedspraktijk is. W. Grundmann suggereert dat de farizeeër tot zichzelf bidt (Grundmann 1966:350). Voor onze interpretatie van het verhaal is dit een aantrekkelijk voorstel.

is nog de verwijzing naar Lc 16:14-18. De verteller kwalificeert hier de farizeeërs als belust op geld (φιλάργυροι). Wat voor de mensen nobel is, is voor God een gruwel. Het nobele is alleen maar schijn: de werkelijkheid is een andere. Wat de farizeeën doen voorkomen, is huichelarij (Lc 12:1). Door de overeenkomsten van de farizeeër in de parabel met de farizeeën in het evangelieverhaal wordt de leugenachtigheid van het gebed van de farizeeër voor de lezer blootgelegd. Joel B. Green merkt nog op dat het gebed van de farizeeër begint als een dankgebed, maar dat hij niet Gods daden noemt, waarvoor hij dankt (Green 1997:648). Het gebed leidt mijns inziens tot een vreemde paradox. De farizeeër richt zich in zijn gebed wel tot God (εὐχαριστῶ σοι), maar God komt in zijn gebed niet voor. Het gebed van de tollenaar is echter waar: hij is een zondaar en hij erkent het. Daarom heeft er bij de tollenaar een omvorming plaats die zijn gehele levenshouding betreft. Bij de farizeeër is elke verandering afwezig.

#### 4. TAFELGEMEENSCHAP

De tafelgemeenschap die Lucas op meerdere plaatsen ter sprake brengt, is een uitstekend beeld voor de gemeenschapsopbouw die in het Lucasevangelie zo wordt benadrukt. Om dit te laten zien nemen we de parabel van grote maaltijd in Lc 14:15-24 als uitgangspunt.<sup>11</sup> Deze parabel is het laatste deel van een groter geheel dat begint bij 14,1. Dat grotere geheel vertelt over een aantal gebeurtenissen die alle plaats hebben op een sabbat, wanneer Jezus bij een van de voornaamste farizeeën is uitgenodigd om er de maaltijd te gebruiken. Opvallend voor dit grotere tekstgedeelte is, dat het meeste wat Jezus zegt tijdens die maaltijd, ook weer over maaltijden gaat, zodat er een ingewikkeld patroon ontstaat van allerlei maaltijden: de maaltijd waar Jezus bij is uitgenodigd, de bruiloftsmaaltijd waar de gasten de voornaamste plaats uitzoeken; de maaltijd waar geen burens, familie en rijke vrienden moeten worden uitgenodigd, maar armen, gebrekkigen, kreupelen en blinden; de maaltijd in het koninkrijk van God; de grote maaltijd waar de gasten zich verontschuldigen, en de maaltijd waar Jezus de gastheer is. Tussen al deze maaltijden zijn er verbanden die laten zien wat Lucas zich uiteindelijk voorstelt bij het ideaal van de tafelgemeenschap waarbij mensen aanzitten, die in de maatschappij van toen normaliter van feestmaaltijden waren uitgesloten.

In de parabel van de grote feestmaaltijd is er een tegenstelling tussen degenen die uitgenodigd zijn en degenen die tenslotte bij de maaltijd aanwezig zijn. De genodigden zijn eerst afzonderlijk uitgenodigd. Wanneer

---

11 We baseren ons voor het volgende voornamelijk op de analyse van van Tilborg 1987.

## Welzen Spiritualiteit in het Lucasevangelie: Verscheidenheid en gemeenschap

volgens de gewoonte van de hogere kringen in die tijd een slaaf de genodigden aankondigt dat de maaltijd klaar is, hebben ze allen hun excuses. In feite wijzen ze daarmee de uitnodiging af. Ze stellen hun eigen belang boven dat van hun gastheer. Ze sluiten op die manier zichzelf uit van de maaltijd, en aan het einde van de parabel zijn ze dan ook afwezig. Wanneer men kijkt naar het soort excuses dat de genodigden aanvoeren, blijkt daaruit dat het allen mensen in goede doen zijn. Het zijn mensen die akkers kunnen kopen en ossen, en die trouwpartijen kunnen vieren. Het zijn mensen die zelf kunnen beslissen over hun handelen.

Heel anders is dat bij de mensen die tenslotte wel aanwezig zijn bij de grote maaltijd. Dat zijn de armen en de gebrekkigen, de blinden en de kreupelen uit de stad. Dat zijn exact de mensen van wie Jezus eerder, in Lc 14:13, gezegd heeft, dat je die moet uitnodigen als je een middagmaal of een avondmaal geeft, omdat deze mensen het niet kunnen vergelden. Je moet immers niet je vrienden, broers en bloedverwanten of rijke burens uitnodigen, want die kunnen het wel vergelden. Wanneer blijkt dat er nog plaats is, moet de slaaf ook mensen van buiten de stad naar de maaltijd brengen. Het feit dat zowel mensen van binnen de stad als van buiten de stad naar de maaltijd worden gebracht, raakt aan een kenmerkende trek van het Lucasevangelie. De boodschap van bevrijding is bedoeld voor allen. Lucas weigert te geloven dat de bevrijding bedoeld is voor een bepaalde, beperkte groep.

De mensen die tenslotte op de maaltijd aanwezig zijn, zijn niet afzonderlijk, zoals de eerstgenodigden, maar als groep uitgenodigd. In tegenstelling tot de eerstgenodigden nemen ze de uitnodiging aan. Ze behoren tot de onderste sociale lagen en zijn daardoor tot weinig zelfstandig handelen in staat. Dat blijkt ook uit de gebreken waarmee ze zijn behept. Het zijn mensen die niet kunnen lopen of zien. Ze nemen de uitnodiging van de gastheer aan en kunnen daardoor aanwezig zijn bij de grote maaltijd.

Belangrijk is het motief van de heer die de grote feestmaaltijd geeft. Wanneer de slaaf de opdracht heeft uitgevoerd om de armen, de gebrekkigen, kreupelen en blinden van de straten en de stegen in de stad binnen te brengen, zegt hij tot de heer dat er nog plaats is: *καὶ ἔτι τόπος ἐστίν* (Lc 14:22). Het motief om daarna de slaaf uit te sturen naar de wegen en de akkers buiten de stad is dat zijn huis vol moet zijn: *ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος* (Lc 14:23). Wanneer het huis vol is, is er geen plaats meer voor de eerst genodigden. Door zich te excuseren voor de maaltijd en door het motief dat het feestmaaltijd doorgang moet vinden met een vol huis, zijn ze tenslotte uitgesloten van de grote maaltijd.

In Lc 14:1-6 wordt de situatie beschreven waarin Jezus deze parabel vertelt. Jezus is uitgenodigd om op sabbat bij een voorname farizeeër de maaltijd te gebruiken. Onder het afkeurend oog van de aanwezigen geneest hij, hoewel het sabbat is, voor de aanvang van de maaltijd een man die aan waterzucht lijdt. In deze context vertelt Jezus niet alleen de parabel van de grote feestmaaltijd, maar daaraan voorafgaand ook een gelijkenis over een bruiloftsmaal waar de gasten uit zijn op de voornaamste plaatsen. Hij geeft bovendien zijn gastheer de raad om bij een middagmaal of een avondmaal niet de mensen uit te nodigen die het kunnen vergelden. Doordat deze verhalen en spreuken over maaltijden allemaal verteld worden in een context die zelf ook weer een maaltijd is, ontstaat er een netwerk van verwijzingen, waardoor al deze maaltijden naar elkaar verwijzen en beelden worden voor elkaar. Belangrijk daarbij is het te zien op welke wijze de parabel van de grote feestmaaltijd wordt ingeleid en afgesloten.

De parabel is een antwoord van Jezus op een zaligspreking van een van de disgenoten (Lc 14:15). Deze zaligspreking bevat een verwijzing naar de eschatologische maaltijd: μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Hoewel in de afsluitende spreuk van Lc 14:24 de beeldtaal van de parabel wordt gehandhaafd, heeft er een wisseling plaats van het parabelverhaal naar de situatie waarin Jezus dit verhaal vertelt. Deze wisseling wordt ingeleid met de woorden λέγω γὰρ ὑμῖν. Deze woorden maken duidelijk dat het navolgende onmogelijk door de heer die de feestmaaltijd geeft tot diens slaaf gezegd kan zijn. Het meervoud ὑμῖν geeft aan dat het niveau van het ingebedde verhaal verlaten is. Het gevolg is dat er een transformatie plaats heeft wat betreft de aard van de maaltijd waarover in de parabel is gesproken. Ineens blijkt dat het de maaltijd is waar Jezus de gastheer is. De mechanismen van insluiting en uitsluiting waarover in de parabel gesproken blijken ineens van toepassing op de maaltijd van Jezus. Terwijl de zaligspreking van een van de aanliggenden in Lc 16:14 nog gaat over wie aanwezig is bij de maaltijd in het koninkrijk van God, benadrukt Jezus in Lc 16:24 dat geen van de genodigden zal proeven van zijn maaltijd.

De maaltijden waarover Jezus spreekt en de maaltijd waaraan hij deelneemt zijn niet alleen beelden van elkaar, maar ook beeld van de eschatologische maaltijd in het koninkrijk van God, waarvan hij de gastheer is. Op meerdere plaatsen in het Lucasevangelie komt deze eschatologische maaltijd ter sprake. Zo is in de voorafgaande context de vraag aan de orde of het er maar weinig zijn die gered worden (Lc 13:23-30). In het antwoord van Jezus komt aan de orde dat een aantal mensen buitengesloten zal worden en dat een beroep op de eerdere tafelgemeenschap met de heer des huizes geen kracht heeft. Daartegenover zullen mensen die van oost en west, van noord en zuid komen, aanliggen in het koninkrijk

## Welzen Spiritualiteit in het Lucasevangelie: Verscheidenheid en gemeenschap

van God. De afsluitende spreuk over laatsten die eersten, en eersten die laatsten zijn, is een echo van dezelfde dynamiek als in de parabel van de grote feestmaaltijd. Eerder al heeft Jezus gesproken over een heer die terugkomt van een bruiloft en zijn slaven wakend vindt. De heer zal hen aan tafel uitnodigen en hen bedienen (Lc 12:35-40). De vergelijking is ingebed in eschatologische taal: de lendenen omgord houden en de lamp brandend houden (vers 35); wachten op het komen van de heer (vers 36); de waakzaamheid van de slaven (vers 37) en het komen van de Mensenzoon (vers 37). De vreugde die in alle parabels van het verlorene (Lc 15:1-32) een rol speelt en die in de parabel van de vader en zijn twee zonen gestalte krijgt in de feestmaaltijd met het gemeste kalf, heeft een eschatologische klank, doordat ze interfereert met de vreugde in de hemel (Lc 15:7) en met de vreugde bij de engelen van God (Lc 15:10). De thematiek van uitgenodigd worden en buitengesloten worden komt expliciet aan de orde in het gesprek van de vader met zijn oudste zoon (Lc 15:25-32). Van de oudste zoon wordt uitdrukkelijk vermeld dat hij niet naar binnen wilde gaan (οὐκ ἠθέληεν εἰσελθεῖν) en dat zijn vader hem uitnodigt en daarvoor zelfs naar buiten komt (ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν). In de parabel van Lazarus en de rijke man (Lc 16:19-31) wordt de situatie dat de rijke man dagelijks feest viert en dat Lazarus ligt bij diens poort, omgekeerd in het eschaton. De rijke wordt buitengesloten van de tafelgemeenschap met Abraham.<sup>12</sup> De omkering van tegenstellingen in dit verhaal roept de eschatologische omkering tegenstellingen in de lofzang van Maria (Lc 1:51-53) en de zaligsprekingen en weeroepen (Lc 6:20-26) in herinnering. Tenslotte komt de maaltijd in het koninkrijk van God een aantal keren ter sprake in het verhaal van het laatste avondmaal. Jezus spreekt uit geen paasmaal meer te eten totdat het vervuld is in het koninkrijk van God (Lc 22:16). Evenzo zal hij niet meer drinken van de vrucht van de wijnstok, totdat het koninkrijk van God gekomen is (Lc 22:18). Aan zijn leerlingen biedt hij een plaats aan in zijn koninkrijk om aan zijn tafel te eten en te drinken (Lc 22:29-30).

Het eschatologisch perspectief dat is ontstaan door de verbinding van de parabel van de grote feestmaaltijd met de maaltijd in het koninkrijk van God werpt een nieuw licht op de redenen waarom de eerst genodigden zich verontschuldigen. Hun bezigheden wijzen niet alleen op hun sociaaleconomische positie. Hun excuses komen overeen met de bezigheden van de mensen in de dagen van Noach en Lot. Ze onderkennen het initiatief van God niet. In Lc 17:27-30 wordt de komst van de Mensenzoon vergeleken met de tijd van Noach en Lot. In de dagen

---

12 Meerdere elementen in het verhaal wijzen erop dat men zich bij de betrekking van Abraham en Lazarus een maaltijd mag voorstellen: zo de woorden ἐν τοῖς κόλλοις αὐτοῦ (vgl. Jo 13:23) en het gegeven van een beker water.

van Noach aten en dronken ze, huwden ze en werden ze uitgehuwelijkt. In de dagen van Lot aten ze en dronken ze, kochten en verkochten, planten bouwden ze. Het niet onderkennen van de eschatologische dimensie van hun eigen tijd leidde tot verdelging en ondergang. Evenzo geldt dat voor de tijd van de Mensenzoon.

Beslissend bij dit alles is of men gehoor geeft aan het initiatief van God of niet. Nadat de afgezanten van Johannes de Doper die namens hem zijn komen vragen of Jezus “de komende” is, zijn vertrokken, spreekt Jezus over Johannes de Doper (Lc 7:24-35). In dat verband verwijt hij de farizeeën en wetgeleerden dat ze niet zijn ingegaan op de verkondiging van de Doper en daardoor het plan van God hebben verworpen. Daarbij brengt hij ook de oppositie tegen de tafelgemeenschap die hij zelf voorstaat, ter sprake: “Johannes de Doper is gekomen, hij at geen brood en hij dronk geen wijn, en u zegt: “Hij is in de macht van een demon.” De Mensenzoon is gekomen, hij at en dronk; en u zegt: “Kijk die vraat, die slemper, die vriend van tollenaars en zondaars.””

Onze beschrijving van de manier waarop in het Lucasevangelie gesproken wordt over tafelgemeenschap maakt duidelijk dat het in het lucaanse spreken over gemeenschap niet alleen gaat om ethische voorschriften voor de omgang van mensen met elkaar met als doel een gemeenschap mogelijk te maken die de grenzen van maatschappelijke positie, van eigendom, van religieuze en culturele achtergronden overschrijdt. Met name waar de eschatologische dimensie van de gemeenschap aan de orde komt, wordt helder dat ook gaat om het godmenschelijk betrekingsgebeuren. De omkering van tegenstellingen en de dynamiek van uitnodiging en uitsluiting moeten begrepen worden als een initiatief van God in de geschiedenis van mensen met het oog op hun uiteindelijke bevrijding. Ingaan op Gods uitnodiging dat zich uitdrukt in ander gedrag ten opzicht van andere mensen is een uiting van de transformatie die Gods genadeaanbod beoogt. In de christelijke gemeenschapsopbouw kan zo reeds iets zichtbaar worden van de definitieve bevrijding bij de komst van de Mensenzoon.

## 5. DE BEOOGDE LEZERS

Voor de lezers die Lucas op het oog heeft is het spreken over gemeenschapsopbouw bijzonder belangwekkend. In de pluriforme gemeentesituatie van het laatste kwart van de eerste eeuw (Horn 1983) komen de leden van de christelijke gemeenschap niet meer voornamelijk uit een en dezelfde maatschappelijke laag, zoals dat wel nog het geval is in 1 Kor 1:26-29. Welgestelde, ontwikkelde en leidinggevende mensen



zijn lid geworden van de christelijke gemeenschap. In Handelingen worden vakmensen genoemd (Hnd 16:14vv; 18:3vv); vooraanstaande burgers (Hnd 17:12,34); synagogenoversten (Hnd 18:8,17); voornaamste vrouwen (Hnd 17:4); hoge beambten (Hnd 13:12vv). Ook de culturele achtergrond is niet meer uniform. Al in Hnd 6:1 is er sprake van Hellenisten en Hebreeën. Een van de problemen die spelen, is dat er tussen de armen en de rijken, tussen de invloedrijke en de invloedloze mensen nauwelijks gemeenschap is. In teksten als de parabel van de gasten die beste plaatsen uitzoeken (Lc 14:7-14), van de onwillige bruiloftsgasten (Lc 14:15-24) en van Lazarus en de rijke man (Lc 16:19-31) komt dat onmiskenbaar naar voren. Lucas verwijt zijn lezers geldzucht (Lc 16:14), hebzucht (Lc 12:15), streven naar de voornaamste plaatsen bij de maaltijden (Lc 14:7-14) en in de synagogen (Lc 20:46), het uit zijn op eigen macht, aanzien en gerechtigheid (Lc 20:46; 18,9), terwijl dat gaat over de ruggen van de armen, de weduwen en de wezen (Lc 20:47). Hij verwijt zijn lezers dat ze de omgang vermijden met hen die een slechte naam in de gemeenschap hebben (Lc 5:27-32; 7:36-50; 15:1-2; 19:7), terwijl juist de boodschap van bevrijding voor hen bedoeld is (Lc 15:7,10; 19:10). Om zijn lezers tot een andere houding te bewegen houdt hij hen het ideaal voor van de eerste christengemeenschap in Jeruzalem (Hnd 2:42-47; 4:32-36). Als ideaal houdt hij hen ook voor hoe Jezus solidariseert met de armen van zijn tijd (Lc 4:16-21; 6:20-23) tegen de rijken in (Lc 6:24-26), en hoe hij zijn leerlingen in eenzelfde solidariteit op weg stuurt (Lc 9:1-6; 10:1-12); een solidariteit die zich uitdrukt in bezitloosheid (vgl. ook Lc 12:22-34) die een kritiek is op alle zorgen rond rijkdom en de genoegens van het leven (Lc 8:14).

Friedrich Wilhelm Horn vat dit alles in één woord samen: Lucas wil zijn lezers behoeden voor "Weltlichkeit" (Horn 1983: 221-223), d.w.z. terugval uit hun geloof in hun voorchristelijk ethos. Horn beschrijft "Weltlichkeit" als een egoïstische, materialistische levensinrichting die gekenmerkt wordt door winstbejag en bezitsstreven. Een goede beschrijving van deze levensinrichting biedt 1 Tim 6,9-10.<sup>13</sup> Ondersteund door de studies van Bolkenstein (1939) en Hands (1968) brengt hij deze levensinrichting in verband met een principe van "wederkerigheid" dat de grondslag is van het sociale verkeer bij de Grieken. Vrijgevigheid gebeurt mede vanuit het oogmerk zich te verzekeren van de vergelding van de ontvangers. Horn veronderstelt dit "do ut des" denken bij de lezers van Lucas aanwezig. Lucas komt ertegen in het verweer van uit een bezorgdheid om en een

13 Eerder dan de moreel kwalificerende termen die Friedrich Wilhelm Horn gebruikt, lijkt mij een beschrijving in termen van cultureel en maatschappelijk bepaald ethos geschikter. Dat wordt onder meer helder waar Horn het bedoelde gedrag in verband brengt met het principe van "wederkerigheid" als grondslag van de sociale omgang in de toenmalige cultuur.

begaan zijn met de mensen die de ontvangen weldaden niet kunnen vergelden en derhalve ook niet kunnen ontvangen.

Tegenover het sociale ethos dat de christengemeenschappen aan het einde van de eerste eeuw bedreigt met fragmentering, formuleert Lucas een spiritualiteit van bevrijding. Deze spiritualiteit is een koninklijke messiaanse spiritualiteit. Ze is erop gericht dat de door God gezalfde koning voor God een volk bereidt en dat deze koning ook bevrijding betekent voor ieder in het volk: bevrijding van ziekte en dood, sociale isolatie, armoede, beknellende regelgeving en van alle banden die de gerichtheid op God belemmeren. De komst van deze koning is een initiatief van Godswege. De lucaanse bevrijdingsspiritualiteit is tevens profetisch. Ze laat zien waar het gehoor geven aan het genadeaanbod van God op uitloopt, maar ook dat de weigering van dit genadeaanbod en het verzet ertegen uiteindelijk destructie en verwoesting teweeg brengen.

De lucaanse bevrijdingsspiritualiteit is communautair. Ze is gericht op de opbouw van de christelijke gemeenschap. Het is een naar buiten gerichte spiritualiteit. De aandacht voor de ander, de vreemdeling en de gemarginaliseerde mens staat haaks op de idee van de egocentrische zelfgenoegzaamheid die de eigen toekomst wil verzorgen. Uitgangspunt is dat de toekomst van de mens in Gods hand ligt. Maar dat betekent niet dat de mensen vrij gesproken zijn van de verplichting om met elkaar en aan elkaar bevrijding te realiseren.

Belangrijk in de gemeenschapsspiritualiteit van het Lucasevangelie is het element van Gods solidariteit met de geringen en de armen. Men zou zelfs kunnen zeggen dat deze gemeenschapsspiritualiteit het sociale ethos van de Oudheid op twee manieren ontkracht. De eerste manier is meer principieel. In plaats van de exclusieve, op zichzelf gerichte houding propageert Lucas een naar buiten toe gerichte, inclusieve spiritualiteit. Deze fundeert hij in de Godsverhouding zelf van iedere mens. De tweede manier waarop het contemporaine ethos wordt ontkracht, is gefundeerd in de solidariteit van God met de armen. Deze manier blijft binnen het systeem van de "wederkerigheid". Lucas laat zijn lezers weten dat men gerust aan de armen en de geringen wel kan doen. De verplichting die daardoor bij de armen en de geringen ontstaat, wordt door God zelf overgenomen.<sup>14</sup> Zijn solidariteit met de armen uit zich onder meer daarin, dat God de ontstane verplichting van de armen zal vergelden in hun plaats.

Binnen deze gemeenschapsspiritualiteit wijst Lucas de idee dat de mens zichzelf rechtvaardigt, en dat daardoor de ene mens superieur zou zijn aan de andere, resoluut van de hand. Neerzien op de ander betekent

---

14 Zo bijvoorbeeld de commentaar van Green bij Lc 12:33 (Green 1997:495-496).

uiteindelijk dat de mens die zichzelf verheft, niet in de juiste verhouding tot God staat. De Europese geschiedenis van de twintigste eeuw heeft laten zien tot welke onmenselijkheid de superioriteitsgedachte kan leiden. De idee van de superioriteit van het Arische ras is een belangrijk element geweest van de nationaalsocialistische ideologie. Inferieure mensen als Joden, zigeuners en homo's moesten niet alleen uit de samenleving worden gebannen, maar zelfs uit het leven buitengesloten. Het heeft geleid tot de moordindustrie van de concentratiekampen. In het museum Yad Vashem te Jeruzalem zijn de verschrikkingen van de moord op zes miljoen Joden op een systematische en chronologische wijze gerangschikt. Men kan er zien tot welke gruwelijkheden superioriteitsdenken kan leiden.

Tenslotte is de bevrijdingsspiritualiteit van het Lucasevangelie eschatologisch. De realisatie van de bevrijding in de geschiedenis van mensen staat onder spanning van het uiteindelijk ingrijpen van God in de geschiedenis. De transformatie die het Lucasevangelie beoogt bij zijn lezers staat onder de spanning van het oordeel. Nu nog is er verandering mogelijk. Dat is wellicht de reden waarom een aantal parabels, zoals die van de vader en de twee zonen of die van de grote feestmaaltijd, een open einde heeft. Niet verteld wordt of de oudste zoon of de mensen buiten de stad gehoor geven aan de uitnodiging. Toch is er de dreiging van het mogelijke "te laat", zoals dat bijvoorbeeld in de parabel van Lazarus en de rijke man aan de orde komt (Glombitza 1970). Ook in de omkering van verhoudingen komt dit eschatologisch aspect van het heilshandelen van God aan de orde. In het volgende deel zullen we het eschatologisch aspect van Gods ingrijpen in de geschiedenis en speciaal de betekenis ervan voor de spiritualiteit van de beoogde lezers nader uitwerken.

## BIBLIOGRAFIE

ANTOINE, G.

1975. Les trois paraboles de miséricorde. In: F. Bovon & G. Rouiller (eds.), *Exegesis*. (Neuchâtel), pp. 126-135.

BOLKESTEIN, H.

1939. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichem Altertum*. Utrecht (Groningen 1967).

BUSSE, U. (E.A.),

1980. *Jesu zwischen arm und reich: Lukasevangelium*. Stuttgart.

DEGENHARDT, H. J.

1965. *Lukas. Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanische Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Stuttgart.

FITZMYER, J.A.

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

GLOMBITZA, O.

1970. Der reiche Mann und der arme Lazarus. Lk XVI 19-31. Zur Frage nach der Botschaft des Textes. *Novum Testamentum* 12:166-180.

GREEN, JOEL B.

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

GROUPE D' ENTREVERNES

1977. *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique.* Paris.

GRUNDMANN, W.

1966. *Das Evangelium nach Lukas.* Berlin.

1990. art. ταπεινός. *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart, Berlin, Köln. Studienausgabe. Unveränderte Nachdruck der Leineausgabe 1933-1979. Band VIII 1-27.

HANDS, A.R.

1968. *Charities and Social Aid in Greece and Rome.* New York.

HAUCK, F.

1990. art. πένης. *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart, Berlin, Köln. Studienausgabe. Unveränderte Nachdruck der Leineausgabe 1933-1979. Band VI 37-40.

HAUCK, F. & BÄMMEL, E.

1990. art. πτωχός. *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart, Berlin, Köln. Studienausgabe. Unveränderte Nachdruck der Leineausgabe 1933-1979. Band VI 885-915.

HAUCK, F. & SCHULZ, S.

1990. art. πρᾶξις. *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart, Berlin, Köln. Studienausgabe. Unveränderte Nachdruck der Leineausgabe 1933-1979. Band VI 645-651.

HORN, F.W.

1983. *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas.* Göttingen.

HOYT, T.H.

1978. *The Poor in Luke-Acts.* Ann Arbor, Michigan.

JOHNSON, L.T.

1977. The Literary Function of Possessions in Luke-Acts. Missoula.

KOCH, R.

1957. Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium. *Biblica* 38:151-169.

## Welzen Spiritualiteit in het Lucasevangelie: Verscheidenheid en gemeenschap

LINDYER, C.H.

1981. *De armen en de rijken bij Lucas*. Den Haag.

MARSHALL, I.H.

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

MARTIN-ACHRAD, R.

1979. art. הנגע. In: E. Jenni & C. Westermann (eds.) *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*. (München, Zürich), Band II:341-350.

PILGRIM, W.E.

1981. *Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke- Acts*. Minneapolis – Augsburg.

SCHOTTROFF, L. & STEGEMANN, W.

1982. *Jezus van Nazareth – hoop van de armen*. Baarn (oorspronkelijke titel Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen. Stuttgart 1978).

SCHMITHALS, W.

1972-73. Lukas – Evangelist der Armen. *Theologia Viatorum* 12:153-167.

SCHNIDER, F.

1977. *Die verlorene Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk.15*. Freiburg-Göttingen.

SECCOMBE, D.P.

1982. *Possessions and the Poor in Luke – Acts*. Linz.

STÖGER, A.

1967. Armut und Ehelosigkeit – Besitz und Ehe der Jünger nach dem Lukasevangelium. *Geist und Leben* 40:43-59.

TILBORG, S. VAN

1987. De parabel van de grote maaltijd (Lc 14,1-24). In: B. van Iersel; T. van Schaik; S. van Tilborg; H. Welzen & W. Weren, *Parabelverhalen in Lucas, van semiotiek naar pragmatiek*. (Tilburg), pp. 133-167.

VAN IERSEL, B.

1987. De Farizeeër en de tollenaar (Lc 18,9-14). In: B. van Iersel; T. van Schaik; S. van Tilborg; H. Welzen & W. Weren, *Parabelverhalen in Lucas, van semiotiek naar pragmatiek*. (Tilburg), pp. 194-216.

WELZEN, P.H.M.

1986. *Lucas, evangelist van gemeenschap. Een onderzoek naar de pragmatische effecten in Lc 15,1-17,10*. Nijmegen.

WELZEN, H.

1987. De parabel van de rijke boer (Lc 12,13-21). In: B. van Iersel, T. van Schaik, S. van Tilborg; H. Welzen & W. Weren, *Parabelverhalen in Lucas, van semiotiek naar pragmatiek*. (Tilburg), pp. 83-109.

WINTER, P.

1954. Magnificat and Benedictus – Maccabaen Psalms? *Bulletin of the John Rylands Library* 37:328-347.

*Keywords*

Gospel of Luke

Biblical Spirituality

Diversity

Community

*Trefwoorde*

Evangelie van Lukas

Bybelse Spiritualiteit

Verskeidenheid

Gemeenskap