

Hoe lazten christenen van de eerste eeuwen het boek Micha?

Riemer Roukema

Verschenen in *Marturia. E-magazine over de betekenis van de Vroege Kerk voor vandaag* 9 / 15 (juli 2018), 2-9, op: <http://www.evangelisch-college.nl/files/get/6341.pdf>

Inleiding: de positie van het Oude Testament in de christelijke kerk

Onze Bijbels bestaan uit het Oude en het Nieuwe Testament. Het Nieuwe Testament wordt ook wel los uitgegeven, zonder het Oude Testament of alleen met de Psalmen. Dat heeft als reden dat het Nieuwe Testament over Jezus gaat, om wie het in het christelijk geloof immers in het bijzonder gaat; zonder Jezus en zijn leerlingen zou er geen christelijk geloof zijn. Bovendien is het Nieuwe Testament veel dunner dan het Oude, dus zo'n uitgave is handzamer en minder duur. Toch weet ieder weldenkend christen dat het Nieuwe Testament niet zonder het Oude kan. Het Oude Testament bevat 'de Schriften' waarmee Jezus en de apostelen leefden; daaruit citeren zij dan ook veelvuldig in de evangeliën, Handelingen en brieven. Zonder die oudtestamentische basis is het Nieuwe Testament onbegrijpelijk en staat het bloot aan eenzijdige, foute interpretaties.

Maar wie onvoorbereid het Oude Testament leest, stuit nogal eens op een probleem. Vanuit menselijk perspectief lijkt het soms, dat God daarin als willekeurig, wreed en al te menselijk wordt beschreven. Om een paar voorbeelden te geven: hij gunt Adam en Eva niet dat ze eten van de boom van kennis van goed en kwaad. Een kritische lezer kan zich dan afvragen: waarom misgunt God eigenlijk die bredere kennis aan Adam en Eva? Anders gezegd: waarom stelt hij hen op de proef, door hun te verbieden van die boom te eten? Verder: God heeft er al gauw spijt van dat hij de mensen gemaakt had en wil hen om reden van hun slechtheid wegvagen in een wereldwijde watervloed, op Noach en zijn gezin na. Dat kan bij de lezer de vraag oproepen of God dan zo beperkt is, dat hij spijt krijgt van zijn daden en zich dus vergist heeft; en bovendien is de straf wel heel verschrikkelijk. Van zo'n ernstige straf wordt ook verteld, wanneer God vuur en zwavel laat neerkomen op Sodom en Gomorra. Een kritische lezer kan zich ook afvragen waarom God als test aan Abraham opdraagt zijn zoon Isaak te doden, om te zien hoe ver zijn gehoorzaamheid zou gaan; was dat dan nodig? Bovendien noemt God zich ongegeneerd 'jaloers' en zegt hij kinderen aan te spreken op de ongerechtigheden van hun voorouders; is dat wel eerlijk? Nog iets: God beveelt het volk Israël, de zeven volken die al in Kanaän woonden te verdrijven en velen van hen te doden. Dat zou in onze tijd onacceptabel zijn, hoewel zo iets in het verleden maar al te vaak is gebeurd; maar past het ook bij God?¹ Wie niet met de Bijbel is opgegroeid en dan zulke passages voor het eerst leest, kan daarvan schrikken. Maar ook gelovigen die met de Bijbel zijn opgevoed, hebben dergelijke passages niet altijd gehoord of tot zich laten doordringen. Dan kunnen ze er raar van opkijken als ze later zelf de hele Bijbel gaan lezen.

Je kunt natuurlijk denken: God is God, hij mag doen wat hij wil, hij is soeverein, en zonde mag hij bestraffen. Maar voor veel lezers wringt er toch iets, want naar de normen van onze tijd kan het maar moeilijk door de beugel, hoe God in het Oude Testament omgaat met mensen die niet aan zijn wil beantwoorden. Ongelovigen drijven er de spot mee,² en hebben dan geen oog meer voor Gods mildheid en genade die in het Oude Testament óók betuigd worden; zij vinden die kant van God ongeloofwaardig. Maar niet alleen ongelovige lezers, ook gelovigen kunnen zich afvragen: is dit de God die Jezus zijn Vader noemt? Niet alleen in onze tijd, ook al in de begintijd van het christendom zijn er heel wat lezers geweest, die spontaan hebben geconcludeerd: de HEER, de God van het Oude Testament, is een andere God dan die van het Nieuwe Testament.

In onze tijd is het, ondanks de ‘moeilijke’ kanten van het Oude Testament, bij christenen wel geaccepteerd dat het bij de Bijbel hoort, maar in de eerste eeuwen van het christendom sprak de erkenning van het Oude Testament als Heilige Schrift niet vanzelf. Aanvankelijk vormden de boeken van het Oude Testament voor de joodse christenen wel de gezaghebbende Schriften die hen op allerlei plaatsen bevestigden in hun geloof in Jezus Christus. Maar toen niet-joodse christenen zich bij de vroege kerk aansloten, waren er na verloop van tijd onder hen ook, die met die Schriften van de joden grote moeite hadden. In de eerste helft van de tweede eeuw was Marcion van Sinope ervan overtuigd geraakt dat er twee goden waren: de rechtvaardige God van het Oude Testament, en de onbekende, hogere God van liefde en genade die door Jezus was bekend gemaakt. Marcion meende dat vooral Paulus de boodschap van de verlossing door het geloof in Jezus Christus goed begrepen had. Anderen – vaak ‘gnostici’ genoemd – lieten zich ook wel inspireren door Griekse filosofen die hadden geconcludeerd dat er enerzijds een hogere God was, en anderzijds een lagere god of lagere goden. Die hogere, geestelijke God was volgens hen niet onderhevig aan hartstochten, was dus niet jaloers, hij veranderde niet van inzicht en kon niet de Schepper van deze onvolmaakte wereld zijn. Maar ook zonder de Griekse filosofie konden christenen destijds (net als nu) tot die conclusie van twee goden komen, als ze het Oude Testament vergeleken met de boodschap van de evangeliën en de brieven van enkele apostelen. Zij vroegen zich ernstig af of de boeken die getuigen van zo’n als grillig ervaren God wel in de kerk moesten worden gelezen. Wat hebben die immers met de goede Jezus te maken? Dat was in de christenheid van de tweede en derde eeuw een heftig besproken vraag. Dat God en Jezus ook in het Nieuwe Testament wel als streng beschreven worden, werd en wordt vaak vergeten.

De oudchristelijke uitleg van Micha

Diverse antwoorden die in de oude kerk op zulke vragen werden gegeven zal ik nu niet bespreken met het oog op de ‘moeilijke’ (hoewel vaak ook mooie!) boeken Genesis tot Deuteronomium,³ omdat ik mij op het minder opvallende boekje van de profeet Micha wil concentreren. Dat heeft als reden dat ik mij de afgelopen jaren diepgaand met de oudchristelijke uitleg van Micha heb beziggehouden.⁴ Op zijn naam staat een geschrift dat deel uitmaakt van de Twaalf Profeten, in het westen bekend als de ‘Kleine Profeten’, ‘klein’ omdat de meeste van hun geschriften niet zo omvangrijk of zelfs zeer kort zijn.

Micha trad als profeet op in de achtste eeuw voor onze jaartelling, toen de Assyriërs een groot deel van de bewoners van Samaria (het ‘Noordrijk’) hadden gedeporteerd en zo’n twintig jaar later Jeruzalem bedreigden. Jeruzalem en de overige bewoners van Juda (het ‘Zuidrijk’) ontsnapten ternauwernood aan zo’n deportatie.⁵ Tegen die achtergrond fulmineerde Micha tegen het onrecht en de afgoderij in zowel Samaria als Jeruzalem, en kondigde hij veel onheil aan – denk aan het optreden van de Assyriërs en de latere Babyloniërs – maar uiteindelijk ook verlossing en heil.

Nu wil ik ingaan op de vraag, hoe christenen in de eerste eeuwen van onze jaartelling het boek Micha hebben gelezen en uitgelegd.

De geboorte van de Messias (Micha 5:1)

Dat Micha al had getuigd van de komst van Jezus Christus, was voor de meeste christenen volstrekt duidelijk op grond van zijn profetie dat de Messias in Betlehem geboren zou worden. Griekstalige christenen lazen in de Septuaginta (de joodse vertaling van het Oude Testament): ‘En u, Betlehem, huis van Efrata, u bent zeer gering om te behoren tot de stammen van Juda; uit u zal voor mij iemand voortkomen die tot leider in Israël zal zijn, en zijn oorsprong ligt in het begin, sinds de dagen van ouds’ (Micha 5:1). Deze vertaling geeft de Hebreeuwse tekst goed weer. Opvallend genoeg citeren ten tijde van koning Herodes de Grote de hogepriesters en schriftgeleerden deze profetie volgens Matteüs 2:6 in een andere versie. Het belangrijkste

verschil is dat zij Betlehem niet ‘zeer gering’ noemen, maar ‘zeker *niet* de minste onder de leiders van Juda’ (NBV). Hoe dan ook, met zijn verwijzing naar Betlehem doelde Micha op het stadje waaruit koning David afkomstig was;⁶ in diens lijn zou er volgens hem een nieuwe leider van het volk Israël geboren worden. Blijkens Matteüs betrokken de hogepriesters en schriftgeleerden deze profetie op de komst van de Messias, en de christenen zijn hen daarin gevolgd, in die zin dat zij de tekst betrokken op de komst van Jezus. De joodse uitleg wordt bevestigd door de Aramese vertaling van het Oude Testament, de Targum.⁷

De volken leren Gods wet en woord uit Jeruzalem (Micha 4:1-4)

De zojuist besproken passage, opgevat als een profetie van de komst van de Messias, was onder christenen van de eerste eeuwen geliefd, maar een ander gedeelte is in de eerste eeuwen van het christendom minstens zo vaak aangehaald, ook al is dat niet in het Nieuwe Testament terecht gekomen. Dat betreft de profetie in Micha 4:1-4, waar na veel aankondigingen van onheil staat dat in de verre toekomst de volken zullen optrekken naar Gods tempel in Jeruzalem om daar in zijn weg onderwezen te worden; want de wet en het woord van de Heer zullen van Jeruzalem uitgaan naar die andere volken. Als God dan tussen hen recht zal spreken, zal er vrede komen. ‘Wet’ en ‘woord’, *nomos* en *logos* in het Grieks, werden tezamen opgevat als een aanduiding van Christus. Vele malen werd in de eerste eeuwen van onze jaartelling naar deze profetie – die in bijna dezelfde woorden trouwens ook in Jesaja 2 staat – verwezen of erop gezinspeeld. Daarin herkenden veel niet-joodse christenen uit al die andere volken zich moeiteloos. Dat er vervolgens ook vrede werd aangekondigd (zwaarden zouden worden omgesmeed tot ploegscharen en speren tot sikkels), werd verschillend uitgelegd. In de tweede en derde eeuw betrokken diverse christenen deze vrede zelfbewust – of moeten we zeggen: dankbaar? – op hun eigen vredelievendheid; aldus Justinus van Samaria, Irenaeus van Lyon, Tertullianus van Carthago en Origenes van Alexandrië. Kort na het einde van de vervolgingen, en na de bekering van keizer Constantijn en de vrijheid die in 312 aan de kerk werd toegestaan, werd die profetie van vrede vervuld geacht in de overmacht en stabiliteit van het Romeinse rijk. Zo dachten de bisschoppen Eusebius van Caesarea en Athanasius van Alexandrië daarover, en in de vijfde eeuw de bisschoppen Cyrillus van Alexandrië en Theodoretus van Cyrus, die beiden een commentaar op de Twaalf Profeten hebben geschreven.

Een tegenstem klinkt echter in de commentaar (van ca 370-380) van Theodorus, de latere bisschop van Mopsuestia in Cilicië, die het als christen faliekant oneens was met zulke christelijke interpretaties van het Oude Testament. Zoveel mogelijk legde hij het uit met betrekking tot zijn oorspronkelijke historische context of als profetie voor het volk Israël. Zo verklaarde hij Micha 4:1-4 met betrekking tot de terugkeer van de Israëlieten uit hun ballingschap in Babel en ontkende hij dat deze passage ook wees op de komst van Christus en het effect daarvan. Weer anders is het bij Augustinus, in Noord-Afrika, in het westelijke deel van het Romeinse rijk. Hij vond het vanzelfsprekend, het Oude Testament in christelijke, ‘geestelijke’ zin uit te leggen, maar opvallend genoeg beëindigt hij zijn citaat van Micha 4:1-3b vóór de aankondiging van vrede in Micha 4:3c-e. Die woorden (of de parallel uit Jesaja 2) citeert hij nooit in de vele werken die we van hem hebben. Dat lijkt te betekenen dat hij de uitleg dat die vrede sloeg op de stabiliteit van het Romeinse rijk niet deelde. Aardse vrede was voor Augustinus niet iets dat we in dit leven al konden bereiken.⁸ Bovendien had het westelijke deel van het Romeinse rijk in zijn tijd te lijden onder de aanvallen van Germaanse stammen, zoals de Goten en de Vandalen.

De triomf van het evangelie (Micha 5:7)

Uiteraard zijn de verschillende oudchristelijke interpretaties van Micha deels beïnvloed door de historische en theologische context waarin de auteurs zich bevonden. Dat blijkt ook uit de uitleg van Micha 5:7, waar we in de Septuaginta lezen over de ‘rest van Jakob’ die zal zijn als

een leeuw onder de dieren van het woud en als een leeuwenwelp tussen de schaapskudden; ‘wanneer hij langskomt en zijn keuze maakt, rukt hij [een schaap] weg, en er is niemand die [het] redt’. Theodoretus betreft dit beeld van de leeuw op de kerk van zijn eigen tijd, toen – naar zijn zeggen – de wereld de christelijke verkondiging had geaccepteerd, en zelfs generaals en koningen zich bij de kerk hadden gevoegd, zodat de tegenstanders van het evangelie door vrees waren bevangen.

Wandelen met de HEER God (Micha 6:8)

Bij veel christenen van onze tijd is het profetenboek Micha vooral bekend van de kernachtige woorden over het doen van gerechtigheid en barmhartigheid, en de bereidheid te wandelen met de HEER, je God (Micha 6:8). Allerlei oudchristelijke schrijvers citeren deze tekst met instemming. In de commentaren hierop wordt benadrukt dat deze oudtestamentische woorden overeenkomen met het onderricht van Mozes en Christus, God en de naaste lief te hebben,⁹ hetgeen getuigt van de overeenstemming tussen het Oude Testament en het evangelie. Het is frappant dat de enige twee preken over Micha die uit de eerste vijf eeuwen bewaard gebleven zijn, handelen over (onder meer) Micha 6:6-8; ze zijn in 418 gehouden door Augustinus.¹⁰

De HEER daalt af naar de aarde (Micha 1:3-4)

Tot zover enkele teksten van Micha waarin de meeste christenen hun geloof in Christus herkennen. Maar ze troffen daarin ook teksten aan die hen in verwarring brachten. Bij wijze van voorbeeld wil ik twee van zulke passages uit het eerste hoofdstuk bespreken. Micha 1:3-4 beschrijft de afdaling van de HEER uit zijn ‘plaats’. Dat is hetzij de tempel (zie Micha 1:2), hetzij (en dat is waarschijnlijker) de hemel. Er staat dat de Heer op de hoogten van de aarde zal treden en dat de bergen dan heen en weer zullen schudden, de dalen zullen smelten als was en als water dat naar beneden stroomt. Dat klinkt nogal angstaanjagend, en voor christenen was het destijds een vraag wat ze van zo’n plastische en bedreigende afdaling van de HEER moesten denken. Marcionitische en gnostische christenen zouden hiervan ongetwijfeld zeggen dat die dreigende beschrijving niet past bij de goede, liefdevolle Vader van Jezus, maar alleen bij de mindere God van het Oude Testament, van wie wel vaker verteld wordt dat hij naar de aarde afdaalt en daarop rondloopt.¹¹

Omstreeks 420 noemt Cyrillus van Alexandrië deze passage zeer duister en raadselachtig, maar hij legt niet uit waarom. In 430-433 licht Theodoretus toe wat het probleem was: volgens de Heilige Schrift (meent hij) is God ‘immers onlichamelijk en oneindig’ en (met de woorden van Hebr. 1:3) ‘draagt hij alles door zijn Woord’. De meeste oudchristelijke commentatoren wilden daarom de indruk vermijden dat God concreet uit de hemel neerdaalde. Daarom legden zij zijn ‘plaats’ uit als de tempel in Jeruzalem, en verklaarden zij de bergen en dalen als metaforen voor respectievelijk de machtige en de eenvoudige mensen die allen hun verdiende straf voor hun zonden zouden krijgen. Die figuurlijke uitleg van de bergen als de heersers komt trouwens ook bij latere joodse uitleggers voor.

Ook is er aan deze passage een typisch christelijke uitleg gegeven. Origenes is de eerste die hem vermeldt, tussen 230 en 248. Volgens hem gaat dit gedeelte in geestelijke zin over de komst van Gods Zoon, die van God afkomstig was, en zich ‘ontledigde’ ofwel vernederde door mens te worden. Nadrukkelijk waarschuwt Origenes dat we de neerdaling van Christus niet ruimtelijk moeten opvatten, alsof hij letterlijk uit een hoge hemel is gekomen. Als er beschreven wordt dat God afdaalt, dan betekent volgens Origenes dat hij zich om zwakke mensen bekommert.¹² Deze uitleg van het begin van Micha met betrekking tot de komst van Christus is in de vierde en vijfde eeuw overgenomen door Eusebius, Hieronymus en Cyrillus. Daarmee kreeg het boek Micha van zijn begin af een christelijke duiding. Eusebius zag zelfs een samenhang tussen Christus’ komst uit de hemel volgens deze tekst en zijn geboorte uit de maagd Maria waarover hij las in Micha 5:1.¹³

Doet de HEER kwaad? (Micha 1:12-13)

Zo was de dreigende beschrijving van de komst van de HEER, die aanleiding gaf tot een ‘ketterse’ visie op God, zogezegd onschadelijk gemaakt, door hem in te kaderen in het christelijk geloof en toe te passen op de komst van Christus. Maar even verderop stond weer een lastige tekst. In Micha 1:12 zegt de profeet namelijk dat ‘onheil van de HEER is neergedaald naar de poorten van Jeruzalem’. Voor ‘onheil’ staat er in het Hebreeuws *rā*, ‘kwaad’, en in de Septuaginta *kaká*, ‘kwade (of slechte) dingen’. Dat duidt hoogstwaarschijnlijk op de belegering van Jeruzalem door de Assyriërs, en zo werd het door de oudchristelijke commentatoren ook opgevat. Direct erna staat er immers volgens de Septuaginta: ‘het lawaai van strijdwagens en ruiters’. Maar los van zijn context stond er dan toch maar de uitspraak dat er van de HEER kwade dingen kwamen, eventueel opgevat als ‘het kwaad’, *kakía*. Dat was voor Marcionieten en gnostici, onder wie later ook de Manicheeërs, een duidelijke bewijsplaats van ‘De ongelooflijke slechtheid van het opperwezen’, om met Karel van het Reve te spreken.¹⁴ Dat die ‘ketterse’ christenen deze tekst aanhaalden met betrekking tot de Schepper van het Oude Testament, weten we niet uit hun eigen werken, omdat de meeste daarvan niet bewaard gebleven zijn, maar Origenes en Hieronymus geven die informatie wel.¹⁵ Bovendien vermoedde Origenes dat de filosoof Celsus, die omstreeks 170 een boek tegen de christenen had geschreven, uit zulke teksten afleidde dat de God van de christenen kwaad teweeg brengt.¹⁶

Hoe hebben christelijke geleerden hierop gereageerd? Origenes betoogde tegenover Celsus dat God niet echt dingen doet die slecht zijn, maar hij gaf toe dat in oneigenlijke zin wel gezegd kan worden dat God kwaad doet, maar dan met de goede bedoeling, mensen tot bekering te brengen. Zo kunnen ook vaders, schoolmeesters en artsen hardhandig zijn, maar met een goede intentie. Hieronymus betrok die tekst over het kwaad dat van de HEER is neergedaald op de val van de duivel en zijn trawanten uit de hemel; hij benadrukt, in het spoor van Origenes trouwens, dat die slechte machten die uit de hemel neerkwamen niet slecht waren alvorens zij daaruit vielen, maar slecht *werden* juist omdat zij van de HEER afvielen. Aanvankelijk had God hen immers goed geschapen. Zo meenden Origenes en Hieronymus de goedheid van de Schepper te kunnen bevestigen. Tegelijk begreep Hieronymus goed dat die passage in zijn ‘letterlijke’, historische zin duidde op de Assyriërs die, als instrumenten van Gods toorn, het beleg om Jeruzalem hadden geslagen. Waarom was God dan vertoornd? Dat was om reden van de afgodendienst van de inwoners van Samaria en Jeruzalem (Micha 1:5-7). Die uitleg met verwijzing naar de historische context van Micha’s tijd vinden we ook in de commentaren van Cyrillus en Theodoretus. Maar er was ook nog een andere ‘historische’ uitleg, nl. van Eusebius van Caesarea, die de passage opvatte als een profetie van de belegering van Jeruzalem door de Romeinen, als straf voor de dood van Christus.

Christus’ verwijten aan de joden (Micha 6:3-4)

In die eerste eeuwen hebben christenen allerlei passages van profetenboeken zoals Micha toegepast op Christus en op de kerk. Die toepassingen op de kerk betroffen niet alleen de beloften van heil, maar ook de kritische stukken: die moesten de christenen zich evenzeer aantrekken. Bij mijn onderzoek vond ik het echter pijnlijk, in de oude commentaren op Micha regelmatig te lezen hoe diverse auteurs de scherpe passages van de profeet tot zijn tijdgenoten ook hebben uitgelegd als kritiek op de joden van de tijd van Jezus en daarna. Van de vele teksten die zo op de joden zijn toegepast wil ik een voorbeeld geven dat later in de liturgie is opgenomen en zo zeer bekend is geworden. In Micha 6:3-4a zegt de HEER: ‘Mijn volk, wat heb ik u gedaan? Waarmee heb ik u bedroefd? Waarmee heb ik u geërgerd? Antwoord mij! Ik heb u immers uit Egypte geleid en uit het slavenhuis verlost.’ In de zevende eeuw, maar hoogstwaarschijnlijk al eerder, werd deze passage in de liturgie voor Goede Vrijdag aangehaald als woorden van Christus tijdens zijn kruisiging. Zo werd deze aanklacht tot een verwijt van Christus aan de

joden om reden van hun ondankbaarheid voor de verlossing die hij door zijn leven en dood tot stand bracht. In oude commentaren en andere werken worden deze woorden eerst betrokken op de ondankbaarheid van christenen jegens hun Verlosser, maar in de liturgie voor Goede Vrijdag valt die toepassing weg en komen alleen de joden in het vizier. Omdat in de viering van de liturgie de geschiedenis niet zozeer wordt beschreven als wel geactualiseerd, is het niet vreemd dat christenen bij die verwijten dachten aan de joden zowel van Jezus' tijd als van de eeuwen daarna – van hun eigen tijd dus. Maar riskant is zo'n toepassing wel, omdat die teweeg heeft gebracht dat christenen de joden bleven verachten en gingen discrimineren omdat zij niet in Christus geloofden en hem zelfs hadden gedood.

Nu waren zulke kritische toepassingen van (onder andere) Micha in de eerste eeuwen tot op zekere hoogte begrijpelijk vanwege de rivaliteit tussen de kerk en de joden. Bovendien: ook in het Nieuwe Testament staan al scherpe passages over de joden of hun leiders.¹⁷ Toch blijft het mijns inziens een pijnlijke zaak dat christelijke leiders zich in die eeuwen vaak fel tegen de joden hebben afgezet en zich weinig hebben aangetrokken van het voorbeeld van Paulus, die hoopte bij hen afgunst op (en dus verlangen naar) de verlossing door Christus op te wekken.¹⁸ Dat een Israëlitische profeet als Micha in de naam van de HEER zijn eigen volk kritisch toespreekt is één ding, maar als latere niet-joodse, christelijke uitleggers van zo'n boek het gebruiken tegen de joden van hun eigen tijd, dan is dat toch iets anders.

Conclusies

Zo zien we dat er veel is gebeurd rondom de oude christelijke acceptatie van het Oude Testament, die ik hier heb behandeld naar aanleiding van Micha. Anders dan in 'ketterse' richtingen is in de katholieke, orthodoxe kerk de continuïteit tussen de profeten van Israël en het evangelie erkend en de samenhang bewaard gebleven. Maar vaak kreeg zo'n boek als Micha in de christelijke uitleg een andere lading dan het oorspronkelijk had – of moeten we zeggen dat zijn ware bedoeling aan het licht kwam? Zo hebben veel christenen van de eerste eeuwen het gezien, maar wij hoeven niet alles wat zij erin lazen van hen over te nemen.

[*Enkele vertalingen van geciteerde oudchristelijke commentaren op Micha (weggelaten in de internetversie van Marturia)*]

Bareille, [J.F.], 'Commentaires sur le prophète Michée en deux livres', in *idem, Œuvres complètes de Saint Jérôme IX*, Paris 1881, 1-91

Cazares, A., Scheck, T.P., 'Commentary on Micah', in T.P. Scheck (red.), *Commentaries on the Twelve Prophets Volume 1. Jerome*, Downers Grove, Ill. 2016, 40-113 (helaas is deze vertaling praktisch onbruikbaar omdat hij vol fouten staat; wie Frans leest, kan beter de vertaling van Bareille raadplegen)

Hill, R.C., *St. Cyril of Alexandria: Commentary on the Twelve Prophets 2*, Washington, D.C. 2008, 181-278

Hill, R.C., *Theodore of Mopsuestia: Commentary on the Twelve Prophets*, Washington, D.C. 2004, 206-244

Hill, R.C., *Theodoret of Cyrus: Commentaries on the Prophets III: Commentary on the Twelve Prophets*, Brookline, Mass. 2006, 149-175]

¹ Zie Genesis 2:16-17; 6:5-8; 19:24-25; 22:1-12; Exodus 20:5; Deuteronomium 5:9; 7:1-5.

² Bijv. Dimitri Verhulst, *Bloedboek*, Amsterdam 2015.

³ Zie om hierover verder te lezen: R. Roukema, *Gnosis en geloof in het vroege christendom. Een inleiding tot de gnostiek*, Zoetermeer 1998, tweede druk 2004; idem, *De Bijbel besproken. Bezinning en gesprek over enkele Bijbelse onderwerpen*. Ingeleid en van bezinningsvragen voorzien door Leo Mietus, Velp 2016, 43-57.

⁴ Zie hierover ook mijn artikel 'Patristic Interpretation of Micah: Micah read as a book about Christ', in W. Kraus, M. Karrer, M. Meiser (red.), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse* (WUNT 252), Tübingen 2010, 702-719, en mijn studie *Micah in Ancient Christianity: Reception and Interpretation*, die – naar ik verwacht – in 2019 zal verschijnen.

⁵ Zie 2 Koningen 17-19.

⁶ Zie 1 Samuël 16.

⁷ In de vertaling van A. Landman, *Messias-interpretaties in de Targumim*, Kampen 1986, 81: 'En jij, Bethlehem Efrata, te klein was je om geteld te worden onder de duizenden van het huis van Juda; uit jou zal vóór mij de Messias uitgaan om over Israël machthebber te zijn en wiens naam reeds in de dagen van weleer werd genoemd.'

⁸ Zie G. Lohfink, '»Schwerter zu Pflugscharen«. Die Rezeption von Jes 2, 1-5 par Mi 4, 1-5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament', *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), 184-209; M. Dulaey, '« Venez, montons à la montagne du Seigneur ». Is 2, 2-6 (Mi 4, 1-3) dans l'exégèse paléochrétienne', in B. Caseau, J.-C. Cheynet, V. Déroche (red.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris 2006, 159-178.

⁹ Deuteronomium 6:5; Leviticus 19:18; Matteüs 22:37-40.

¹⁰ Augustinus, *Preken* 48-49; in J. van Neer, M. Schrama, A. Tigchelaar (vert.), Aurelius Augustinus. *Schatkamer van het geloof. Preken over teksten uit het Oude Testament*, Budel 2013, 757-775.

¹¹ Bijv. Genesis 3:8; 11:5-7; 18:1; 18:21.

¹² Origenes, *Preken over Genesis* 4, 5; *Preken over Jesaja* 1, 1; *Fragmenten over Ezechiël* 3, 12; *Commentaar op Johannes XX*, 152-156.

¹³ Eusebius, *Bewijs van het Evangelie VI*, 13, 21.

¹⁴ Karel van het Reve, *De ongelooflijke slechtheid van het opperwezen*, Amsterdam 1987.

¹⁵ Origenes, *Over de Grondbeginselen IV*, 2, 1; *Philocalie* 26, 8; Hieronymus, *Commentaar op Micha I*, 1, 10-15.

¹⁶ Origenes, *Tegen Celsus VI*, 55-56.

¹⁷ Bijv. Matteüs 23; Johannes 8:44; 1 Tessalonicenzen 2:14-16.

¹⁸ Romeinen 11:13-14; ook al vers 11.