

De barmhartige Samaritaan in de oude kerk

Verschenen in C. Houtman, L.J. Lietaert Peerbolte (red.), *Joden, christenen en hun Schrift. Een bundel opstellen aangeboden bij het afscheid van C.J. den Heyer*, Baarn 2001, 59-73

Riemer Roukema

Toen ik in 1974 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam begon theologie te studeren, gaf professor J.J. Thierry de colleges nieuwtestamentisch Grieks en tekstkritiek. In dat verband leidde hij ons, propedeusestudenten, niet alleen in de vele handschriften waarin het Nieuwe Testament is overgeleverd, maar ook in de exegetische methoden van de Alexandrijnse en de Antiocheense school. Toen hij vertelde dat er uit de eerste eeuwen van het christendom tal van boeken waren overgeleverd waarin de geschriften van het Nieuwe Testament werden uitgelegd en dat er in de bijbeluitleg van de kerkvaders die twee richtingen werden onderscheiden, was mijn interesse voorgoed gewekt. Ik verwachtte dat de bijbeluitleg van de *patres* uit de eerste eeuwen, die nog relatief dicht bij de tijd en de taal van het Nieuwe Testament stonden, veel waardevols zou bevatten.

In het tweede semester van de propedeuse gaf professor C. Augustijn de colleges oude kerkgeschiedenis, waarvoor hij regelmatig Latijnse teksten met ons las. Daaronder was eens een gedeelte van een preek van Augustinus (van 417) waarin terloops een allegorische uitleg van Jezus' verhaal van de barmhartige Samaritaan (Lc 10:30-37) voorkwam. Het verraste mij indertijd dat Augustinus 'Samaritaan' uitlegde als 'hoeder'. Augustijn verklaarde dat de 'Samaritaan' destijds werd geïdentificeerd met de 'hoeder' van Israël, die volgens Psalm 121:4 sluimert noch slaapt. 'Hoeder' luidt in het Hebreeuws *sjômêr*, en daarvan zou 'Samaritaan', *sjômroni*, zijn afgeleid.¹ Augustinus veronderstelde dat die associatie zo bekend was dat hij er niet bij hoefde bij te zeggen dat die Samaritaan ofwel Hoeder de Heer was, en dus Jezus Christus. Hij verklaarde de man die halfdood langs de weg lag als de mens die aanvankelijk, bij de schepping, wel een krachtige vrije wil had maar deze verloor toen hij ging zondigen. De behandeling met olie en wijn die de Samaritaan toediende, zou duiden op het sacrament van de doop waardoor alle zonden werden vergeven. In reactie op de Pelagiaanse opvatting dat de mens na de doop zijn vrije wil weer heeft teruggekregen, zei Augustinus dat de gewonde mens toch eerst in de herberg op krachten moest komen. Die herberg was volgens hem de kerk, waar wij tijdens ons aardse leven genezen om daarna gezond en wel in het koninkrijk der hemelen te kunnen binnengaan. In de herberg van de kerk moeten wij, aldus Augustinus, dus niet doen alsof wij al weer helemaal beter zijn, maar van harte de kuur ondergaan die tot onze gezondheid zal leiden.²

Hoewel Augustinus' allegorische uitleg mij destijds niet overtuigde, hebben deze en soortgelijke interpretaties mijn belangstelling voor de eerste eeuwen van het christendom en voor de bijbeluitleg uit die tijd niet weggenomen. Dat blijkt alleen al hieruit dat ik deze bijdrage ter gelegenheid van het afscheid van Cees den Heyer wil wijden aan enkele interpretaties die het verhaal van de barmhartige Samaritaan in de eerste eeuwen van de jaartelling heeft ontvangen. Omdat het mij niet alleen gaat om een interessant of merkwaardig voorbeeld van exegetische archeologie, besluit ik mijn overzicht met enkele hermeneutische overwegingen.

Hedendaagse uitleg

¹Vgl. voor deze verklaring M. Köckert, Samaria: TRE 29, 744; F. Dexinger, Samaritaner: TRE 29, 752, en noot 39.

²Augustinus, Preek 131,6 (PL 38).

Hoewel het mij niet in de eerste plaats is te doen om de moderne uitleg van Jezus' parabel³, volgen toch eerst enkele notities hierover. Volgens het evangelie van Lucas reageerde Jezus met zijn vertelling op een wetgeleerde die wel wist dat je, om het eeuwige leven te verwerven, God en de naaste moest liefhebben, maar die vervolgens voorgaf niet te weten wie zijn naaste was (Lc 10:25-29). Zijn vraag luidde dus eigenlijk: 'wie moet ik liefhebben?' Jezus antwoordde met zijn verhaal over een man die op weg naar Jericho was beroofd en halfdood was geslagen, vervolgens door een passerende priester en een Leviet was genegeerd, totdat een - door Joden verachte - Samaritaan zich over hem ontfermde en hem naar een herberg bracht (Lc 10:30-35). Jezus vroeg toen wie van de drie voorbijgangers voor de beroofde man een naaste was geworden, anders gezegd: 'wie heeft liefgehad?' Zo plaatste hij de wetgeleerde voor een wedervraag met een ander perspectief. Op het antwoord van de wetgeleerde: 'hij die hem barmhartigheid heeft bewezen', zei Jezus: 'vooruit, doe ook jij dan net zo' (Lc 10:36-37).

Het is evident dat dit evangeliegedeelte een ethische spits heeft. Moderne commentaren leren ons dat Jezus het hier heeft over de vraag wat het inhoudt de naaste en zo ook God lief te hebben.⁴ Volgens Bultmann is het Lucas die het verhaal kunstig met de voorgaande vraag van de wetgeleerde in verband heeft gebracht, al meent hij dat het verhaal in de oorspronkelijke versie wel ook met een vraag en antwoord afsloot.⁵ Inderdaad is het zeer wel mogelijk dat het verhaal over de Samaritaan aanvankelijk los circuleerde en dat Lucas het in deze context heeft geplaatst. Nu heeft Jülicher de allegoriserings van Jeruzalem en Jericho als het paradijs en de wereld (waartoe de mens zou zijn verbannen) 'smakeloos' genoemd⁶, maar er klinken ook andere stemmen. Zo hebben Barth, Gerhardsson en Daniélou het tenminste voor de interpretatie van de Samaritaan als Christus opgenomen.⁷ Daniélou veronderstelde zelfs dat de allegoriserings van de parabel teruggaat op de oudste joods-christelijke gemeente.

Marcion

Een onderzoek naar de oudste uitleg van ons verhaal leidt ons eerst naar Marcion, die omstreeks het jaar 140 een door hem ingekorte versie van het evangelie van Lucas als het enige evangelie in zijn verzameling van nieuwtestamentische boeken opnam. Nu komt in Tertullianus' bespreking van Marcions evangelie wel Jezus' gesprek met de wetgeleerde voor, maar niet het verhaal van de barmhartige Samaritaan.⁸ Ook andere getuigen van Marcions evangelie vermelden nooit dit verhaal.⁹ Wel is uit het British Museum een Syrisch handschrift uit de zevende eeuw bekend dat een fragment bevat waarin op gezag van Marcion wordt gezegd dat:

³Zie hiervoor ook de bijdrage van Frits de Lange in deze bundel, en de te Kampen verdedigde dissertatie van L.W. Mazamisa, *Beatific Comradeship. An exegetical-hermeneutical study on Luke 10:25-37*, Kampen 1987.

⁴Zie bijvoorbeeld J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X-XXIV) (AncB 28A)*, New York etc. 1985, 882-885; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium II (HThK II,2)*, Freiburg/Basel/Wien 1994, 148; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35) (EKKNT III,2)*, Zürich/Düsseldorf 1996, 98-99.

⁵R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970⁸, 192; zo ook reeds A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu II*, Tübingen 1910², 596.

⁶Jülicher, *Gleichnisreden*, 586.

⁷K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon Zürich 1945, I,2, 462; idem 1948, III,2, 250; idem 1953, IV,1, 115; B. Gerhardsson, *The Good Samaritan - The Good Shepherd?*, Lund/Kopenhagen 1958; J. Daniélou, *Le Bon Samaritain: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, [Paris 1955], 457-465.

⁸Tertullianus, *Tegen Marcion IV*, 25,15-18 (SC 456).

⁹A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924², Darmstadt 1985, 206*.

onze Heer niet uit een vrouw werd geboren, maar het gebied van de Schepper stal en afdaalde en voor het eerst verscheen tussen Jeruzalem en Jericho, als een mensenkind in gestalte en verschijning en gelijkenis, maar zonder ons lichaam.¹⁰

Hoogstwaarschijnlijk wordt hier gezinspeeld op de allegorische uitleg dat het eigenlijk Jezus was die in de gestalte van de Samaritaan op de weg tussen Jeruzalem en Jericho verscheen. De door Marcion gedeelde docetische visie op Jezus' lichaam komt in dit fragment duidelijk aan het licht. Zou deze tekst van Marcion zelf afkomstig zijn, en bijvoorbeeld stammen uit zijn boek *Antithesen*, dan zou dit betekenen dat Marcion het verhaal van de barmhartige Samaritaan heeft gebruikt en bijgevolg in zijn evangelie moet hebben opgenomen.

Er is echter verschillend geoordeeld over de betrouwbaarheid van dit fragment. Zahn en Monselewski hebben de hier aan Marcion toegeschreven traditie erkend, maar iemand als Orbe heeft de echtheid ervan verworpen.¹¹ Hij wijst erop dat Christus volgens Marcion in het vijftiende jaar van keizer Tiberius uit de hemel was afgedaald naar Kafarnaüm (vgl. Lc 4:31).¹² Dit strookt niet met het Syrische fragment, waar staat dat de Heer voor het eerst tussen Jeruzalem en Jericho verscheen. Terecht stelt Orbe dat antimarcionitische tendenzen in de patristische uitleg van de parabel van de barmhartige Samaritaan niet per se hoeven te leiden tot de conclusie dat Marcion dit verhaal dus in zijn evangelie had opgenomen. Bovendien verwierp Marcion de allegorische Schriftuitleg.¹³ Ik concludeer dus dat het niet verantwoord is om dit late Syrische getuigenis tegen de oudere overlevering in aan Marcion zelf toe te schrijven.

Het Evangelie volgens Filippus

Op vastere grond komen wij in het gnostische Evangelie volgens Filippus, dat deel uitmaakt van de collectie van voornamelijk gnostische, in het Koptisch overgeleverde boeken die in 1945 in Nag Hammadi zijn gevonden.¹⁴ In het Evangelie volgens Filippus kunnen 127 spreuken en fragmenten worden onderscheiden. Dit geschrift wordt doorgaans gedateerd in de derde eeuw, maar de afzonderlijke teksten kunnen veel ouder zijn.¹⁵

In fragment 111 van deze collectie wordt verwezen naar de barmhartige Samaritaan:

Geestelijke liefde is wijn en reukwerk. Allen die zich ermee zullen zalven, genieten ervan. Ook zij die vlakbij hen staan, genieten ervan, zolang zij die gezalfd zijn erbij staan. Wanneer zij die met de zalving zijn gezalfd van hen weggaan en zich terugtrekken, dan blijven zij die niet gezalfd zijn en slechts vlakbij hen staan weer in hun eigen slechte reuk achter.

¹⁰Th. Zahn, *Ein verkanntes Fragment von Marcions Antithesen*: NKZ 21 (1910) 371-377; Harnack, *Marcion*, 362*.

¹¹Zahn, *Fragment*, 371-377; W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37*, Tübingen 1967, 18-21; A. Orbe, *Parábolas Evangélicas en San Ireneo I*, Madrid 1972, 105-108. Tot hetzelfde oordeel als Orbe komt ook G. Sfameni Gasparro, *Variazioni esegetiche sulla parabola del buon Samaritano: dal "Presbitero" di Origene ai dualisti medievali*: E. Livrea, G.A. Privitera (ed.), *Studi in onore di A. Ardizzoni II*, Roma 1978, 951-1012, hiervan 966-968.

¹²Zie Harnack, *Marcion*, 184*.

¹³Zie E.C. Blackman, *Marcion and his Influence*, London 1948, 114-117.

¹⁴Uitgaven van dit evangelie met vertalingen zijn verzorgd door B. Layton, *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden 1989, 129-215 en door H.M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3)*. Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt, Berlin 1997.

¹⁵Een inleiding tot dit evangelie heb ik geboden in mijn bijdrage *Gnosis in het Evangelie volgens Filippus*: R. Roukema (red.), *Het andere christendom. De gnosis en haar geestverwanten*, Zoetermeer 2000, 13-31.

De Samaritaan gaf aan de gewonde niets dan wijn en olijfolie. Dat is niets anders dan de zalving, en deze genas de wonden, want de liefde bedekt tal van zonden.

Omdat ik elders al een uitleg van deze tekst heb geboden¹⁶, beperk ik mij hier tot de vermelding van de Samaritaan die aan de gewonde mens wijn en olijfolie gaf. Met deze Samaritaan wordt in eerste instantie bedoeld op de christen die beschikt over de kennis ofwel gnosis van de waarheid.¹⁷ Deze gnosis moet leiden tot geestelijke liefde en wordt aangeduid als een welriekende zalving. De gewonde daarentegen is de christen die nog geen inzicht in de gnostische waarheid heeft en die, figuurlijk maar misschien zelfs ook letterlijk, stinkt in vergelijking met de verder gevorderde gnostische christen. Het is de taak van de christen met kennis om, zoals de Samaritaan van het evangelieverhaal, de geestelijk gewonde, dus minder gevorderde gelovigen lief te hebben en hen te laten delen in de geestelijke zalving. Hoewel de wijn uit Lucas 10:34 in deze tekst tweemaal wordt genoemd, wordt hiervan geen afzonderlijke allegorische uitleg geboden; tezamen met de olijfolie wordt de wijn allegorisch betrokken op de genezende zalving met gnosis en op de liefde die tal van zonden bedekt (1 Pe 4:8). Zo blijkt dat de wonden van de ongelukkige allegorisch worden beschouwd als zijn zonden.

Uit niets blijkt dat met de Samaritaan van deze tekst Christus wordt bedoeld, maar deze uitleg is niet uitgesloten.¹⁸ De gnosticus zou dan moeten handelen naar het voorbeeld van Christus die kwam om aan de gewonde mensheid de geestelijke zalving met kennis en liefde toe te dienen. Toch kan alleen van de gewonde mens, zijn wonden en de wijn en olijfolie met zekerheid worden gezegd dat zij allegorisch worden toegepast.

Irenaeus van Lyon

In zijn boeken Tegen de ketterijen, van omstreeks 180, verwijst Irenaeus van Lyon eenmaal naar het verhaal van de barmhartige Samaritaan.¹⁹ Irenaeus bespreekt de gnostische visie op de Geest die Jezus, na zijn doop in de Jordaan, volgens de evangeliën had ontvangen. Volgens diverse gnostici zou toen de hemelse Christus in de vorm van een duif op de mens Jezus zijn neergedaald en de onnoembare Vader aan hem hebben bekendgemaakt. Deze op Jezus neergedaalde Christus zou geen echt mens zijn geweest en zou dan ook niet werkelijk hebben geleden.²⁰ Irenaeus betoogt op grond van de vier evangeliën en van de brieven van Paulus dat Jezus en Christus zo niet mogen worden onderscheiden maar één en de zelfde persoon zijn, op wie de Geest neerdaalde over wie in het Oude Testament al vaak was gesproken.²¹ Aldus bestrijdt hij de gnostische visie dat het Oude Testament getuigt van een mindere God. Van de Geest zegt hij dat de Heer die ook aan de kerk heeft gegeven door de Paracleet²² te zenden, zodat de mensen niet alleen een aanklager zouden hebben, de duivel namelijk, maar ook een verdediger. Irenaeus zegt dan:

dat de Heer de mens die hem toebehoort en die in de handen van rovers was gevallen aan de heilige Geest toevertrouwt - die mens over wie hij zich heeft ontfermd en wiens wonden hij heeft verbonden. Twee koninklijke denariën heeft hij gegeven opdat wij door de Geest het

¹⁶Ook de vertaling is daaraan ontleend: Roukema, Christendom, 22-24.

¹⁷Zie Evangelie volgens Filippus 110, in Roukema, Christendom, 19-22.

¹⁸Zie Orbe, Parábolas, 108-109.

¹⁹Zie hiervoor Orbe, Parábolas, 123-137.

²⁰Irenaeus, Tegen de ketterijen III,16,1 (SC 211); vgl. I,7,2; I,26,1; I,30,12 (SC 264) en Mt 3:16-17 met parallellen.

²¹Irenaeus, Tegen de ketterijen III,16,1-17,3 (SC 211).

²²Te vertalen als 'verdediger', 'trooster', 'helper'; zie Joh 14:16; 14:26; 15:26; 16:7.

beeld en opschrift van de Vader en de Zoon zouden ontvangen en wij de ons toevertrouwde denarie zouden laten vrucht dragen en een veelvoud ervan aan de Heer zouden terugbetalen.²³

Het is duidelijk dat Irenaeus in deze gedrongen tekst verwijst naar de barmhartige Samaritaan, en dat hij deze opvat als de Heer, Jezus Christus dus. De gewonde is de mens die aan de duivel ten prooi was gevallen. De Heer heeft zich echter over hem ontfermd en heeft hem toevertrouwd aan de Geest, voor wie de herbergier van het evangelieverhaal model staat. De twee muntstukken verklaart Irenaeus, met een zinspel op Matteüs 22:20, als het beeld en opschrift van de Vader en de Zoon dat de verlost mens door de Geest ontvangt. Hiermee duidt hij enerzijds op het herstelde beeld en de gelijkenis van God waarnaar de mens oorspronkelijk was geschapen (Gn 1:26)²⁴; anderzijds benadrukt hij de eenheid van de Vader, namelijk de God van het Oude Testament, en de Zoon Jezus Christus, die volgens de gnostici van een hogere God afkomstig was. Opmerkelijk is voorts dat Irenaeus, wellicht om die eenheid van de Vader en de Zoon te benadrukken, de twee denariën laat samensmelten tot één; maar ook dat deze denarie in zijn weergave is toevertrouwd aan de mens zelf en niet aan de herbergier ofwel de Geest. Wanneer Irenaeus ook nog spreekt van vrucht dragen en het terugbetalen van de opbrengst aan de Heer, wordt duidelijk dat zijn associatie inmiddels is overgegaan naar de gelijkenis van de talenten in Matteüs 25,14-30.²⁵

Uit het feit dat Irenaeus slechts terloops naar het verhaal van de barmhartige Samaritaan verwijst en hij zijn allegorische verklaring niet verantwoordt, blijkt dat hij dit type uitleg als bekend veronderstelt. Het is heel wel mogelijk dat ook zijn specifieke interpretatie teruggaat op een oudere traditie. Volgens deze uitleg is de gewonde de mens in het algemeen, die door toedoen van de duivel het oorspronkelijke beeld en de gelijkenis van God heeft verloren, maar dit dankzij de ontferming van de Heer, Jezus Christus, heeft terugontvangen. De twee denariën worden tot het beeld en opschrift van de Vader en de Zoon. De herbergier uit het verhaal wordt verklaard als de Geest, aan wie Christus de geredde mens heeft toevertrouwd.

Clemens van Alexandrië

Aan het einde van de tweede of het begin van de derde eeuw komt Clemens van Alexandrië in een verhandeling over de rijke man uit Marcus 10:17-22 ook te spreken over de parabel van de Samaritaan.²⁶ In verband met het liefhebben van God en de naaste luidt de vraag van de wetgeleerde uit Lucas 10:29 bij Clemens: ‘wie is een naaste?’ Clemens vertelt dan het verhaal uit Lucas 10:30-37. Hij benadrukt dat Jezus het begrip naaste niet beperkte tot bloedverwanten, volksgenoten of proselieten, zoals de Joden deden, en voorts dat de Samaritaan, anders dan de priester en de Leviet, niet ‘toevallig’ (vgl. Lc 10:31) voorbijkwam, omdat hij wijn, olie, verband, een rijdier en geld voor de herbergier bij zich had. In deze weergave beperkt Clemens zich tot de letterlijke, ethische gerichte betekenis van het verhaal. Direct daarop zegt hij echter over de naaste uit dit verhaal:

²³Irenaeus, Tegen de ketterijen III,17,3 (SC 211).

²⁴Zie het vervolg in Irenaeus, Tegen de ketterijen III,18,1 (SC 211); vgl. IV,38,4 (SC 100); V,2,1; V,12,4; V,21,2; V,36,3 (SC 153). Irenaeus onderscheidt soms ook tussen het beeld van God, dat hij beschouwt als de vrije wil van de mens en dat met diens val niet verloren is gegaan, en de gelijkenis van God, die wel verloren is gegaan en die door de Geest en het Woord wordt hersteld: Tegen de ketterijen V,6,1; V,16,1-2 (SC 153).

²⁵Ook de ene denarie uit Mt 20,9 (uit de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard) kan Irenaeus hebben beïnvloed; vgl. Orbe, Parábolas, 142.

²⁶Clemens van Alexandrië, Welke rijke wordt behouden 28-29 (LCL 92). Vgl. Orbe, Parábolas, 110-116.

Wie anders zou deze kunnen kan zijn dan de Verlosser zelf? Wie heeft zich meer dan hij ontfermd over ons, die door de wereldbeheersers van de duisternis bijna ter dood gebracht zijn ten gevolge van de vele wonden: angsten, begeerten, boosheid, bedroefdheid, verleidingen en wellust? Van deze wonden is Jezus de enige arts die de hartstochten totaal tot de wortel toe uithouwt, niet zoals de wet die louter de uitwerkingen uithouwt, namelijk de vruchten van de slechte planten, maar hij doet zijn eigen houweel doordringen tot aan de wortels van het kwaad. Hij is het die de wijn, het bloed van de wijnstok van David, uitgiet over onze gewonde zielen; [hij is het die de olie,] de barmhartigheid die voortkomt uit de ontferming van de Vader, overvloedig toedient; hij is het die de onlosmakelijke banden van gezondheid en verlossing heeft getoond, namelijk liefde, geloof en hoop; hij is het die de engelen en overheden en machten opdraagt ons voor een grote beloning te dienen, omdat ook zij, bij de openbaring van de heerlijkheid van de zonen van God, bevrijd zullen worden van de zinloosheid van de wereld. Hem moeten wij dus liefhebben op de zelfde wijze als God.²⁷

Voor Clemens is Jezus als Verlosser dus de naaste bij uitstek. Terwijl Jezus' vraag in Lucas 10:36, 'wie is de naaste geweest?', neerkomt op de vraag: 'wie heeft liefgehad?', benadrukt Clemens daarentegen dat wij deze naaste, Christus, moeten liefhebben zoals wij God dienen lief te hebben. Zo sluit hij aan bij het perspectief van de wetgeleerde die immers vroeg: 'wie is een naaste?' ofwel 'wie moet ik liefhebben?' Clemens meent dat christenen op grond van hun liefde tot Christus ook anderen die in Christus geloven zullen liefhebben en citeert daarom Matteüs 25:34-40 (Ik was hongerig en jullie hebben mij te eten gegeven...²⁸

In Clemens' allegorische uitleg staat de gewonde voor 'ons', dat wil zeggen de mensheid die door toedoen van de wereldbeheersers van de duisternis (vgl. Ef 6:12) tot zondige hartstochten is vervallen. Dat de boze engelmachten van deze wereld 'rovers' worden genoemd, is ook bekend uit gnostische teksten.²⁹ In de Samaritaan herkent Clemens Jezus, die hij hier 'arts' noemt omdat deze, anders dan de wet van Mozes, de hartstochten uit de mens verwijderd.³⁰ Deze vermelding van de wet wijst op Clemens' interpretatie van de priester en de Leviet. De wijn verklaart hij als het bloed van de wijnstok van David, hetgeen duidt op de wijn van de eucharistie en zo op het bloed dat Jezus heeft vergoten tot vergeving van zonden.³¹ De olie, *elaion* in het Grieks, wordt met een woordspeling verklaard als barmhartigheid, *eleos*.³² Als doel van de genezing en verlossing noemt Clemens de liefde, het geloof en de hoop (vgl. 1 Kor 13:13). De herbergier aan wie de geredde mens wordt toevertrouwd verklaart hij als de engelen wier taak het is de mensen te dienen (vgl. Heb 1:14). Terwijl Irenaeus de duivel en de heilige Geest tegenover elkaar plaatste, stelt Clemens de wereldbeheersers van de duisternis en Gods goede engelen tegenover elkaar. Clemens' verklaring van de twee denariën komt aan het licht bij de vermelding van het loon dat de engelen

²⁷Clemens, Welke rijke wordt behouden 29 (LCL 92).

²⁸Clemens, Welke rijke wordt behouden 30 (LCL 92).

²⁹Bijvoorbeeld Apocryphon van Johannes, Nag Hammadi Codex II,21,11; III,26,22; Wijsheid van Jezus Christus, Nag Hammadi Codex III,101,15; 107,15; Clemens van Alexandrië, Uittreksels uit Theodotus 53,1; 72,2 (SC 23).

³⁰Zie voor de zinspelende op Mt 3:10 mijn bespreking in Roukema, Christendom, 29-30. Enkele andere teksten uit die tijd waarin Jezus arts wordt genoemd: Ignatius, Efeziërs 7,2; Handelingen van Johannes 108; Handelingen van Thomas 10.

³¹Vgl. Clemens, de Pedagoog II,19,3-4; II,32,2 (SC 108); voorts Didachè 9,2, waar bij de maaltijd wordt gedankt voor 'de heilige wijnstok van David uw knecht'.

³²Omdat *ai* werd uitgesproken als *e*, klinken *elaion* en *eleon* (accusativus van *eleos*) gelijk.

voor hun dienst zullen ontvangen, dat inhoudt dat ook zij, evenals de mensheid, deel zullen krijgen aan de uiteindelijke verlossing uit de zinloosheid van deze wereld (vgl. Rom 8:19-21). Hoewel Clemens' allegorische uitleg van het verhaal van de barmhartige Samaritaan op diverse punten afwijkt van die van Irenaeus, blijkt de visie dat het verhaal ten diepste spreekt over de redding die Jezus Christus aan de gevallen mensheid heeft gebracht, overeen te komen.

Een door Origenes geciteerde presbyter

Omdat de Griekse tekst van Origenes' preken over het evangelie van Lucas grotendeels verloren is gegaan, zijn wij hiervoor afhankelijk van de Latijnse vertaling van Hieronymus, van 391-392. Origenes heeft deze preken waarschijnlijk in 233-234 in Caesarea gehouden, enkele jaren nadat hij Alexandrië definitief had verlaten. In zijn preek over Lucas 10:25-37 vermeldt hij van de parabel van de barmhartige Samaritaan een uitleg die hij toeschrijft aan 'een van de presbyters'. Over de identiteit van deze presbyter (of 'oudste' of 'priester') is niet meer te zeggen dan dat hij in tijd aan Origenes voorafging en wellicht leefde in de tweede eeuw.³³ Origenes citeert diens uitleg aldus:

De mens die is afgedaald, is Adam, Jeruzalem het paradijs, Jericho de wereld, de rovers de vijandige machten, de priester de wet, de Leviet de profeten, de Samaritaan Christus, de wonden betekenen de ongehoorzaamheid, het rijdier het lichaam van de Heer, de herberg de kerk, omdat zij allen opneemt die willen binnengaan. Voorts worden de twee denariën opgevat als de Vader en de Zoon, en de herbergier als de voorganger van de kerk, aan wie de leiding is toevertrouwd. Dat de Samaritaan belooft dat hij zal terugkomen, duidt op de wederkomst van de Verlosser.³⁴

Hoewel enkele elementen inmiddels van Irenaeus en Clemens bekend voorkomen, zijn andere onderdelen van deze allegoriserings nieuw, zoals de expliciete verklaring van Jeruzalem, Jericho, de priester, de Leviet, het rijdier, de herberg en de terugkomst van de Samaritaan. De herbergier is hier niet de Geest, zoals bij Irenaeus, of de goede engelen, zoals bij Clemens, maar de voorganger van de christelijke gemeente. Het valt op dat de olie en de wijn geen verklaring ontvangen; wellicht moet hier aan een verzuim van de vertaler gedacht worden. Constant is de uitleg van de Samaritaan als Christus. Voor het eerst lezen wij dat de gewonde Adam in het paradijs voorstelt, maar zakelijk komt deze uitleg overeen met die van Irenaeus, die spreekt van de mens die aan de duivel ten prooi is gevallen (vgl. Gn 3), en met die van Clemens, die spreekt van 'ons'.

Origenes' preek

Origenes is het grotendeels met de uitleg van de presbyter eens, maar hij ontkent dat *ieder* mens van Jeruzalem naar Jericho afdaalt.³⁵ Zonder dat hij dit duidelijk zegt, vat Origenes deze afdaling naar de aarde op als de val van de oorspronkelijke geestelijke schepselen uit de hemel.³⁶ Naar zijn inzicht was echter niet ieder geestelijk schepsel (of: *nous*) ten gevolge van zijn zonde naar de aarde

³³Zie Orbe, *Parábolas*, 137-139.

³⁴Origenes, *Preken over Lucas* 34,3 (SC 87; FC 4,2). Vgl. Orbe, *Parábolas*, 116-119.

³⁵Zie voor Origenes' eigen uitleg zijn *Preken over Lucas* 34,4-9 (SC 87; FC 4,2). Vgl. Orbe, *Parábolas*, 119-123; Sfameni Gasparro, *Variazioni*, 962-966.

³⁶Zie bijvoorbeeld Origenes, *Over de Grondbeginselen* II,8-9 (ed. Görgemanns/Karpp); J.W. Trigg, *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, London 1985, 103-107; R. Roukema, *Gnosis en geloof in het vroege christendom. Een inleiding tot de gnostiek*, Zoetermeer 1998, 173-174.

afgedaald; hij beschouwde Johannes de Doper bijvoorbeeld als een mensgeworden engel die door God naar de aarde was gezonden om van het licht te getuigen (Joh 1,6-8).³⁷

Voorzichtigheidshalve rept Origenes hiervan niet in zijn preek; hij wist maar al te goed dat deze visie bij de eenvoudigen op onbegrip zou stuiten en bij zijn tegenstanders weerstand zou oproepen.³⁸ Wel benadrukt hij dat de mens die van Jeruzalem naar Jericho afdaalde, welbewust *wilde* afdalen - naar de aarde dus. Op dit punt verantwoordt Origenes zijn uitleg niet, maar in het vervolg onderbouwt hij zijn visie met diverse bijbelteksten. Voor de rovers - de vijandige machten - verwijst hij naar de vóór Jezus gekomen 'dieven en rovers' uit Johannes 10:8. De door hen toegebrachte wonden zijn ondeugden en zonden. De priester staat voor de wet, de Leviet voor de profeten. Origenes zegt van hen dat zij voor andere mensen misschien wel goed waren geweest, maar niet voor deze mens die naar Jericho was afgedaald. Uit het feit dat de priester en de Leviet aan deze ongelukkige voorbij gingen, concludeert hij dat de Voorzienigheid hem aan iemand wilde toevertrouwen die sterker was dan de wet en de profeten, namelijk aan de Samaritaan, wiens naam 'hoeder' betekent. Over hem gaat het in Psalm 121:4: 'de Hoeder van Israël sluimert noch slaapt'.³⁹ Deze Samaritaan is afgedaald om de mens die op sterven lag te redden; dat deze Samaritaan Jezus is, wordt volgens Origenes bevestigd door Johannes 8:48, waar Jezus een Samaritaan en een bezetene genoemd wordt. Jezus ontkende immers wel dat hij door de duivel bezeten was, maar niet dat hij Samaritaan was.⁴⁰ Dat deze Samaritaan niet toevallig was afgedaald maar door Gods voorzienigheid was gezonden, wordt volgens Origenes - die hier teruggrijpt op een element uit Clemens' uitleg - bevestigd door het feit dat hij verband, olie en wijn bij zich had. Als contrast hiermee citeert hij Jesaja 1:6b (Septuaginta), 'er is geen pleister om aan te brengen, noch olie noch verband'. De olie dient 'om het gelaat van olie te doen glanzen' (Ps 104:15b) en, tezamen met de wijn, om de wonden te reinigen. Het rijdier duidt op het lichaam van deze Samaritaan, die 'onze zonden draagt en voor ons lijdt' (Js 53:4). Hij brengt de halfdode in de herberg, de kerk, die allen opneemt die hulp nodig hebben en tot wie Jezus zegt: 'komt tot mij, al jullie die afgemat en belast zijn, en ik zal jullie verkwikken' (Mt 11:28). In de twee zilveren denariën ziet Origenes de kennis van de Vader en de Zoon en het inzicht in het geheimenis op welke wijze de Vader in de Zoon en de Zoon in de Vader is. De herbergier is de engel van de kerk, die de opdracht krijgt om de gewonde goed te verzorgen en geheel te genezen en daarvoor dus ook beloond wordt. Dit element van de engel doet denken aan Clemens, die hier sprak van 'engelen en overheden en machten'; dat over iedere kerk een engel geplaatst is, ontleende Origenes aan de Openbaring van Johannes.⁴¹ Het element van de terugkomst van de Samaritaan, door de presbyter uitgelegd als de wederkomst van de Verlosser, ontbreekt in Origenes' uitleg. Origenes concludeert dat deze hoeder van de zielen die, niet alleen met woorden maar ook metterdaad, aan de gewonde mens barmhartigheid bewezen heeft, een naaste voor hem geworden is, en hem meer nabij is gekomen dan de wet en de profeten. Hij besluit zijn preek met een oproep

³⁷Zie Origenes, Commentaar op Johannes II,175-192 (SC 120); vgl. Orbe, 120. Een ander voorbeeld van een geïncarneerde engel is de aartsvader Jakob; zie Origenes, Filocalie 23,19 (Commentaar op Genesis III,19; SC 226).

³⁸Vgl. Origenes, Preken over Genesis 12,4 (SC 7^{bis}).

³⁹Zie voor deze verklaring p. 59 [1 in deze web-versie]; Augustinus heeft haar dus, al dan niet indirect, ontleend aan Origenes. In zijn Commentaar op Johannes XX,321 (SC 290) vermeldt Origenes de joodse traditie dat de Samaritanen zo werden genoemd omdat de koning van de Assyriërs hen na de deportatie van de Israëlieten naar het land Israël zond om dit te *bewaken* (2 Kon 17).

⁴⁰Vgl. Origenes, Commentaar op Johannes XX,316-320 (SC 290).

⁴¹Openbaring 2-3; zie Origenes, Over de Grondbeginselen I,8,1; Preken over Numeri 11,4,5 (SC 442); Preken over Lucas 23,8 (SC 87; FC 4,1); Commentaar op Johannes X,269 (SC 157); Over het gebed 31,5 (GCS II; vert. G.J.D. Aalders) en C. Blanc, L'angéologie d'Origène: Studia Patristica 14 (1976) 79-109, hiervan 102.

tot de navolging van Christus waarop Paulus wees: ‘weest mijn navolgers, zoals ook ik een navolger van Christus ben’ (1 Kor 11:1). Zo is iedere christen ertoe geroepen zich te ontfemen over hen die aan de rovers ten prooi zijn gevallen. Niet voor niets zegt Jezus immers tot de wetgeleerde: ‘vooruit, doe ook jij dan net zo’. Zo blijkt dat Origenes terdege oog had voor de primaire betekenis van het verhaal. Zijn allegorische uitleg was niet bedoeld om aan de letterlijke uitleg afbreuk te doen.

Origenes’ andere werken

In Origenes’ overige werken komen verscheidene verwijzingen naar de bovenstaande uitleg voor, soms met enige variaties. De gewonde mens heet ook wel Adam die uit het paradijs is verdreven om in ballingschap in deze wereld te leven⁴²; zijn toestand is op ‘ons’ van toepassing.⁴³ In zijn Commentaar op de brief aan de Romeinen oppert Origenes dat met de herbergier Paulus wordt bedoeld, of ieder die aan de kerk leiding geeft. Hoewel wij hier afhankelijk zijn van de vrije Latijnse vertaling van Rufinus (van omstreeks 405), is het goed mogelijk dat dit element van Origenes zelf afkomstig is; het komt namelijk ook voor in de uitleg van Ambrosius (van omstreeks 380), die doorgaans sterk op Origenes leunt. Evenzo kan Rufinus’ vertaling dat de twee denariën slaan op het oude en het nieuwe verbond, welke uitleg eveneens bij Ambrosius is te vinden, heel goed op Origenes zelf teruggaan.⁴⁴ In zijn apologie Tegen Celsus betuigt hij dat christenen ertoe geroepen zijn, andermans wonden met het Woord (de Logos) te verbinden en in de door het kwaad verhitte zielen de geneesmiddelen van het Woord te gieten.⁴⁵

Speciale aandacht verdient een Grieks catenenfragment dat aan Origenes wordt toegeschreven en dat inderdaad de trekken van zijn uitleg vertoont.⁴⁶ Het is echter niet gezegd dat de tekst volledig op Origenes teruggaat; latere origenisten kunnen de uitleg in zijn lijn hebben uitgewerkt. In dit fragment wordt bevestigd dat de parabel gaat over Adam ofwel de mens in het algemeen, over zijn leven in de preëxistentie en zijn afdaling naar de wereld op grond van zijn ongehoorzaamheid. Dat de mens van zijn kleren wordt ontdaan (*ekdusantes auton* in Lc 10:30), wordt hier verklaard met het oog op de beroving van de onvergankelijkheid en de onsterfelijkheid en het verlies van alle deugden. Dat hij halfdood bleef liggen, wil zeggen dat de dood tot de helft van zijn natuur was doorgedrongen: de ziel is immers onsterfelijk. De herbergier wordt verklaard als de apostelen en hun opvolgers, namelijk de bisschoppen en leraren van de kerken⁴⁷, of als de engelen die over de kerk zijn gesteld. Voor de twee denariën worden drie interpretaties geboden: het oude en nieuwe verbond, of de liefde tot God en de naaste, of de kennis van de Vader en de Zoon. De terugkeer van de Samaritaan is Christus’ wederkomst.

⁴²Preken over Jozua 6,4 (SC 71); vgl. Commentaar op Matteüs XVI,9 (BGL 30; GCS X).

⁴³Commentaar op het Hooglied, I proloog 2,30 (SC 375); Commentaar op Romeinen IX,31 (AGLB 34; PG 14).

⁴⁴Commentaar op Romeinen IX,31 (AGLB 34; PG 14); Ambrosius, Uitleg van het evangelie volgens Lucas VII,80-82 (SC 52). In theorie is het ook mogelijk dat Rufinus deze elementen aan de Commentaar op Romeinen heeft toegevoegd op grond van Ambrosius’ uitleg van Lucas, maar gezien Ambrosius’ afhankelijkheid van Origenes is dit toch minder waarschijnlijk.

⁴⁵Tegen Celsus III,61 (SC 136).

⁴⁶Fragment 71 in de editie van H.J. Sieben (FC 4,2; ook SC 87). Zie zijn toelichting op de overlevering van de catenenfragmenten in: Origenes. Homilien zum Lukasevangelium I (FC 4,1), Freiburg etc. 1991, 48-51.

⁴⁷J.H. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln/Wien 1974, 22-23, betwijfelt of deze visie op de bisschoppen van Origenes zelf afkomstig is.

Alexandrijnse en oudere uitleg: overzicht

Inmiddels is duidelijk dat Augustinus' terloopse uitleg van het verhaal van de barmhartige Samaritaan, waarmee ik deze bijdrage begon, niet door hem was bedacht maar in een oude Alexandrijnse traditie stond. Deze interpretatie, die vele malen in zijn werken voorkomt, heeft hij waarschijnlijk leren kennen via Ambrosius, en eventueel ook via Hieronymus' vertaling van de preken van Origenes.⁴⁸ De doorwerking van de Alexandrijnse uitleg in de westerse wereld zal ik nu verder buiten beschouwing laten.⁴⁹

Rekenen wij de allegorische uitleg van Clemens, de door Origenes geïntroduceerde presbyter en Origenes zelf tot de Alexandrijnse traditie, dan blijkt dat dit type interpretatie niet aan de Alexandrijnen is voorbehouden.⁵⁰ Ondanks enige verschillen gaf immers ook Irenaeus van Lyon, die uit Smyrna in Klein-Azië afkomstig was, een hiermee verwante allegorische uitleg. Irenaeus en de Alexandrijnen hebben gemeen dat zij de parabel laten slaan op de mens die aan de duivel ten prooi was gevallen en door Christus' ontferming wordt gered. De geredde mens wordt volgens Irenaeus toevertrouwd aan de Geest, en volgens de Alexandrijnen aan Gods engelen, of aan de voorgangers in de kerk.

Typerend voor Origenes is dat hij - hoe verhuuld ook - de val van de mens niet liet plaatsvinden in het aardse maar in het hemelse paradijs. Daarmee introduceerde hij in zijn uitleg een platoons element dat in de kerk grote weerstand heeft opgeroepen.⁵¹

De zinspelende op ons verhaal in het Evangelie volgens Filippus is vergelijkbaar met de opmerking in Origenes' werk Tegen Celsus, dat christenen ertoe geroepen zijn andermans gewonde zielen met het Woord te genezen. Het verschil is echter dat het Evangelie volgens Filippus de gnostici ertoe oproept de niet-gnostische gelovigen deel te geven aan de zalving die hun wonden geneest. De allegorische uitleg is in deze twee teksten niet volledig toegepast, omdat bijvoorbeeld de Samaritaan hier niet expliciet als Christus wordt geïnterpreteerd. Naar een indeling van Origenes zou de toepassing die in deze beide teksten aan het licht komt de 'morele uitleg' kunnen worden genoemd, die betrekking heeft op het persoonlijk leven van de christenen.⁵²

Bij Clemens en Origenes bleek dat zij ondanks hun allegorische uitleg ook oog hadden voor de primaire betekenis van de passage. Dit strookt met het principe dat de allegorische uitleg niet is bedoeld om aan de letterlijke strekking van een tekst voorbij te gaan.⁵³

Antiocheense uitleg

In de eerste alinea van deze studie maakte ik melding van de Antiocheense school. Deze richting kwam op in de vierde eeuw en onderscheidde zich van de Alexandrijnse in die zin dat zij zeer

⁴⁸Zie D. Sanchis, Samaritanus ille. L'exégèse augustiniennne de la parabole du Bon Samaritain: RSR 49 (1961) 406-425.

⁴⁹Ik wijs alleen nog op de interpretatie van de gnostische katharen, die evenals Origenes meenden dat Jezus had gesproken over de val van de menselijke geest uit het hemelse Jeruzalem; zie Monselewski, Samariter, 21-27; Sfameni Gasparro, Variazioni, 951-958; 979. Monselewski, Samariter, 49-51, poogt echter aan te tonen dat de kathaarse uitleg teruggaat op de oude gnostiek, en dat de kerk de christologische uitleg van de gnostici heeft overgenomen en aangepast. Deze visie wordt door Sfameni Gasparro weerlegd.

⁵⁰Dit is te minder het geval wanneer de presbyter geen Alexandrijn was.

⁵¹Zie bijvoorbeeld E.A. Clark, The Origenist Controversy. The cultural construction of an early Christian debate, Princeton 1992.

⁵²Vgl. Origenes, Preken over Genesis 2,6 (SC 7^{bis}). In deze preek onderscheidt Origenes (volgens Rufinus' Latijnse vertaling) de historische, de mystieke en de morele interpretatie van de bijbeltekst. De mystieke uitleg is op de heilsgeheimen gericht en gaat over de verlossing door Christus. Zie ook Origenes, Over de Grondbeginselen IV,2,4.

⁵³Zie bijvoorbeeld H. Crouzel, Origène, Paris/Namur 1985, 92-95.

terughoudend was ten aanzien van de allegorische Schriftuitleg.⁵⁴ Een goed voorbeeld hiervan geeft Efreem de Syriër, die in de periode 363-373 in Edessa een Syrisch commentaar schreef op de doorlopende harmonie van de vier evangeliën, het Diatessaron. Daarin verklaart hij onder meer dat de gewonde man van Jezus' verhaal een Jood moet zijn geweest, omdat anders - gezien de vijandschap tussen Joden en Samaritanen - de pointe ervan verloren zou gaan. Volgens Efreem ging het erom dat Christus het begrip 'naaste' niet beperkte tot zijn eigen volksgenoten, en dat je, al ben je een Samaritaan, je over een ongelukkige Jood als over een broeder dient te ontfermen.⁵⁵ Toch blijkt Efreem elders de rol van de Samaritaan ook op Jezus te kunnen passen, wanneer hij zegt dat diens barmhartigheid de gewonde met olie en wijn verzorgde.⁵⁶ Het verschil met de Alexandrijnen is echter dat een uitgewerkte allegorese bij Efreem ontbreekt.

Waartoe leidt de patristische Schriftuitleg?

De vraag is nu wat het voor hedendaagse lezers en exegeten van de bijbel oplevert om kennis te nemen van de uitleg en het gebruik hiervan in de eerste eeuwen. Want hoezeer enkelingen hierdoor ook geboeid kunnen raken, het is duidelijk dat allegoriserende toepassingen zoals die hierboven zijn uiteengezet nu niet direct overtuigen als historisch correcte interpretaties. De verwachting die ik als eerstejaars student had, dat de patristische bijbeluitleg veel waardevols zou bevatten, bleek slechts zeer ten dele op te gaan voor de historisch-kritische exegeze waarin ik daarna werd onderricht. Op grond daarvan is het dan ook uitgesloten dat Jezus met de Samaritaan van zijn verhaal zichzelf heeft bedoeld; en al komt de allegorese, ook van gelijkenissen van Jezus, reeds in het Nieuwe Testament zelf voor⁵⁷, aanwijzingen dat de evangeliëschrijver bij de Samaritaan al aan Jezus heeft gedacht zijn er niet. De allegorisering zal naderhand zijn ontstaan, waarschijnlijk in de tweede eeuw.

Nu staat de oudchristelijke uitleg van dit verhaal meestal niet op zichzelf, maar is hij ingebed in bredere redeneringen. Irenaeus betoogt tegen de gnostici dat het de Geest van de God van het Oude Testament is die op Jezus is neergedaald en dat deze Geest ook aan de kerk is gegeven. Bijbels-theologisch gezien is dat correct. In dat verband gebruikt hij echter de parabel van de barmhartige Samaritaan op een wijze die nu niet meer geaccepteerd zou worden.

Clemens verklaart het verhaal in een betoog dat ook rijke christenen behouden kunnen worden. Voorzover moderne christenen de vraag naar de zaligheid stellen, zullen de meesten van hen het maar al te graag met Clemens eens zijn, en ook bijbels-theologisch is hiervoor wel iets te zeggen. Clemens wijst dan op de twee geboden om God en de naaste lief te hebben en interpreteert daarbij, onder verwijzing naar de barmhartige Samaritaan, Christus als de naaste bij uitstek. Zijn redenering is dat wie Christus liefheeft, ook zijn geboden zal houden - en zo behouden zal worden. Nu lijkt hij de liefde tot de naaste te beperken tot de andere christenen, en dat zou in tegenstelling staan tot Jezus' bedoeling. Toch is Clemens' aanvankelijke verklaring dat Jezus het begrip 'naaste' niet beperkte tot bloedverwanten, volksgenoten of proselieten niet voor misverstand vatbaar.

De verwijzing naar de Samaritaan in het Evangelie volgens Filippus staat in het kader van de verhouding tussen gnostische en niet-gnostische christenen. Het is de vraag of de daar geboden toepassing, hoe goed bedoeld ook, dat gnostici de nog 'gewonde' onwetenden deel moeten geven aan de zalving met gnosis en hun zonden met liefde moeten bedekken, strookt met Jezus' intentie.

⁵⁴Zie mijn bijdrage Het gebruik en de uitleg van de Bijbel in de eerste eeuwen van het christendom: T. Baarda e.a. (red.), Internationaal commentaar op de Bijbel, Kampen 2001.

⁵⁵Efreem de Syriër, Commentaar op het Diatessaron XVI,9,24 (SC 121).

⁵⁶Hymnen over de kerk 33,3 (CSCO 108-109). Zie K.A. Valavanolickal, *The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem*, Frankfurt am Main etc., 1995, 248-252.

⁵⁷Zie bijvoorbeeld Mt 13:36-43; Mc 4:14-20; 1 Kor 9:9-10; Gal 4:21-31.

Een kritische notitie past ook Origenes' zinspeling op een voorwereldlijke val van de geestelijke schepselen uit het hemelse Jeruzalem. Zijn uitleg van de twee denariën als het oude en nieuwe verbond slaat historisch gesproken nergens op, maar tegenover de marcionitische verwerping en de gnostische onderwaardering van het Oude Testament was het wel van belang dat beide verbonden op één lijn werden gesteld.

Tenslotte: of men het met betrekking tot de vrije wil van de mens nu met Augustinus of met Pelagius eens is, het is vergezocht om, zoals Augustinus doet, de periode die de geredde man in de herberg nodig had om te herstellen, te gebruiken als argument tegen het algehele herstel van de vrije wil direct na de doop.

Wij zien dus dat toonaangevende christenen van de eerste eeuwen een voor allegorisering vatbare parabel in een geestelijke betekenis inpasten in hun eigen - al dan niet orthodox geworden - visie op het geloof en het christelijke leven. Met andere woorden: zij gaven een uitleg of toepassing die inging op de geloofskwesties die in hun tijd aan de orde waren. Aangezien de allegorese in hun tijd een geaccepteerde exegetische methode was⁵⁸, maakten zij hiervan, al dan niet terughoudend, gebruik. Zodra zij zich verwijderden van de primaire betekenis van het verhaal, dat wij ons dienen af te vragen voor wie wij zelf een naaste zijn en dat wij het liefhebben van de naaste ruim dienen toe te passen, blijkt hoe kwetsbaar en hoe persoons- en tijdgebonden hun allegorische toepassing is. In die tijd was de norm voor een correcte toepassing van een bijbeltekst echter niet die van de historisch-kritische exegese, die zoekt naar de oorspronkelijke intentie van de auteur of van de nog oudere fase waartoe de tekst kan worden herleid. De norm was veeleer dat de uitleg in overeenstemming was met het geloof van de kerk. Dit werd samengevat in de 'regel van het geloof' die inhoudelijk min of meer overeenkomt met wat nu bekend staat als de 'apostolische geloofsbelijdenis'.⁵⁹

Nu is het de vraag of bijbeluitleg wel ooit kan en moet worden losgemaakt van de vragen en problemen in een bepaalde periode. Het is op zichzelf waardevol dat 'Antiocheens' georiënteerde, historisch-kritisch geschoolde exegeten proberen een nuchtere, historisch verantwoorde uitleg te geven, maar wie zou staande kunnen houden dat hedendaagse motieven daarbij geen rol spelen? Wie kan ervoor instaan dat hij of zij voorkeuren en antipathieën bij een historische verklaring van de bijbel geheel kan uitsluiten? Wij moeten er rekening mee houden dat *alle* bijbeluitleg door de eigen tijd en omstandigheden is bepaald. Bovendien is de historisch-kritische exegese nog maar een eerste stap in de richting van de vertolking van een tekst. Een tijdgebonden actualiserende exegese is niet minder nodig dan een historisch-kritische, mits de exegeet maar beseft wat hij of zij doet en de eigen exegese en exegetische methode niet worden verabsoluteerd.⁶⁰

De allegorese in haar context

Zonder het voor de vaak vergezochte allegoriserings van het verhaal van de barmhartige Samaritaan op te nemen, wil ik wel trachten deze in een historisch kader te plaatsen. Bij Tertullianus is te lezen dat, aan het einde van de tweede eeuw, van de christenen werd gezegd: 'zie hoe zij elkaar liefhebben en hoe zij bereid zijn voor elkaar te sterven'.⁶¹ De socioloog Rodney

⁵⁸Het verzet van de Antiocheense school tegen de allegorese kwam pas in de vierde eeuw op; zie Roukema, Gebruik en uitleg. Christenen waren niet ontvankelijk voor de spot van de filosoof Celsus (van 178) met de allegorisering van de bijbel; zie Origenes, Tegen Celsus I,17 (SC 132); IV,48-51 (SC 136).

⁵⁹Zie bijvoorbeeld Irenaeus, Tegen de ketterijen I,10,1-2 (SC 264); Tertullianus, Het voorbehoud tegen de ketteren 13-21; Tegen Praxeas 2,1-2 (CCSL 1-2); Origenes, Over de grondbeginselen I, praefatio 2-10 (ed. Görgemanns/Karpp).

⁶⁰Vgl. S.J. Noorda, *Historia vitae magistra*. Een beoordeling van de geschiedenis van de uitleg van Lucas 4,16-30 als bijdrage aan de hermeneutische discussie (diss.), Amsterdam 1989, 5-25; 277-302.

⁶¹Tertullianus, *Apologeticum* 39,7 (CCSL 1; vert. C. Mohrmann).

Stark heeft betoogd dat de verbreiding van het christendom in de eerste eeuwen voor een belangrijk deel was te danken aan de naastenliefde die christenen in moeilijke tijden, zoals bij epidemieën, betrachtten aan elkaar en aan ‘heidense’ familieleden en kennissen.⁶² Hij weet dit niet alleen rekenkundig aan te tonen, maar hij voert hiervoor tevens schriftelijke bronnen aan.⁶³ Dit betekent dat de gangbare allegorische, vergeestelijkende bijbeluitleg de christenen van die tijd niet belemmerde om concreet hulp te bieden waar deze nodig was. Concentreren wij ons op Jezus’ verhaal van de barmhartige Samaritaan, dan was hun motivatie niet alleen dat zij hun naasten in nood moesten helpen omdat Jezus hun dat had voorgehouden. Een extra drijfveer hiertoe was, dat zij ooit ook zichzelf hadden herkend in de mens die op weg naar Jericho was beroofd en gewond langs de weg lag. Deze toestand sloeg meestal niet op een concrete beroving, maar eerder op de vraag naar de zin en het doel van het bestaan, onder meer in tijden van ziekte en epidemie. Het leven was kwetsbaar en kort, en als het voor de wind ging, dan werd het al gauw bepaald door driften en hartstochten die geen bevrediging schonken maar andere problemen opriepen. De persoonlijke en maatschappelijke situatie van de armen was vaak uitzichtsloos. Wanneer mensen in zulke situaties christenen leerden kennen die hen op grond van hun geloof bijstonden en een sociaal vangnet boden, dan was de kans groot dat zij zelf ook christen werden. Alvorens zij eraan toe waren zich te identificeren met de Samaritaan die naastenliefde betoonde, hadden zij zich eerst herkend in de gewonde die door de Samaritaan werd bijgestaan. Maar wie anders kon deze Samaritaan zijn, ten diepste, dan Christus die de christenen tot hun gedrag inspireerde?⁶⁴ Zo schreef Origenes: ‘Als wij deze naaste [de Samaritaan, Christus] liefhebben, dan vervullen wij in liefde tot hem de gehele wet en alle geboden’.⁶⁵

In zijn hermeneutiek van de bijbel heeft Augustinus uiteengezet, mede onder verwijzing naar de barmhartige Samaritaan, dat de liefde het doel van de Schrift is⁶⁶. Hij schrijft:

Iedereen die dus denkt de Schrift of een willekeurig gedeelte daarvan te hebben begrepen, maar ondanks dat begrip die tweevoudige liefde, voor God en zijn naaste, niet heeft opgebouwd, heeft de Schrift nog niet begrepen. Iedereen die er een idee aan ontleent dat nuttig is voor de opbouw van deze liefde, maar die niet onder woorden brengt wat de auteur van de bewuste passage kennelijk bedoeld heeft, maakt geen fatale vergissing en liegt absoluut niet. (...) [A]ls zijn vergissing een uitleg oplevert die de liefde opbouwt - het doel van de vermaning -, maakt hij net zo’n fout als iemand die per abuis de gebaande weg verlaat, maar toch via de velden het punt bereikt waarheen ook die weg voert. Hij moet wel tot beter inzicht gebracht worden en uitgelegd krijgen dat het nuttiger is de weg niet te verlaten om niet gewend te raken aan omwegen en zo noodgedwongen op zijpaden of op totaal verkeerde paden te komen⁶⁷.

⁶²R. Stark, *De eerste eeuwen. Een sociologische visie op het ontstaan van het christendom*, Baarn 1998, 83-103 (vertaling van *The Rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*, Princeton 1996).

⁶³Zo wijst hij (p. 91) op een Paasbrief van Origenes’ leerling Dionysius van Alexandrië, bij Eusebius, *Kerkgeschiedenis VII*, 22.

⁶⁴Vgl. de identificaties in Latijns Amerika (Solentiname) en in Zuid-Afrika bij Mazamisa, *Comradeship*, 94; 158; 162; 172-173.

⁶⁵Commentaar op Romeinen IX, 31 (AGLB 34; PG 14).

⁶⁶*De doctrina christiana I*, 22-40 [39-95].

⁶⁷*De doctrina christiana I*, 36, 40-41 [86; 88]; vertaling J. den Boeft, I. Sluiter, Aurelius Augustinus. *Wat betekent de bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie*, Amsterdam/Leuven 1999, 67-68.

Zo blijkt in Augustinus' hermeneutiek de opbouw van de liefde belangrijker te zijn dan een historisch correcte exegese.⁶⁸ Nu zou dit criterium moeilijk als enige kunnen worden toegepast bij het beoordelen van exegetische scripties. Maar ook Augustinus meende al dat mensen die in de Schriftuitleg vergissingen begaan tot beter inzicht gebracht moeten worden, zelfs al bedoelen zij het goed en al lijkt het effect van hun uitleg ook goed. Naar hedendaags inzicht zou dit principe zeker ook van toepassing zijn op Augustinus' eigen Schriftverklaringen.

De waarde van het bijbelgebruik van *patres* als Origenes en Augustinus en zovele anderen ligt naar mijn besef in hun integrale en dus ook spirituele benadering van de tekst met het oog op het geloof van hun eigen tijd en de wereld waarin zij leefden. Zo'n benadering zal altijd een aanvechtbaar waagstuk blijven, maar is daarom niet minder noodzakelijk.

Dr. R. Roukema is hoogleraar in de geschiedenis van het oude christendom en de patristiek aan de protestantse theologische faculteit van de Universit  Marc Bloch te Straatsburg. Van 1996 tot 2000 was hij universitair docent Nieuwe Testament aan de Theologische Universiteit Kampen.

⁶⁸Vgl. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, 50-60, die als criteria voor de toepassing van Bijbelteksten opsomt: de opbouw van de gemeente, heiligheid, radicaliteit, eerbied en vreugde.