

Een parabel over een slaaf, een wijngaard en een maaltijd

Een onderzoek naar de betekenis en het functioneren van de parabel van de slaaf, de wijngaard en de maaltijd in de Herder van Hermas.



Martin Brederoo
Studentnr. 0001690

Thesis Master Gemeentepredikant (deeltijd)
Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam
Begeleider: Prof. dr. A.B. Merz
Beoordelaar: dr. G.M.G. Teugels

Maart 2020

Voorwoord

Voor ik aan deze masterscriptie begon behoorde de Herder van Hermas niet tot mijn parate kennis en ik ben blij dat dat inmiddels helemaal anders ligt. Het is een prachtig en bijzonder boek dat een inkijk geeft in de eerste periode van het christendom, niet in het minst omdat het vanuit de persoonlijke ervaring van de auteur als voormalig slaaf is geschreven.

Als voorwaarde voor een gedeeltelijke vrijstelling in het verdiepingsjaar stelde de PThU als eis dat de thesis in dezelfde specialisatie zou worden geschreven als die in Utrecht. Dat heb ik wel als spijtig ervaren, want daarmee is een kans verloren gegaan om mijn kennis te verrijken met een andere specialisatie. In feite heb ik nu een lang proces twee keer doorlopen. Gelukkig doet dit niets af aan het plezier dat ik aan deze thesis heb beleefd.

Grote dank is op zijn plaats voor mijn begeleider Annette Merz. Zij legt de lat hoog, maar als dat voor een masterthesis al niet mag, waarvoor dan nog wel? Ik heb genoten van de inspirerende begeleidingsgesprekken die erg lang duurden omdat we niet uitgesproken raakten over de inhoud. Ik heb ze niet alleen ervaren als gesprekken tussen docent en student, maar ook als gesprekken tussen theologen met een gezamenlijke interesse. Veel dank ook aan Lieve Teugels die de rol van beoordelaar voor haar rekening wilde nemen en mij van waardevolle adviezen heeft voorzien vanuit het perspectief van de judaica.

Hetty, Esther, Martijn, Céline en Joël, deze studie heeft niet alleen mij veel gekost, maar zeker ook jullie. Teveel tijd in kostbare jaren heb ik in de studeerkamer doorgebracht en niet met jullie die mij het meest dierbaar zijn. Dat is niet te repareren, maar het is nu wel echt voorbij. Dank voor jullie enorme geduld en steun in deze periode. Zonder jullie was mij dit nooit gelukt.

Tijdens het schrijven van deze thesis is mijn broer Arjan ons ontvallen. De Herder van Hermas is daarom voor mij voor altijd in het bijzonder met hem verbonden. Het werk beschrijft de ideale christenmens als een δούλος τοῦ θεοῦ, een slaaf van God in positieve zin: iemand die leeft met een zuiver hart en gericht is op God en de medemens. Daar kwam Arjan zonder meer in de buurt. Zijn gedachtenis zij ons tot zegen.

Harmelen, maart 2020.

De afbeelding aan de voorzijde is op vele websites te vinden en siert de voorzijde van vele boeken over de Herder van Hermas. De afbeelding is een derde-eeuwse afbeelding uit de catacomben in Rome en geeft een indruk van het uiterlijk van een herder uit die tijd en dat gebied. Deze herder kan echter even goed Christus als de Goede Herder voorstellen.

Inhoud

Voorwoord.....	2
1 Introductie	8
1.1 De Herder van Hermas	8
1.2 Aanleiding voor dit onderzoek en wetenschappelijke relevantie	8
1.3 Tekstafbakening en probleemstelling	8
1.3.1 Tekstafbakening	8
1.3.2 Probleemstelling.....	9
1.4 Onderzoeksvraag, deelvragen en aanpak	10
1.5 Aard van het onderzoek, methoden en technieken.....	12
1.6 Leeswijzer	13
1.6.1 Indeling.....	13
1.6.2 Opmerkingen bij de gebruikte bronteksten.....	13
2 Typering van de Herder van Hermas.....	16
2.1 Opzet.....	16
2.2 Boodschap	16
2.3 Genre	16
2.3.1 De Herder van Hermas als apocalyps	17
2.3.2 Genres binnen de tekst	17
2.3.3 Conclusie.....	17
2.4 Datering.....	17
2.4.1 Externe gronden	18
2.4.2 Interne gronden	19
2.4.3 Conclusie.....	20
2.5 Auteurschap	20
2.5.1 Hermas als schrijver van de Herder	20
2.5.2 Eén of meerdere auteurs	20
2.5.3 Conclusie.....	20
2.6 Receptie	21
2.6.1 Receptie van de Herder van Hermas in andere bronnen.....	21
2.6.2 Receptie van andere bronnen in de Herder van Hermas.....	21
2.7 Doelgroep	21
2.8 Manuscripten	22
2.9 Recente tekstuutgaven	23
2.10 Structuur.....	23
3 De vijfde Gelijkenis: Over het vasten	24
3.1 Inleiding	24

3.2	Structuur van de vijfde Gelijkenis	24
3.3	Analyse.....	27
3.3.1	Over het vasten: S5.1(54).....	27
3.3.2	Inleiding op de parabel: S5.2.1(55.1)	29
3.3.3	Eerste parabeldeel: van de slaaf en de wijngaard: S5.2.2(55.2)-S5.2.8(55.8)....	29
3.3.4	Tweede parabeldeel: van de slaaf en de maaltijd: S5.2.9(55.9)-S5.2.11(55.11) ..	31
3.3.5	Eerste uitleg van de parabel: S5.3(56)	32
3.3.6	Nog een verzoek om uitleg: S5.4.1(57.1)-S5.4.2(57.2).....	36
3.3.7	Exposé: God om inzicht vragen: S5.4.3(57.3)-S5.4.5(57.5)	37
3.3.8	Tweede uitleg van de parabel: S5.5.1(58.1)-S5.5.4a(58.4a)	39
3.3.9	Vervolg tweede uitleg: de Zoon van God: S5.5.4b(58.4b)-S5.6.4a(59.4a)	42
3.3.10	Vervolg tweede uitleg: de Zoon van God en de Heilige Geest: S5.6.4b(59.4b)- S5.7.1a(60.1a).....	43
3.3.11	Vermaning: S5.7.1b(60.1b)-S5.7.4(60.4):.....	44
3.4	Conclusies op basis van de analyse van de structuur en inhoud van de tekst	45
4	Kernbegrippen uit de vijfde Gelijkenis	48
4.1	Inleiding	48
4.2	De meester van de wijngaard en van de slaaf	48
4.2.1	De aanduiding meester.....	48
4.2.2	Afwezigheid van de meester (absente ero)	49
4.2.3	Conclusie.....	51
4.3	De wijngaard	52
4.3.1	Het veld en de wijngaard.....	52
4.3.2	De wijngaard in het OT.....	52
4.3.3	De wijngaard in NT parabels.....	53
4.3.4	De wijngaard in rabbijnse parabels	54
4.3.5	Conclusie.....	55
4.4	De slaaf	55
4.4.1	Een geschikte slaaf.....	55
4.4.2	Beloning van de slaaf: vrijlating (manumissio).....	56
4.4.3	De slaaf als erfgenaam	57
4.4.4	Slaven en sociale verhoudingen	58
4.4.5	Slaaf/slaven van God	58
4.4.6	Slaven in andere parabels.....	60
4.4.7	Conclusie.....	60
4.5	De maaltijd	61
4.5.1	Het beeld van de maaltijd.....	61
4.5.2	Maaltijdparabels en -verhalen	62

4.5.3	De maaltijdparabel bij Hermas	64
4.5.4	Uitdelen van voedsel als liefdadigheid.....	64
4.5.5	Slaven aan de tafel van de meester	65
4.5.6	Conclusie.....	66
4.6	De Zoon van God.....	66
4.6.1	Christologie in de Herder van Hermas	66
4.6.2	Conclusie.....	68
4.7	De herder	69
4.7.1	Het beeld van de herder	69
4.7.2	Een engel in de gestalte van een herder.....	69
4.7.3	De herder in relatie tot Hermas	70
4.7.4	Conclusie.....	70
4.8	Het vasten.....	71
4.8.1	Vasten in de tijd van Hermas	71
4.8.2	Vasten in het Oude en Nieuwe Testament.....	71
4.8.3	Vasten in de rabbijnse literatuur.....	72
4.8.4	Vasten in andere bronnen	73
4.8.5	Het vasten in de Herder van Hermas	74
4.8.6	Liefdadigheid of toch niet?.....	75
4.8.7	Conclusie.....	76
4.9	Conclusie analyse van de kernbegrippen	76
5	Conclusie.....	78
5.1	Inleiding	78
5.2	Beantwoording van de deelvragen	78
5.3	Beantwoording van de onderzoeksvraag.....	83
5.4	Aanwijzingen voor vervolgonderzoek.....	84
	Samenvatting.....	86
	Bibliografie	88
	Bijlage 1. Vergelijking parabels.....	92
	Bijlage 2. Parabels die overeenkomen met S5.2(55).....	96
	Bijlage 3. Afkortingen	98

1 Introductie

1.1 De Herder van Hermas

Wanneer gesproken wordt over christelijke parabels dan heeft dit meestal betrekking op de parabels die in het Nieuwe Testament aan Jezus worden toegeschreven. In het tweede-eeuwse geschrift de Herder van Hermas zien we echter dat dit een te nauwe afbakening is van het fenomeen christelijke parabels. De parabel van de slaaf en de wijngaard die in deze thesis centraal staat komt niet uit het Nieuwe Testament en wordt bovendien niet door Jezus verteld, terwijl het wel om een christelijke parabel gaat. De parabel lijkt sterk op materiaal uit het OT en NT en ook op parabels uit de rabbijnse traditie. Dit levert vragen op naar het functioneren van deze parabel ten opzichte van deze parabeltradities.

1.2 Aanleiding voor dit onderzoek en wetenschappelijke relevantie

De Herder van Hermas was in de eerste eeuwen van het christendom een zeer populair en gezaghebbend geschrift. Onderzoek hiernaar draagt bij aan kennis en inzicht met betrekking tot de ontwikkeling van het vroege christendom. Het is geen *green field*; Veel auteurs hebben zich al met dit geschrift beziggehouden en er zijn vrij recente tekstuitleggen en commentaren van beschikbaar. Onderzoek specifiek naar de bijzondere parabel in S5 is echter schaars. Ik hoop hieraan een bijdrage te leveren door mij in deze thesis juist op deze parabel te richten en na te gaan hoe deze in de Herder van Hermas functioneert.

Van 2014 tot 2019 liep in Nederland het NWO project *Parables and the Parting of the Ways*, gericht op de vraag waarom parabels in de vroegchristelijke wereld verdwenen terwijl in de rabbijnse wereld parabels volop in gebruik bleven.¹ In dit project is heel veel parabelonderzoek gedaan dat mij helpt in mijn onderzoek. Zo zijn al veel parallellen tussen christelijke en rabbijnse parabels onderzocht en zijn bepaalde concepten die ook in de brontekst van mijn thesis een rol spelen onderzocht, zoals de afwezigheid van de meester (*absente ero*).² Dit is van belang voor mijn thesis omdat het mij ontslaat van de noodzaak om al deze zaken zelf diepgaand te onderzoeken. Dit levert mij de ruimte op om mij te concentreren op de grotere lijn van het functioneren van de parabel van de slaaf en de wijngaard in relatie tot de interpretaties over het vasten en de christologie, zonder dat er teveel hieraan gerelateerde vraagstukken onbeantwoord moeten blijven vanwege de beperkte omvang van een masterscriptie.

1.3 Tekstafbakening en probleemstelling

1.3.1 Tekstafbakening

De basis voor deze thesis wordt gevormd door de vijfde Gelijkenis (S5) uit de Herder van Hermas en bestaat hiermee naast de parabel van de slaaf en de wijngaard zelf ook uit de context waarin de parabel is opgenomen en de interpretaties die Hermas aan de parabel verbindt.

De tekst van de Herder van Hermas is in vele handschriften en in verschillende talen over een lange periode overgeleverd (zie par. 2.8). Elke vertaling of overlevering gaat gepaard met keuzes en interpretaties en levert tekstkritische problemen op. Om deze reden moet een eigen vertaling met tekstkritische verantwoording deel uitmaken van elk wetenschappelijk onderzoek naar een tekst. De afbakening van de tekst voor deze thesis is echter te omvangrijk

¹ En waarbij zowel de begeleiders van deze thesis Annette Merz en Lieve Teugels als de begeleiders van mijn masterthesis in Utrecht in 2009 Eric Ottenheijm en Marcel Poorthuis, betrokken waren.

² Stoutjesdijk (2019).

om volledig aan dit criterium te voldoen. Daarom is ervoor gekozen om een bestaande vertaling te gebruiken en die kritisch te bewerken, waarbij verantwoording wordt afgelegd van afwijkende vertaalkeuzes. Voor de bestaande vertaling maak ik gebruik van de uitgave van Klijn (1983), omdat dit de enige beschikbare Nederlandse vertaling is. De vertaling en de structuuranalyse van de tekst zijn opgenomen in hoofdstuk 3.

1.3.2 Probleemstelling

Het centrale probleem in deze thesis is dat de parabel en de teksten die daarmee verbonden zijn daar in de vijfde Gelijkenis in de Herder van Hermas moeilijk te verstaan zijn. Er zijn verschillende aspecten die aan dit probleem bijdragen.

Het eerste aspect komt al voort uit de parabel van de slaaf en de wijngaard zelf. De tekst doet sterk denken aan verschillende parabellen waarin ook concepten als een wijngaard, een slaaf of een maaltijd voorkomen in het OT, het NT en ook in de rabbijnse literatuur. Het is echter niet zo dat Hermas duidelijk gebruik maakt van een bekende parabel uit één van deze tradities. Daarnaast is een bijzonder kenmerk van de parabel dat deze uit twee delen bestaat die overeenkomsten vertonen met verschillende soorten parabellen in andere bronnen. Het eerste deel kan vergeleken worden met parabellen over slaven of werkers die beloond worden (of niet) voor het werk dat zij doen, het tweede deel met parabellen over maaltijden. Beide komen regelmatig voor in zowel het NT als in de rabbijnse traditie.

Een tweede kwestie betreft het vasten. Hoewel de tekst heel concreet aangeeft dat de parabel betrekking heeft op het vasten en de parabel ook in de context van het vasten wordt geïnterpreteerd, is niet direct duidelijk binnen welke discussie over het vasten de parabel en de interpretatie daarvan in S5 zich afspelen.

Na de interpretatie over het vasten volgt in S5 nog een interpretatie, die een christologisch thema heeft. Deze interpretatie is nog lastiger te verstaan dan die over het vasten, omdat op enkele plaatsen de parabel en datgene waar de parabel naar verwijst door elkaar lopen. De relatie tussen de parabel en de uitleg is daardoor niet overal meteen duidelijk, terwijl er juist wel een nauwkeurige opsomming wordt gegeven van alle allegorische relaties. En waar de boodschap van de interpretatie over het vasten vrij duidelijk is³, blijft deze bij de christologische interpretatie wat meer verborgen.

Dat er twee interpretaties met dezelfde parabel worden verbonden is een volgend complicerend aspect voor het verstaan van de tekst. De vraag is of beide interpretaties op één of andere manier met elkaar samenhangen, of dat het losse interpretaties betreft waarbij mogelijk één van beide later is toegevoegd. Parabellen zijn vaak standaard verhalen die steeds in een nieuwe context gebruikt kunnen worden.

Tenslotte voegt de sociaal-culturele context van de Herder van Hermas nog een element toe aan de complexiteit. De tekst is geschreven in Rome in de tweede eeuw CE⁴. Dit heeft tot gevolg dat voor begrijpen van de tekst niet alleen geput kan worden uit joodse of christelijke tradities, maar dat de tekst waarschijnlijk ook is beïnvloed door Grieks-Romeinse elementen.

³ Dit lijkt strijdig met de eerdere opmerking over het vasten, maar dat is het niet. Hier gaat het over wat de tekst zegt dat de hoorder zou moeten doen. Dit is wat anders dan duidelijk hebben welke discussies er in de tijd van Hermas over het vasten gevoerd werden.

⁴ Dit blijkt onder meer uit aanduidingen in de tekst zoals de *Via Campania* in V4.1.2(22.2). De introductie wijst er daarnaast op dat Hermas in Rome is opgevoed door Rhoda. Zij ontmoeten elkaar later bij de Tiber, wat suggereert dat Hermas nog steeds in Rome is.

De probleemstelling voor deze thesis lijkt op deze manier uit elkaar te vallen in losse vragen, maar zij komen uiteindelijk samen in de vraag hoe de parabel in zijn context functioneert. In de volgende paragraaf wordt de onderzoeksvraag dan ook op die manier geformuleerd.

1.4 Onderzoeksvraag, deelvragen en aanpak

De centrale onderzoeksvraag voor deze thesis vanuit de probleemstelling luidt:

Hoe functioneert de parabel van de slaaf en wijngaard in de Herder van Hermas met betrekking tot het vasten en de christologie en hoe kan dit functioneren worden beoordeeld ten opzichte vergelijkbare parabels in het Nieuwe Testament en rabbijnse literatuur en elementen uit de Grieks-Romeinse cultuur?

De onderzoeksvraag kan in een aantal deelvragen worden onderscheiden. Deze deelvragen hangen samen met de elementen die in de probleemstelling werden benoemd. In deze paragraaf wordt bij elk van de deelvragen wordt aangegeven wat er nodig is om de deelvraag te beantwoorden en waar in deze thesis dat gebeurt.

1. De parabel van de wijngaard wordt in de Herder van Hermas geformuleerd in relatie tot het vasten. Hoe functioneert de parabel in dit thema?

Voor de beantwoording van deze vraag is het allereerst noodzakelijk om na te gaan wat de tekst van S5 zelf over het vasten zegt en hoe dit met de parabel wordt verbonden. Dit onderzoek ik in de tekstanalyse in hoofdstuk 3. Het thema vasten komt in S5 aan de orde in de eerste paragraaf (S5.1(54)) en in de eerste uitleg van de parabel (S5.3(56)). Deze teksten worden besproken in par. 3.3.1 resp. 3.3.5.

Vervolgens is voor het verstaan van de tekst over het vasten inzicht nodig in hoe het vasten functioneert in de tijd van Hermas. In par. 4.8 wordt hiertoe het vasten als kernbegrip geanalyseerd. Hierbij wordt onderzocht wat andere primaire bronnen over het vasten zeggen, omdat dit aanwijzingen kan geven over welke discussies er in de tijd van Hermas eventueel over het vasten speelden. Secundaire literatuur met betrekking tot de Romeinse wereld in de tijd van Hermas verschaft verder inzicht in de context van het vasten in de wereld van Hermas en zijn eerste hoorders.

2. Na de uitleg van de parabel in relatie tot het vasten volgt nog een uitleg, die zich richt op de christologie. Hoe functioneert de parabel in dat thema?

Om deze deelvraag te kunnen beantwoorden moet eerst verhelderd worden welke christologische uitspraken er gedaan worden in de parabel en de interpretatie. Zo is de vraag of en zo ja welke personages in de parabel, de interpretatie of de hele context van S5 naar Christus verwijzen. In de analyse in par. 3.3.8-3.3.10 wordt aan de orde gesteld wat de rol van de Zoon van God is in de interpretatie van de parabel.

In par. 4.6 wordt de Zoon van God als kernbegrip geanalyseerd. Hoewel ik geen complete analyse maak van de christologie van de Herder van Hermas en mij beperk tot wat S5 hierover zegt, is het soms, waaronder met betrekking tot de Zoon van God, nodig om wel andere teksten uit de Herder van Hermas te betrekken.

Naast de Zoon van God is ook het concept van de slaaf relevant voor de beantwoording van deze deelvraag. De slaaf uit de parabel is immers degene die in de christologische interpretatie naar de Zoon van God verwijst. Dit kernbegrip wordt in par. 4.4 behandeld.

Ook de rol van de herder is van belang bij het onderzoek naar christologische elementen in de tekst van S5. Niet alleen doet deze figuur denken aan de Goede Herder, maar hij doet ook enkele uitspraken die erop zouden kunnen wijzen dat deze figuur naar Christus verwijst. Daarnaast is hij degene die de parabel vertelt.⁵ Deze materie wordt behandeld in par. 4.7.

Omdat de christologische elementen in de tekst van S5 nogal verschillend zijn maak ik onderscheid tussen wat er gezegd wordt over het werk van Christus, het wezen van Christus en de relatie tussen Christus, God en mensen.

3. Hoe verhoudt zich het gebruik van de parabel in de Herder van Hermas tot vergelijkbare parabellen in het OT, NT en de rabbijnse literatuur?

Ik ga voor de beantwoording van deze vraag op zoek naar parabellen die vergelijkbaar zijn met de parabel in de Herder van Hermas, bijvoorbeeld omdat er sprake is van een wijngaard, een slaaf of een maaltijd of de context van een beloning. Ten eerste zoek ik in primaire bronnen zoals het OT, het NT en enkele rabbijnse tekstverzamelingen⁶ naar overeenkomstige woorden en vervolgens ga ik na of deze in de context van een parabel werden gebruikt. Soms voert deze exercitie naar teksten die geen parabellen zijn, maar door overeenkomstige inhoud toch relevant. Dit geldt bijvoorbeeld voor het lied van de wijngaard in Jesaja 5 en de tekst over het vasten in Jesaja 58, waarmee S5 direct associaties oproept.

Naast deze primaire bronnen heb ik gebruik gemaakt van secundaire literatuur waarin parabelverzamelingen besproken worden⁷. Verschillende onderzoekers⁸ hebben vergelijkingen gemaakt tussen parabellen uit het NT en de rabbijnse literatuur. Ook verwijzen commentaren op de Herder van Hermas vaak zelf al naar vergelijkbare parabellen.

Ik gebruik de parabellen vooral als illustratie van overeenkomsten tussen tradities of motieven en om na te gaan in hoeverre Hermas gebruik maakt van bestaande tradities en of hij hieraan ook eigen en/of nieuwe elementen toevoegt.

In hoofdstuk 4 (en soms in hoofdstuk 3) wordt steeds verwezen naar parabellen in OT, NT of de rabbijnse literatuur die overeenkomsten laten zien met de parabel van Hermas. De vergelijking zou ook inzicht moeten verschaffen in de wijze waarop Hermas gebruik heeft gemaakt van de verschillende parabeltradities. Naast de analyse van de tekst zelf is hierbij ook de structuuranalyse van S5 in par. 3.2 behulpzaam, omdat daar de opbouw van de tekst en de verhouding tussen de verschillende tekstdelen aan de orde komen.

⁵ Ofwel: zou het dan toch Jezus zijn die de parabel vertelt?

⁶ Dit heb ik voor wat betreft de rabbijnse literatuur alleen gedaan voor de teksten die ik digitaal beschikbaar had in de versie van de Soncino Classics Library (zie par. 1.6.2). Hierin zijn de Mishna, de Babylonische Talmud en de Midrash Rabba opgenomen. Ik ben bij het zoeken uitgegaan van de Engelse vertaling, maar heb daarbij wel gezocht op basis van verschillende woordvarianten (bijv. dinner, banquet, meal).

⁷ Bijv. Teugels (2019), Zimmermann (2007), Young (1998), Snodgrass (2008). Stoutjesdijk (2019) bespreekt het thema *absente ero* en vergelijkt in dat kader verschillende parabellen met elkaar.

⁸ Zie de werken over parabelverzamelingen, maar soms betreft het ook monografieën over een specifieke parabel zoals Hezser (1990) over de werkers in de wijngaard in Mt. 20.

4. *Wat zijn elementen in de parabel (of de uitleg) die niet zozeer terug te voeren zijn op een christelijke of joodse achtergrond maar meer te maken hebben met de Grieks-Romeinse wereld waarin de tekst tot stand gekomen is?*

Omdat de Herder van Hermas geschreven is in Rome, is de verwachting dat in de tekst invloeden te vinden zijn van de Grieks-Romeinse cultuur (gebruiken, verhalen enz.). Bij de analyse van de kernbegrippen in hoofdstuk 4 wordt aandacht besteed aan het functioneren van deze begrippen in de Grieks-Romeinse context. Dit helpt om meer vanuit het perspectief van de auteur, die zelf in deze wereld leefde, de tekst te lezen.

5. *In hoeverre is er een verband te zien tussen de interpretatie over het vasten enerzijds en de interpretatie over de christologie anderzijds?*

De parabel wordt in de Herder van Hermas aan twee verschillende interpretaties verbonden. De vraag is of deze interpretaties helemaal los van elkaar staan of dat zij toch als een geheel met één boodschap gezien kunnen worden. Hierbij is ook de vraag aan de orde of één of beide interpretaties wellicht als secundair ten opzichte van de parabel moet worden aangemerkt. Deze kwestie komt bij het slot van de tekstanalyse in par. 3.3.11 aan de orde.

1.5 Aard van het onderzoek, methoden en technieken

Het onderzoek in deze thesis wordt langs de inductieve route uitgevoerd. Er is niet vooraf een hypothese die wordt getoetst, maar er wordt gekeken naar de functie en betekenis van de parabel zoals deze uit de tekst naar voren komt. Het betreft een exploratief onderzoek. Verschillende aspecten van de parabel worden verkend en mogelijk levert dit aanknopingspunten op voor vervolgonderzoek.

Het onderzoek wordt uitgevoerd vanuit een hermeneutisch perspectief: de tekst wordt geïnterpreteerd met behulp van andere primaire en secundaire literatuur die inzicht kan verschaffen over het functioneren van de tekst.

Bij de uitvoering van het onderzoek worden verschillende methoden gebruikt om tot beantwoording van de onderzoeksvraag te komen. Deze methoden vallen in twee categorieën uiteen:

- Bronnenonderzoek: de primaire tekst wordt in de brontaal gelezen en geanalyseerd. Ik maak hierbij gebruik van verschillende methoden:
 - o Onderzoek naar structuurkenmerken van de tekst, die inzicht kunnen geven in de wijze waarop de tekst is opgebouwd. Dit gebeurt met name in par. 3.2. Tekstdelen kunnen logisch op elkaar volgen of juist een cesuur laten zien. Hierbij spelen tekstelementen zoals verwijswaarden een rol, maar ook continuïteit of discontinuïteit in het voorkomen van begrippen of in de argumentatie.
 - o Tekstkritiek. In de thesis is in hoofdstuk 3 een bestaande vertaling van de brontekst kritisch bewerkt op basis van een recente Griekse tekstuitleg. Hierbij komen tekstkritische kwesties aan het licht die van invloed zijn op de vertaling.
 - o Semantische analyse van meerdubbele begrippen. Van bepaalde concepten is, zeker voor moderne lezers, niet altijd meteen de betekenis duidelijk. Een semantische analyse waarbij gekeken wordt naar het gebruik van dezelfde termen op andere plaatsen kan hierin inzicht verschaffen. Ook kan een

semantische analyse behulpzaam zijn bij het verstaan van grotere lijnen in de tekst, bijvoorbeeld omdat begrippen samen onderdeel uitmaken van een corpus van begrippen dat in een bepaalde context wordt gebruikt.⁹ Dit type onderzoek is met name bij de analyse van een aantal kernbegrippen in hoofdstuk 4 terug te vinden en voor een beperkter deel ook bij de tekstanalyse in hoofdstuk 3.

- Intertekstuele aspecten. De parabeltekst roept associaties op met andere parabellen uit OT, NT en de rabbijnse literatuur. De concepten, metaforen en verhaallijnen uit deze parabellen hebben vaak al een lange traditie. Door deze parabellen met elkaar te vergelijken ontstaat inzicht in waar Hermas op deze traditie boogt en waar hij een eigen weg gaat. Dit kan aanwijzingen opleveren voor wat Hermas juist op deze plaats met de parabel beoogt. Deze intertekstuele aspecten komen zowel in hoofdstuk 3 als hoofdstuk 4 terug.

Ik kies bij de interpretatie van de tekst voor een literair-synchrone benadering. Deze keuze is gebaseerd op de overtuiging dat de tekst van één auteur afkomstig is. In par. 2.5 is de onderbouwing hiervoor te vinden.

- Literatuuronderzoek. Dit onderzoek richt zich zowel op literatuur over de Herder van Hermas zelf en andere gebruikte bronteksten (ter ondersteuning van het bronnenonderzoek) als op literatuur met betrekking tot sociaal-culturele achtergronden van zowel de Grieks-Romeinse wereld waarin de Herder van Hermas is geschreven als die van het OT, NT en de rabbijnse traditie. In de hele thesis wordt gebruik gemaakt van dergelijk literatuuronderzoek.

1.6 Leeswijzer

1.6.1 Indeling

Hoofdstuk 2 van deze thesis bevat de algemene achtergrond van de Herder van Hermas als literaire tekst. Hierin komen onderwerpen aan de orde zoals het auteurschap, manuscripten, genre en datering. Na deze algemene achtergrond komt de brontekst voor deze thesis zelf aan de orde in hoofdstuk 3. Hierin wordt zowel de structuur van de tekst van S5 behandeld als de tekst zelf, die in een kritisch bewerkte vertaling is opgenomen en wordt geanalyseerd. In hoofdstuk 4 worden een aantal kernbegrippen uit de tekst uitgewerkt om inzicht in hun context en betekenis te verschaffen. In hoofdstuk 5 worden de deelvragen en de onderzoeksvraag van de thesis beantwoord en worden de belangrijkste conclusies gepresenteerd. Tevens worden enkele aanbevelingen voor vervolgonderzoek gedaan.

1.6.2 Opmerkingen bij de gebruikte bronteksten

Zoals in par. 1.3.1 werd aangegeven gebruik ik als basis voor de vertaling van S5 in deze thesis de vertaling van Klijn (1983). Hierbij past een kanttekening. Klijn baseerde zich voor de Griekse brontekst op de uitgaven van Whittaker (1967) en Joly (1958). Sinds zijn vertaling in 1983 zijn echter meer Griekse tekstuitgaven verschenen, te weten die van Körtner en Leutzsch (1998) en het meest recent die van Ehrman (2003)¹⁰. Voor mijn onderzoek acht ik het essentieel om van moderne uitgaven gebruik te maken, die van Whittaker en Joly zijn

⁹ Bijvoorbeeld termen zoals λειτουργία en θυσία, zie par. 3.3.5.

¹⁰ De Herder van Hermas is opgenomen in het tweede deel van The Apostolic Fathers van Ehrman. Het eerste deel, waarin onder meer de Didache is opgenomen, wordt in deze thesis ook gebruikt. Om te voorkomen dat bij verwijzingen steeds de titel moet worden opgenomen hanteer ik de regel dat wanneer naar deel I wordt verwezen de titel wordt genoemd (dus: (Ehrman, The Apostolic Fathers volume I, 2003)), maar als naar deel II wordt verwezen niet.

inmiddels al ruim een halve eeuw oud. Ik gebruik daarom als basis de uitgave van Ehrman. Voor tekstkritische kwesties is hierbij aanvullend de uitgave van Körtner en Leutzsch nodig, omdat die in tegenstelling tot de uitgave van Ehrman over een kritisch apparaat beschikt. Met de keuze voor Ehrman accepteer ik dat Klijn hier en daar een andere brontekst heeft dan de tekst die Ehrman weergeeft. Omdat Klijn zijn vertaalkeuzes niet verantwoordt is het echter te bewerkelijk om na te gaan waar dit precies het geval is. Ik hanteer de tekst van Ehrman als leidend bij mijn bewerking van de vertaling van Klijn, tenzij een eventuele tekstkritische kwestie aanleiding geeft om van Ehrman af te wijken. Ter verdediging van Klijn: een gevonden afwijking betekent dus niet per se een fout of interpretatieverschil.

Het verwijzen naar de brontekst van de Herder van Hermas vraagt aandacht, omdat in de literatuur twee verschillende nummeringen worden gebruikt: een ouder systeem waarbij de nummering de indeling in Visioenen, Geboden en Gelijkenissen volgt en een systeem van Whittaker (1967) waarbij alle hoofdstukken worden doorgenummerd. Omdat veel bronnen worden gebruikt die op verschillende manieren naar de brontekst verwijzen noem ik ze steeds beide. De Amerikaanse Society of Biblical Literature (Kutsko, Buller, & Collins, 2014) geeft een aanwijzing waarbij de systemen geïntegreerd gebruikt door de nummering van Whittaker te gebruiken met tussen haakjes het nummer volgens de oudere indeling. Ehrman (2003) maakt in zijn uitgave ook gebruik van deze wijze van nummeren. Omdat ik het oudere systeem logischer vind vanwege de directe verwijzing naar één van de drie hoofddelen van de Herder van Hermas¹¹ draai ik deze methode om: ik hanteer het oude systeem en neem daarbij tussen haakjes de nummering van Whittaker op.

Het woordenboek van Bauer (2000) heb ik gebruikt in de versie die als module in de software *BibleWorks 10* en *Logos 8* beschikbaar is. Daarin zijn geen paginanummers beschikbaar. De lemmata zijn echter wel genummerd. Vanwege de mogelijkheden/beperkingen van de bronverwijzingen in MS Word¹² heb ik ervoor gekozen deze lemmata als paginnummer weer te geven. Dezelfde opmerking geldt ook voor Friberg (2000).

Voor de bronteksten van de Mishna, de Babylonische Talmud en de Midrash Rabba maak ik gebruik van de collectie van Soncino (zie Bibliografie) in de vorm van de digitale uitgaven die in 2001 zijn uitgekomen onder de naam *The Judaic Classics Library*.

Waar uit de Bijbel wordt geciteerd gebruik ik daarvoor standaard de Nieuwe Bijbel Vertaling, voor het NT Grieks Nestle-Aland editie 28. Voor de Septuagint wordt de versie van Rahlfs en Hanhart uit 2006¹³ zoals die is opgenomen in de Logos 8 software. Deze bronnen noem ik verder niet steeds apart, uiteraard wordt het wel vermeld als er afgeweken wordt van deze versies.

¹¹ Zoals Brox (1991, p. 14) ook aangeeft: het systeem van Whittaker en Joly is minder informatief.

¹² De verwijzingen in Word worden gevormd door de titel, auteur, jaar van uitgave en eventueel paginnummer(s), waarbij elk van deze elementen ook weggelaten kan worden. Het veld paginanummers is een vrij tekstveld, maar er wordt altijd *p.* of *pp.* voor geplaatst. Het is daarom niet mogelijk om het pagina veld bijvoorbeeld te gebruiken voor de aanduiding *lemma* of *s.v.*. Ik schik mij in dit geval naar de techniek.

¹³ Zie Bibliografie.

2 Typering van de Herder van Hermas

2.1 Opzet

De Herder van Herder is een lange tekst¹⁴ die is ingedeeld in drie delen: 5 Visioenen, 12 Geboden en 10 Gelijkenissen.¹⁵ Deze indeling is oud: de tekst zelf verwijst al naar de Geboden en de Gelijkenissen. De voorliggende thesis gaat over de vijfde Gelijkenis.

De Geboden vormen niet een lijst met geboden zoals die in de decaloog in het OT zijn opgenomen. Het zijn allemaal langere teksten waarin de geboden worden toelicht, uitgewerkt en soms van aanvullende instructies voorzien. Ze doen wel denken aan de decaloog, zo begint het eerste Gebod met: *Als eerste van alles: geloof dat God één is, die alles schiep en voltooide, en die uit wat niet was alles maakte wat er is, die alles bevat maar zelf niet bevat wordt.*¹⁶ Tegelijkertijd zijn het vooral deugden die aan de orde komen (Osiek, 1999, p. 103), zoals *houd vast aan eenvoud en onschuld en wees geduldig en begripvol*. Brox (1991, p. 189) ziet in de gehanteerde begrippen vooral een gehelleniseerde joodse morraalleer en herkent geen specifiek christelijke elementen. Osiek (1999, p. 103) ziet echter juist dat hier een spiritualiteit wordt geleerd die erop gericht is om een christelijke gemeenschap te stichten in lijn met de joodse wijsheidsleer.

2.2 Boodschap

De centrale boodschap van de Herder van Hermas is dat er voor zonden begaan na de doop nog éénmaal vergeving mogelijk is.¹⁷ Deze boodschap wordt ingebed in de vraag hoe een ware christen, in de Herder van Hermas *slaaf van God* genoemd, zou moeten leven.¹⁸

2.3 Genre

Wanneer gesproken wordt over het literaire genre van de Herder van Hermas moet onderscheid gemaakt worden tussen het genre van het geschrift als geheel en genres zoals die binnen de tekst te vinden zijn. In deze paragraaf wordt eerst het genre van de Herder als geheel aan de orde gesteld en vervolgens wordt aandacht besteed aan genres binnen de tekst. Het spreken over het genre van de Herder van Hermas moet steeds gebeuren vanuit de erkenning dat Hermas zelf helemaal niet voor ogen gehad om een tekst in een bepaald genre te schrijven, maar eenvoudig gebruik maakte van wat hij kende daar op een onbekommerde manier mee omging Hij was geen professioneel schrijver (Brox, 1991, p. 34).

¹⁴ De tekst is het langste bekende vroegchristelijke geschrift. Het is zelfs ca. 30% langer dan het evangelie volgens Lucas en 40% langer dan het evangelie van Mattheus, zie bijv. Rüpke (2004, p. 279).

¹⁵ Deze termen worden zowel gebruikt in brede zin als om de drie delen in de Herder van Hermas aan te duiden. Om het onderscheid hiertussen te maken gebruik ik steeds een hoofdletter als ik het betreffende deel of een hoofdstuk uit de Herder van Hermas bedoel.

¹⁶ Deze tekst (M1(26)) lijkt ook sterk op wat Irenaeus van Lyon in *Adversus Haereses* II:30.9 zegt: *want hij wordt gezien als de enige God die alles schiep, die alleen almachtig is, en die de enige Vader is die alle dingen grondvestte en vormde, zichtbaar en onzichtbaar, wat waargenomen kan worden door onze zintuigen en wat niet, hemels en aards, bij het word van zijn macht, en hij heeft alle dingen ingepast en geordend met zijn wijsheid, terwijl hij alle dingen omvat, maar hijzelf door niemand omvat kan worden.*

¹⁷ Zie bijv. Brox (1991, p. 6) Ehrman (2003, p. 162). De kwestie wordt heel concreet aan de orde gesteld in M4.3(31).

¹⁸ Zie par. 4.4-5.

2.3.1 De Herder van Hermas als apocalyps

Doorgaans wordt de Herder van Hermas gerekend tot het genre van de apocalyps. Collins (1979, p. 1) waarschuwt hierbij dat deze duiding problematisch is omdat de termen genre en apocalyps beide geen vastomlijnde definitie kennen. Ook ontbreken elementen in de Herder van Hermas die vaak als essentieel voor de apocalyptiek worden gezien (al ontbreken ze wel vaker), zoals openbaringen over het hiernamaals of profetieën over rampen aan het einde der tijden (Brox, 1991, p. 36; Osiek, 1999, p. 11). Sommige auteurs kiezen voor een term die een variant van de apocalyps aanduidt, zoals de term pseudo-apocalyps (Osiek, 1999, p. 11; Brox, 1991, p. 38). Dit zegt echter weinig meer dan dat de tekst toch niet echt als apocalyps gezien kan worden, zonder dat meteen duidelijk is waarom.

Voor deze thesis is het niet problematisch als de vraag naar het genre van de Herder van Hermas deels een open vraag blijft. Wel is duidelijk dat er in de tekst apocalyptische elementen terug te vinden zijn.

2.3.2 Genres binnen de tekst

De onnauwkeurigheid waarmee het genre van de Herder van Hermas als geheel kan worden bepaald speelt ook binnen de tekst. Die lijkt al ingedeeld naar onderdelen met een bepaald genre, te weten Visioenen, Geboden en Gelijkenissen. Hermas is zelf verantwoordelijk voor deze driedeling¹⁹, al wil de precieze aanduiding in verschillende edities nog weleens verschillen (Nijendijk, 1986, p. 29). Bovendien lopen de werkelijk gehanteerde genres in de tekst door elkaar. Zo kan een Gebod met een parabel worden geïllustreerd of geopenbaard worden in een visioen (Brox, 1991, p. 34; Osiek, 1999, p. 11). In de tekst die in deze thesis centraal staat is te zien dat binnen een Gelijkenis een specifieke parabel (S5.2(55)) is opgenomen. Al met al moet elk tekstdeel op het eigen karakter worden beoordeeld en niet alleen op het grotere geheel waar het deel van uitmaakt. Ook in S5 blijkt bij de analyse in deze thesis dat deze soms meer kenmerken van één van de Geboden bevat dan van een Gelijkenis.

2.3.3 Conclusie

De discussie over het genre van de Herder van Hermas doet de tekst niet helemaal recht. Zoals reeds aangevoerd zal Hermas er zelf niet mee bezig zijn geweest. Dan is het ook niet verwonderlijk dat niet aan alle stijlkenmerken van een bepaald genre voldaan wordt. Voor de bestudering van S5 in deze thesis is de kwestie relevant omdat de vraag gesteld kan worden of focus ligt op het leven hier en nu of dat alles gericht is op het hiernamaals. Ik zal beargumenteren dat het één het ander niet uitsluit: het gaat om hoe het leven geleid mag worden met het oog op de beloning straks.²⁰

2.4 Datering

Om oude bronnen te kunnen dateren kan gebruik gemaakt worden van externe en interne gronden om te komen tot een *terminus ad quem* (het moment waarop de tekst er moet zijn geweest) of een *terminus a quo* (het moment waarop de tekst er op zijn vroegst geweest kan zijn). Het is zaak om waar literaire bronnen worden gebruikt voor de datering te letten op het belang dat een auteur kan hebben bij een vroege of juist late datering van een tekst.

¹⁹ In V5, dat ook wel gezien wordt als het begin van het vervolg in plaats van als het einde van de Visioenen, draagt de herder Hermas bijvoorbeeld op om de geboden en parabellen te schrijven: ...ἐντέλλομαι σοι πρῶτον γράψαι τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς en in M12.3.2(46.2) schrijft Hermas dat de herder de 12 geboden heeft voltooid: συνετέλεσεν οὖν τὰς ἐντολὰς τὰς δώδεκα.

²⁰ Zie ook Nijendijk (1986, pp. 95-96)

2.4.1 Externe gronden

Als een externe bron naar de Herder van Hermas verwijst, dan is er sprake van een *terminus ad quem*: De Herder van Hermas kan dan niet jonger zijn dan de betreffende tekst. Voorwaarde om dit relevant te laten zijn voor de datering is wel dat deze bron zelf goed te dateren is. Daarnaast moet er rekening mee gehouden worden dat een verwijzing naar de Herder van Hermas nog niet wil zeggen dat dit om hetzelfde tekstcorpus gaat als waarover wij nu beschikken. Een mogelijkheid is dat een externe bron over de datering van de Herder van Hermas spreekt.

Er zijn veel externe bronnen die naar Hermas verwijzen, elk met hun eigen plausibiliteit en problemen. Soms gaat het om citaten waaruit iets blijkt over het karakter dat men de Herder toedichtte, soms gaat het om discussies over de canoniciteit. De populariteit van het boek bracht met zich mee dat de invloed ervan groot was en dat het daarom niet gemakkelijk is om alle bronnen die ernaar verwijzen te inventariseren (Brox, 1991, p. 57). Ik behandel er hier een aantal die vaak in de literatuur terugkomen.

De brief van Paulus aan de Romeinen

De oudste bron die ooit genoemd is om de Herder van Hermas te dateren is het noemen van de naam Hermas door Paulus. Hij noemt Hermas in Rom. 16:14 onder degenen die hij aan het einde van zijn brief laat groeten. Origenes identificeert in zijn commentaar op de Romeinenbrief deze Hermas met de auteur van de Herder van Hermas.²¹ Deze identificatie lijkt echter vooral gebaseerd op de wens om Hermas aan Paulus te kunnen verbinden (Gregory, 2002, p. 151). Dé manier om geschriften gezag te verlenen is ze te koppelen aan de apostolische tijd en daarmee aan ooggetuigen of aan hen die de ooggetuigen nog hebben gekend.

De Canon Muratori

Een tweede belangrijke bron²² voor de datering van de Herder van Hermas is de Canon Muratori, een lijst met nieuwtestamentische boeken uit het einde de tweede eeuw, geschreven in Rome. Hierin is de volgende opmerking te vinden: *Hermas heeft onlangs, in onze tijd, in de stad Rome de Herder geschreven, toen op de troon van de kerk van de stad Rome zijn broer Pius als bisschop zat.* (Klijn, 1983, p. 126). Deze broer Pius was bisschop van Rome van 140-155 CE, waarmee een datering van de Herder van Hermas in de deze periode mogelijk is. Het gebruik van de Canon Muratori als basis voor de datering van de Herder van Hermas is echter niet zonder kritiek gebleven. Zo hebben de auteurs duidelijk een belang bij een late datering en kunnen er veel vraagtekens gezet worden bij de gesuggereerde relatie tussen Hermas en Pius I (Brox, 1991, pp. 16-17).

Kerkvaders

Verschillende vroege kerkvaders hebben De Herder van Hermas genoemd. Een aantal daarvan is van belang voor de datering van het boek vanwege de tijd waarin zij leefden en werkten. Kerkvaders uit de tweede eeuw zoals Ireneaus van Lyon, Clemens van Alexandrië, Tertullianus en Origenes citeren allemaal de Herder van Hermas, en het beeld dat zij daarbij laten zien is dat het geschrift op het moment van citeren een bekend geschrift was dat enig gezag had. Dit betekent dat het dan al enige tijd gecirculeerd moet hebben. Hiermee is een datering van op zijn laatst ca. 150 CE aannemelijk.

²¹ In zijn commentaar op de brief aan de Romeinen. Zie Halton (2002, p. 296).

²² Vrijwel alle commentatoren noemen deze ook, bijv. Osiek (1999, p. 18), Klijn (1983, p. 126), Brox (1991, p. 23), Dibelius (1923, p. 421), Ehrman (2003, p. 168). Zie voor een uitgebreide bespreking van dit onderwerp Hill (1995).

2.4.2 Interne gronden

Met interne gronden worden argumenten voor de datering bedoeld die uit de tekst van de Herder van Hermas zelf naar voren komen. Zo kan er sprake zijn van citaten van bronnen waarvan de datering bekend is of is er in de tekst sprake van personen of gebeurtenissen die naar een bepaalde tijd verwijzen.

Citaten

In de Herder van Hermas komen geen citaten voor van andere geschriften die kunnen helpen om het boek te dateren (Brox, 1991, p. 23), al is het zeer waarschijnlijk dat er wel invloeden zijn van andere teksten die de auteur kende (Verheyden, 2005, p. 294). Hermas lijkt bekend met geschriften die later het NT vormden, heeft bagage uit de joodse traditie en staat ook midden in de wereld van Rome. Onomstotelijke verbanden zijn echter niet één op één aan te wijzen.

De organisatie van de kerk

De organisatie van de kerk in de Herder van Hermas zou aanwijzingen kunnen geven voor de datering. Zo stelt Dibelius ook dat er ten tijde van het schrijven van de Herder van Hermas in Rome nog geen sprake is van monarchisch episcopaat²³, wat zou wijzen op een vroege datering van 150 CE of eerder.

Clemens

De verwijzing in Hermas naar Clemens in V2.4.3(8) is altijd een belangrijk punt van discussie geweest voor de datering van de Herder van Hermas (Brox, 1991, p. 107; Körtner & Leutzsch, 1998, p. 137; Osiek, 1999, p. 59). Hierbij is de vraag aan de orde of het hier gaat om Clemens van Rome, de vermeende auteur van *I Clemens*, omdat daarmee aanwijzingen voor een datering vanaf ca. 95 CE binnen bereik komen. Auteurs verschillen sterk van mening over de identificatie van de Clemens van Hermas met Clemens van Rome²⁴. Er is te weinig zekerheid over deze als onderbouwing voor de datering van de Herder van Hermas te gebruiken.

I Clemens blijft naast de Herder van Hermas als geschrift wel interessant omdat het de enige twee geschriften uit het vroege christendom die met zekerheid in Rome zijn geschreven (Gregory, 2002, p. 142) en die dus samen verantwoordelijk zijn voor alle informatie die we van binnenuit over het vroegste christendom in Rome hebben.

Manuscripten

Manuscripten van de Herder van Hermas zijn een andere interne bron die kan helpen bij de datering. Zij kunnen met name goed gebruikt worden om een *terminus ad quem* te bepalen door analyse van het materiaal, de letters van de tekst of het specifieke taalgebruik.

De oudste manuscripten van de Herder van Hermas waar we over beschikken dateren uit het einde van de 2^{de} eeuw, maar dit betreft slechts twee stukjes uit de Geboden en één stukje uit de negende Gelijkenis. Van de Latijnse Vulgaat stamt de vertaling mogelijk uit de tweede eeuw, al acht bijvoorbeeld Batovici (2017, p. 85), die op de datering van deze vertaling ingaat, dit onvoldoende zeker en stelt hij voor een marge tussen 150 en 325 CE aan te houden. De manuscripten zelf zijn bovendien van een veel later datum (Ehrman, 2003, p. 171) en helpen uiteindelijk slechts in beperkte mate om tot een datering van de Herder van Hermas te komen die nauwkeuriger is of een andere beeld geeft dan andere bronnen.

²³ Gecentraliseerd kerkelijk gezag. Zie Dibelius (1923, p. 635).

²⁴ Zie bijv. Osiek (1999, p. 19), Dibelius (1923, p. 453), Gregory (2002, p. 147).

2.4.3 Conclusie

De externe verwijzingen naar Hermas maken het mogelijk om tot een *terminus ad quem* te komen van niet later dan 150 CE. Voor een duidelijke *terminus a quo* zijn echter veel minder aanknopingspunten. Verreweg de meeste auteurs dateren de Herder van Hermas tussen 130 en 150 CE. Gezien de status die het boek in het derde kwart van de tweede eeuw al had lijkt het mij waarschijnlijk dat tenminste delen van het boek nog ouder zijn en mogelijk uit de laatste periode van de eerste eeuw stammen.

2.5 Auteurschap

2.5.1 Hermas als schrijver van de Herder

De auteur van het boek stelt zichzelf voor als Hermas (1, V1.1.4), een voormalige slaaf uit Rome die inmiddels vrijgelaten is. Het is niet met zekerheid vast te stellen dat dit inderdaad de auteur is, maar aan de andere kant zijn er ook geen duidelijke argumenten aan te wijzen waarom de auteur zich op deze plaats als iemand anders zou voordoen. Osiek (1986, p. 117) merkt op dat een belangrijke reden om het auteurschap en de sociale status van Hermas niet in twijfel te trekken is dat deze informatie in het boek geen ander doel dient. In deze thesis over S5 blijkt daarnaast dat de auteur steeds weer het perspectief kiest van degene die hij zelf zegt te zijn: iemand die uit ervaring weet wat het is om een slaaf te zijn.

2.5.2 Eén of meerdere auteurs

Dat een zekere Hermas als auteur kan worden aangemerkt betekent nog niet dat die dan ook de *enige* auteur is geweest die aan de tekst heeft gewerkt. Aanhangers van de gedachte dat er sprake is van meerdere auteurs wijzen op discontinuïteit in de tekst. Een voorbeeld hiervan is Giet (1963), die drie auteurs meent te kunnen onderscheiden. Theorieën van meerdere auteurs hebben echter ook altijd hun weerwoord gekend. Joly (1967) verweert zich bijvoorbeeld fel tegen Giet en gaat uit van de eenheid van het werk. Volgens Osiek (1999, p. 10) gaan de meeste moderne onderzoekers uit van één auteur. Dat geldt in elk geval voor Brox (1991, p. 28) en ook voor Osiek zelf, die de wat losse structuur niet alleen door de redactie van de tekst, maar ook door een sterke verwantschap met de orale traditie verklaarbaar acht.

2.5.3 Conclusie

Hoewel in de tekst een redactieproces zichtbaar is zowel in het grote geheel als binnen afzonderlijke tekstdelen (dit geldt ook binnen S5: zie par. 3.2), is er toch ook een behoorlijke consistentie in boodschap, taalgebruik en structuurkenmerken. Opvallend is ook de authenticiteit waarmee Hermas schrijft. Hij hanteert consequent een perspectief gebaseerd op ervaringen in zijn eigen leven (als slaaf en vrijgelaten slaaf). Discontinuïteit in de tekst laat zich daarnaast gemakkelijk verklaren door een langdurig schrijfproces van een niet-professional die zijn tekst steeds weer wilde verbeteren en aanvullen. Ik sluit mij dan ook aan bij de meeste hedendaagse auteurs zoals Brox (1991, pp. 29-31) en Osiek²⁵ (1999, p. 10) die uitgaan van één auteur van de Herder van Hermas.

²⁵ Osiek ging er in 1986 nog wel van uit dat er sprake was van meerdere auteurs (1986, p. 114).

2.6 Receptie

2.6.1 Receptie van de Herder van Hermas in andere bronnen

De Herder van Hermas was tot in de vierde eeuw CE waarschijnlijk de meest populaire tekst in het christendom buiten de canonieke boeken.²⁶ Dit blijkt uit de vele vroege manuscripten die er zijn, de verwijzing naar de tekst door verschillende kerkvaders en de vele verschillende vertalingen waarin de tekst is overgeleverd (Batovici, 2013, p. 41).

Verschillende vooraanstaande kerkvaders zoals Irenaeus, Clemens van Alexandrië, Tertulianus en Didymus de Blinde beschouwden de Herder van Hermas als onderdeel van de Bijbel (Batovici, 2013, p. 41; Brox, 1991, p. 57). De tekst is zelfs opgenomen in één van de grote codices uit de vierde eeuw CE: de Codex Sinaïticus²⁷. De conclusie dat boeken zoals de Herder van Hermas²⁸ daadwerkelijk onderdeel uitmaakten van het Nieuwe Testament is daarmee echter nog niet helemaal gerechtvaardigd. Het gegeven dat deze boeken aan het einde van de codices zijn opgenomen maakt het ook mogelijk dat zij als een appendix fungeerden met boeken die niet dezelfde status hadden, maar wel de moeite waard werden gevonden. Bewijsvoering hiervoor is echter lastig.²⁹

2.6.2 Receptie van andere bronnen in de Herder van Hermas

Eén van de bijzondere kenmerken van de Herder van Hermas is dat het geschrift geen letterlijke citaten van andere werken bevat. Hierbij is een aandachtspunt dat Hermas zijn tekst schreef in de periode dat het Nieuwe Testament als canon nog niet bestond en de inkt van de laatste teksten nog nat was. Het is zelfs mogelijk dat delen van de Herder van Hermas geschreven zijn voordat de laatste NT teksten voltooid waren.³⁰

Sinds de 19^{de} eeuw zijn er verschillende onderzoekers geweest die voldoende bewijs zagen voor een afhankelijkheid tussen de Herder van Hermas en teksten uit het NT. Uiteindelijk houden al deze bewijzen echter geen stand. Associaties liggen vaak sterk voor de hand, maar 1 op 1 citaten zijn nergens aanwezig. Ook in de analyse van S5 in deze thesis blijkt dat er sterke verwantschappen kunnen zijn tussen de tekst van de Herder van Hermas en andere teksten, maar dat Hermas nergens aantoonbaar een andere tekst citeert.³¹

2.7 Doelgroep

Er zijn in de loop van de tijd twee verschillende opvattingen geweest over wie tot de doelgroep van de Herder van Hermas behoorde. K. Aland was ervan overtuigd dat het geschreven was voor onderlegde christenen of theologen (Brox, 1991, p. 25). Brox (idem) heeft hier echter een andere opvatting over: de vorm, inhoud en het spraakgebruik vereisen helemaal geen onderlegd publiek, maar hebben juist een volks karakter. Daarnaast wijzen de brede verspreiding en de langdurige populariteit van het boek erop dat het door velen werd gebruikt.

²⁶ Zie bijvoorbeeld Brox (1991, p. 55), Osiek (1999, p. 1), Batovici (2013, p. 41)

²⁷ Samen met de Brief van Barnabas.

²⁸ In de Codex Sinaïticus zijn de Herder van Hermas en de Brief van Barnabas te vinden, in de Codex Alexandrinus zijn I en II Clemens gevonden en is bekend dat daar in het verleden tenminste nog één boek op volgde: de Psalmen van Salomo.

²⁹ Zo wijst Batovici (2013, p. 49) erop dat bijvoorbeeld bij Clemens van Alexandrië aangevoerd kan worden dat hij Hermas op dezelfde manier gebruikt als boeken van het NT, maar tegelijk is te zien dat het aantal citaten daarbij achterblijft.

³⁰ Zie bijv. Batovici (2016, p. 581): Bijbelboeken werden vaak ook individueel verspreid.

³¹ In principe zou ook het omgekeerde kunnen, Hermas is immers zelf al een oude tekst!

Osiek (1999, p. 21) voert aanvullende elementen aan voor de gedachte dat de Herder van Hermas een groot publiek had en niet slechts bedoeld was voor een meer geleerde minderheid. Zo laat Hermas zien dat hij zelf tot de gewone stedelingen behoort en wordt de tekst gekenmerkt door veel beelden uit het gewone dagelijkse leven en het karakter van een tekst die vorgelezen werd.³²

De argumentatie van Brox en Osiek acht ik overtuigend. Ik zou willen aanvullen dat de manier waarop de tekst de hoorder aanspreekt flinke overeenkomsten vertoont met bijvoorbeeld de evangeliën (parabelgebruik, gesprekken tussen Jezus en anderen die de boodschap van de tekst bevatten) en die ook niet waren gericht op een religieuze elite.

Osiek (1999, pp. 20-21) omschrijft deze als de Romeinse christenen. Deze groep wordt gekenmerkt door etnische en theologische diversiteit, was sterk beïnvloed door het jodendom (daaraan voeg ik toe de Grieks-Romeinse cultuur in brede zin met zijn eigen verhalen en gewoontes), vooral Grieks sprekend en vrijwel uitsluitend behorend tot de sociale klassen buiten de elite.³³ Niet-christenen behoren niet tot de doelgroep van Hermas (Körtner & Leutzsch, 1998, p. 367n86; Grundeken, 2015, p. 1).

2.8 Manuscripten

Van de Herder van Hermas zijn manuscripten beschikbaar in het Grieks, Latijn, Koptisch, Ethiopisch en Perzisch. Dit geeft de populariteit aan die het geschrift in de eerste eeuwen van onze jaartelling genoot. De belangrijkste manuscripten zijn:

- De Codex Athous (A)³⁴. Deze bevat bijna de volledige tekst van de Herder van Hermas, alleen het deel na Sim. 9.30 ontbreekt nagenoeg. Dit Griekse manuscript stamt uit de 15^{de} eeuw.
- De Codex Sinaiticus (S). Eveneens een Grieks manuscript, daterend uit de 4^{de} eeuw CE. De tekst bevat de Visioenen en de eerste vier Geboden (laatste stukje van M4 ontbreekt).
- Papyrus Michigan 129 (M). Een Grieks manuscript uit de 3^{de} eeuw CE dat het grootste deel van de Gelijkenissen (vanaf S2 tot ca. halverwege S9)
- Papyrus Bodmer 38 (B). Eveneens Grieks, gedateerd aan het einde van de 4^{de} of begin van de 5^{de} eeuw CE. Bevat de eerste drie Visioenen.
- Vulgaat (L1). Latijnse versie. Mogelijk oorspronkelijk uit de 2^{de} eeuw, manuscripten dateren van ca. de 9^{de} tot en met de 12^{de} eeuw. Samen bevatten de manuscripten de hele tekst.
- Palatijn (L2). Eveneens een Latijnse vertaling, waarschijnlijk in de 4^{de} eeuw ontstaan. De twee manuscripten dateren uit de 15^{de} eeuw.
- Ethiopische vertaling (Ä). Volledige tekst uit de 16^{de} eeuw.

Naast deze grote manuscripten zijn nog ca. 20 papyri³⁵ met kleinere tekstdelen beschikbaar. De oudste fragmenten dateren uit de tweede helft van de tweede eeuw. Van S5, dat in deze thesis centraal staat, is de oudste tekst voor de hele Gelijkenis papyrus M, dus uit de 3^{de} eeuw.

³² Hiervan zijn de vele herhalingen in de tekst een voorbeeld.

³³ Osiek merkt hierbij op dat buiten de elite niet hetzelfde is als arm.

³⁴ In de thesis wordt met deze tekstkritische aanduidingen verwezen naar de manuscripten.

³⁵ Een goed overzicht van de verschillende papyri is onder meer te vinden in Körtner en Leutzsch (1998, pp. 117-121).

2.9 Recente tekstitgaven

De belangrijkste tekstedities van de twintigste eeuw zijn van Whittaker (1967)(oorspronkelijk 1956) en Joly (1958). Deze worden ook door Brox en Osiek gebruikt voor hun commentaren. De meest recente tekstitgave is die van Ehrman (2003) in de Loeb Classical Library.

2.10 Structuur

De tekst van de Herder van Hermas is onderverdeeld in 5 Visioenen, 12 Geboden en 10 Gelijkenissen, waarbij de genres niet zo sterk te onderscheiden zijn als deze titels doen vermoeden. Zo komen er ook visioenen voor in de Geboden en Gelijkenissen.

De teksten in de Herder van Hermas verschillen soms erg van elkaar wat lengte betreft (met name S9 kent haast geen einde met 33 paragrafen). Naast de driedeling is van belang dat V1-4 mogelijk als apart tekstcorpus bestaan hebben. V5 past er niet goed bij en vormt een inleiding op de Geboden en Gelijkenissen zonder nog in te gaan op V1-4 (Brox, 1991, p. 185). Wel komt overeen dat zowel in de visioenen als in de andere delen een hemelse figuur met Hermas in gesprek is en openbaringen doet. De Geboden en Gelijkenissen laten echter ook onderlinge overeenkomsten in taalgebruik zien die niet op de Visioenen terug te voeren zijn (ook in S5, zie par. 3.2). De herder wordt voor het eerst geïntroduceerd als engel der bekering. Hermas krijgt de opdracht de Geboden en Gelijkenissen op te schrijven (V5.5(25.5)). Vervolgens volgt een boodschap aan de lezers/hoorders³⁶ dat zij zich hieraan moeten houden. V5 verschaft op deze manier autoriteit aan de Geboden en de Gelijkenissen.

Körtner en Leutzsch (1998, p. 128) merken op dat een afgebakende doordachte structuur van de Herder van Hermas niet te vinden is. Een rode draad is echter wel herkenbaar in de ik-figuur Hermas die de ontvanger is van de openbaringen. Deze is primair een zondaar die met zijn gezin wordt aangespoord om zich te bekeren. Ook de spreekstijl en de manier van denken zijn constanten in de tekst. Ik zou hieraan het element van de authenticiteit van Hermas willen toevoegen. Tenminste in de tekstdelen die gelezen zijn voor deze thesis komt die steeds weer naar voren als iemand die de omvangrijke bagage waar hij over beschikt weet om te buigen naar zijn eigen perspectief op de wereld: dat van een voormalige Romeinse slaaf.³⁷

³⁶ Dit is een bijzonder element. Doorgaans is Hermas zelf de aangesprokene en niet direct de hoorders.

³⁷ Dit element is zeer herkenbaar in de parabel in S5 met de centrale rol voor de slaaf, zelfs in de maaltijdparabel.

3 De vijfde Gelijkenis: Over het vasten

3.1 Inleiding

Aan het begin van de vijfde Gelijkenis zit Hermas op een berg waar hij aan het vasten is, als hij bezoek krijgt van een herder. De herder bekritiseert het fysieke vasten dat Hermas uitvoert en houdt Hermas voor wat het ware vasten is: dat je geen kwaad doet, God dient en zijn geboden houdt en leeft met een zuiver hart (S5.1(54)). Vervolgens vertelt de herder een dubbelparabel, waarvan hij zegt dat deze betrekking heeft op het vasten. In de parabel stelt een meester een slaaf aan over zijn wijngaard. De slaaf doet vervolgens meer dan hem wordt gevraagd en wordt daarvoor beloond met niet alleen zijn vrijheid, maar ook met het erfgenaamschap van de meester. In een tweede scene is er sprake van een maaltijd. Als de slaaf eten krijgt van de meester neemt hij wat hij nodig heeft en deelt de rest uit, waarmee de slaaf nog meer in een goed daglicht komt te staan bij de meester. Na de parabel zien we Hermas en de herder in gesprek, waarbij de herder in eerste instantie de parabel uitlegt in de context van het vasten en vervolgens een heel nieuwe uitleg geeft met een christologisch kader. Het hoofdstuk eindigt met een vermaning of parenese van de herder aan Hermas.

In dit hoofdstuk wordt eerst de structuur van de vijfde Gelijkenis behandeld, waarna een bewerkte vertaling is opgenomen met een inhoudelijke analyse.³⁸ Een aantal kernbegrippen uit de parabel wordt in het volgende hoofdstuk aan de orde gesteld. Bij de analyse kijk ik naar mogelijke overeenkomsten of verbanden met parabellen in het OT, het NT en rabbijnse literatuur. Ook wordt de Grieks-Romeinse context waarin de Herder van Hermas is geschreven aan de orde gesteld.

3.2 Structuur van de vijfde Gelijkenis

In par. 2.3.2 werd al aangegeven dat Hermas zelf verantwoordelijk kan worden geacht voor de driedeling van de Herder van Hermas in Visioenen, Geboden en Gelijkenissen en waarschijnlijk ook nog grotendeels voor de indeling daarbinnen.

De indeling binnen de afzonderlijke hoofdstukken in paragrafen en alinea's is echter het werk van later datum en niet door Hermas zelf bedacht. Ook wil de indeling door Hermas nog niet zeggen dat er nooit iets is gewijzigd aan de structuur van het geheel of de afzonderlijke hoofdstukken. Een analyse van de structuur van S5 is daarom noodzakelijk voor het verstaan ervan. Ik kom tot de volgende indeling, die overigens slechts beperkt afwijkt van de afbakening zoals die uit de hoofdstuknummering naar voren komt.

Par.	Onderwerp	Toelichting
S5.1(54)	Over het vasten	Het eerste deel van de tekst is een gesprek tussen Hermas, die aan het vasten is, en de herder. De tekst is een afgesloten geheel: er is een complete discussie over het vasten gevoerd en er zijn geen aanwijzingen in de tekst dat er nog iets anders volgt. Zie ook par. 3.3.1 m.b.t. de suggestie dat S5.1(54) oorspronkelijk één van de Geboden geweest zou kunnen zijn.
S5.2.1(55.1)	Inleiding op de parabel.	Hier vertelt de herder dat hij een parabel gaat vertellen die betrekking heeft op het vasten.

³⁸ Zie voor de aanpak en verantwoording van deze vertaling par. 1.3.1

S5.2.2(55.2)- S5.2.8(55.8)	Eerste parabeldeel: van de slaaf en de wijngaard.	Dit is het eerste deel van de parabel en kan helemaal apart gelezen worden. Er is een meester die een wijngaard heeft en aan een goede slaaf een opdracht geeft. Deze voert die opdracht uit en meer dan dat, en daarvoor wordt hij beloond.
S5.2.9(55.9)- S5.2.11(55.11)	Tweede parabeldeel: van de slaaf en de maaltijd.	In deze drie alinea's is een aparte parabel opgenomen die sterk lijkt op de vele maaltijdparabels in het NT en de rabbijnse literatuur. De tekst wordt echter wel met het voorgaande tot één parabel verbonden door verschillende verwijzwoorden: <i>na enkele dagen, opnieuw, nog meer</i> . Het verrassende gegeven dat er op het moment dat de parabel afgerond lijkt te zijn nog een tweede deel volgt zien Beavis (2019, p. 656) en ook Dibelius (1923, pp. 564-565) en Osiek (1999, p. 171) als aanwijzing voor een latere toevoeging. Het is echter niet noodzakelijk dat dit gaat om een (veel) latere toevoeging door een andere auteur. Overal is te zien hoe Hermas schijnbaar afgeronde delen toch aanvult en mogelijk stukken tekst toevoegt.
S5.3(56)	Eerste uitleg van de parabel	Dit is een geheel met een logisch einde. Toch zijn hierbij twee kanttekeningen te maken: <ul style="list-style-type: none"> - Het fysieke vasten en het delen aan de armen vormen een nieuw element dat niet strikt noodzakelijk is voor de uitleg van de parabel. Dit kan wijzen op een latere toevoeging, maar ik acht het toch een essentieel onderdeel van de tekst omdat juist het ethische perspectief hierin duidelijk naar voren komt. - Zowel Osiek (1999, p. 174) als Brox (1991, p. 314) wijzen erop dat het einde van de uitleg eerder op de afsluiting van één van de Geboden lijkt dan op de afsluiting van een parabeluitleg. Hermas blijft niet bij het strikt uitleggen van de parabel, maar vervalt in algemenere bewoordingen en zelfs in de imperatieve vorm (alinea 7: <i>Zo moet je doen...</i>). <p>Na deze eerste uitleg zou S5 kunnen stoppen. Het zou dan een geheel zijn met als thema vasten zonder dat er zaken onbesproken blijven.</p>
S5.4.1(57.1)- S5.4.2(57.2)	Nog een verzoek om uitleg	Hermas vraagt de herder om de parabel uit te leggen. Hij stelt deze vraag alsof de eerste uitleg er helemaal niet is geweest. Dit kan wijzen op een redactioneel proces waarbij verschillende interpretaties van de parabel later zijn samengevoegd, maar het is ook mogelijk dat er slechts een nieuw perspectief wordt gekozen. Brox (1991, pp. 306-307 en 314) ziet op deze plaats een grote cesuur waar S5 in twee delen uiteen valt. Het eerste deel heeft volgens hem als thema <i>Het ware vasten</i> . Vanaf S5.4 begint een heel nieuw stuk met als thema de <i>christologie</i> .
S5.4.3(57.3)- S5.4.5(57.5)	Exposé: God om inzicht vragen	Hermas krijgt de gevraagde uitleg nog niet. De herder legt uit dat een slaaf van God het inzicht van God zelf zou moeten vragen en dat dan ook zal krijgen. Dit tekstdeel vormt een soort exposé over parabelinterpretatie. Het had ook geheel weggelaten kunnen worden, waarna de tekst dan verder zou gaan met S5.5.1(58.1).

S5.5.1(58.1)- S5.5.4a(58.4a)	Tweede uitleg van de parabel	De herder legt de parabel begrip voor begrip uit. Verhaaltechnisch is er veel te zeggen voor een knip in de vierde alinea. Het laatste deel ³⁹ kan beter gezien worden als een geheel met de vijfde alinea, die beter bij de volgende paragraaf past dan bij deze.
S5.5.4b(58.4b)- S5.6.4a(59.4a)	Vervolg tweede uitleg: de Zoon van God	Hermas vraagt naar de rol van de slaaf, waarna de herder spreekt over de autoriteit van de Zoon van God, waarbij hij zowel ingaat op de relatie met God als met de mensen. In het eerste deel van alinea vier wordt dat logisch afgerond in een soort samenvatting ⁴⁰ , waarna iets nieuws begint. ⁴¹
S5.6.4b(59.4b)- S5.7.1a(60.1a)	Vervolg tweede uitleg: Over de Zoon van God en de Heilige Geest	In dit deel gaat het nog steeds over de Zoon van God, maar nu ligt de nadruk op de verhouding met de Heilige Geest. Dit tekstdeel zou kunnen eindigen na S5.6(59). Toch vind ik er meer voor te zeggen om de eerste zin van de volgende paragraaf ⁴² hier nog bij te rekenen. Hiermee wordt de voorgaande verhaallijn afgerond: degene die de vraag stelde is tevreden. Ook Brox (1991, p. 325) kiest deze lijn. Met de laatste twee zinnen ⁴³ lijkt S5 aan een einde te komen ⁴⁴ , maar er volgt nog een laatste deel.
S5.7.1b(60.1b)- S5.7.4(60.4)	Vermaning/ parenese	S5 eindigt met een vermaning van de herder, waarbij hij het belang benadrukt om zowel het vlees als de geest zuiver te houden. De tekst is een logisch vervolg op het voorgaande maar bevat nog wel een nieuw element met de vraag naar een onbewust begane zonde. De tekst vertoont overeenkomsten met de wijze waarop andere teksten in de Herder van Hermas worden afgesloten, vooral in het geval van de Geboden. ⁴⁵ Behalve dat de vermaning wat betreft structuur logisch bij het voorgaande past, grijpt het ook terug op de interpretatie van het vasten. Ook daar gaat het immers over het zuiver blijven. Ik zie de vermaning dan ook als een afsluiting van de hele Gelijkenis met beide interpretaties. Zie voor kanttekeningen bij deze visie par. 3.3.11.

³⁹ Vanaf Ik zei: *Heer, leg mij ook nog uit...* (ἔτι, φημί, κύριε, δὴ λωσόν μοι...)

⁴⁰ *Je ziet dan', zo sprak hij, 'dat hij de Heer van het volk is omdat hij alle macht van zijn Vader heeft gekregen.*

⁴¹ Ehrman (2003, pp. 334-335) is op dit punt in de tekst niet consequent: hij laat in de Griekse tekst S5.6.4 pas beginnen bij ὅτι δὲ ὁ κύριος. Maar in de vertaling begint alinea 4 eerder: bij *You see* (βλέπεις οὖν). Brox (1991), Dibelius (1991), Körtner en Leutzch (1998), Osiek (1999) en Whittaker (1967) hanteren allemaal de indeling die Ehrman in de vertaling gebruikt. Klijn (1983, p. 189) doet in de vertaling hetzelfde als Ehrman in de Griekse tekst. Toch is er zowel op basis van de tekstkritiek als op basis van de inhoud wat voor te zeggen om alinea 4 pas bij ὅτι δὲ ὁ κύριος te laten beginnen. Alinea 4a ontbreekt in veel manuscripten (Körtner & Leutzsch, 1998, p. 264).

⁴² *'Het was me een vreugde, Heer', zei ik, 'deze uitlegging te horen'.*

⁴³ *...Daar heb je de verklaring van deze parabel'. 'Het was me een vreugde, Heer', zei ik, 'deze uitlegging te horen'.*

⁴⁴ Zo ook Stewart-Sykes (1997, p. 277)

⁴⁵ Zo luidt bijvoorbeeld de laatste zin van M12(49) in de vertaling van Klijn: *Trouwens allen zullen ze nakomen die hun hart zullen reinigen van alle ijdele begeerden van deze wereld en die zullen leven voor God. En dan de afsluiting van S5.7(60): Maar voor nu: neem jezelf in acht en de Heer zal in zijn grote barmhartigheid daarvoor genezing geven, als je verder je vlees niet bezoedelt noch de Geest. Want deze beide horen bij elkaar en de één kan zonder de ander niet bevlekt worden. Houdt dus beide rein en je zult leven voor God'.*

Uit de structuuranalyse blijkt duidelijk dat de tekst van S5 niet één verhaal is dat van voor naar achter is opgeschreven. Het lijkt er nog het meeste op dat Hermas het verhaal gaandeweg heeft opgebouwd en zaken toegevoegd die hij nog vond ontbreken. Het meest opvallend hierbij is de uit twee delen bestaande parabel en de cesuur in de uitleg die in eerste instantie over het vasten gaat maar daarna verschuift naar de christologie. Een dergelijke lijn met verschillende interpretaties van dezelfde parabel is in het NT niet te vinden. Meerdere interpretaties bij een bepaalde tekst zijn in de rabbijnse literatuur wel algemeen gebruikelijk, maar er zijn geen aanwijzingen dat S5 naar een dergelijke model zou zijn opgezet.

Bij de cesuur tussen de interpretatie over het vasten en die over de christologie wijst Stewart-Sykes (1997, p. 277) op een paar aandachtspunten⁴⁶. Ten eerste betekent een christologische interpretatie van de parabel nog niet dat die parabel zelf ook christologisch is. Parabellen zijn standaard verhalen die in verschillende contexten hergebruikt kunnen worden. De parabel kan daarmee even goed functioneren in de discussie over het vasten als over de christologie. De uitleg van de parabel die met het vasten wordt verbonden ontbeert bijvoorbeeld het beeld van de slaaf als de Zoon van God. De slaaf is daar eerder gewoon een beeld voor de gelovige en hoe die zou moeten handelen (als *slaaf van God!*). Een tweede punt is dat dit losmaken van de parabel en de interpretaties juist weer de valkuil met zich meebrengt dat er nu geen verband meer wordt gezocht tussen de drie onderdelen: de parabel, de uitleg over het vasten en de uitleg over de christologie. Zij maken echter wel degelijk onderdeel uit van één narratief en zijn bovendien ook wel degelijk met elkaar te verbinden: de christologie van Hermas is een ethische christologie: leef met een zuiver hart zoals ook Christus met een zuiver hart leefde (Hauck, 1993, p. 6). Het vasten zoals uitgelegd in S5 is daar de invulling van. Dit acht ik een plausibeler visie dan bijvoorbeeld die van Brox (1991, p. 307) die de parabel en de christologische uitleg als een geheel ziet en het betrekken op het vasten als een hergebruik van de parabel. Hij verbindt het vasten en de christologie verder niet aan elkaar.⁴⁷

3.3 Analyse

3.3.1 Over het vasten: S5.1(54)

1. *Terwijl ik zat te vasten op een berg en de Heer dankte voor alles wat hij me gedaan had, zag ik de Herder bij me zitten en deze zei me het volgende: 'Waarom ben je zo vroeg hierheen gekomen?' Ik zei: 'Heer, omdat ik vandaag statio⁴⁸ heb'. 2. Hij zei: 'Wat is statio hebben?' Ik zei: 'Ik vast, heer'⁴⁹. Hij zei: 'Wat voor vasten is dat wat jullie doen?⁵⁰' Ik zei: 'Heer, ik vast, zoals gewoonlijk'. 3. Hij zei: 'Jullie weten niet te vasten*

⁴⁶ Hierbij verwijzend naar Henne, die zich tegen de christologische visie van Brox keert.

⁴⁷ Brox (p. 311) heeft hier wel op zijn minst één valide argument voor: de parabel is wel heel erg vol met beelden die lang niet allemaal worden gebruikt in de uitleg over het vasten maar die later wel bij de christologische uitleg terugkomen.

⁴⁸ Grieks: στατίωνα ἔχω. στατίων is een leenwoord uit het Latijn (Bauer, 2000, p. 6794) dat verschillende betekenissen kan hebben. Stationem habere = *de wacht houden* in de zin van op zijn post staan. Klijn vertaalt nog iets letterlijker het Latijn: *wacht hebben*. Dit is in kerkelijke kringen getransformeerd naar *een vasten houden*. Zo wordt het bijvoorbeeld een aantal keren door Tertullianus gebruikt. Zie ook Körtner en Leutzsch (1998, p. 470n51). Brox (1991, pp. 308-309) wijst erop dat een mogelijk verband tussen *statio* en vasten te leggen is omdat het innemen van een gebedshouding al een vastenoefening is. In de vertaling zou direct *een vasten houden* kunnen worden gebruikt, maar dan is de dialoog niet meer te volgen; het verschil tussen στατίων en νηστεία moet wel zichtbaar zijn.

⁴⁹ Klijn gebruikt hier een hoofdletter, maar het is een aanspreektitel en geen verwijzing naar God..

⁵⁰ Ehrman vertaalt hier met *...you people are keeping*, vanwege de meervoudsvorm νηστεύετε. Bij Körtner en Leutzsch (1998, p. 254) is te vinden dat verschillende manuscripten op deze plaats van

voor God en bovendien is jouw vasten zinloos⁵¹. Ik zei: 'Heer, waarom zegt u dit?' Hij zei: 'Ik zeg je dat dit geen vasten is waarvan je denkt dat het 't is. Maar ik zal je leren welk vasten welgevallig en volmaakt is voor de Heer'. 'Ja, heer', zei ik, 'U maakt me gelukkig als ik het vasten zou kennen dat welgevallig is aan God'. 'Luister', zei hij. 4. 'God wil niet dat waardeloze⁵² vasten. Want zo vastend voor God doe je niets⁵³ ten dienste van rechtvaardigheid. Je moet voor God op de volgende manier vasten. 5. Doe geen kwaad in je leven maar dien de Heer met een rein hart; houd zijn geboden en leef volgens zijn opdrachten en laat geen enkel boos verlangen in je hart opkomen. En geloof in God omdat als je dat doet en je hem vreest en je je onthoudt van elke boze daad, je zult leven voor God. En als je het zo doet, volbreng⁵⁴ je een groot en welgevallig vasten voor God.

Hermas vertelt dat hij aan het vasten is op een berg. Die berg duidt mogelijk vooral aan dat hij zich op een geïsoleerde plaats bevindt om daar te bidden (Osiek, 1999, p. 169). Het vasten als introductie van S5 heeft een dubbele functie. In de Visioenen heeft het vasten steeds de functie van voorbereiding op een openbaring (Osiek, 1999, p. 54; Dibelius, 1923, p. 561).⁵⁵ In S5 is daar ook sprake van: de openbaring bestaat hier uit de herder⁵⁶ en wat die aan Hermas vertelt. De scene leidt hier echter ook het thema vasten zelf in. Die praktijk wordt immers direct aan de orde gesteld door de herder en al snel stevig bekritiseerd.

Over wat dit vasten dat wordt bekritiseerd dan inhoudt wordt nog weinig gezegd behalve dat het niets oplevert. Mogelijk gaat Hermas ervan uit dat de lezer of hoorder die toelichting niet nodig heeft, omdat het om hun eigen vastenpraktijk gaat⁵⁷. Wat uit de tekst wel opgemaakt kan worden is dat het om een vaste gewoonte en een individueel handelen gaat.

Het slot van de paragraaf laat het uiteindelijke doel zien dat het vasten zou moeten hebben: het leven met een zuiver hart, het houden van Gods geboden en het vermijden van kwade verlangens. De lezers/hoorders zullen hierbij meteen aan Jesaja 58 gedacht hebben.

Speciale aandacht vraag de zinssnede *je zult leven voor God* (ζήση τῷ θεῷ) in de laatste alinea. Deze uitspraak komt niet in de visioenen voor, maar wel in bijna alle Geboden en in vier van de Gelijknissen⁵⁸. In de Geboden wordt het regelmatig (meer dan 10x) gebruikt bij de afsluiting. Nu is dit bij nog een andere term ook het geval: het werkwoord φυλάσσω: bewaken/ bewaren/ nakomen (zie par. 3.3.5). In S5, S8 en S9 komen beide termen voor. Dit zijn ook precies de Gelijknissen die Nijendijk (1986) in zijn proefschrift aanwijst als de plaatsen waar de christologie centraal staat. Omdat ik mij voor deze thesis beperk tot S5 onderzoek ik deze relatie niet verder.

elkaar verschillen in het gebruik van enkelvoud of meervoud en daarmee ook m.b.t. de vraag of nu alleen Hermas iets verweten wordt of dat ook de lezer aangesproken wordt. Zie Osiek (1999, p. 169).

⁵¹ De vertaling *geen echt vasten* van Klijn vind ik een te zwakke weergave van ἀνωφελής. Het drukt zinloosheid uit, het is niet tot enig voordeel. Zie Bauer (2000, p. 763).

⁵² ματαίαν (< μάταιος), dus een andere term dan ἀνωφελής. De betekenis komt overeen, maar heeft een accentverschil dat ik hier weergeef met de termen *zinloos* vs. *waardeloos*. Zie Bauer (2000, p. 4737).

⁵³ Klijn plaatst *doe je niets* voor *God*. Dat klopt niet en is niet nodig voor de vertaling.

⁵⁴ τελείς (< τελειόω). De vertaling *verricht* kan, maar gezien de context is de nadruk op het doel, het volbrengen, een gewenst element om weer te geven.

⁵⁵ Dit komt 3x voor: V2.2.1(6.1), V3.1.2(9.2), V3.10.7(18.7).

⁵⁶ Deze herder wordt apart behandeld in par. 4.7.

⁵⁷ Zie ook noot 50 over de meervoudsvorm die hierop kan wijzen.

⁵⁸ 5,6,8 en 9.

Met het gebruik van deze termen wordt S5 sterk met de Geboden verbonden. Dit geldt echter niet alleen voor S5 in het algemeen, maar ook al voor S5.1(54.1) in het bijzonder. De vraag doet zich zelfs voor of S5.1 niet oorspronkelijk door Hermas als een Gebod is opgenomen en later een speciale plek heeft gekregen omdat het thema nog sterkt werd uitgebreid. S5.1 is een onafhankelijk te lezen tekst die in de Geboden hooguit opgevallen zou zijn door het thema vasten.

Er is nog een begrip dat wat betreft de plaatsen waar deze voorkomt grote overeenkomsten vertoont met de twee hiervoor genoemde begrippen. Het gaat dan om *slaaf/slaven van God* (δοῦλος τοῦ θεοῦ). Dit begrip komt 46x voor in de Herder van Hermas, waarvan slechts 2x in de Visioenen (en dan nog op één plaats, te weten V1.2.4(2.4)). In de Geboden wordt het begrip bijna overal gebruikt, in de Gelijkenissen in S1, 2, 5, 6, 8 en 9. In de Gelijkenissen gebeurt dit slechts 3x in het enkelvoud. De betekenis van *slaaf van God* behandel ik verder in par. 4.4.5.

3.3.2 Inleiding op de parabel: S5.2.1(55.1)

1. *Luister naar de parabel⁵⁹ die ik je ga vertellen, die betrekking heeft op⁶⁰ het vasten.*

Dat de herder hier de parabel introduceert door deze expliciet aan het vasten te koppelen is bijzonder. Gezien de voorgaande discussie lijkt dat niet nodig en op andere plaatsen in de Herder van Hermas gebeurt zoiets niet. Als er al een introductie is dan is die niet uitgebreider dan *luister naar deze parabel*. Mogelijk wilde Hermas geen twijfel laten bestaan over het doel van deze parabel. Dit beeld is te herkennen bij Lucas, die ook regelmatig voor of na de parabel aangeeft wat het doel is of in welke richting de vergelijking gezocht moet worden.⁶¹ De opzet doet echter ook denken aan de manier waarop rabbijnse parabellen gestructureerd zijn. Die worden steeds concreet ingeleid en vervolgens is er een onderscheid tussen de mashal (de parabel zelf) en de nimshal (de toepassing).

De parabel krijgt in S5 heel veel aandacht. De term παραβολή wordt nergens anders in de Herder van Hermas zo intensief gebruikt. Op andere plaatsen wordt de parabel wel op een vergelijkbare manier geïntroduceerd. Zo beginnen V3.3.2(11.2), V3.12.1(20.1) en M11.18(43.18) met *luister naar de parabel(s)...* en geeft Hermas ook in M10.1.3(40.3) aan dat hij de parabel niet begrijpt. Dit gaat echter slechts over enkele voorvallen terwijl Hermas en de herder er in S5 uitgebreid over in gesprek zijn.

3.3.3 Eerste parabeldeel: van de slaaf en de wijngaard: S5.2.2(55.2)-S5.2.8(55.8)

2. *Iemand had een akker en veel slaven en op een stuk van de akker plantte hij een wijngaard. Hij koos een zeer betrouwbare en geliefde⁶² slaaf uit en op het punt van vertrekken riep hij hem bij zich en zei hem: 'Neem deze wijngaard, die ik heb geplant,*

⁵⁹ Ik gebruik hier *parabel* in plaats van *gelijkenis* met het ook op consequent taalgebruik in de thesis. Dit komt nog een paar keer voor in de tekst. Ik doe daar hetzelfde maar licht dat niet apart meer toe.

⁶⁰ Klijn vertaalt alleen met *over*, dat vind ik wat te mager voor het expliciete ἀνήκουσαν.

⁶¹ Bijv. Lc. 12:21, Lc. 18.1. Zie ook Zimmermann (2007, pp. 516-517)

⁶² εὐάρεστον (< εὐάρεστος). Letterlijk: die hem welgevallig was.

omhein hem met palen⁶³ voordat ik terugkom⁶⁴ en doe verder niets aan de wijngaard. Als je deze opdracht nakomt, zal je vrij bij me zijn'. De meester⁶⁵ van de slaaf ging weg naar het buitenland⁶⁶. 3. Toen hij weg was nam de slaaf de wijngaard over en omheinde die. En toen de omheining van de wijngaard klaar was, zag hij dat de wijngaard vol onkruid stond. 4. Hij bedacht bij zichzelf het volgende: 'Ik heb die opdracht van de meester uitgevoerd, nu zal ik verder deze wijngaard ompitten en als hij omgespit⁶⁷ is zal hij veel mooier zijn en zonder onkruid zal hij meer vrucht geven omdat hij niet verstikt wordt door het onkruid'. En hij begon de wijngaard om te spitten en hij trok al het onkruid uit dat in de wijngaard stond. En die wijngaard werd erg mooi en bloeiend omdat er geen onkruid meer was dat hem verstikte. 5. Na enige tijd kwam de meester van de akker en van de slaaf terug en ging de wijngaard binnen. Toen hij dan de wijngaard zag, goed omheind en bovendien gespit en al het onkruid uitgetrokken met de wijnstokken in bloei, verheugde hij zich zeer over het werk van de slaaf. 6. Hij riep daarop zijn geliefde zoon, die de erfgenaam was, en zijn vrienden die hij als raadgevers had en zei hun wat hij zijn slaaf allemaal⁶⁸ opgedragen had en in welke toestand hij alles had aangetroffen. Zij verheugden zich met⁶⁹ de slaaf over het getuigenis dat de meester over hem had gegeven. 7. En hij zei hun: 'Ik heb deze slaaf de vrijheid⁷⁰ beloofd als hij mijn opdracht zou uitvoeren die ik hem had gegeven. Maar hij heeft mijn opdracht uitgevoerd en hij heeft bovendien een goed werk aan de wijngaard gedaan en mij zeer behaagd. Als beloning voor dit werk dat hij gedaan heeft wil ik hem mede-erfgenaam maken met mijn zoon omdat hij de goede gedachte die hij koesterde niet opzij heeft gezet maar die heeft uitgevoerd'. 8. De zoon van de meester stemde met het plan in om de slaaf met de zoon mede-erfgenaam te laten zijn.

⁶³ Het werkwoord χαρακώ betekent *omheinen*, maar ook *omheinen met palen* (Bauer, 2000, p. 7888). Klijn vertaalt op deze plaats met *omheinen*, Osiek (1999, p. 170) met *build an enclosure*. Dit levert echter verderop bij de uitleg in S5.4(57) en S5.5(58) problemen op, omdat daar de palen apart worden genoemd. Ik ga om deze reden mee met Körtner en Leutzsch (1998, p. 257), die er hier voor kiezen ervoor de palen in de vertaling mee te nemen: *zäune ihn mit Pfählen ein*. Osiek wijst er hier op dat het werkwoord een brede betekenis heeft en mogelijk uit militaire hoek komt. De auteurs van de latijnse mss. laten in S5.4(57) de palen weg, maar kennelijk niet met de bedoeling om de tekst congruent te maken, want in S5.5(58) wordt wel uitgelegd waar de palen voor staan.

⁶⁴ Klijns *gedurende mijn afwezigheid* doet geen recht aan de nadruk op de terugkeer in ἕως ἔρχομαι.

⁶⁵ Klijn vertaalt δεσπότης met *heer*. Dat kan, maar meester legt net meer focus op de verhoudingen waar het om gaat. Zie Bauer (2000, p. 1794). Bovendien ontstaat zo geen verwarring met enerzijds de aansprektitel van de herder en anderzijds de Heer als verwijzing naar God.

⁶⁶ Een mooie letterlijke vertaling van ἀποδημίαν (< ἀποδημία). Ehrman houdt het bij *op reis*, maar dat is vrijer vertaald dan nodig.

⁶⁷ Het werkwoord wordt herhaald (ἐσκαμμένος < σκάπτω, *ompitten*, zie (Bauer, 2000, p. 6681)), het is mij te vrij om alleen met *klaar* te vertalen.

⁶⁸ Ingevoegd ter vertaling van ὅσα.

⁶⁹ συνεχάρησαν τῷ δούλῳ. De herkomst van het werkwoord is χαίρω, *in een staat van geluk verkeren, blij zijn*. De prefix συν- geeft als compositum met dativus de lading *samen met* (Blass, Debrunner, & Rehkopf, 1990, p. 165). De betekenis wordt daarmee: *zij verheugden zich met de slaaf*. Dit wil zeggen dat zij in de vreugde van de slaaf deelden, ze waren blij voor hem. Osiek vertaalt met *congratulated*, maar dat vereist dat de raadgevers en de slaaf bij elkaar waren. Dat blijkt niet noodzakelijkerwijs uit de tekst en is zelfs niet zo aannemelijk vanwege het verschil in status tussen de zoon en de adviseurs enerzijds en de slaaf anderzijds. De koptische versie stelt overigens dat de slaaf zelf degene was die blij was (Körtner & Leutzsch, 1998, p. 257).

⁷⁰ In het Grieks staat hier geen lidwoord. Vrijheid kan echter als abstract begrip worden gezien, en in het Grieks ontbreekt dan vaak het lidwoord (Blass, Debrunner, & Rehkopf, 1990, p. 207). Zie voor de vrijlating van slaven verder par. 4.4.2.

De begrippen zoals die in de parabel voorkomen zijn vergelijkbaar met die in NT parabellen⁷¹ gebruikt worden: wijngaard, slaaf, heer/meester, zoon, maaltijd. Een belangrijk verschil met de NT parabellen is dat die allemaal worden verteld door Jezus.⁷² In de Herder van Hermas worden de parabellen verteld door een hemelse gestalte of engel. In de Visioenen is dit een oude vrouw of een jonge man, in S5 is het een herder. Omdat Jezus ook met een herder wordt vergeleken roept dit de vraag op of de herder geïdentificeerd kan worden met Jezus. Deze vraag wordt geadresseerd in par. 4.7. Een ander verschil is dat parabellen in het NT vaak niet worden voorzien van een concrete uitleg, al zijn daar uitzonderingen op.⁷³

De parabel begint met een zekere man die een veld heeft en veel slaven. In het veld plant de meester een wijngaard. Wat volgt is een in de tijd van Hermas een gebruikelijke gang van zaken. De meester laat het beheer van de wijngaard over aan een vooraanstaand slaaf en vertrekt zelf. Deze eigenaren woonden vaak in de stad en konden niet altijd op hun land zijn (Leutzsch, 1989, p. 146).⁷⁴ Wel komt hij later terug om te beoordelen hoe de zaken ervoor staan. Het is bijzonder dat hij de slaaf hierbij van tevoren al vrijlating belooft.

De meester blijkt zeer tevreden en wil verder gaan dan de vrijlating van de slaaf te bewerkstelligen, hij wil hem mede-erfgenaar maken. Dat is in het licht van het feit dat er ook een zoon is zeer opmerkelijk, en nog vreemder is het dat de zoon hiermee instemt. Het thema van de mede-erfgenaar wordt vreemd genoeg later nauwelijks uitwerkt.

In de Herder van Hermas komt verder geen parabel voor over een slaaf en maar één hele korte over een wijngaard: in M10.1.5(40.5) worden de wijnstokken vergeleken met de gelovigen: *Goede wijnstokken verdrogen, wanneer ze niet verzorgd worden* (Klijn, 1983, p. 172).

3.3.4 Tweede parabeldeel: van de slaaf en de maaltijd: S5.2.9(55.9)-S5.2.11(55.11)

9. Na enkele dagen bereidde zijn meester een maaltijd en hij zond hem veel spijzen van de maaltijd. Toen de slaaf de spijzen had ontvangen die hem gezonden⁷⁵ waren door zijn meester, nam hij er van wat voor hem voldoende⁷⁶ was en het overige deelde hij uit aan zijn medeslaven. 10. Zijn medeslaven die het eten ontvingen verheugden zich en begonnen voor hem te bidden opdat hij nog meer gunst bij zijn meester mocht vinden omdat hij zo met hen was omgegaan. 11. Zijn meester hoorde al deze gebeurtenissen en was opnieuw zeer verheugd over zijn doen en laten. Opnieuw riep de meester zijn vrienden bij elkaar met zijn zoon en hij vertelde hun wat de slaaf met het eten gedaan had dat hij gekregen had. En nog meer stemden ze er mee in dat de slaaf mede-erfgenaar met de zoon zou worden'.

⁷¹ In hoofdstuk 4 worden deze bij de afzonderlijke begrippen behandeld. Zie ook Bijlage 2 voor een overzicht van parabellen die overeenkomsten vertonen met de parabel bij Hermas.

⁷² Tenminste, bijna allemaal. De tekst van Johannes de Doper in Mt. 3:10 kan toch ook als parabel worden gekwalificeerd: *De bijl ligt al aan de wortel van de boom: iedere boom die geen goede vrucht draagt, wordt omgehakt en in het vuur geworpen.*

⁷³ Zoals Mt. 13:24-30. Daar vragen de leerlingen Jezus om uitleg en die krijgen ze ook, zelfs op een heel vergelijkbare manier als in S5.5(58).

⁷⁴ Het concept van de afwezige meester, *absente ero*, en de rol en positie van slaven ten opzichte van die meester is uitgebreid beschreven door Stoutjesdijk (2019). Zie verder de paragrafen over de meester (4.2), de wijngaard (4.3) en de slaaf (4.4).

⁷⁵ Het ligt niet in de verwachting dat de meester de spijzen zelf zou brengen. τὰ πεμφθέντα = *de dingen die gezonden zijn*. Afkomstig van πεμπω (Bauer, 2000, p. 5769).

⁷⁶ Ehrman vertaalt hier τὰ ἀρκοῦντα (< ἀρκέω) met *what he needed*. Dat geeft toch net een andere lading, *voldoende* lijkt beter te passen. Zie Bauer (2000, p. 1105)

Het zou heel logisch zijn als de parabel na S5.2.8(55.8) zou eindigen, maar er komt nog een tweede deel dat zich tegen het decor van een maaltijd afspeelt. In par. 4.5 wordt in gegaan op de achtergrond van dit type verhalen dat zeer gebruikelijk is. In tegenstelling tot de meeste maaltijdparabels speelt zich hier niet iets af tussen de meester en zijn gasten (die ontbreken zelfs), maar tussen de meester en de slaaf en later de slaaf en zijn medeslaven. De slaaf gaat verder met het vertonen van uitstekend gedrag doordat hij van het eten dat hij krijgt zelf alleen neemt wat hij nodig heeft en de rest onder zijn medeslaven verdeelt. De meester en zijn zoon zijn nog blijer met de beloning die de slaaf al was gegeven. De slaaf is gebaad bij het feit dat de medeslaven voor hem bidden, want uit het tweede deel van de parabel kan worden afgeleid dat de beloning van de vrijheid nog niet was geëffectueerd. De meester zou er dus altijd nog op terug kunnen komen.⁷⁷

Beavis (2019, p. 664) laat zien dat in de parabel een beeld wordt neergezet dat de verhoudingen tussen arm en rijk in de Grieks-Romeinse wereld weergeeft: de rijken ondersteunen de armen in materiële zin en daarvoor krijgen zij ondersteuning in spirituele zin terug (de armen bidden voor de rijken). Hermas werkt dit beeld zelf expliciet uit in S2(51) waar de herder een iep en een wijnstok vergelijkt met een rijke en een arme man. Ze hebben beide hun kwaliteiten en kunnen daarom veel aan elkaar hebben. De rijke weet dat als hij de arme helpt deze voor hem zal bidden. Materiële voor spirituele ondersteuning (Grundeken, 2015, pp. 122-123).

3.3.5 Eerste uitleg van de parabel: S5.3(56)

1. Ik zei hem: 'Heer, ik begrijp deze parabels⁷⁸ niet noch kan ik hen doorgronden als u ze mij niet uitlegt'. 2. 'Ik zal je alles uitleggen', zei hij, 'en alles wat ik je zal zeggen zal ik je laten zien.'⁷⁹ Bewaar⁸⁰ de geboden van de Heer en je zult welgevallig zijn voor hem en je zult opgetekend worden onder het getal van hen die zijn geboden nakomen⁸¹. 3. Als je iets goeds doet⁸² dat verder gaat dan⁸³ het gebod van God, verwerf je voor jezelf overvloediger luister en zul je nog meer geroemd worden bij God dan het geval al zou zijn. Als je de geboden van God onderhoudt en daaraan deze dienstwerken

⁷⁷ Hier is ook een andere lezing mogelijk, zie par. 4.4.2

⁷⁸ In het Grieks staat hier een meervoudsvorm, terwijl Klijn met een enkelvoud vertaalt. Mogelijk doet Hermas daarmee op de verschillende vergelijkingen die in de Gelijkenis worden gemaakt of verwijst hij naar de twee grotere delen. Toch is het opmerkelijk omdat in de voorgaande paragraaf de parabel wel in het enkelvoud wordt geïntroduceerd.

⁷⁹ Klijn maakt hiervan: *trouwens alles wat ik je zal zeggen zal ik je uitleggen*. Dat doet het Grieks geen recht. Er is geen reden voor het *trouwens*. Daarnaast worden er in het Grieks verschillende werkwoorden gebruikt in het eerste deel van de zin (ἐπιλύσω) en het tweede (δείξω). Het eerste komt van ἐπιλύω en betekent inderdaad verduidelijken, uitleggen (Bauer, 2000, p. 2986), het tweede, van δείκνυμι, zou zo vertaald kunnen worden maar heeft een meer expressieve betekenis: laten zien, bekend maken (Bauer, 2000, p. 1745). Door het verschil te vertalen is het *trouwens*, waar Klijn zich wel vaker van bedient, niet meer nodig.

⁸⁰ Klijn gebruikt hier het woord *nakomen*. Nu is geboden bewaren wel wat archaisch in het Nederlands, maar ik kies er toch voor omdat bewaren dichterbij het Griekse φυλάσσω blijft. Ehrman (2003) vertaalt steeds met *guard*.

⁸¹ Hier past nakomen beter (τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ), bovendien wordt op deze manier zichtbaar dat er twee verschillende werkwoorden gebruikt worden, waarbij het één staat voor het houden/bewaren en het andere gericht is op het doen. Dit onderscheid komt ook al in het OT naar voren in de werkwoorden שמר en עשה.

⁸² Klijn vertaalt hier met voltooid verleden tijd, maar dat past niet goed.

⁸³ Klijn vertaalt ἐκτός hier met buiten...om. Dat klopt letterlijk wel, maar wekt de indruk dat het geheel buiten Gods gebod valt, terwijl het logischer is om het te zien als een stap verder nadat je Gods geboden al bent nagekomen. Bauer (2000, p. 2441) noemt specifiek dit gebruik op deze plaats in de Herder van Hermas.

toevoegt, *zul je je verheugen*⁸⁴ *als je die houdt in overeenstemming met mijn gebod*. 4. *Ik zei hem: 'Heer, wat U mij ook gebiedt*⁸⁵, *ik zal dat nakomen*⁸⁶, *want ik weet dat U bij me bent*'.⁸⁷ *Hij zei: 'Ik zal bij je zijn omdat je ijverig bent*⁸⁸ *het goede te doen en ik zal met allen zijn die', zei hij, 'hiervoor ijveren*⁸⁹. 5. *Dit vasten', zei hij, 'bestaande uit het houden van de geboden des Heren is zeer goed. Onderhoudt dus zo de vasten*⁹⁰. 6. *Wees ten eerste*⁹¹ *op je hoede*⁹² *voor elk boos woord en elk boos verlangen en reinig je hart van alle ijdelheden van deze wereld*⁹³. *Als je dit nakomt, zal je vasten volkomen zijn*. 7. *Zo moet je doen: nadat je volbracht hebt wat eerder is geschreven*⁹⁴, *zul je op de dag dat je vast niets proeven dan brood en water en van het eten dat je anders zou eten op die dag moet je de kosten berekenen die je gemaakt zou hebben*⁹⁵ *en je moet dat opzij leggen om het te geven aan een weduwe, wees of behoeftige en je moet je zo vernederen dat door jouw nederigheid hij die ontvangen heeft zijn ziel zal verzadigen en hij voor jou de Heer zal bidden*. 8. *Als je nu zo de vasten hebt volbracht, zoals ik je geboden*⁹⁶ *heb, zal je offer aangenaam zijn bij God en dat vasten zal opgeschreven zijn. En het dienstwerk op die manier volbracht zal schoon, verheugend en welgevallig zijn bij de Heer*. 9. *Dit moet je zo nakomen met je kinderen en je hele gezin. Als je dit doet zal je gezegend*⁹⁷ *zijn. En*⁹⁸ *allen die dit horen en nakomen zullen gezegend*⁹⁹ *zijn. En alles wat ze van de Heer zullen vragen, zullen ze krijgen*'.¹⁰⁰

S5.3(56) vormt de eerste uitleg van de parabel door de herder. Het is een redelijk directe uitleg over de betekenis van de parabel in imperatieve vorm (Brox, 1991, p. 312), zonder dat wordt stilgestaan bij de personen of elementen waaruit de parabel is opgebouwd. Als je je aan Gods

⁸⁴ Het laatste deel van de zin is een voorwaarde: ook de additionele dienstwerken moeten in lijn met Gods geboden zijn.

⁸⁵ Consequenter dan *opdraagt* voor ἐντέλλω (< ἐντέλλω, *een instructie geven* (Bauer, 2000, p. 2687))

⁸⁶ Ook hier staat weer φυλάξω (fut. van φυλάσσω, zie Bauer (2000, p. 7842)), maar nu past een vertaling met *bewaren* of *onderhouden* niet.

⁸⁷ Zie ook par. 4.7, m.n. noot 280.

⁸⁸ Dit is iets krachtiger dan *het voornemen hebt* en drukt daarmee de betekenis van προθυμία beter uit. Bauer (Bauer, 2000, p. 6206 en 6207) noemt *exceptional interest in being of service, readiness, willingness, goodwill, eager*. Het Nederlandse *ijveren* heeft zowel die wil als de actie in zich. Zie ook (Dale, 2019).

⁸⁹ Idem. De generalisatie komt ook regelmatig voor in de geboden, zie par. 41

⁹⁰ De vertaling van Klijn met *Zo zul je de vasten houden, die je je voornam te houden* is gebaseerd op tekstvarianten A en F. Ik laat het hier net als Ehrman weg omdat onder meer het veel oudere ms M het ook niet heeft. Zie Ehrman (2003, p. 327n41)

⁹¹ Dit drukt beter de hiërarchie uit van προῶτον πάντων.

⁹² De vertaling met *wacht je* is onnodig archaisch.

⁹³ De gebruikte term is αἰῶνος. Het gaat om de wereld als wereldtijd, die vooraf gaat aan iets anders.

⁹⁴ Klijn vertaalt hier met *wat voorgeschreven is*. Osiek (1999, p. 173) kiest een vergelijkbare lijn met *what has been written*. Mogelijk heeft dat met een tekstkritische kwestie te maken: twee late mss, waaronder de grote Codex Athous, hebben op deze plaats γεγραμμένα (< γράφω) in plaats van προγεγραμμένα dat Ehrman gebruikt en dat vrij letterlijk betekent: *wat hiervoor of hierboven geschreven is* (Bauer, 2000, p. 6176). Omdat deze laatste term gebruikt wordt in het oudere ms. P. Michigan 129 (3^{de} eeuw) hanteer ik die tekst. De vertaling van Ehrman zelf is overigens ook aansprekend: *that have already been written*. Hiermee blijft de tekst ook praktisch: er zijn dingen die al eerder opgeschreven zijn en dingen die ik je nu ga vertellen.

⁹⁵ Deze vertaling blijft iets dichter bij de tekst dan *bereken het bedrag dat je uitgegeven zou hebben*.

⁹⁶ Zie noot 85.

⁹⁷ Klijn vertaalt μακάριος met *gelukkig, gezegend* past hier beter.

⁹⁸ Klijn gebruikt zo af en toe het woord *trouwens*, maar dat voegt naar mijn idee te weinig toe.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Alinea 9 komt sterk overeen met S7.7(66.7).

geboden houdt dan zal hij daar tevreden over zijn, maar als je daarnaast nog meer doet dan zal je dat tot meer eer strekken. Wat deze extra zaken zijn blijkt vanaf alinea 7 en betreft het fysieke vasten, waarbij aan de armen wordt gedeeld van wat er wordt bespaard. In M4.4.2(32.2) wordt in dit kader verwezen naar het celibaat, maar waar dat gericht is op een kleine groep (Osiek, 1999, p. 174; Bucur, 2006, p. 13n25), is het werkelijke vasten juist voor iedereen weggelegd. Aan het nastrevenswaardige spirituele vasten wordt hier dus het fysieke vasten als *aanvullende* deugd voor iedereen toegevoegd.

Het woord dat Klijn in alinea 3 en 8 vertaalt met *dienstwerk* is λειτουργία. Bucur (2006, pp. 12-13) ziet dit als een aanwijzing dat de tekst gaat over het geestelijk leven van de gelovige en over een ascetische levenshouding. De hele parabel moet volgens hem zo uitgelegd worden. Het land verwijst niet naar de werkelijke wereld, maar naar het hart, waarin bijvoorbeeld slechte gedachten (onkruid) voorkomen die verwijderd moeten worden. Bucur gaat hier wel ver in het allegorisch duiden van Hermas. De aanwijzingen gaan echter juist over de aansluiting van het volgen van Gods geboden en het gedrag dat daarbij past. In de vasten komen die twee samen: het vasten als het onderhouden van Gods geboden en vervolgens het fysieke vasten dat gepaard gaat met zorg voor de armen. De parabel is daar zo'n nauwe weerspiegeling van dat er geen reden is om die nog anders uit te leggen dan Hermas zelf al doet. Bovendien wordt λειτουργία over het algemeen wel gebruikt in een religieuze context (Bauer, 2000, p. 4537), maar de herkomst is niet religieus. In het oude Athene stond λειτουργία voor een systeem van diensten aan de stad/ het volk die de rijken zonder betaling en vrijwillig verleenden, zoals het organiseren van festivals, militaire diensten en ook belastingen (Christ, 1990, p. 148).¹⁰¹ Ter verdediging van Bucur kan nog wel worden opgemerkt dat bij Hermas soms de kosmologie en de ecclesiologie of het aardse en het hemelse dichtbij elkaar liggen en soms zelfs wat door elkaar lopen.¹⁰²

Tot en met alinea 4 gaat het heel concreet over wat Gods geboden inhouden en dat het loont om daarnaast nog extra goede werken te doen. In alinea 5 wordt dit gekoppeld aan het vasten, waarbij expliciet vermeld wordt dat die bestaat uit het onderhouden van Gods geboden. Zorg dat je geen kwaad spreekt of verlangt en zuiver je hart van lege gedachten. In alinea 4 ontstaat de indruk dat Hermas met Christus in gesprek is: Hermas geeft aan te gehoorzamen omdat hij weet dat de herder bij hem is, en de herder bevestigt dat hij bij hem zal zijn en ook bij anderen die gehoorzaam zijn. In par. 4.7 zal ik beargumenteren waarom ik ervan overtuigd ben dat het hier niet om een identificatie met Christus gaat.

In alinea 7 komt het fysieke vasten aan de orde, dat ondergeschikt is aan het spirituele vasten. Het heeft echter toch waarde, omdat je van wat je daardoor niet uitgeeft aan voedsel kunt delen. Hiermee verwijst de herder met deze zin naar het tweede deel van de parabel, waarin de slaaf weliswaar niet fysiek vast, maar slechts neemt wat hij nodig heeft en de rest verdeelt. Net als in de parabel zullen degenen die te eten krijgen bidden voor de gulle gever. Alinea 8 vervolgt deze redenering en spreekt over het offer (θυσία) dat is gebracht. Osiek (1999, p. 174) ziet hier een verband met S1(50) en S2(51), waarin wordt gesproken over het wijs omgaan met rijkdom: die heb je gekregen om te delen.¹⁰³ Het woordpaar offer en eredienst (θυσία en λειτουργία) is

¹⁰¹ Het maakte op deze manier een belangrijk deel uit van het economische systeem. Volgens Christ werkte dat uiteindelijk niet omdat het systeem op deze manier afhing van de rijken. Oorspronkelijk werkten de rijken hier graag aan mee omdat het hen prestige opleverde, maar uiteindelijk vonden ze het toch te duur worden.

¹⁰² Zie bijv. S5.6.4(59.4), S9.14.5(91.5), Osiek (1999, p. 236), Grundeken (2015, p. 37).

¹⁰³ Vergelijk de parabel in Lucas 16:19-31 over de rijke man en de arme Lazarus.

in het NT terug te vinden in Fil. 2:17¹⁰⁴, zonder dat nu kan worden aangetoond dat Hermas werkelijk deze tekst gebruikt. Toch vraagt de verbinding met de brief aan de Filippenzen meer aandacht, omdat er nog een verbinding is. In Fil. 4:18 wordt gesproken over een *acceptabel offer dat welgevallig is voor God* (θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ). Hermas gebruikt de woorden *dit offer van jou is acceptabel voor God* (ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ). Hoewel een letterlijke verwijzing naar Filippenzen niet aangetoond kan worden, acht ik wel aannemelijk dat de woorden hier in dezelfde context gelezen moeten worden. Bauer (2000, p. 3627) laat zien dat θυσία een letterlijke en een figuurlijke betekenis kan hebben. Dat laatste is ook bij Hermas het geval. Het gaat niet om een letterlijk offer, maar om een offer in kerkelijk/religieuze zin, het offer dat de gelovige heeft gebracht door zich voor een goed leven in te spannen.¹⁰⁵

Zoals de parabel zelf had kunnen ophouden vóór het deel met de maaltijd, zo had heel S5 na de uitleg in S5.3 kunnen ophouden.¹⁰⁶ De parabel is verteld, van tevoren is aangekondigd dat deze over het vasten ging en de herder heeft nu duidelijk gemaakt wat de parabel met vasten te maken heeft: het ware vasten bestaat uit je houden aan Gods geboden, wat wil zeggen dat je leeft met een zuiver hart en streeft naar rechtvaardigheid. Als die basis er is dan is er voor iedereen nog de mogelijkheid om meer te doen, namelijk door alleen op water en brood te geven en van wat daardoor overblijft de allerarmsten te helpen.¹⁰⁷ Weldoenerschap is zo voor iedereen weggelegd.

In de tekst komt regelmatig het werkwoord φυλάσσω voor: bewaken, bewaren, nakomen (Bauer, 2000, p. 7842). Dit werkwoord komt niet voor in de Visioenen, maar wel veelvuldig in de Geboden en ook met enige regelmaat in de Gelijkenissen. In S5.3.6(56.6) wordt over het vasten op dezelfde manier gesproken als steeds over de Geboden gebeurt: *onderhoudt zo de vasten/kom zo de vasten na*: φυλάξεις τὴν νηστείαν. In de LXX is φυλάσσω de vertaling van het Hebreeuwse werkwoord שמר,¹⁰⁸ dat staat voor het houden van geboden, van de sabbat enz.

Zie ook hiervoor in par 3.3.1 over het concept *leven voor God* waarmee hetzelfde aan de hand is. Omdat het ware vasten bestaat uit het onderhouden van Gods geboden, is het omgekeerde ook waar: onderhoudt de ware vasten, dan kom je ook Gods geboden na.

De tekst in alinea 9: *dit moet je zo nakomen met heel je gezin* doet sterk denken aan wat God tegen Abram zegt in Genesis 17:9: σὺ δὲ τὴν διαθήκην μου διατηρήσεις σὺ καὶ τὸ σπέρμα σου μετὰ σὲ εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν.¹⁰⁹ Het woord voor nakomen is hetzelfde en ook daar wordt het nageslacht betrokken. Het gaat in Genesis over grote zaken, want het gaat over het verbond dat God met Abram sluit. Dergelijke grote woorden zouden kunnen passen als een groot slot van S5 als de tekst na S5.3(56) zou stoppen. Het geeft immers een enorm gezag aan de tekst. Brox (1991, p. 314) maakt het minder groot en legt het zo uit dat het specifieke vasten waar S5 mee begon is uitgelopen op het ware vasten, dat niet een specifiek ritueel is, maar een gebod voor

¹⁰⁴ Ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ **θυσία** καὶ **leitourgia** τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν.

¹⁰⁵ Bauer verwijst nog naar een interessante bron: de Spreuken van Sextus. Deze vroegchristelijke tekst uit het einde van de tweede eeuw kent onder meer de uitspraak (spreuk 47) dat het goede doen het enige offer (θυσία) is dat Gode welgevallig is. Dit komt sterk overeen met de boodschap die Hermas steeds afgeeft.

¹⁰⁶ Dit is ook de opvatting van Brox (1991, p. 306)

¹⁰⁷ Zie bijvoorbeeld ook Lc. 3:11.

¹⁰⁸ Zie bijv. Ex. 31:13, Jes. 21:12.

¹⁰⁹ LXX.

allen hoe te leven. Hoewel denkbaar is dat Hermas wel degelijk heeft geput uit de woorden van Genesis is de duiding van Brox op dit punt aannemelijk.

3.3.6 Nog een verzoek om uitleg: S5.4.1(57.1)-S5.4.2(57.2)

1. *Ik vroeg hem dringend mij de parabel te verklaren van de akker, de meester en de wijngaard en de slaaf die de wijngaard had omheind, de palen¹¹⁰, het onkruid, dat uit de wijngaard was getrokken en de zoon en de vrienden, die raadgevers waren. Want ik had begrepen dat dit alles een parabel was.* 2. *Hij gaf me ten antwoord: 'Je bent zeer eigenwijs in¹¹¹ je vragen'. Hij zei: 'Je zou helemaal niets moeten¹¹² vragen, want als het nodig is je iets uit te leggen¹¹³, dan zal er verklaard worden¹¹⁴'. Ik zei hem: 'Heer, al wat U laat zien en niet zult verklaren, dat zal ik tevergeefs gezien hebben en ik zal niet begrijpen wat het betekent. Zo zal het voor niets zijn wat ik heb gehoord als U tot mij in parabels spreekt en U ze me niet uitlegt¹¹⁵'.*

De tekst van S5 zoals we deze nu kennen geeft het beeld dat het voor Hermas nog niet genoeg is en nog preciezer wil weten waar alles in de parabel nu voor staat. Het valt echter op dat dit deel helemaal geen vervolg lijkt te zijn op de uitleg die de herder al gegeven heeft; het begint opnieuw alsof de parabel net verteld is. Dat kan een strategie van de auteur zijn die hiermee aangeeft een andere invalshoek te starten, maar het kan ook wijzen op een redactioneel proces waarin aan de parabel en de uitleg over het vasten later nog een uitleg is toegevoegd met een andere strekking.¹¹⁶ Nog een andere mogelijkheid is dat Hermas met de verschillende interpretaties verschillende doelgroepen wil aanspreken. Dit lijkt op wat er in Mt. 13:36 gebeurt: de parabels worden aan het volk verteld, maar even later volgt de uitleg aan de leerlingen.

¹¹⁰ Klijn vertaalt τῶν χαρακῶν (< χάραξ, zie Bauer (2000, p. 7891)) met *de omheining*, maar het gaat hier ook om de palen die deze omheining vormen. Het meervoud is ook wenselijk omdat zij ook in de vergelijking verderop (S5.5.3(58.3)) voor een meervoud staan (engelen).

¹¹¹ αὐθάδης = eigenwijs (Bauer, 2000, p. 1263), en dat wordt hier nog verbonden met λίαν (zeer). Klijn vertaalt dit samen als brutaal.

¹¹² Klijn vertaalt ὀφείλεις met *je hoeft*: *Je hoeft in het geheel niets te vragen*. Dit kan gelezen worden als het is niet nodig om iets te vragen. Het werkwoord ὀφείλω drukt echter toch iets sterkers uit: je zou het niet moeten doen. Körtner en Leutzsch (1998, p. 261) vertalen met *dürftest*, Ehrman (2003, p. 329) met *you should not*. Het ms. L² gebruikt zelfs een imperatief.

¹¹³ ἐὰν γάρ σοι δεῖ δηλωθῆναι. δεῖ (< δεῖ) betekent *het is nodig* (Bauer, 2000, p. 1742). Klijn vertaalt dit niet en houdt het bij *als het je geopenbaard zal worden*. Daarmee is de zin niet logisch meer.

¹¹⁴ Klijn vertaalt met *zal* dat gebeuren, maar het werkwoord wordt herhaald en er is geen reden dat niet in de vertaling terug te laten komen. Ehrman (2003, p. 304) lost het overigens op dezelfde manier op als Klijn, evenals Brox (1991, p. 304). Het lijkt wel alsof hier een tekstkritische kwestie speelt, maar die heb ik niet gevonden. Een andere zaak is dat Klijn het werkwoord δηλωθῆναι vertaalt met *openbaren*. Dat lijkt mij in deze context wel verantwoord, maar het werkwoord betekent eigenlijk iets profaner uitleggen, laten zien. In de volgende zin vertaalt Klijn hetzelfde werkwoord met *verklaren*. Als het bijvoorbeeld in V2.4(8) over openbaren gaat, wordt een ander werkwoord gebruikt: ἀποκαλύπτω.

¹¹⁵ I.p.v. onthullen. Het werkwoord is hier ἐπιλύω. Zie ook noot 79.

¹¹⁶ Dit wil vervolgens niet zeggen dat het niet Hermas zelf is geweest die dit heeft gedaan. Zeker als hij gedurende lange tijd aan de Herder van Hermas heeft gewerkt is het goed mogelijk dat hij nieuwe inzichten heeft toegevoegd. Zie ook par. 2.5.

3.3.7 Exposé: God om inzicht vragen: S5.4.3(57.3)-S5.4.5(57.5)

3. Opnieuw sprak hij tot mij¹¹⁷: 'Wie een slaaf van God¹¹⁸ is en de Heer in zijn hart heeft, vraagt van hem inzicht en die krijgt hij ¹¹⁹ en hij interpreteert¹²⁰ elke parabel en de uitspraken van de Heer die hij door de woorden van de parabellen heeft gedaan worden hem bekend.¹²¹ Maar allen', zo zei hij, 'die zwak zijn en lui¹²² in het gebed, zij aarzelen de Heer te vragen. 4. Maar de Heer is barmhartig en hij geeft voortdurend aan allen die hem vragen. Jij echter die versterkt bent door de eerbiedwaardige engel¹²³ en van hem een dergelijk bidden ontvangen hebt¹²⁴ en die niet lui bent¹²⁵, waarom vraag je van de Heer geen inzicht en¹²⁶ ontvang je die ook van hem?'. 5. Ik zei hem: 'Heer, daar ik U bij me heb, moet ik U¹²⁷ wel bidden en ondervragen¹²⁸ want U laat me alles zien en spreekt met me. Als ik deze dingen¹²⁹ zonder U had gezien en gehoord, zou ik de Heer vragen het mij uit te leggen'.

¹¹⁷ ὁ δὲ πάλιν λέγει μοι. De vertaling van Klijn: *Maar hij antwoordde me opnieuw met de woorden is wat mij betreft onnodig vrij.*

¹¹⁸ Het woord voor slaaf is δοῦλος. De vertaling van Klijn met *dienaar* doet te weinig recht aan de betekenis *slaaf*, zeker met in gedachten dat Hermas zelf een slaaf is geweest. De term *slaaf van God* verwijst in de Herder van Hermas naar een ideaalbeeld van de christen, zie voor de onderbouwing hiervan par. 4.4.5.

¹¹⁹ Iets andere woordvolgorde gekozen dan *en hij krijgt die* omdat de zin dan beter loopt. Geen betekenisverschil.

¹²⁰ Ook hier weer het werkwoord ἐπιλύω. Ik vertaal hier echter met interpreteren (Bauer, 2000, p. 2956) i.p.v. uitleggen, omdat ik de tekst zo lees dat degene die het inzicht van God heeft gekregen nu in staat is om parabellen te interpreteren. (Brox en Körtner en Leutzsch kiezen ook deze lijn, bij Ehrman is het wat minder duidelijk.). Bij uitleggen gaat het om uitleggen aan iemand, daar is hier geen sprake van. Klijn lijkt de zin anders te lezen want die spreekt van onthullen. Dat kan als God degene zou zijn die dat hier doet, maar gezien het verloop van de zin vind ik dat niet logisch.

¹²¹ Dit zinsdeel zit lastig in elkaar. Er staan bijvoorbeeld twee termen in die voor uitspraken of woorden gebruikt kunnen worden: τὰ ῥήματα en τὰ λεγόμενα. Ik kies er hier voor om zo vrij te vertalen als nodig is om een leesbare zin te krijgen.

¹²² Klijn vertaalt hier met traag, maar ἀργός heeft meer de associatie met niet willen, niet productief zijn en dus lui zijn (Bauer, 2000, p. 1076).

¹²³ τοῦ ἐνδόξου ἀγγέλου. Om consequent te blijven hier vertaald met *eerbiedwaardige engel*. Ms. A heeft hier ἀγίου ἀγγέλου.

¹²⁴ Dit is een rare zin die suggereert dat Hermas een gebed van de engel ontvangen heeft (Klijn vertaalt met *een dergelijk gebed* en dat is ook wat er staat: τοιαύτην ἔντευξιν). Körtner en Leutzsch (1998, p. 263) vermelden dat de latijnse mss. de verbinding tussen de engel en het gebed (παρ' αὐτοῦ) ontberen, maar dat maakt het niet per se makkelijker. Brox (1991, p. 304) voegt bij de vertaling toe dat het om een gebedsinstructie gaat (*Belehrung über solches Beten*), Körtner en Leutzsch spreken van *Gebetskraft*. Een heel andere mogelijkheid is om ἔντευξιν niet te vertalen met *gebed*, maar met *ontmoeting* (wat een gebed toch ook is), zie bijvoorbeeld Friberg (2000, p. 9776). Deze ontmoeting komt dan echter wel erg uit de lucht vallen. Ik houd het daarom op *een dergelijk bidden*, dat dan de betekenis heeft dat Hermas in staat is gesteld om zonder twijfel tot God te bidden. Dit bidden als gave van God wordt ook genoemd door Dibelius (1923, p. 568).

¹²⁵ Het werkwoord kan terugslaan op het *jij* uit het eerste zinsdeel of het *die* uit het tweede. Ik maak er in tegenstelling tot Klijn wel een tweede persoon van om uit te sluiten dat de tekst geïnterpreteerd kan worden als ware de engel lui.

¹²⁶ *Dan* vervangen door *en* om de zin beter te laten lopen.

¹²⁷ Er wordt gevraagd van de engel, niet in het algemeen gebeden.

¹²⁸ Er worden in het Grieks twee werkwoorden gebruikt die beide de betekenis hebben van vragen (om iets): αἰτεῖσθαι en ἐπερωτᾶν.

¹²⁹ Past beter in de zin dan *dat* (ταῦτα).

Volgens de herder zou Hermas bij God te rade moeten gaan als hij twijfelt of dingen niet begrijpt. Brox (1991, p. 314) ziet dat de herder hier wat in verlegenheid is: als degene die de openbaring brengt wil hij natuurlijk alles uitleggen, maar in het algemeen zou een gelovige dat niet nodig moeten hebben en zelf zijn verklaringen moeten kunnen vinden.

Dit tekstdeel grijpt terug op M9.1-8(39.1-8) (Brox, 1991, p. 315), de centrale tekst in de Herder van Hermas over de twijfel (δυσυχία).¹³⁰ Ook Osiek (1999, p. 176) legt het verband met dit concept. Met de verwijzing naar δυσυχία is een schijnbaar secundair onderdeel van het gesprek tussen Hermas en de herder toch van groot belang, want die δυσυχία is centraal thema in de Herder van Hermas.¹³¹ Vaak wordt het met *twijfel* vertaald, in het Engels met *doublemindedness*. Körtner en Leutzsch (1998) en ook Klijn (1983) vertalen het met *droefheid*, maar het is meer dan dat. Tenminste is het een mentale staat die je afhoudt van een zuiver hart, en zoals we hier lezen ook van de moed om op God te vertrouwen en hem om raad te vragen. Osiek (1999, pp. 30-31) wijst erop dat het concept zowel joodse als christelijke wortels zou kunnen hebben, waarbij het verschil zou zijn dat het in de joodse traditie meer gerelateerd zou zijn aan de relatie tussen mensen onderling, terwijl het in de christelijke traditie met name verbonden zou zijn met de relatie tussen de mens en God. Echter, één van de voorbeelden die wordt gehanteerd, Sirach 1:28, heeft nu juist wel betrekking op God.¹³² Ik kan hier dan ook niet meegaan met Osiek, al maakt zij wel duidelijk dat een overeenkomstig concept al teruggaat op het OT. Hoewel de term δυσυχία in S5.4(57) niet wordt gebruikt draait het om dezelfde boodschap: keer je met heel je hart en zonder twijfel tot de Heer, dan zul je alles krijgen waar je om vraagt.

De eerbiedwaardige engel (τοῦ ἐνδόξου ἀγγέλου) waarover gesproken wordt zou dezelfde zijn als in M5.1.7(34.7) (daar τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου), S7.1.3(66.3), S9.1.3(78.3), S10.1.1(111.1). Volgens Brox (1991, pp. 315, 490-491) staat deze engel voor niemand anders dan Christus zelf, maar komt bijvoorbeeld ook overeen met de aartsengel Michael. Ik vind dit niet overtuigend. Osiek (1999, p. 177) is ook voorzichtiger en geeft aan dat de identiteit van de engel nog wat verhuuld is. Op deze plaats is het niet zo dat de engel iets onderneemt dat onmiskenbaar een handelen van Christus zou moeten zijn. Dat Hermas een dergelijk bidden (τοιαύτην ἔντευξιν) heeft ontvangen is wat onduidelijk, dit beeld komt nergens anders in de Herder van Hermas terug. Een verklaring is dat nu Hermas versterkt is door de engel hij in staat is om de Heer om inzicht te vragen en zo als het ware het bidden ontvangen heeft van de engel.

Het exposé lijkt op wat er gebeurt in Mc. 4:10-12. Na de parabel van de zaaier vragen de leerlingen op een uitleg van de parabel. Deze volgt niet direct, maar wordt voorafgegaan door een tekst waarin Jezus vertelt waarom parabellen nodig zijn: aan jullie is alles uitgelegd, maar zij hebben parabellen nodig. In beide gevallen wordt duidelijk gemaakt dat parabellen voor zichzelf moeten kunnen spreken omdat het niet gebruikelijk is dat er iemand aanwezig is die uitleg en inzicht kan verschaffen. In Mt. 13:10-17 is een dergelijke opmerking over de parabel ook opgenomen, maar daar nog voordat de parabel wordt verteld. Met Mt. 13 is er nog een bijzondere overeenkomst te zien. De tekst in Mt. 13:15 luidt: *Want het hart van dit volk is afgestompt, hun oren zijn doof en hun ogen houden zij gesloten. Met hun ogen willen ze niets*

¹³⁰ Er is veel geschreven over het concept δυσυχία, zie bijvoorbeeld Robinson (2010) en de bronnen die Osiek (1999, p. 30n232) noemt.

¹³¹ De term komt bij Hermas ca. 55 keer voor, terwijl in alle overige christelijke literatuur uit die tijd de term ca. 10 keer voorkomt (Osiek, 1999, p. 30).

¹³² *Heb altijd ontzag voor de Heer, benader hem niet dubbelhartig.*

zien, met hun oren niets horen, met hun hart niets begrijpen. Want anders zouden ze tot inkeer komen en zou ik heb genezen. Dit doet denken aan mensen die met een *διυψυχία* leven en daarom aarzelen om God om inzicht te vragen.

3.3.8 Tweede uitleg van de parabel: S5.5.1(58.1)-S5.5.4a(58.4a)

1. 'Ik heb je al gezegd', zei hij, 'dat je slim en brutaal¹³³ bent door me een uitleg¹³⁴ van de parabels te vragen. Maar, daar je zo vasthoudend bent, zal ik je de parabel van de akker en al het overige dat erop volgt¹³⁵ uitleggen¹³⁶ opdat je het allen bekend kunt maken. Luister dan', zei hij, 'en begrijp het. 2. De akker is deze wereld. De meester van de akker is hij die alles geschapen heeft, het heeft voltooid en het kracht heeft gegeven. De zoon is de Heilige Geest¹³⁷ en de slaaf is de Zoon van God. De wijnstokken zijn het volk dat hij heeft geplant. 3. De palen zijn de heilige engelen van de Heer die zijn volk versterken en het onkruid dat uit de wijngaard is getrokken zijn de wetteloze daden¹³⁸ van de slaven van God¹³⁹. Het eten dat hij hem¹⁴⁰ van de maaltijd zond zijn de geboden die hij gaf aan zijn volk door zijn Zoon. De vrienden, tevens raadgevers, zijn de¹⁴¹ heilige engelen¹⁴² die het eerst geschapen zijn. De afwezigheid van de meester is de tijd die nog over is tot zijn komst'. 4. Ik zei hem: 'Heer, groot en wonderbaarlijk is dit alles en het is verheven'. Ik zei: 'Heer, had ik dat kunnen bevatten¹⁴³? Geen ander mens, ook al was die zeer verstandig, zou dit kunnen bevatten'.

De herder geeft een allegorische uitleg van alle componenten in de parabel. De betekenissen die hij aan de verschillende onderdelen geeft zijn niet verrassend en komen overeen met de betekenis die deze concepten ook in vergelijkbare parabels in het NT en de rabbijnse literatuur hebben. Zo staat de akker of de wijngaard vaak voor de wereld, verwijst de arbeider vaak naar Christus en vertoont het door de slaaf uitgedeelde eten overeenkomsten met de parabel van het zaad op de rotsen, waar de arbeider voor Christus staat die het woord aan de mensen geeft (gewas en voedsel liggen immers dicht bij elkaar). In Bijlage 1 zijn de verschillende beelden en hun betekenis in vergelijkbare parabels in een overzicht opgenomen, waarbij te zien is dat deze vaak met elkaar overeenkomen.

¹³³ In lijn gebracht met de eerdere vertaling van ἀθάδης. Zie noot 111.

¹³⁴ In lijn gebracht met de eerdere vertaling van ἐπιλύσω. Zie noot 79.

¹³⁵ τῶν λοιπῶν τῶν ἀκολουθοῦντων πάντων. Een meer letterlijke vertaling is hier passender dan *al het overige dat er mee samenhangt*.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ NB: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν ontbreekt in A en L².

¹³⁸ Klijn vertaalt ἀνομία met *zonden*, evenals Brox (1991, p. 304). Daar komt het wel op neer, maar toch gaat mijn voorkeur hier niet naar uit. Bij zonden zou ik ἁμαρτία verwachten. ἀνομία betekent *wetteloosheid* of *wetteloze daad* (Bauer, 2000, p. 683). Een reden voor deze lettelijker vertaling is dat Hermas op andere plaatsen voor zonde wel ἁμαρτία gebruikt (dat komt ook veel vaker voor) en daarom op deze plaats waarschijnlijk net iets anders bedoelt. S7.2 (66.2) noemt hij beide termen. Klijn hanteert daar dan *zonden* en *misdaaden* en is op die manier niet meer consequent in zijn vertaling.

¹³⁹ Zie noot 118.

¹⁴⁰ Klijn vertaalt met *van zijn maaltijd*. Het is mogelijk dat hij dat doet op basis van een andere tekstvariant, want ἀτῶ ontbreekt bijvoorbeeld in L².

¹⁴¹ Er is hier geen reden om met *zijn* te vertalen.

¹⁴² οἱ ἅγιοι ἄγγελοι.

¹⁴³ Zelfde woord als in de volgende zin (< νοέω), daarom met elkaar in lijn gebracht.

Deze manier van uitleggen van parabel vertoont sterke overeenkomsten met Mt. 13:36-40.¹⁴⁴ De leerlingen vragen Jezus om de parabel van het onkruid op de akker (Mt. 13:24-30) en Jezus benoemt de elementen van de parabel en hun betekenis. En er zijn meer overeenkomsten, want ook in Mt. is sprake van een akker die voor de wereld staat. Het zaad in het NT en de wijnstokken in de Herder van Hermas zijn de mensen. De betekenis van het onkruid verschilt wel: waar in het NT het onkruid staat voor slechte mensen¹⁴⁵, verwijst het in de Herder van Hermas naar de zonden van de mensen. Onderstaande tabel geeft een overzicht van alle betekenissen die bij Hermas aan de parabelelementen gegeven worden in S5.5(58):

Term in de parabel		Betekenis in de uitleg	
Akker	ὁ ἀγρός	Wereld	ὁ κόσμος
Meester van de wijngaard/van de slaaf	ὁ κύριος τοῦ ἀγροῦ	God/Schepper van alle dingen	ὁ κτίσας τὰ πάντα
Zoon	ὁ υἱός	Heilige Geest	τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
Slaaf	ὁ δοῦλος	Zoon van God	ὁ υἱός τοῦ θεοῦ
Wijnstokken	αἱ ἄμπελοι	Het volk dat hij geplant heeft	ὁ λαός ὃν αὐτὸς ἐφύτευσεν
Palen (v.d. omheining)	οἱ χάρακες	De engelen van God die de mensen beschermen	οἱ ἅγιοι ἄγγελοὶ τοῦ κυρίου οἱ συγκρατοῦντες τὸν λαὸν αὐτοῦ
Het onkruid dat uit de wijngaard is verwijderd	αἱ δὲ βοτάναι αἱ ἐκτετιλμέναι ἐκ τοῦ ἀμπελῶνος	Wetteloze daden van de slaven van God	ἀνομία τῶν δούλων τοῦ θεοῦ
Het eten dat hem gezonden werd van de maaltijd	τὰ ἐδέσματα, ἃ ἐπεμψεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δείπνου	De geboden die hij aan zijn volk gaf door zijn zoon	αἱ ἐντολαὶ ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
Vrienden en adviseurs	οἱ φίλοι καὶ σύμβουλοι	De engelen die het eerst geschapen zijn	οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες
Afwezigheid van de meester	ἡ ἀποδημία τοῦ δεσπότου	De tijd totdat hij (God) komt.	ὁ χρόνος ὁ περισεύων εἰς τὴν παρουσίαν

De omheining met de palen¹⁴⁶ vraagt specifiek aandacht. Dat een wijngaard wordt omheind is op zich niet iets bijzonders.¹⁴⁷ Dit komt bijvoorbeeld ook voor in Mc. 12:1, zij het met een andere term (φραγμὸν). En ditzelfde begrip wordt gebruikt in Jes. 5:5 (LXX) in het lied van de wijngaard, waar de muur wordt afgebroken. Dat bij Hermas echter specifiek de betekenis wordt geduid is wel bijzonder. De herder vertelt dat de tuinpalen staan voor de heilige engelen. Dit zijn beschermengelen. Hoewel het in de verschillende commentaren niet terug te vinden is, doet het denken aan een rabbijns concept van het bouwen van een hek/haag om de Tora¹⁴⁸. Hermas verwijst hier niet naar, maar deze relatie zal een deel van zijn hoorders (die met een joodse achtergrond in elk geval) ook opgemerkt hebben.

Dibelius (1923, p. 569) stelt ter discussie of al die betekenissen van de concepten wel even zwaar moeten wegen. Hermas zou eenvoudig op zoek zijn naar een manier om aan alle termen

¹⁴⁴ Zie hierover ook Snodgrass (2008, p. 193).

¹⁴⁵ Hiermee ontstaat er ook nog een klein verschil tussen de mensen die in de Herder van Hermas met de wijnstokken worden aangeduid en in het NT met het zaad: in de Herder van Hermas zijn de mensen neutraal: het zijn mensen en die kunnen een goed leven leiden of zonden begaan. In het NT gaat het over goede mensen tegenover slechte mensen.

¹⁴⁶ Zie voor de discussie daarover noot 63.

¹⁴⁷ Vaak is er ook nog sprake van een toren die wordt gebouwd, zie bijv. Jes. 5:2.

¹⁴⁸ Gebaseerd op Mishna Avot 1.

een betekenis te hangen. Daar doet hij Hermas toch wat tekort. Juist het gegeven dat Hermas hier de palen apart en met een meervoudsvorm benoemt in tegenstelling tot de weergave in de parabel laat zien dat hij wel degelijk bepaalde zaken wilde uitleggen met behulp van de parabel, en niet andersom. Bovendien hanteert Hermas beelden die gebruikelijk waren als duiding van de verschillende concepten. Dat de omheining/palen voor de engelen staan is bijvoorbeeld niet uniek voor Hermas, maar is in de loop van de tijd vaker zo geduid bij vergelijkbare parabellen (Snodgrass, 2008, pp. 284-285)¹⁴⁹.

Het feit dat van de engelen wordt gezegd dat zij het eerst geschapen werden heeft zijn oorsprong in een joodse discussie over de schepping, waarbij sprake is van een aantal zaken (waaronder de Tora) die er al vóór de schepping waren en zaken die geschapen zijn. Als de engelen geschapen zijn en zo ja hoe later dat het geval is, des te minder kunnen zij een rol gehad hebben in de schepping. Een rol voor de engelen in de schepping zou namelijk mogelijk het monotheïsme in gevaar brengen. De vraag wanneer de engelen geschapen werden komt bijvoorbeeld aan de orde in de midrash Genesis Rabba (1.3), voorafgaand aan een aantal zaken die pre-existent waren en het concept van *creatio ex nihilo*¹⁵⁰ (Brederoo, 2009).

Naast de notie over de omheining en de pre-existentie is er nog een derde notie met een duidelijk joodse traditie te zien: de adviseurs die worden geraadpleegd sluiten aan bij het beeld dat God niets schiep zonder dit met de hemelse engelen te bespreken (Brox, 1991, p. 317).¹⁵¹ Op deze plek is meer dan elders een joodse wijze van redeneren te zien.

In deze uitleg van de parabel wordt weinig gezegd over het wezen van Christus, maar wel over het werk dat hij heeft gedaan. Hij is degenen die de beschermengelen stuurt (het omheinen van de wijngaard met palen), die de wetteloze daden van de slaven van God (het onkruid) wegneemt en degene die de geboden van God (het voedsel) doorgeeft aan de mensen. Dit laatste is wel wat opmerkelijk, want chronologisch gebeurt dit dan op een onlogisch moment, namelijk als de meester al is teruggekeerd. Brox (1991, p. 318) verklaart dit door de werkwijze van Hermas: die nam eenvoudig de onderwerpen uit de parabel en verklaarde die, zonder zich hierbij druk te maken over de volgorde van de gebeurtenissen. Een vraag die dan nog wel overblijft is wat Hermas precies bedoelt met het doorgeven van de geboden. Het ligt het meest voor de hand om te veronderstellen dat dit betrekking heeft op de dingen die Jezus in het NT leert. Het gaat niet over de Geboden uit de Herder van Hermas, want die zijn niet door Christus gegeven. Er is nog wel een heel andere mogelijkheid die misschien wat verder gezocht is, namelijk dat hier een joods element te herkennen is. In par. 4.3.4 komt aan de orde dat waar de slaaf bij Hermas voor de Zoon van God staat, in de joodse traditie een dergelijke slaaf naar Mozes verwijst; de persoon bij uitstek die de geboden van God gekregen heeft en ze heeft doorgegeven aan de mensen. Ik heb geen bron gevonden die dit ondersteunt; de bekende commentaren besteden nauwelijks aandacht aan dit onderdeel van de tekst.

De tekst geeft een beperkt beeld van de verhouding tussen God, Christus en de mensen. Christus komt naar voren als een intermediair, een bemiddelaar. De wijngaard is en blijft eigendom van God, maar hij wordt aan Christus toevertrouwd. Christus is ook degene die de wetteloze daden wegneemt, niet God zelf. De vraag is wat het beeld van de afwezige meester precies te zeggen heeft. Zoals Stoutjesdijk (2019) opmerkt wordt deze afwezigheid van de

¹⁴⁹ Snodgrass noemt dit bij zijn bespreking van Mc. 12:1-12.

¹⁵⁰ Dit concept is ook expliciet bij Hermas te vinden in V1.1.6(1.6) V2.4(8) stelt vervolgens dat eerst de kerk werd geschapen en daarna de wereld omwille van de kerk.

¹⁵¹ Met een belangrijke basis in Spr 8:22.

meester niet verder uitgewerkt in de uitleg, er wordt alleen over gezegd dat het de tijd is tot God terugkomt. Stoutjesdijk suggereert dat de afwezigheid van de meester hier zou kunnen staan voor het menselijk leven op aarde, los van God. Ook voor Christus zou dit kunnen passen: de tijd dat Christus als mens op aarde was. Dit beeld wordt echter niet helemaal scherp. Een andere mogelijkheid is dat de afwezigheid van de meester vooral de verantwoordelijkheid van de slaaf benadrukt. Dit acht ik een plausibele invulling, vooral gezien het feit dat in het volgende tekstdeel de macht en autoriteit van de slaaf heel expliciet wordt gemaakt. Naar God toe blijft Christus de slaaf die God volledige verantwoording schuldig is.

3.3.9 Vervolg tweede uitleg: de Zoon van God: S5.5.4b(58.4b)- S5.6.4a(59.4a)

Ik zei: 'Heer, leg mij ook nog uit¹⁵² wat ik U zal vragen'. Hij zei: 'Zeg maar wat¹⁵³ je wilt'. Ik zei: 'Heer, waarom treedt de Zoon van God als slaaf op in de parabel?' (59)1. 'Luister', zei hij: 'De Zoon van God treedt niet op als slaaf maar met grote macht en heerschappij'. 'Hoe dan, Heer', zei ik, 'ik begrijp dit niet'. 2. 'Omdat', zei hij, 'God de wijngaard heeft geplant, dat wil zeggen, het volk heeft geschapen en aan zijn Zoon heeft toevertrouwd. En de Zoon heeft engelen over hen¹⁵⁴ aangesteld om ieder te beschermen. En hij heeft hun¹⁵⁵ zonden uitgewist¹⁵⁶ door grote inspanning en veel moeiten te doorstaan. Want geen enkele wijngaard kan worden omgespit zonder inspanning en moeite. 3. Nadat hij de zonden van het volk had uitgewist liet hij hen de wegen van het leven zien door de wet te geven die hij van zijn Vader had gekregen. 4¹⁵⁷. Je ziet dan', zo sprak hij, 'dat hij de Heer van het volk is omdat hij alle macht van zijn Vader heeft gekregen.

Hermas' eigen geschiedenis als slaaf brengt met zich mee dat hij zich extra moet verantwoorden wanneer hij een slaaf als beeld gebruikt. Op deze plaats vraagt hij zich af of de Zoon van God wel met een slaaf vergeleken kan worden. Dit wordt niet ontkend of bevestigd, maar eerder wordt uitgedrukt dat het niet gaat om het slaaf zijn zelf, maar om wat deze slaaf op deze plaats bewerkstelligt. Hoewel Hermas het zelf niet aan de orde stelt zou deze vraag vergeleken kunnen worden met de vraag of Jezus wel als mens kan optreden. Het antwoord is ook dan dat hij optreedt met grote macht en heerschappij. Het is echter te speculatief om een dergelijke gedachte op Hermas te projecteren en ook niet nodig om de tekst te begrijpen.

Nijendijk (1986, p. 94) merkt op dat de werken die de Zoon van God hier verricht vooral lijken op het werk van een engel, zoals Michael in S9. Dit wil niet zeggen dat de Zoon van God niet

¹⁵² In lijn met eerdere vertalingen van hetzelfde werkwoord (δήλωσόν).

¹⁵³ Betere zin dan met *als*.

¹⁵⁴ Het meervoud lijkt hier grammaticaal niet juist. Toch laat ik het staan omdat het Grieks hetzelfde probleem laat zien: in het eerste deel van de zin staat τὸν λαὸν en in het tweede deel αὐτοῦς. Het punt is dat de engelen over individuen aangesteld worden en niet over het volk als geheel. Ehrman (2003, p. 335) lost het op door in het eerste deel met een meervoud te vertalen.

¹⁵⁵ Interessant detail: ms. A spreekt hier van *onze zonden*.

¹⁵⁶ De grammaticale constructie in deze en de volgende zin is hetzelfde: het lijdend voorwerp van ἐκαθάρισε/καθαρίσας is τὰς ἁμαρτίας. De betekenis wijzigt nauwelijks, maar Klijn is hier niet consequent met zijn vertaling in de eerste zin: *hij heeft hen van hun zonden gereinigd*.

¹⁵⁷ Zie noot 41 voor de nummering van de tekst op deze plaats. Ik houd de nummering aan die ik ook in par. 3.2 hanteer. Klijn laat alinea 4 pas beginnen bij *Dat de Heer zijn Zoon....*

voor Christus zou staan, maar het is een afspiegeling van de engelenwereld waar ook de Zoon van God en de Heilige Geest deel van uitmaken.

In dit tekstdeel komt duidelijker dan in het vorige deel aan de orde dat Christus degene is die beschermengelen naar de mensen stuurt. Ook wordt hier specifiek gesproken over het uitwissen van zonden, wat toch een wat andere lading heeft dan het wegnemen van wetteloze daden. Toch komen in deze tekst in hoofdzaak dezelfde werken van Christus aan de orde als in het voorgaande deel.

3.3.10 Vervolg tweede uitleg: de Zoon van God en de Heilige Geest: S5.6.4b(59.4b)-S5.7.1a(60.1a)

Dat de Heer¹⁵⁸ zijn Zoon en de verheven engelen als adviseur nam over de erfenis van de slaaf¹⁵⁹, verneem het volgende daarover¹⁶⁰. 5. God liet de Heilige Geest die er al was¹⁶¹, die de hele schepping geschapen heeft, in het vlees wonen dat hij had verkozen. Dat vlees waarin de Heilige Geest woonde, diende de Geest goed als slaaf¹⁶², levend in heiligheid en reinheid terwijl¹⁶³ het de Geest in het geheel niet bevlekte. 6. Daar het goed en rein leefde en met de Geest meezwoegde en samenwerkte bij alles en zich sterk en moedig gedroeg, koos¹⁶⁴ hij¹⁶⁵ het als metgezel van de heilige Geest. Want de levenswandel van het vlees behaagde God omdat het de heilige Geest op aarde niet beoedelde. 7. Hij nam de Zoon en de verheven engelen als raadgevers opdat ook het vlees, dat de Geest onberispelijk als slaaf¹⁶⁶ had gediend een plaats zou hebben om te wonen en het er niet op zou lijken dat het vlees het loon van zijn slaafschap¹⁶⁷ zou missen. Immers elk vlees waarin de Geest woonde, ontvangt loon als het onbeoedeld en onbevlekt blijkt te zijn. 8. Daar heb je de verklaring van deze parabel'. 1. 'Het was me een vreugde, Heer', zei ik, 'deze uitlegging te horen'.

Op deze plaats verandert het perspectief. Het lijkt heel even alsof de herder nog het beeld van de parabel zelf hanteert, maar hij verwijst naar waar de figuren voor staan: God nam zijn Zoon en de verheven engelen als adviseur over de slaaf.. Beeld en zaak lopen hier door elkaar (Brox,

¹⁵⁸ ὁ κύριος! De meester van de wijngaard wordt maar op één plaats zo genoemd (S5.5.2(58.2)). Ik ga er daarom vanuit dat Hermas hier naar God verwijst, dat past ook beter bij de rest van de zin. Dit in tegenstelling tot wat bijvoorbeeld Steward-Sykes (1997, p. 277) impliceert.

¹⁵⁹ Klijn vertaalt hier: *Dat de Heer zijn Zoon en de verheven engelen mede liet beraadslagen over de erfenis van de slaaf*. Daarmee verandert hij van σύμβουλον een werkwoord bij de Zoon en de engelen, maar dat is niet nodig voor een goede vertaling.

¹⁶⁰ Het Grieks heeft aan het einde van de zin alleen ἄκουε, *luister*.

¹⁶¹ Ehrman en Osiek vertalen τὸ πρόον met *preexistent*. Ehrman geeft er een bijzondere betekenis aan: *even though it preexisted*. Dat zie ik niet terug in het Grieks en ook in de tekstkritiek is er geen aanleiding voor te vinden. Brox (1991, p. 321n31) noemt Opitz die deze pre-existentie verbindt met de laatjoods – helleense opvatting van de pre-existentie van de Wijsheid (Spr. 8:22). Dit is ook de basis voor het concept van de pre-existentie van de Tora. Zie ook de discussie hierover in par 3.3.8.

¹⁶² ἐδούλευσε. Ik kies hier met de toevoeging *als slaaf* de oplossing die ook Ehrman hanteert om het slaaf-karakter van de verhouding weer te geven.

¹⁶³ Klijn vertaalt hier met *omdat*, maar er is geen aanleiding voor een causaal verband tussen de zinsdelen.

¹⁶⁴ εἴλατο. Aor. van αἰρέω = *kiezen*. Dat is niet hetzelfde als *accepteren*, het initiatief lijkt dan bij de Heilige Geest te liggen, terwijl in alinea 5 al wordt aangegeven dat het een keuze van God was.

¹⁶⁵ D.w.z. God.

¹⁶⁶ Zie noot 136, δουλεύσασα.

¹⁶⁷ Zie noot 136, τῆς δουλείας αὐτῆς.

1991, p. 319). Een mogelijke duiding hiervan is dat de slaaf op deze plaats niet meer staat voor de Zoon van God, maar voor degenen die aan de Zoon een voorbeeld moeten nemen: de gelovigen. Wellicht had Hermas hier dan de term *slaaf van God* kunnen gebruiken (zie par. 4.4.5). Volgens Nijendijk (1986, pp. 94-95) moet de heer gelezen worden als de meester van de wijngaard. De zoon is dan de zoon uit de parabel en staat voor de Heilige Geest. Het verkozen vlees waarin de Heilige Geest gaat wonen is de uitverkozen Slaaf van God/Knecht des Heren uit Jes. 42.

Dibelius (1923, pp. 569-571) ziet in deze tekst een derde uitleg van de parabel. De eerste gaat dan over het vasten, de tweede over het werk van Christus en de derde over de persoon van Christus. Er zijn echter geen tekstuele aanwijzingen voor deze positie: de uitleg gaat gewoon verder. Wel ziet Dibelius terecht het accent verschuiven van het werk naar het wezen van Christus.

Het valt op dat in de christologische uitleg van de parabel wel gesproken wordt over de beloning van het verkozen vlees, maar dat die niet wordt verbonden aan het erfgenaamschap uit de parabel. Het zoonschap wordt sowieso niet verder uitgewerkt. Het lijkt erop dat het concept Zoon van God in S5 vooral een aanduiding is, die verder niet gaat over de wezenlijke relatie tussen God en Christus. Het adoptianistische karakter zou hier mogelijk ook wat lastig mee te rijmen zijn. Een andere verklaring voor het niet uitwerken van de concepten zoon en erfgenaam kan gelegen zijn in het feit dat de theologie met betrekking tot het zoonschap van Jezus nog in ontwikkeling was toen de Herder van Hermas geschreven werd (Heaton, 2016, p. 29).

3.3.11 Vermaning: S5.7.1b(60.1b)-S5.7.4(60.4):

'Luister nu', zei hij: 'Houd dit vlees van jou¹⁶⁸ rein en onbevlekt opdat de Geest die daarin woont daarvan getuigt en jouw¹⁶⁹ vlees gerechtvaardigd wordt. 2. Zie erop toe¹⁷⁰ dat het niet in je hart opkomt dat jouw¹⁷¹ vlees vergankelijk zou zijn en dat je het misbruikt door enige bezoedeling. Als je je vlees bezoedelt, bezoedel je ook de heilige Geest. En als je je vlees bezoedelt zal je niet leven¹⁷². 3. 'Maar', zei ik, 'Heer, als iemand¹⁷³ vroeger onwetend was voordat hij die woorden gehoord had, hoe zal dan de mens die zijn vlees bezoedeld heeft, gered worden?' Hij zei: 'Betreffende degenen die eerder onwetend waren¹⁷⁴: het is alleen God mogelijk genezing te geven want van hem is alle macht. 4. Maar voor nu: neem jezelf in acht¹⁷⁵ en de Heer zal in zijn grote barmhartigheid daarvoor genezing geven, als je verder je vlees niet bezoedelt noch de

¹⁶⁸ Klijn laat het persoonlijk voornaamwoord σου onvertaald. Er lijkt geen tekstkritische kwestie aan ten grondslag te liggen en het is ook geen vergissing, want hij doet dit een aantal keren op rij.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Net iets fraaier dan *Let er op*, omdat zo de lading van βλέπω beter tot haar recht komt.

¹⁷¹ Zie noot 168.

¹⁷² Klijn vertaalt deze zin met *Als je dus de heilige Geest bezoedelt zal je niet leven*. Dat is niet wat er staat. Er is wel een variatie in teksten, waarbij L¹ toevoegt: *en de Heilige Geest*. Dit komt echter niet in de plaats van het vlees. Omdat het alleen dit ms. betreft laat ik dat weg.

¹⁷³ Klijn vertaalt zonder persoonsaanduiding met *er*. Daar is geen aanleiding voor, de tekst heeft τις met een derde persoon.

¹⁷⁴ Idem.

¹⁷⁵ *Maar voor het ogenblik, let op jezelf* komt op mij niet zo sterk over als Hermas bedoelt met φυλάσσω. Zie Bauer (2000, p. 7842). Ehrman vertaalt steeds met *guard*.

*Geest*¹⁷⁶. *Want deze beide horen bij elkaar*¹⁷⁷ *en de één kan zonder de ander niet bevelekt worden. Houdt dus beide rein en je zult leven voor God'.*

De Gelijkenis eindigt met een vermaning of parenese, waarin Hermas nog eens op het hart gedrukt krijgt dat hij vlees en geest zuiver moet houden. Dit is wat structuur betreft een logisch vervolg op het voorgaande. Hierbij stelt Hermas wel een nieuwe theologisch belangrijke vraag: kun je zondigen als je het niet weet? Het antwoord suggereert dat dat het geval is, maar belangrijker dan dat is dat er dan nog wel eenmaal vergeving mogelijk is. Osiek (1999, p. 183) verwijst naar M4.1.5, waar het ook over het weten en niet weten gaat. Daar wordt concreet de vraag gesteld of er sprake is van zonde als iemand die onbewust begaat (hier iemand die niet weet dat zijn vrouw overspel pleegt en dus nog met haar samenwoont). De vraag levert een negatief antwoord op: de man is pas zondig als hij weet dat hij zondigt. De Bijbel is hier niet altijd even duidelijk over. In Lev. 5:17 en 18 is ook een onbewust begane zonde echt een zonde, terwijl Petrus het in 1 Petr. 1:14 logisch lijkt te vinden dat iemand die onwetend is toegeeft aan begeerten.

De vermaning brengt de parabelinterpretaties over het vasten en de christologie goed bij elkaar door inzicht te geven in hoe iemand zou moeten leven om zonder zonde te zijn, of, positiever geformuleerd, een Gode welgevallig leven te leiden. Door te vasten op de wijze zoals Hermas dit beschrijft leidt je een dergelijk leven. De Zoon van God is als slaaf in de parabel het voorbeeld bij uitstek van hoe een dergelijk leven er dan uitziet. Deze voorbeeldfunctie wordt verder ondersteund doordat in de vermaning hetzelfde wordt opgedragen als dat in het voorgaande over Christus wordt gezegd: De Heilige Geest was zo tevreden omdat het vlees waarin hij woonde hem niet bezoedelde.

3.4 Conclusies op basis van de analyse van de structuur en inhoud van de tekst

1. De analyse van de structuur levert op dat de tekst van de vijfde Gelijkenis niet vanuit één vooropgezet plan op de voorliggende manier geschreven lijkt te zijn. Tekstdelen kunnen vaak los van elkaar bestaan, tekstdelen beginnen alsof het voorgaande niet heeft plaatsgevonden of suggereren juist het einde van een tekstdeel. Toch is de tekst wel een eenheid als zaken als het taalgebruik in ogenschouw worden genomen. De signalen van een redactieproces leiden dan ook niet tot de conclusie dat er ook meerdere auteurs geweest zouden zijn.
2. Na de parabel volgen twee interpretaties, die een heel verschillende thematiek aan de orde stellen: het ware vasten en de christologie. Hoe dit zo tot stand is gekomen is niet duidelijk. Als eerst het deel over het vasten bestond en daar het christologische deel aan is toegevoegd, dan zou er oorspronkelijk wel een heel rijke parabel zijn geweest die nauwelijks in de interpretatie werd uitgenut. Aan de andere kant wordt de parabel juist heel expliciet in het kader van het vasten opgenomen.
3. Het laatste tekstdeel sluit het geheel met beide interpretaties af. De thematiek van het leven met een zuiver lichaam en een zuivere geest verbindt in de parenese de interpretaties over het vasten en de christologie.
4. De tekst als geheel heeft een sterk ethische dimensie. Het gaat erom hoe zo te leven dat dit Gode welgevallig is. Het concept van het erfgenaamschap uit de parabel maakt dat

¹⁷⁶ Klijn vertaalt met *als je verder je vlees en je Geest niet bezoedelt*. Ik kies ervoor iets dichter bij de zinsbouw in het Grieks te blijven omdat die ook in het Nederlands goed past.

¹⁷⁷ *gaan samen* suggereert iets dat op dit moment gebeurt, maar het gaat erom dat ze bij elkaar horen: ἀμώτερα γὰρ κοινά ἐστιν.

hier ook een eschatologisch element aan verbonden is: het goede leven hier zal beloond worden in het hiernamaals. Ook het motief van de afwezige meester draagt hieraan bij.

5. Christologie en soteriologie komen bij elkaar als Christus als de Zoon meedoet bij de beraadslagingen over de slaaf (S5.6(59)), die ik daar lees als de gewone gelovige die slaaf van God zou moeten worden. Dat de Zoon van God redt is ook het beeld in de uitleg van de parabel waar hij de wetteloze daden/zonden uitwist.
6. De hele tekst heeft een ethisch karakter en dit verbindt ook de uitleg over het vasten en de christologie met elkaar. De Zoon van God is degene die voor beschermengelen zorgt, die zonden wegneemt en die de wet van God aan de mensen geeft. Hij is echter ook het ultieme voorbeeld van hoe een christen zou moeten leven, uitgelegd als het ware vasten. Zoals de ideale christen een slaaf van God wordt genoemd (zie par. 4.4.5) zo is de Zoon van God de ultieme Slaaf van God, die in zijn menselijke gestalte de inwonende Heilige Geest dient en op geen enkele manier bezoedelt. Dat Hermas het beeld van de slaaf problematiseert doet hier niets aan af door de duiding die hij daaraan geeft: zie eens wat je als slaaf van God kunt bewerkstelligen.

4 Kernbegrippen uit de vijfde Gelijkenis

4.1 Inleiding

Om een parabel goed te kunnen begrijpen, is het van belang om de wereld van de parabel goed te begrijpen. Concepten en gebruiken die voor de oorspronkelijke hoorders volstrekt vanzelfsprekend waren zijn voor ons niet altijd zomaar meer te begrijpen, waarmee ook de betekenis van de parabel verloren kan gaan.

In dit hoofdstuk kijk ik naar een prominente begrippen uit de parabel waarbij ik analyseer hoe deze concepten in de tijd van Hermas in de werkelijke wereld functioneerden. Daarnaast ga ik na hoe deze concepten in andere parabellen voorkomen om zo te kunnen achterhalen of Hermas nu vooral gebruikt maakt van hem bekende bronnen of dat hij hier zelf ook iets nieuws mee doet.

De te analyseren concepten uit de parabel in de Herder van Hermas zijn de volgende:

- De **meester** van de wijngaard en de slaaf
- De **wijngaard** (met wat daarbij hoort: het land, de omheining, het onkruid en de wijnstokken)
- De **slaaf**
- De **maaltijd**

Naast deze concepten uit de parabel zelf zijn er drie concepten die buiten de parabel gebruikt worden maar die wel relevant zijn:

- Het **vasten** is de context waarin de parabel functioneert
- De **Zoon van God** is degene waar de slaaf in de parabel voor staat.
- De **herder** is de verteller en uitlegger van de parabel.

4.2 De meester van de wijngaard en van de slaaf

4.2.1 De aanduiding meester

De meester in de parabel wordt in zeer minimale bewoordingen geïntroduceerd als τις: een zekere (man). Dat is opvallend omdat de rol van deze man in de parabel toch vrij groot is. Na de introductie wordt de meester aangeduid met zijn rol: ὁ δεσπότης. Soms nog iets concreter als meester van het land en de slaaf of als huismeester.¹⁷⁸ Het gaat hiermee niet over iemand die nu eenmaal een wijngaard en slaven in bezit heeft, maar iemand die daar macht en controle over heeft (Bauer, 2000, p. 1794).

In parabellen komt die meester, die dan voor God staat, vaak voor. Soms wordt hij aangeduid als een man of mens (een willekeurig iemand)¹⁷⁹, soms als heer of meester¹⁸⁰, soms als koning¹⁸¹. In Bijlage 1 is te zien dat deze termen afwisselend worden gebruikt zonder dat nu voor het verhaal of de uitleg altijd duidelijk is waarom juist deze figuur wordt gepresenteerd. Het

¹⁷⁸ S5.2.5(54.5): ὁ δεσπότης τοῦ ἀγροῦ καὶ τοῦ δούλου. S5.2.9(54.9): ὁ οἰκοδεσπότης.

¹⁷⁹ Bv. Lc. 14:16: ἄνθρωπος τις, Mt. 13:24: ἀνθρώπων

¹⁸⁰ Bv. Lc. 12:42: ὁ κύριος

¹⁸¹ Bv. Mt. 22:2: ἀνθρώπων βασιλεῖ. De aanduiding is bijzonder omdat deze benadrukt dat het om een *menselijke* koning gaat. Verschillende Bijbelvertalingen (NBV, SV) laten dit element weg. Er is een overeenkomst met rabbijnse parabellen waar het onderscheid tussen de aardse koningen en de hemelse koning vaak expliciet wordt gemaakt door de eerste aan te duiden als een *koning van vlees en bloed* (מלך בשר ודם). In Mt. 20:1-16 wordt over de landheer hetzelfde gezegd: ἀνθρώπων οἰκοδεσπότης.

gebruik van ὁ δεσπότης valt extra op omdat Hermas de parabel nog begint met het abstracte τις. Dit zou erop kunnen wijzen dat hij deze term niet eenvoudig uit andere materiaal heeft overgenomen, maar een bewuste keuze voor een figuur met deze rol heeft gemaakt. Deze gedachte wordt ondersteund doordat de term δεσπότης minder vaak wordt gebruikt dan andere termen zoals ἄνθρωπος of κύριος genoemd.

Dat het in een parabel om een stereotype gaat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat in dezelfde parabel in verschillende teksten in het ene geval sprake kan zijn van *iemand* en in het andere van *een koning van vlees en bloed*. Een mooi voorbeeld hiervan is de rabbijnse parabel van de slaaf die een rotte vis kocht. In de *Mechilta de Rabbi Ishmael* wordt de meester van de slaaf aangeduid met *iemand*, in dezelfde parabel in de *Mechilta de Rabbi Simeon bar Yochai* met *een koning van vlees en bloed*.¹⁸² In het NT is een vergelijkbare situatie te vinden bij de parabel over het feestmaal waar de gasten niet komen opdagen: Mattheüs spreekt over een *koning*, Lucas over *iemand*.¹⁸³

Dat in de Herder van Hermas bij de introductie juist een willekeurige man wordt gebruikt en niet een koning kan te maken hebben met de tijd. De koningsparabels raakten vooral vanaf de derde eeuw CE (na de Tannaïtische periode) in zwang. In de rabbijnse literatuur vormen zij een fenomeen op zich: er zijn er honderden. In literatuur over de rabbijnse midrashim krijgen deze koningsparabels doorgaans specifiek aandacht.¹⁸⁴ Voor deze thesis is vooral van belang dat het om gestandaardiseerde personages gaat, die daardoor tot op zekere hoogte ook altijd wat abstract blijven en soms uitwisselbaar zijn.

Met betrekking tot de rol van de meester in de parabel dringt zich de vergelijking op met de parabel van de werkers in de wijngaard in Mt. 20:1-16. De meester is daar net als bij Hermas degene die een wijngaard heeft, mensen zoekt om daarin te werken en hen beloont voor het werk dat zij gedaan hebben.¹⁸⁵ En net als in het tweede deel van de parabel (S5.2.9(55.9)) wordt de meester daar οἰκοδεσπότης genoemd.

4.2.2 Afwezigheid van de meester (absente ero)

Het thema van de afwezige meester heeft zijn oorsprong in de Grieks-Romeinse wereld. Het was in de tijd van Hermas niet ongebruikelijk dat een landheer iemand aanstelde om tijdens zijn afwezigheid zijn bedrijf te runnen waarop slaven werkten.¹⁸⁶ En ook niet dat daarvoor een beroep werd gedaan op een vooraanstaand slaaf of vrijgelaten slaaf (Howes, 2015, pp. 72 en 84-85; Hezser, 2020, p. 9), al was dat geen noodzaak.

Stoutjesdijk (2019) laat in zijn uitgebreide analyse van het concept *absente ero* zien dat in de Grieks-Romeinse literatuur het concept van de afwezigheid van de meester met name gericht

¹⁸² Beshalach, op Exodus 14:5. Zie Teugels (2019, p. 121) voor de tekst en idem (p. 37) voor het fenomeen waarbij de verschillende concepten uitgewisseld worden in verschillende teksten.

¹⁸³ Mt. 22:1-14, Lc. 14:15-24. Het verloop van de parabel is niet helemaal gelijk, mogelijk verschillen de bronnen van Mt. en Lc. al van elkaar wat deze aanduiding betreft.

¹⁸⁴ Zie bijv. Stern (1991, pp. 19-21), Teugels (2019, pp. 33-39).

¹⁸⁵ Zie par. 4.4.6: de relatie tussen het werk en de beloning is in Mt. 20 wel anders dan in de parabel bij Hermas.

¹⁸⁶ Dit komt ook al voor in het OT waarbij verschillende termen worden gehanteerd. Zie bijv. Gen. 24:2 en Jes. 36:3 (Howes, 2015, p. 72). Ook is een mooi voorbeeld te vinden in een parabel uit de *Mechilta de Rabbi Simeon ben Yochai*. De koning wil een slaaf aanstellen over zijn bezittingen, maar nadat hij hem alles heeft laten zijn weigert de slaaf dienst. De slaaf mocht vervolgens het paleis niet meer in. Zo was het ook met Mozes die door zijn ongehoorzaamheid het beloofde land niet in mocht. (Teugels, 2019, p. 96). Zie voor de context van afwezige landeigenaar par. 4.2, Leutzsch (1989, p. 146) en het artikel van Stoutjesdijk (2019).

was op wat er tijdens die periode gebeurde: tijdens de afwezigheid van de meester kan een slaaf pas echt laten zien hoe trouw hij is door zijn meester zelfs tijdens diens afwezigheid helemaal gehoorzaam te blijven. Dit element is ook in de parabel bij Hermas zichtbaar. De terugkeer van de meester zelf is in de Grieks-Romeinse literatuur niet zo relevant.

Zowel in vroegchristelijke als rabbijnse parabels wordt het concept *absente ero* ook gebruikt, maar met een iets andere betekenis. In de vroegchristelijke literatuur staat de afwezigheid van de meester voor de tijd die het nog duurt tot het einde van wereld, als God op de jongste dag terugkomt (Osiek, 1999, p. 178; Brox, 1991, p. 317)¹⁸⁷. In de parabel bij Hermas wordt dit ook al betekenis genoemd, en daarmee wordt de parabel in een eschatologisch perspectief geplaatst. Het thema wordt echter behalve deze duiding niet verder uitgewerkt.

In de rabbijnse literatuur worden verhalen over het overdragen van verantwoordelijkheden aan bijvoorbeeld pachters in de context van de schepping geplaatst die geheel Gods eigendom is en blijft. Alles wat je hebt heb je in feite slechts te leen van God (Young, 1998, p. 94)¹⁸⁸. De afwezigheid van de meester is in rabbijnse parabels vaak de tijd die mensen op aarde leven: de terugkomst van de meester staat dan voor het moment van de dood. Dit is bijvoorbeeld te zien in een parabel in *Semachot de Rabbi Hiya* 3¹⁸⁹:

Rabbi Nathan vertelde een parabel over een koning die een paleis bouwde, en hij plaatste daar mannelijke en vrouwelijke slaven in. Hij gaf hen goud en zilver om mee te handelen. En hij gaf hen een opdracht en sprak tot hen: let op dat je niet rooft en plundert en steelt van elkaar! De koning ging naar een provincie van de zee. De slaven begonnen van elkaar te roven, te plunderen en te stelen. Na enige tijd kwam de koning terug van de provincie van de zee. Hij vond binnen alles wat ze hadden en zij stonden naakt buiten. En de koning nam hen alle gestolen en geplunderde goederen uit handen. Zo zijn de slechten in deze wereld: zij roven en stelen en plunderen van elkaar, en als ze sterven, gaat niets met hen mee, maar zij zullen sterven, naakt van mitsvot en naakt van goede daden, zoals wordt gezegd: Wees niet bang wanneer een man rijk wordt; als de glorie van zijn huis is gegroeid. Want als hij sterft zal hij niets wegdragen, zijn glorie zal niet met hem afdalen. (Ps. 49:16-17)

In het NT is Mt. 25:14-30, de parabel van de talenten, een duidelijk voorbeeld van een parabel met het *absente ero* thema. Den meester vertrekt voor een tijd en geeft zijn slaven in de tussentijd verantwoordelijkheid over zijn bezittingen.¹⁹⁰ Ook deze parabel wijst meer op de verantwoordelijkheden van een mens tijdens zijn leven dan op de beloning daarna.

Van de parabel van de talenten is ook een variant overgeleverd in de rabbijnse literatuur, waarmee zichtbaar wordt hoe parabels hergebruikt kunnen worden, waarbij thema's kunnen veranderen. In *Sifre Deuteronomium* 48 wordt het verhaal van de talenten ook verteld, maar nu is degene die zijn geld apart legt degene die wordt geprezen. Het geld wordt hier geërfd en er is geen sprake van *absente ero*:

¹⁸⁷ Zij verwijzen beide naar II Clemens 12.1 en 17.4 waar dit expliciet wordt opgemerkt.

¹⁸⁸ Pirkei Avot 3:16: in de winkel is alles op krediet te krijgen, maar uiteindelijk moet je wel terugbetalen.

¹⁸⁹ Achtste eeuw CE.

¹⁹⁰ Het gaat hier om een flinke verantwoordelijkheid, want een talent had een grote waarde. Dit wisselde nogal in de tijd. Bauer (2000, p. 7246) spreekt op enig moment van een waarde van 6.000 drachmen/denarii, wat wil zeggen het geld waar een dagloner 6.000 dagen voor moest werken. Volgens Hezser (2020, p. 7) gaat het bij de variant in Lucas eerder om 100 drachmen. De parabel beschrijft het in de Romeinse wereld zeer gebruikelijke fenomeen van de *peculium*, waarbij rijken slimme slaven handel lieten drijven met hun bezittingen.

R. Simeon ben Yochai zegt door middel van een parabel: Twee broers erven geld van hun vader. De één wisselt het in voor een dinar en geeft het uit, terwijl de ander het inwisselt voor een dinar en het opzij legt. Degene die het ingewikkeld heeft voor een dinar en het heeft uitgegeven heeft nu niets, terwijl degene die het heeft ingewisseld en opzij heeft gezet uiteindelijk rijk wordt. Zo is het ook met de discipelen van de wijzen: degene die twee of drie dingen per dag bestudeert, twee of drie hoofdstukken per week, twee of drie Schriftlessen in een maand, wordt uiteindelijk rijk (in Tora), en van hem wordt gezegd: Hij die beetje bij beetje verzamelt zal groeien (Spr. 13:11¹⁹¹)

De parabel in Mc. 12:1-12, de parabel van de onrechtvaardige pachters, heeft heel veel gemeen met de parabel van Hermas. Er is sprake van een wijngaard die omheind wordt (door de eigenaar), een meester die afwezig is, slaven en de zoon van de meester. De verhoudingen liggen echter anders. Voor het werk in de wijngaard worden geen slaven ingezet, maar professionele wijnbouwers (γεωργοίς; boeren). In de NT parabellen is wel vaker te zien dat er verschillende soorten werkers kunnen zijn.¹⁹² De slaven hebben een andere functie. Als het oogsttijd is, stuurt de meester een slaaf naar de wijngaard om zijn deel van oogst op te halen. Hij voelt kennelijk al aan dat degene die daarvoor naar de wijngaard gaat niet met enthousiasme ontvangen zal worden. Hezser (2020, pp. 3-4) wijst erop dat het niet ongebruikelijk was dat een meester dan zijn slaaf stuurde uit angst voor geweld. Wel is het opmerkelijk dat hij één slaaf tegelijk stuurt en tenslotte zelfs zijn zoon. In deze parabel wijken echter wel meer zaken af van de realiteit. Zo ligt het ook niet voor de hand dat de meester zelf de wijngaard plant en omheint voordat hij het werk uitbesteedt.

Snodgrass (2008, p. 285) merkt op dat de afwezigheid van de meester in Mc. 12 wel geïnterpreteerd is als de vrije wil van de mens. Dat heb ik niet bij anderen gezien en Hermas noemt het ook niet, maar het past wel goed bij de trouw als de meester er niet is: die wordt niet afgedwongen, daar kiest iemand zelf voor. Het zou echter meer voor de hand liggen om die vrije wil te demonstreren met een parabel waar ook een positieve keuze van de mens in naar voren komt. Een dergelijke interpretatie past bijvoorbeeld meer bij de parabel van de talenten.

In de parabel bij Hermas lijken het Grieks-Romeinse en de vroegchristelijke duiding beide aanwezig: de trouw van de slaaf wordt belicht, maar ook wordt expliciet verwezen naar de terugkeer van de meester als de tijd van Gods terugkeer. Omdat dit thema niet wordt uitgewerkt is het denkbaar dat Hermas dit uitsluitend noemt omdat hij het uit andere bronnen kent.

4.2.3 Conclusie

Hermas legt door het gebruik van de term δεσπότης een belangrijke nadruk op de rol van de meester. Het is niet iemand die bij het decor hoort (terwijl hij met de aanduiding *een zekere man* zo wordt geïntroduceerd), maar iemand die een nadrukkelijke relatie heeft met zowel de wijngaard als de slaaf: hij is degene die daarover de macht heeft. De relatie naar beide wordt ook expliciet genoemd (*de meester van de wijngaard en de slaaf*), waarin zichtbaar worden dat in de parabel bij Hermas twee verschillende relaties (meester-wijngaard en meester-slaaf) bij elkaar komen. Twee parabelmotieven zijn hier met elkaar versmolten, terwijl ze toch nog te onderscheiden zijn.

¹⁹¹ Tekst in de NBV voor dit hele vers: *In de schoot geworpen rijkdom is weer snel verdwenen, gestage groei maakt rijk.*

¹⁹² Zie Bijlage 1 voor een vergelijking van parabellen waarbij een meester een opdracht geeft aan dienaren. Hierin is te zien dat er vaak sprake is van slaven, maar niet altijd.

In de Herder van Hermas functioneert de afwezigheid van de meester op twee manieren: enerzijds is er de Grieks-Romeinse idee van de enorme trouw die de slaaf laat zien door heel gehoorzamen te zijn tijdens de afwezigheid van de meester, maar tegelijkertijd is er de eschatologische betekenis van ter terugkeer van de meester.

4.3 De wijngaard

4.3.1 Het veld en de wijngaard

De parabel begint met een zekere man die een veld (ἀγρός) heeft en veel slaven. In het veld plant de meester een wijngaard (ἀμπελῶνα). Met het begrip ἀγρός wordt in het NT doorgaans landbouwgrond aangeduid. Het zijn akkers, je kunt het bezitten enzovoorts.¹⁹³ Maar het kan ook verwijzen naar dorpen, d.w.z. gemeenschappen anders dan steden¹⁹⁴ of in algemene zin het buitengebied¹⁹⁵. In de Herder van Hermas komt het begrip ook in beide betekenissen voor, als landbouwgrond dat je kunt bezitten en/of bewerken¹⁹⁶ en meer algemeen naar het gebied buiten de stad.¹⁹⁷ In de parabel van de wijngaard gaat het om het eerste: een gebied dat de meester ter beschikking heeft om te exploiteren.

Het onderscheid tussen het veld en de wijngaard in de parabel is bijzonder, in het NT gebeurt dat nergens. In het lied van de wijngaard in Jesaja 5 wordt dit onderscheid wel (min of meer) gemaakt. Daar wordt gesproken over vruchtbare grond¹⁹⁸ waarop een wijngaard gelegen was. In de uitleg van de parabel in S5.5.2(58.2) wordt het onderscheid met de akker op een vergelijkbare manier gemaakt: de akker is de wereld, de wijngaard¹⁹⁹ is het volk dat God daarin heeft geplant. Ook in S5.6.2(59.2) wordt aangegeven dat de geplante wijngaard staat voor het geschapen volk.

4.3.2 De wijngaard in het OT

In het OT wordt het volk Israël regelmatig vergeleken met een wijngaard. In Jes. 5:1-7 staat het lied van de wijngaard, waarbij in vers 7 expliciet wordt gemeld: *Israël is de wijngaard van de Heer van de hemelse machten*. Maar ook komt de vergelijking voor in Jes. 27:2, Jer. 2:21²⁰⁰, Jer. 12:10²⁰¹, Ps. 80:9-14²⁰² en Ez. 17:5.

¹⁹³ Bijv. Mt 13:24-30 en 36-44, Mt. 22:5

¹⁹⁴ Bijv. Mk. 5:14, Mk 6:56 (hier worden de dorpen nog onderscheiden van gehuchten. Een ἀγρός stelt kennelijk nog wel iets voor).

¹⁹⁵ Bijv Mt. 6:28, waar de lelies op het veld groeien.

¹⁹⁶ V2.1(5), V3.1(9), S1(50), S5.2-5(55-58),

¹⁹⁷ V4.1(22), S2(51).

¹⁹⁸ Aldus de NBV. In de SV wordt בְּקֶרֶן בְּוֶשֶׁטָן vertaald met *op een vruchtbare heuvel*. Letterlijk staat er: *op een hoorn, een zoon van vetheid/olie*, wat staat voor een helling met terrassen met vruchtbare grond (Haupt, 1903, p. 201). In de LXX wordt de Hebreeuwse term letterlijk vertaald: ἐν κέρατι ἐν τόπῳ πίονι.

Het gaat hier niet echt om een veld, maar er is wel een onderscheid tussen de wijngaard en de plek waar deze zich bevindt.

¹⁹⁹ De gebruikte term is niet wijngaard, maar wijnstokken (ἄμπελοι)

²⁰⁰ Niet als wijngaard, maar als edele druiven (שֵׁרֶק בְּלֵה זֶרַע אֲמָת, lett. in de Naardense Bijbel: *een dieprode druif, geheel en al van betrouwbaar zaad*) en een verwilderde wijnstok met woekerende ranken (סִירֵי הַגִּפְזִים נִכְרְיָה).

²⁰¹ Hier staan de woorden wijngaard en akker in een parallellisme in een gedicht. Hoewel Strack en Billerbeck (1928, p. 563 in deel II) deze tekst aanduiden als verwijzing naar Israël, lijkt het mij daar te gaan om het land (Juda) en niet om het volk.

²⁰² Hier wordt ook niet de term wijngaard, maar wijnstokken (גִּפְזִים) gebruikt. De wijngaard wordt daar uitgegraven uit Egypte om opnieuw wortel te schieten in het beloofde land.

4.3.3 De wijngaard in NT parabels

In het NT zijn verschillende parabels te vinden waarin een wijngaard of een vergelijkbare agrarische context een belangrijke rol speelt.

In Mt. 13:24-30 (en de uitleg in vs. 36-43), de parabel van het onkruid dat tegelijk met het graan opgroeit, staat de akker ook voor de wereld.²⁰³ Er is geen sprake van een wijngaard of wijnstokken, maar wel van zaad dat staat voor de *kinderen van het koninkrijk*. Een verschil is daarmee dat het zaad hier alleen voor het goede deel van het volk staat, degenen die in vs. 43 de *rechtvaardigen* worden genoemd.

In Mt. 20:1-16, de parabel van de werkers in de wijngaard, is die wijngaard juist niet zo gemakkelijk als beeld voor het volk te zien. Het volk wordt vergeleken met de arbeiders (ἐργάτας)²⁰⁴, die ook nog eens van buiten komen (de landheer haalt ze op om in de wijngaard te komen werken). Omdat de focus in deze parabel niet op de wijngaard ligt maar op de arbeiders en hun verhouding met de landheer²⁰⁵ kan de rol van het concept wijngaard hier niet heel concreet worden gemaakt.

Mc. 12:1-12²⁰⁶, de parabel van de onrechtvaardige pachters, werd ook al in par. 4.2.2 behandeld, maar op deze plaats is het nog van belang om naar de positie van de wijngaard te kijken. Aan het begin van de parabel wordt gedetailleerd beschreven hoe de heer de wijngaard aanlegt.²⁰⁷ Het is opvallend dat desondanks verder niet meer aan de wijngaard gerefereerd wordt, behalve dat de onrechtvaardige pachters er op het einde uit gezet worden. Een mogelijke verklaring hiervoor is dat de hoorders dit niet nodig hadden: de gestandaardiseerde elementen waren zo bekend dat die geen uitleg meer behoefden. Het ligt echter meer voor de hand dat hier sprake is van een beschikbare parabel die is omgevormd zonder alle elementen te gebruiken.

Het woordgebruik vertoont overeenkomsten met Jes. 5 (LXX) (Collins A. , 2007, pp. 541, 545), maar het perspectief is bij Marcus anders. In Jesaja staat God tegenover het volk terwijl Marcus de boeren introduceert. Die staan bij Marcus voor de leiders van het volk die door Jezus worden aangeklaagd: de rechters en de priesters. De wijngaard zelf lijkt een dubbele betekenis te hebben: enerzijds verwijst die naar de aardse wereld, maar aan het einde lijkt de wijngaard te staan voor het koninkrijk van God, dat dan niet meer is weggelegd voor de wijnbouwers die zich misdragen hebben.

In Mc. 4:3-9 en 13-20, de parabel van het zaad dat op de rotsen viel, staat het zaaigoed ook niet voor het volk of de mensen, maar voor het goede nieuws dat Jezus brengt. De mensen zijn eerder de bodem waarop dat woord al dan niet kan ontkiemen (Collins A. , 2007, p. 246).

In Lc. 13:6-9, de parabel van de vijgenboom die geen vrucht gaf, doet de wijngaard niet erg ter zake, al wordt deze op het einde wel omgespit ten behoeve van de vijgenboom. De wijngaardenier is dus wel heel concreet met werk dat bij de wijngaard hoort bezig. De parabel vertoont overeenkomsten met de inhoud van Jes. 5 maar is positiever: in Jes. 5 volgt geen nieuw perspectief als blijkt dat de druiven wrang zijn.

²⁰³ Vs. 38: ὁ δὲ ἄγρός ἐστὶν ὁ κόσμος.

²⁰⁴ Er wordt hier dus niet over slaven gesproken.

²⁰⁵ De parabel is gericht op beloning voor gedane arbeid. Hezser (1990) heeft deze thematiek uitgebreid uitgewerkt in een vergelijking met rabbijnse parabels.

²⁰⁶ En de synoptische parallellen in Mt. 21:33-44, Lc 20:9-19.

²⁰⁷ Mc. 12:1b-2a: *Een man legde een wijngaard aan en omheinde die. Hij groef een kuil voor de wijnpers en bouwde een uitkijktoren. Hij verpachtte de wijngaard aan wijnbouwers en ging op reis.*

In de NT parabels komt regelmatig een wijngaard voor, maar deze heeft niet altijd een zelfstandige betekenis. Mt. 13 is de enige situatie waarin wordt verteld dat het veld voor de wereld staat, in andere parabels ligt de aandacht bij het zaaigoed of bij de arbeiders en niet bij de wijngaard zelf. De verwijzingen van Hermas lijken dan ook beter bij de OT dan bij de NT traditie die hierop voortbouwt.

4.3.4 De wijngaard in rabbijnse parabels

Parabels met wijngaarden of tuinen zijn in de rabbijnse literatuur heel gebruikelijk (Teugels, 2019, p. 185; Snodgrass, 2008, p. 257). Een goed voorbeeld ervan is te vinden in Ex. Rabba 43.9²⁰⁸ (op Ex. 32:11) staat een parabel waar het volk staat voor de wijngaard. Het beeld van Jes. 5 wordt aangehaald waarin een wijngaard die slechts wrange vruchten voortbrengt beter vernietigd kan worden. De parabel kiest een creatief perspectief en wijt de wrange vruchten aan het feit dat de wijngaard nog jong is. Zo ook het volk Israël als zij het gouden kalf maken. Ze weten nog niet beter:

Een andere interpretatie van: DAT U HEBT WEGGELEID UIT HET LAND EGYPTE. Waarom vond hij het passend om hier het vertrek uit Egypte te noemen? R. Abin sprak in de naam van R. Simeon b. Jehozadak: "Het kan vergeleken worden met een koning die een ongecultiveerd veld had en die tegen een pachter zei: 'Ga het verbeteren en verander het in een wijngaard.' De arbeider vertrok en beheerde het veld en beplante het als een wijngaard. De wijnstokken groeiden en produceerden wijn, die echter zuur werd. Toen de koning zag dat de wijn zuur geworden was zei hij tegen de arbeider: 'Ga en hak alles om. Wat voor nut heeft een wijngaard die azijn voortbrengt voor mij?' Maar de arbeider pleitte: 'O mijn heer en koning, overweeg welke bedragen u neertelde voordat de wijngaard beplant was, en nu wilt u alles omgehakt hebben. Geef mij niet als antwoord: 'maar zijn wijn wordt zuur'. Want dit komt door de nieuwheid van de wijngaard, en een vers beplante wijngaard kan geen goede wijn voortbrengen.' Zo ook, toen Israël het gouden kalf maakte, wilde God hen vernietigen. Maar Mozes pleitte: 'Heer van het universum! Leidde u hen niet weg uit Egypte, een plaats van afgodenevererders? Zij zijn nog jong, want men zegt: 'Toen Israël een kind was, toen hield ik van hem, en uit Egypte riep ik mijn zoon' (Hos. 11:1). Wees nog een tijdje geduldig en ga met hen mee, en zij zullen toch goede daden voor u doen.'"²⁰⁹

Dit beeld waarin het gewas geen (of wrange) vruchten voortbrengt maar waarin de hoop nog niet verloren is komt ook terug in de parabel van de vijgenboom die geen vrucht draagt in Lc. 13:6-9. Daar gaat het echter niet om het volk/de wijngaard maar om een individu/één boom.

Wat deze parabel interessant maakt ten opzichte van de Herder van Hermas is dat ook hier onderscheid gemaakt wordt tussen het veld en de wijngaard. Het lijkt er nog het meeste op dat deze overeenkomst veroorzaakt worden doordat beide de thematiek van Jesaja 5 gebruiken.

Nog een overeenkomst is dat in deze parabel zowel een wijngaard als een slaaf (עבד)²¹⁰ voorkomt. De slaaf staat hier voor Mozes²¹¹ die intervenieert tussen God en het volk. De Zoon van God heeft bij Hermas een vergelijkbare rol, die in de parabel van de wijngaard vooral blijkt

²⁰⁸ Zoals eerder opgemerkt: deze tekst is 800 jaar jonger. De traditie lijkt wel veel ouder te zijn. Zie Snodgrass (2008, p. 256).

²⁰⁹ Brontekst: (The Soncino Midrash Rabbah, 1983).

²¹⁰ Zie voor deze vertaling ook Stoutjesdijk (2019) en Teugels (2019, p. 96n348). De term kan ook met werker worden vertaald. Dit hangt onder meer af van de culturele context waarin de term in zich heeft dat het om iemand gaat die het bezit van iemand anders is.

²¹¹ Dit is gebruikelijk in de rabbijnse literatuur, zie Stoutjesdijk (2019)

uit het geven van de geboden. De Zoon is in elk geval degene die zich tussen God en het volk begeeft. De wijngaard staat in deze parabel voor de wereld.

4.3.5 Conclusie

De wijngaard is een gestandaardiseerd begrip dat regelmatig voorkomt in parabellen. In het NT valt echter op dat deze wijngaard nauwelijks een expliciete betekenis krijgt in de parabel. Lc. 13 lijkt deze achtergrond nog wel enigszins mee te nemen vanuit Jesaja 5 en in Mc. 12 wordt de wijngaard zo specifiek beschreven dat het zeer denkbaar is dat de parabel een oorsprong heeft in een context waarin deze wijngaard (met alles wat daarbij hoort) een grotere rol speelde.

Er is een bijzondere overeenkomst met de rabbijnse parabel uit Exodus Rabba 43 waarin de slaaf uiteindelijk voor Mozes staat die intervenueert tussen God en zijn volk.

4.4 De slaaf

4.4.1 Een geschikte slaaf

De meester kiest voor het beheer van zijn wijngaard een slaaf uit op grond van het feit dat hij het meest betrouwbaar en acceptabel²¹² is (πιστότατον καὶ εὐάρεστον αὐτῷ). Dit waren zo'n beetje de belangrijkste eigenschappen die een slaaf maar kon bezitten (Howes, 2015, p. 80).²¹³ De manier waarop hier deze slaaf met twee superlatieven als het meest geschikt wordt aangeduid is ook in het NT terug te vinden: in Mt. 24:45/Lc. 12:42 wordt de slaaf resp. de rentmeester betrouwbaar en verstandig²¹⁴ genoemd.

Merz (2018, p. 95) en Hezser (2020, p. 2)²¹⁵ wijzen erop dat in kerkelijk taalgebruik vaak de term *dienaar* wordt gebruikt in plaats van *slaaf*.²¹⁶ Dit is wat dubbel: enerzijds was zelfs al in de tijd van Hermas de term *slaven van God* zo'n ingeburgerd begrip dat het nauwelijks nog als een metafoor voor echte slaven werd gezien. In onze tijd is het zelfs zo dat de meeste mensen zich nauwelijks meer iets bij slavernij voor kunnen stellen. Er gaat echter wel een belangrijk perspectief verloren met de vertaling *dienaar*, want in de Herder van Hermas is de context van de slaaf wel heel belangrijk. Hermas was zelf slaaf geweest en kende die wereld van binnenuit. Uit de parabel blijkt regelmatig dat Hermas vanuit dat perspectief zijn verhaal vertelt. Het sterkst komt dit naar voren als Hermas zich afvraagt hoe het kan dat de Zoon van God als slaaf wordt neergezet (S5.6(58)-S5.7(59)). Kennelijk schuurt dat beeld bij hem. Daarnaast is voor de eerste hoorders van de Herder van Hermas slavernij een zeer realistisch en belangrijk aspect van de samenleving.

²¹² Acceptabel in de zin dat iemand blij wordt met wat hij doet. De term werd in de Grieks-Romeinse wereld gebruikt voor mensen of zaken die welgevallig waren voor het volk, mensen die zich daarvoor inzetten. In het NT komt de term alleen voor in de brieven en heeft daar vrijwel uitsluitend betrekking op God. Uitzondering is Titus 2:9 waar het net als bij Hermas gaat over een slaaf die zijn meester welgevallig moet zijn (Bauer, 2000, p. 3204). Bauer noemt specifiek Hermas, waar het begrip dezelfde betekenis heeft als in Titus: het gaat erom dat de meester tevreden is met het werk van de slaaf.

²¹³ Howes wijst erop dat πιστότατον of varianten daarvan niet zozeer religieus geduid moeten worden. Het gaat niet om het geloof van de slaaf, maar eerder om zoiets als *geloofwaardigheid*.

²¹⁴ ὁ πιστὸς δούλος/οικονόμος καὶ φρόνιμος.

²¹⁵ Het te verschijnen boek van Ottenheijm en Merz waar dit artikel in zal verschijnen betreft de conferentie proceedings van de conferentie *The Power of Parables*, Utrecht 24-26 juni 2019. Het artikel is apart gepubliceerd met een eigen paginanummering op de website Academia.edu (https://www.academia.edu/39708801/Parables_and_Daily_Life_New_Testament_and_Rabbinic_Slave_Parables_at_the_Intersection_between_Fiction_and_Reality, bezocht op 2 december 2019).

²¹⁶ Zo ook in de NBV.

In de joodse en rabbijnse traditie, en ook hier, is de notie te zien dat iemand die in de huidige omstandigheden betrouwbaar is, ook betrouwbaar zal zijn als hem een grotere verantwoordelijkheid wordt gegeven. Andersom geredeneerd: iemand wordt eerst beproefd voor hij een bepaalde verantwoordelijkheid krijgt. Young (1998, p. 97) noemt in dit verband een voorbeeld uit Exodus Rabba²¹⁷ waarin Mozes en David eerst beproefd worden voor zij *de schapen mogen hoeden*.

4.4.2 Beloning van de slaaf: vrijlating (*manumissio*)

Seneca²¹⁸ maakte al onderscheid tussen een slaaf die trouw doet wat hem wordt gevraagd en een slaaf die vrijwillig meer doet dan wat hem wordt gevraagd en daar dan ook voor beloond dient te worden (Osiek, 1999, p. 171)²¹⁹. Dit raakt precies de kwestie in deze parabel. Nu kan de tekst zo gelezen worden dat de slaaf expliciet de opdracht krijgt om niet meer te doen dan hem gevraagd wordt, maar Osiek ziet dat vooral als een boodschap dat hij niet meer *hoeft* te doen. Het is geen harde eis dat de slaaf niet meer doet dan hem wordt gevraagd wordt. Leutzsch (1989, p. 145) merkt op dat de gehoorzaamheid in verhalen over trouwe slaven bijzonder is. Het gaat om meer dan gewone gehoorzaamheid, want die mag verwacht worden. Maar het is ook meer dan gehoorzaamheid die gericht is op een beloning. Vanuit het Romeinse gedachtengoed is het extra bijzonder wat de slaaf hier doet, omdat de opvatting was dat de grote afstand van de meester wellicht een te grote trouw zou vereisen (Stoutjesdijk, 2019).

De beloning als de slaaf doet wat hem gevraagd wordt is nogal wat: hij zal dan vrijgelaten worden. Dit gegeven is in de Herder van Hermas belangrijk. Hermas was immers volgens eigen zeggen zelf een vrijgelaten slaaf²²⁰. Zowel in de Grieks-Romeinse literatuur, het OT als in rabbijnse teksten is het gegeven terug te vinden dat uiteindelijke vrijlating van trouwe slaven positief werd beoordeeld, onder meer omdat een slaaf met een dergelijke beloning in het vooruitzicht harder zou gaan werken (Hezser, 2003, pp. 166-167; Leutzsch, 1989, p. 146). Toch stond uiteindelijk het belang van de eigenaar voorop en alleen diens oordeel telde. De gemiddelde slaaf hoefde er niet op te rekenen ooit vrij te komen op grond van bewezen diensten. Nu is nog wel de vraag of in het tweede deel van de parabel de slaaf al vrij is of niet. Het lijkt erop dat de vrijlating nog niet is geëffectueerd, maar dat staat niet vast. Als een slaaf eenmaal vrijgelaten was betekende dat namelijk nog niet dat hij geen verplichtingen meer had jegens zijn meester. Als de parabel inderdaad een weergave is van een situatie waarbij sprake was van *manumissio inter amicos*, dan was de slaaf al niet zomaar Romeins burger geworden. Daarnaast was er het gebruik van de *operae libertorum*, wat betekende dat een vrijgelaten slaaf nog een tijd voor zijn voormalige meester bepaalde diensten moest verrichten (Weiss, 2009, p. 195). Ook was het in Rome niet ongebruikelijk dat een slaaf na haar/zijn vrijlating onderdeel bleef uitmaken van het huishouden (Edmondson, 2011, p. 343). Het is niet vreemd dat de vrijgelaten slaaf dan nog altijd over mede-slaven spreekt als hij naar de andere slaven van de familie verwijst.

In S5.2.6-8(55.6-8) worden de zoon van de meester en zijn vrienden/adviseurs betrokken bij het bepalen van de beloning van de slaaf. Wat hier gebeurt is mogelijk een weergave van gebruikelijke praktijk: de procedure (*manumissio inter amicos*) om een slaaf vrij te laten

²¹⁷ Exodus Rabba 2:3. NB: deze tekst is ca. 800 jaar jonger.

²¹⁸ *De Beneficiis* 3.21-22.

²¹⁹ De redenering is: je hoeft een slaaf niet te bedanken als hij doet wat je hem opdraagt (cf. Lc. 17:9). Doet hij minder dan is opgedragen, dan straf je hem. Dan moet je hem ook belonen als hij meer doet dan gevraagd is.

²²⁰ In V1(1) staat dat hij ooit was verkocht aan Rhoda, de dame die hij later ziet baden in de Tiber.

vereiste dat er getuigen aanwezig waren. (Beavis, 2019, p. 661; Osiek, 1999, p. 171; Flexsenhar, 2013, p. 8).²²¹ Dit wijst erop dat Hermas bekend was met een dergelijke procedure, wellicht uit eigen ervaring,

4.4.3 De slaaf als erfgenaam

Dat een slaaf tot erfgenaam werd benoemd was op zich een mogelijkheid die in de Grieks-Romeinse wereld bestond.²²² Dit kon bijvoorbeeld gebeuren als de eigenaar van de slaaf geen kinderen had (Beavis, 2019, p. 660). Dat dit echter zou gebeuren in de situatie van de parabel waarin de meester al een zoon heeft die vervolgens ook nog blij is met wat er gebeurt is moeilijk voorstelbaar. Dit zou immers ten koste gaan van de erfenis van de zoon. De beschrijving is daarnaast ook opmerkelijk omdat de verhouding tussen slaven en zonen regelmatig juist als negatief wordt beschreven (Osiek, 1999, p. 171)²²³. Een vergelijkbare verhaallijn als bij Hermas met betrekking tot een slaaf die zoon wordt terwijl er al een zoon is bestaat in de Grieks-Romeinse roman van Daphnis en Chloë (Stoutjesdijk, 2019).²²⁴ Daar lijkt de zoon in eerste instantie niet zo blij te zijn met de beloning van Daphnis, maar hij wordt gerustgesteld met de boodschap dat er meer dan genoeg voor hem over blijft.

Het thema van de slaaf die erfgenaam wordt is heeft ook een geestelijk aspect. Het gaat er ook om dat de gelovigen voor God gelijk zijn. Merz (2018, p. 99) verwijst in dit verband naar Philemon 16 waar de slaaf Onesimus een als gelovige een broer is en geen slaaf als voorbeeld van de complexiteit die naar voren komt als mensen met verschillende sociale posities onderdeel worden van één christelijke gemeenschap. De gelovige wordt erfgenaam. In zekere zin lost Hermas met het begrip erfgenaam zelfs een stukje van de complexiteit die daarmee verbonden is op: de slaaf is nu nog slaaf maar ook al erfgenaam. Het gaat samen. Het begrip erfgenaam heeft een eschatologisch element. Erfgenaam zijn verwijst naar een toekomstige situatie waarin de erflater overlijdt en de erfenis overgedragen zal worden. Erfgenaam worden betekent dus dat er iets in het vooruitzicht wordt gesteld.²²⁵

Zoals in de analyse in par. 3.3.8 al werd aangegeven is het wel opmerkelijk dat het erfgenaamschap niet concreet wordt verbonden aan de Zoon van God. In de parabel van de onrechtvaardige pachters in het NT wordt die wel expliciet zo genoemd.

De slaaf bij Hermas is van nature geen erfgenaam, maar dat wordt op basis van zijn verdiensten. In het NT komt deze gedachte terug bij Paulus: in Rom. 4:14 wordt het erfgenaamschap van het volk aan de gerechtigheid door het geloof gekoppeld en niet aan de wet.²²⁶ Algemener is in het NT een verschil te zien tussen de parabellen in de evangeliën waar het woord erfgenaam voor Christus wordt gebruikt, terwijl bij Paulus meerdere malen wordt verwezen naar de gelovigen als erfgenamen. Een bijzondere overeenkomst met Hermas lijkt

²²¹ Het Romeins recht maakte onderscheid tussen twee formele manieren voor een slaaf om vrij te komen waarna hij ook Romeins burger werd, en twee informele manieren waarbij dat niet het geval was. *Manumissio inter amicos* behoorde tot de laatste categorie. Flexsenhar behandelt al deze manieren.

²²² Leutzsch (1989, p. 148) wijst erop dat het naar Romeins recht mogelijk was dat een slaaf erfgenaam werd. Daarbij hoorde dan wel tegelijkertijd zijn vrijlating.

²²³ Osiek haalt hier Leutzsch aan die als voorbeeld noemt Joh. 8:35-36, Mc 12:1-12 en Gal. 3:26-4:11.

²²⁴ Daphnis is de pleegzoon van een slaaf (Lamo), maar blijkt de zoon van de meester van Lamo te zijn die ooit te vondeling is gelegd. De situatie is dus anders dan bij Hermas, maar de gevolgen voor de zoon zijn vergelijkbaar: hij moet opeens de erfenis delen.

²²⁵ NB: ik ga hier voorbij aan nuances zoals de mogelijkheid die ook in de parabel van de Verloren Zoon wordt aangetroffen waarbij iemand op enig moment zijn erfdeel kan opeisen.

²²⁶ *Als men op grond van de wet erfgenaam zou zijn, zou het geloof zijn betekenis hebben verloren en de belofte zijn ontkracht.*

dan te vinden in Gal. 4:7, waar slaven erfgenamen worden.²²⁷ De slaaf is hier echter niet zoets als een slaaf van God, maar heeft een veel negatievere betekenis, namelijk slaaf van de wet als in nog niet bevrijd van de ketenen van de wet.

4.4.4 Slaven en sociale verhoudingen

De sociale positie van slaven in een familie kon weleens botsen met persoonlijke sociale verhoudingen tussen de familieleden en slaven, en ook met andere aspecten van het leven waarin slaven en vrijen als elkaars gelijken werden gezien. Seneca schrijft in zijn brieven bijvoorbeeld dat we ten opzichte van vrouwe Fortuna allen elkaars mede-slaven zijn en dat we daarom op vriendschappelijke wijze met onze slaven zouden moeten omgaan.²²⁸ In het algemeen was in de Grieks-Romeinse wereld de verhouding tussen slaven en de familie die zij dienden soms uitermate complex omdat er allerlei soorten sociale verhoudingen ontstonden tussen de familieleden en de slaven. Een voorbeeld van hoe de posities binnen een familie soms ondoorzichtig konden zijn is het gegeven dat slaven soms werden behandeld als de kinderen van een familie en omgekeerd. Bovendien trokken de kinderen van een familie het eerste deel van hun leven veel met de slaven op, wat ook een associatie met deze slaven opleverde en voor sociale banden zorgde (Edmondson, 2011, p. 357; Straw, 2015, p. 318).²²⁹ Dit maakt het ook verklaarbaar dat zoals eerder werd genoemd een slaaf na zijn vrijlating soms bij de familie bleef waar hij als slaaf had gediend. Ook Hezser (2016, p. 44) waarschuwt ervoor dat de grens tussen slaven en vrije mensen niet zo dichotoom is als deze soms lijkt. Zo zegt het feit dat hier sprake is van een slaaf niet zoveel over diens verdere sociale status of mogelijkheden (een slaaf kon eigendommen bezitten²³⁰, maar ten dele slaaf zijn of tijdelijk slaaf zijn). Dit onderscheid werd overigens met name door slaven onderling erkend en niet zozeer door hun meesters (Beavis, 1992, p. 39). Een vrijgelaten slaaf is nog altijd iets heel anders dan iemand die vrij geboren is. In de Romeinse wetten is onderscheid te vinden tussen vrijgeboren mensen, slaven en vrijgelaten slaven. Dit onderscheid was belangrijker dan de etnische achtergrond. De joodse rabbijnen namen dit onderscheid over (Straw, 2015, p. 312).

4.4.5 Slaaf/slaven van God

Het concept slaaf vraagt specifiek aandacht in de vorm van *slaaf/slaven van God* (δοῦλος τοῦ θεοῦ)²³¹. In het jodendom werd deze term gebruikt om naar profeten te verwijzen (Merz, 2018, p. 97). Dit roept de vraag op of in de Herder van Hermas de term ook zou kunnen verwijzen naar kerkelijke leiders/geestelijken.

Om dit uit te werken is het nodig iets breder te kijken dan alleen naar S5. Het begrip δοῦλος τοῦ θεοῦ komt 46x voor in de Herder van Hermas. In S5 wordt het 2x gebruikt: in het exposé in S5.4.3(57.3) is een slaaf van God iemand die de Heer in zijn hart heeft en God om inzicht durft te vragen (en dat dan ook krijgt). Het is het tegenovergestelde van iemand die twijfelt of

²²⁷ *U bent nu geen slaven meer, u bent kinderen van God en als zijn kinderen bent u erfgenamen, door de wil van God.*

²²⁸ *Ik ben blij te vernemen, van degenen die van jou kwamen, dat je op vriendelijke voet leeft met je slaven. Dat past een bewust en goed onderwezen man zoals jij. "Zij zijn slaven!", zeggen mensen. "Nee, zij zijn vooral mensen. "Slaven!". Nee, vrienden. "Slaven!". Nee, zij zijn niet-pretentieuze vrienden. "Slaven!". Nee, zij zijn onze mede-slaven, als men bedenkt dat Fortuna gelijke rechten heeft over zowel slaven als vrije mensen. Vertaling op basis van Gummere (1917, pp. 301, 303)*

²²⁹ Dit kon nog weleens een risicovolle onderneming worden omdat deze slaaf-pedagoog een grote invloed had op de kinderen. Rabbijnse parabellen zetten deze figuur daarom over het algemeen negatief neer. Zie Hezser (2005, p. 360).

²³⁰ Al zijn er ook wel teksten die aangeven dat slaven zelf geen bezit kunnen hebben. Zie Hezser (2003, p. 155).

²³¹ Zie ook aan het einde van par. 3.3.1

specifieker lijdt onder *δωρυχία*. In S5.5.3(58.3) wordt het onkruid uit de parabel aangeduid als de *wetteloze daden van de slaven van God*. Daaruit zou afgeleid kunnen worden dat de slaven van God kennelijk ook nog weleens zondigen, maar de focus ligt daarop iets anders: de Zoon van God die die wetteloze daden wegneemt, ofwel ze vergeeft.

In de Herder van Hermas is de slaaf van God degene die het goede leven lijdt. Degene die de Heer liefheeft en zich niet van de wijs laat brengen. Het is de christen zoals die zou moeten zijn²³² en die niet gebukt gaat onder *δωρυχία*²³³. Maar ook de christen voor wie allerlei gevaren op de loer liggen²³⁴ en voor wie één keer berouw van zonden mogelijk is²³⁵. S2.2(51.2), bij de parabel van de iep en de wijnstok²³⁶, zegt dat deze bomen staan voor de slaven van God. Dit impliceert dat de slaven van God zowel arm als rijk kunnen zijn en niet staan voor een specifieke elite.

Volgens Osiek (1999, p. 47) verwijst de slaaf van God niet naar een bijzondere groep (asceten), maar naar alle christenen. Naar mijn overtuiging ligt het nog net anders en gaat het niet om christenen in algemene zin, maar om het ideaalbeeld van de christen. Deze mening is ook Dibelius (1923, p. 437)²³⁷ toegedaan en het past ook in het beeld dat Bounds (2007) schetst waarbij christelijke perfectie een terugkerend thema bij de Apostolische vaders is.²³⁸ Er wordt verteld hoe zo'n ideale christen zich gedraagt, welke gevaren er op de loer liggen, maar ook dat er inkeer en vergeving mogelijk is en dat goed gedrag beloond zal worden. Het beeld in S5 komt overeen met het algemene lijn in de Herder van Hermas: wetteloze daden worden weggenomen en de slaaf van God is iemand die de Heer liefheeft en om inzicht vraagt en dat ook krijgt.

Een interessante gedachte die ik niet elders heb aangetroffen is dat juist deze betekenis van de slaaf van God als ideaalbeeld van de christen het beeld van de Zoon van God als slaaf in de parabel volstrekt logisch maakt. De Zoon van God is dan immers de *ultieme* Slaaf van God²³⁹, aan wie elke christen een voorbeeld kan nemen. Dit concept wordt in par. 4.6.1 nog verder uitgewerkt. De hele parabel in S5 kan op deze manier gelezen worden. De slaaf uit de parabel staat op dat moment ook niet meer uitsluitend voor de Zoon van God, maar is ook het ultieme voorbeeld van hoe een slaaf van God zou moeten leven en heeft zo ook betrekking op de gelovige. Dit is geen rare gedachte gegeven dat in de uitleg over het vasten de slaaf ook voor de (ideale) gelovige staat en niet voor de Zoon van God.

Wilson (Grundeken, 2015, p. 42) zou zich niet deze positie kunnen vinden. Hij beargumenteert dat Hermas een slaaf-christologie introduceert om het vervolgens af te wijzen. Grundeken gaat hierin in zoverre mee dat de expliciete uitspraak dat de Zoon van God niet slaaf wordt neergezet (S5.6.1(59.1)) deze gedachte ondersteunt. Ik volg echter het verweer van Osiek (1999, p. 178) dat de slaaf-christologie ook daarna gehandhaafd blijft. Daarnaast kan worden aangevoerd dat

²³² Bijv. M12.2.1(45.1) waarin gesteld wordt dat zaken als drinkgelagen en luxe leeg zijn voor een slaaf van God.

²³³ In S5.4.3(57.3) wordt de slaaf van God geduid als degene die niet aarzelt om God om inzicht te vragen, in tegenstelling tot hen die aarzelen.

²³⁴ Bijv. M9.1(43.1): *...de valse profeet die het begrip van de slaven van God vernietigt,*

²³⁵ M4.1.8(29.8)

²³⁶ Een parabel met een typisch Romeins motief, dat door de eeuwen heen ook veel gebruikt is om bijvoorbeeld het huwelijk te beschrijven (Brox, 1991, pp. 291-292).

²³⁷ Hij schrijft: *δοῦλος τοῦ θεοῦ ἵσθι bij Hermas die eigentliche Bezeichnung des Christen: wat het werkelijk betekent om Christen te zijn.*

²³⁸ Met op p. 19-20 specifieke referentie naar de Herder van Hermas. Hij schrijft zijn artikel en ook zijn proefschrift overigens met als perspectief de theologie van John Wesley, voor wie de christelijke perfectie een belangrijk thema was.

²³⁹ De *Knecht des Heren* uit Deuterokesaja.

het beeld van de zoon en erfgenaam onvoldoende wordt uitgewerkt om te veronderstellen dat Hermas op het oog had om dat ervoor in de plaats te stellen. De uitspraak van Hermas dat de Zoon van God niet als slaaf wordt neergezet lijkt zich vooral te richten op bepaalde elementen van dat slaafschap. Het beeld is verder juist helemaal passend: de Zoon van God die met grote autoriteit optreedt, maar tegelijkertijd geheel gehoorzaam God is.

De positie van de slaaf van God als ideaalbeeld voor een christen helpt ook bij de vraag die in par 2.3.3 al werd gesteld: richt de Herder van Hermas, en in het bijzonder S5, zich nu op het leven in het hier en nu of vooral op het hiernamaals? Hermas richt zich op de mens van nu en hoe die zou moeten leven, maar wel met het oog op de uiteindelijke beloning (Nijendijk, 1986, pp. 95-96).

4.4.6 Slaven in andere parabels

In het NT zijn verschillende parabels aanwezig waarin slaven een rol spelen. Soms wijkt het beeld wat af en gaat het om werkers of boeren. In Mt. 20 bijvoorbeeld zijn het duidelijk *werkers* die worden ingehuurd, zij zijn geen eigendom van de meester van de wijngaard. En in Mc. 12 zijn het boeren die worden ingehuurd. In Bijlage 1 is een overzicht van parabels in het NT te vinden waarin slaven of vergelijkbare figuren een opdracht van iemand krijgen om iets te doen.

In de rabbijnse literatuur spelen slaven een grote rol in de parabels. Een voorbeeld van een parabel die overeenkomsten vertoont met de slaven in de parabel bij Hermas is te vinden in *Sifra Behuqotai* 2.5 op Lev. 26:9 (Snodgrass, 2008, p. 365; Hezser, 1990, p. 210). Daar is sprake van een slaaf die zich onderscheidt van de rest doordat hij al lang voor de koning werkt. Iedereen krijgt zijn beloning, maar deze slaaf wordt apart genomen en krijgt een veel grotere beloning. Zo keren alle volken zich tot de Almachtige voor hun beloning, maar Israël kan op een grotere beloning rekenen.

Hezser (1990, pp. 209-213) noemt verschillende andere parabels in de rabbijnse literatuur die betrekking hebben op slaven en hun beloning. Wat hierbij opvalt is dat het doorgaans meer gaat over de beloning dan over de slaven/arbeiders zelf en dat het gaat over de beloning die de slaven verdienen voor het werk dat is verricht en of dat wel eerlijk is ten opzichte van de anderen. Het kan zijn dat de selectie van Hezser zich ook hierop heeft gericht, maar het geeft wel een wat ander beeld dan waar in de Herder van Hermas sprake is. De slaaf verricht daar niet zijn werk met het oog op een grote beloning (daar kan impliciet best sprake van zijn, maar het is niet waar de nadruk op ligt), maar omdat hij van mening is dat hij meer goed werk kan doen. Het gaat dus om een intrinsieke motivatie. Het delen van het eten van de maaltijd lijkt al helemaal niet gericht op een beloning, want er was de slaaf daar helemaal geen vraag gesteld²⁴⁰. In de parabel bij Hermas lijkt er een veel minder duidelijke relatie tussen het verrichte werk en de beloning. Het is geen afrekening, maar de meester wil laten blijken hoe ontzettend blij en tevreden hij is met wat de slaaf heeft gedaan.

4.4.7 Conclusie

Over de figuur van de slaaf in de Herder van Hermas is heel veel te zeggen. Inzicht in de wereld van slaven in de joods-christelijke en de Grieks-Romeinse wereld brengt ons iets dichterbij de wereld van de eerste hoorders voor wie slaven de normaalste zaak van de wereld waren en die meteen een beeld hadden bij de positie van slaven in de maatschappij.

²⁴⁰ Zie ook par. 4.5, het geven van eten aan mede-slaven zou wel degelijk een opdracht *kunnen* zijn en ook een economisch motief kunnen hebben van het goed zorgen voor de bezittingen van de meester.

Een analyse van de slaaf in de parabel van Hermas levert het beeld op van een heel realistische figuur. Weliswaar is hij wel zeer ijverig en excellent, maar alles wat hij doet en wat er gebeurt past in wat er in de Grieks-Romeinse wereld waarin Hermas leefde gebruikelijk was. Het was niet gek dat hij de opdracht kreeg de wijngaard te beheren, niet gek dat de meester voor een tijd vertrok. De vrijheid die de slaaf werd aangezegd was zeker een mogelijkheid en daarbij is het vervolgens realistisch²⁴¹ dat de slaaf vervolgens nog niet bij de meester is vertrokken. De adoptie als erfgenaam was misschien ongebruikelijk omdat er al een erfgenaam was, maar zelfs hier gebeurt niet het onmogelijke. Ook de beschrijving van de situatie aan tafel bij de maaltijd is te herleiden tot een logische gang van zaken in de wereld waarin Hermas leefde.

De figuur van de slaaf laat zo veel zien van hoe Hermas te werk ging: hij kende veel materiaal uit verschillende tradities. Hij nam daaruit wat hij nodig had en vertelt zijn verhaal vervolgens vanuit zijn eigen perspectief. Dit maakt dat de parabel een zeer levendige en realistische narratief is geworden en geen verhaal waarin alleen ongrijpbare archetypische figuren een rol spelen, zelfs al komen alle figuren uit de parabel elders als standaard karakters voor.

Dat Hermas zelf moeite lijkt te hebben met de vergelijking van de Zoon van God met een slaaf²⁴² neemt niet weg dat de rol van de slaaf juist uitstekend bij de Zoon van God past. Die heeft immers een grote verantwoordelijkheid gekregen (niet ongebruikelijk), maar is uiteindelijk wel alle verantwoordelijkheid schuldig aan God zelf. De gedachte dat Hermas een slaaf-christologie wil afwijzen acht ik dan ook niet houdbaar.

De slaaf van God staat voor de ideale christen die in de Herder van Hermas wordt aangesproken. Deze heeft de nodige gevaren te duchten, maar weet deze te weerstaan en twijfelt niet. Mocht hij zondigen, dan is er één keer inkeer en vergeving mogelijk. Dit beeld van de slaaf van God zou het mogelijk maken om de Zoon van God te zien als de ultieme Slaaf van God. Hermas zelf maakt dit echter niet expliciet dus blijft dit enigszins speculatief.

Waar in parabellen in andere literatuur de beloning vaak samenhangt met het verrichte werk, laat Hermas een ander beeld zien. De slaaf verricht zijn werk op grond van een intrinsieke motivatie om goed te doen. Zijn meester is daar zeer tevreden over en beloont hem meer om dat gedrag dan om het specifieke werk.

4.5 De maaltijd

4.5.1 Het beeld van de maaltijd

Nadat de meester van de wijngaard is teruggekeerd en de slaaf zijn beloning heeft gekregen, lijkt een heel logisch einde te komen aan de parabel in S5. Het verhaal gaat echter verder met een scene waarbij de meester een diner (δεῖπνον) geeft.

De gebruikte term in de parabel voor de maaltijd is δεῖπνον. Deze term kan zowel naar de reguliere hoofdmaaltijd van de dag verwijzen als naar een (feest)maaltijd met gasten (Bauer, 2000, p. 1757). Net als in het NT vaak het geval is is in de parabel niet zonder meer duidelijk om wat voor maaltijd het gaat. Zo wordt in Lucas 14:12 het diner (δεῖπνον) onderscheiden van

²⁴¹ Stoutjesdijk wijst er wel op dat hij geen voorbeelden heeft kunnen vinden van *parabellen* in de Grieks-Romeinse, christelijke of rabbijnse traditie waarin een slaaf wordt vrijgelaten als beloning voor goed werk. Dit zou dan de creativiteit van Hermas maar weer onderstrepen.

²⁴² S5.5.5(58.5)-S5.6.1(59.1). Osiek (1999, p. 178) merkt op dat de ontkenning van de herder dat de Zoon van God als een slaaf wordt neergezet het idee oproept dat het misschien om een latere toevoeging gaat. Daarvoor is het echter te consequent doorgevoerd en tevens is het de *lectio difficilior*. Commentatoren gaan dan ook doorgaans uit van de authenticiteit van deze tekst.

het ontbijt (ἀριστον), waarmee het karakter van een gewone maaltijd zichtbaar wordt²⁴³. In Joh. 13:4 is het niet zo duidelijk maar lijkt het ook om een gewone maaltijd te gaan. In Mt. 23:6 en Mc 12:39 ligt meer de nadruk op een georganiseerde maaltijd met belangrijke gasten. In de rabbijnse literatuur wordt vooral onderscheid gemaakt tussen regelmatige maaltijden (op vaste momenten) en toevallige momenten tussendoor waarbij gegeven wordt (Strack & Billerbeck, 1928, p. 611). Maaltijden waarvoor gasten worden uitgenodigd horen dan bij de eerste categorie.

Ondanks dat de gasten niet ten tonele verschijnen wijst veel erop dat de maaltijd in de parabel niet een gewone avondmaaltijd was, maar wel degelijk een bijzonder karakter had. In S5.2.9(55.9) wordt aangegeven dat de meester *na enkele dagen* (μετὰ ὀλίγας ἡμέρας) een maaltijd gaf.²⁴⁴ Die zou dan toch afgeweken hebben van de maaltijden op de eerdere dagen. Een andere aanwijzing is dat er nogal ruim te eten was, want de slaaf krijgt veel van het voedsel (ἐδέσματα ἐκ τοῦ δεῖπνου πολλά)²⁴⁵, dat hij vervolgens ook nog met zijn medeslaven kan delen. Dat het gaat om meer dan een gewone maaltijd is relevant, omdat die setting het verklaarbaar maakt dat er een slaaf aanwezig is die op dat moment kennelijk geen taak heeft maar uitsluitend dient om de rijkdom van zijn meester te laten zien.

4.5.2 Maaltijdparabels en -verhalen

Het thema van een diner is ook in het NT vaak de achtergrond voor verhalen, zowel in parabels als daarbuiten.²⁴⁶ De thema's arbeidsmoraal en de etiquette bij maaltijden behoren tot de hoofdthema's in zowel de rabbijnse als de Nieuwtestamentische parabels. De maaltijd is tot een archetypisch onderwerp geworden. (Teugels, 2019, pp. 24, 31). In de rabbijnse literatuur komen alleen al in de Midrash Rabba 14 parabels²⁴⁷ voor waarbij een maaltijd de achtergrond vormt.²⁴⁸ Deze parabels vertonen grote onderling overeenkomsten. Zo is het in 13 van de 14 gevallen een koning die deze maaltijd aanricht²⁴⁹ en spelen in 12 van de 14 gevallen de uitgenodigde gasten een rol.²⁵⁰ Aan de andere kant laten de parabels een grote diversiteit zien in de wijze waarop de elementen een rol spelen. Zo worden de gasten in de Genesis Rabba 62.2 al verzadigd en vallen zij door het vooruitzicht op de gerechten, wat vergeleken wordt met het geluk dat rechtvaardige mensen nu al ten deel valt in het vooruitzicht op hun beloning in het

²⁴³ De vertalers van de NBV slaan hier naar mijn idee de plank flink mis door te spreken over een maaltijd en een feestmaal.

²⁴⁴ Er is nog een andere mogelijkheid, die ik hier verder laat rusten. Het kwam ook wel voor dat een landheer in de stad woonde en met regelmaat zijn bezittingen bezocht. Het kan zo zijn dat hij daarbij soms wel en soms niet op zijn land bleef en daar dan bleef eten en slapen. De parabel bevat echter te weinig informatie om hierover zinnige uitspraken te doen.

²⁴⁵ De vertaling met *a number of foods* bij Ehrman zwakt dit naar mijn idee wat teveel af.

²⁴⁶ Met de term δεῖπνον: Mt. 23:6, Mc. 12:39, Lc. 20:46 waar Jezus de schriftgeleerden verwijt dat zij (onder meer) steeds de ereplaatsen bij deze maaltijden willen hebben, Mc. 6:21 de maaltijd van Herodes waar om het hoofd van Johannes wordt gevraagd, Joh. 12:2 een feestmaal bij de opstanding van Lazarus, Lc. 14:16-24 de parabel van het feestmaal waar de gasten niet komen opdagen (overeenkomstig de bruiloftsmaaltijd in Mt. 22:1-14), Joh. 13:1-30 het pesachmaal. Paulus beschrijft in 1 Kor. 11 de Maaltijd van de Heer als δεῖπνον.

²⁴⁷ Gen Rab 15.4, Gen Rab 62.2, Ex Rab 19.5, Ex Rab 19.8, Lev Rab 7.4, Lev Rab 27.8, Num Rab 13.2, Num Rab 15.3, Num Rab 21.24, Klaagl Rab Proloog 10, Pred Rab 3.11, Pred Rab 3.15, Pred Rab 9.7, Hoogl Rab 8.19.

²⁴⁸ Zie Bijlage 1.

²⁴⁹ In het 15^{de} geval is het een slaaf van de koning die de maaltijd aanricht en vervolgens de koning niet uitnodigt. Zelfs hier speelt de koning dus nog een rol. (Midrash Rabba, Klaagliederen proloog 10).

²⁵⁰ In Ex Rab 19.8 gaat het over de dochter van de koning, de gasten worden niet genoemd. In Lev Rab 7.4 gaat het over een koning die achterover leunt (om te gaan eten) op zijn eet-bank. In deze parabel wordt niet werkelijk gesproken van een (feest)maaltijd waarbij anderen aanwezig zijn.

hiernamaals, en slapen zij met een gerust hart. In een andere parabel, Prediker Rabba 3.15²⁵¹ gaat het om wat er na de maaltijd gebeurt als de gasten met zwaarden en speren willen spelen:

R. Ahwah b. R. Zera zei: “Ha olam (de wereld) moet gelezen worden als ha alam (verborgen). Dat wil zeggen de Onuitsprekelijke Naam was verborgen voor hen. Dit kan vergeleken worden met een koning die een feestmaal hield waarvoor hij gasten uitnodigde. Nadat zij hadden gegeten en gedronken, zeiden zij tegen hem: ‘Geef ons zwaarden en speren om mee te spelen’; maar hij gaf hen myrtus-takken, en zij sloegen en verwondden elkaar daarmee. De koning sprak: ‘Als jullie al zo handelden toen ik je myrtus-takken gaf, hoeveel schade zou er zijn geweest als ik jullie zwaarden en speren had gegeven!’ Zo ook sprak de Heilige, gezegend zij hij: ‘Als in een tijd waarin ik de Onuitsprekelijke Naam verborg, mensen doodden met een vervangende naam voor Mij, hoeveel te meer zou dit het geval zijn als ik mijn Onuitsprekelijke Naam had gegeven en geopenbaard!’”.

Hosein (2001) ziet in het NT zeven parabels die de context van een maaltijd hebben, zij het soms impliciet.²⁵² Alle verhalen die zich tegen de achtergrond van een maaltijd afspelen hebben volgens Hosein (2001, p. 234) door de tijden heen, maar zeker ook in de tijd van Jezus twee kenmerken: de voorbereidingen (de juiste kleding, op de goede plek gaan zitten) en wie er wel en niet uitgenodigd zijn (en of die dan ook komen).²⁵³ De maaltijd heeft zo steeds een vergelijkbare eschatologische betekenis: ben je wel goed voorbereid? Ben je wel genodigd en neem je die uitnodiging aan? Wie zijn er eigenlijk uitgenodigd? Hoewel deze context inderdaad vaak te herkennen is kennen de maaltijdverhalen toch een grotere diversiteit dan Hosein schest, getuige alleen al de variatie hierin in de Midrash Rabba.

Maaltijdverhalen in het NT zijn ook buiten de parabels te vinden. De betekenis kan dan ook breder zijn (Hosein, 2001, pp. 202-204). Deze verhalen zijn in drie categorieën in te delen: verhalen die gaan over de oneindige gulheid van God²⁵⁴, Gods betrokkenheid bij mensen die buiten de samenleving vallen²⁵⁵ en het instellen van nieuwe sociale relaties²⁵⁶.

De parabel van de talenten in Mt. 25:14-30 vertoont een bijzondere overeenkomst met de parabel in de Herder van Hermas omdat daarin ook sprake is van een maaltijd: de slaven die winst gemaakt hadden met hun talenten worden daar uitgenodigd voor het feestmaal van hun heer. De vergelijking is echter minimaal: in de Herder van Hermas de deelname van de slaaf aan de maaltijd niet als beloning gepositioneerd. Ook gebruikt Mattheüs een andere term en wordt het maaltijd-element verder niet uitgewerkt. Wel is ook bij Mattheüs een eschatologisch element verbonden met de maaltijd als het loon voor het leiden van goed leven.

²⁵¹ Bij Pred. 3:11.

²⁵² De wijze en de dwaze maagden (Mt. 25:1-13), de smalle deur (Lc. 13:24-30, Mt. 7:13-14), Ereplaatsen aan de tafel (Lc. 14:7-11, overeenkomsten met Mt. 23:6/Mc. 12:39/Lc. 20:46), de keuze van de gasten (Lc. 14:12-14), het grote feestmaal (Mt. 22:2-10, Lc. 14:14-24, ook Ev. Th 64), het bruiloftstenuet (Mt. 22:11-14) en de verloren zoon (Lc. 15:11-32). De keuze die Hosein maakt is opmerkelijk te noemen. Hij sluit parabels in waarbij de maaltijd slechts verondersteld kan worden (en dus ver af staat van het archetype) en neemt aan de andere kant expliciete maaltijdverhalen zoals Mt. 24:45-51/Lc. 12:42-48 niet mee, terwijl die toch ook tot de parabels gerekend kunnen worden.

²⁵³ In de reeds genoemde maaltijd parabels in de Midrash Rabba is het beeld wat breder. Daar gaat het soms ook over hoe de koning zich opstelt ten opzichte van zijn gasten of hoe de gasten zich gedragen.

²⁵⁴ Bijvoorbeeld bij de bruiloft te Kana, Joh. 2:1-11

²⁵⁵ Bijvoorbeeld Jezus die eet bij Zacheüs, Lc. 19:1-10.

²⁵⁶ Bijvoorbeeld het Laatste Avondmaal, Lc. 22:14-28.

4.5.3 De maaltijdparabel bij Hermas

Het bijzonder dat juist in de context van het vasten een parabel over een maaltijd wordt behandeld. Toch is het meer dan eenvoudig een gevoel voor humor van Hermas. Het vormt immers een prima vergelijking met wat Hermas over het vasten te zeggen heeft. Het vasten gaat primair over het houden van Gods geboden. En die bestaan er onder meer uit dat je van wat je over hebt deelt met hen die dat nodig hebben. Daarnaast kan worden aangevoerd dat vasten en een feestmaal houden twee kanten van dezelfde medaille zijn. Beide kunnen immers gezien worden als rituelen waarbij voedsel het centrale symbool is, alleen gaat het in het enige geval om de afwezigheid en in het andere geval juist om de aanwezigheid ervan (Dietler, 2011, p. 192)²⁵⁷.

De parabel in de Herder van Hermas mag dan sterk doen denken aan maaltijd parabellen in het Nieuwe Testament, ten opzichte van de kaders die Hosein schetst wijkt hij hier significant van af. Het belangrijkste verschil is dat in de parabel van Hermas nergens over de gasten gesproken wordt. De manier waarop de meester voedsel naar de slaaf stuurt en deze het weer verdeelt onder zijn medeslaven wijst erop op dat noch de slaaf noch de medeslaven deel uitmaken van het gezelschap dat met de meester mee eet. Dit zegt iets over de positie van de slaaf. De belofte van vrijheid die hem was gedaan was kennelijk wel besloten (in het gesprek tussen de meester, de zoon en de adviseurs), maar nog niet ten uitvoer gebracht. De slaaf was hiermee alleen maar meer afhankelijk geworden van de meester, die zijn belofte immers altijd weer kon intrekken. Het ontbreken van de gasten betekent ook dat een veelgebruikt beeld van de gasten als de gelovigen ontbreekt. Het eschatologische element is hiermee wat minder duidelijk aanwezig, hoewel het geheel van de maaltijdparabel nog wel de boodschap heeft van een beloning in het hiernamaals. De parabel past wel goed in de categorisering die Hosein in het algemeen aan de Nieuwtestamentische maaltijdverhalen toedicht. De generositeit van de meester komt duidelijk naar voren (de slaaf krijgt meer dan hij nodig heeft), evenals Gods betrokkenheid bij de minder bedeedden.²⁵⁸ Dat de gasten ontbreken betekent nog niet dat deze daadwerkelijk geen onderdeel uitmaakten van de scene die Hermas voor ogen had, ze speelden alleen geen rol. Zoals aangegeven was er sprake van een bijzondere maaltijd, het is logisch te veronderstellen dat daar gasten bij waren. Deze maaltijden werden in de Grieks-Romeinse wereld door de elite bovendien gebruikt om hun rijkdom te tonen (Edmondson, 2011, p. 354). Hiervan maakten de slaven ook deel uit, dus ook in de parabel is het niet gek dat de slaaf weliswaar niet aan tafel zit, maar wel aanwezig is zonder een specifieke taak op dat moment (hij krijgt immers te eten).

De kern van wat er in de maaltijdparabel bij Hermas gebeurt is dat hij eten krijgt van zijn meester. En niet zomaar, maar veel eten. Het is meer dan hij nodig heeft en het overige deelt hij uit aan zijn medeslaven. In de uitleg in S5.5.3(58.3) verwijst dit naar de geboden die God door zijn Zoon aan de mensen geeft.

4.5.4 Uitdelen van voedsel als liefdadigheid

De vraag is of wat de slaaf doet nu een kwestie van liefdadigheid is. De eigenaar van de slaven heeft er belang bij dat zijn slaven fysiek fit en min of meer tevreden zijn (Howes, 2015, p. 86). Het (laten) verstrekken van voedsel is dus vooral een economisch noodzakelijke activiteit, net als het voeren van dieren. Deze context zou het in de parabel extra begrijpelijk maken dat de meester zo blij was met zijn slaaf. Die had immers extra aan het onderhoud van zijn bezittingen

²⁵⁷ Het artikel van Dietler heeft niet expliciet betrekking op het vroege christendom.

²⁵⁸ Hoewel bij een dergelijke uitleg van de slaven die te eten krijgen net als bij Hermas zelf de werelden van binnen en buiten de parabel wat door elkaar gaan lopen.

bijgedragen. In het NT is een vergelijkbare situatie te vinden in Mt. 24:45-51 (par. Lc. 14:42-48) waar een slaaf (Mt., δούλος) of rentmeester (Lc., οἰκονόμος) wordt aangesteld om de slaven te eten te geven. Daar is het ook geen liefdadigheid, maar, zoals Mattheus het zegt, ze krijgen wat hen toekomt. In deze NT parabel wordt ook nog het tegendeel geschetst: wat gebeurt er als die slaaf of rentmeester zich misdraagt en zijn medeslaven slaat? Deze keerzijde van de medaille bespreekt Hermas niet, maar toch is het niet ondenkbaar dat hij met deze parabel wel degelijk waarschuwt tegen overmatigheid, door te laten zien wat je wèl zou moeten doen als je meer dan genoeg hebt. Een dergelijke boodschap past goed in de context van het vasten en bovendien wijst Hermas die overmatigheid elders expliciet af²⁵⁹.

Toch lijkt bij Hermas wel degelijk liefdadigheid in het spel te zijn. Aanwijzingen hiervoor zijn de hoeveelheid eten die de slaaf van de meester krijgt (de meester zelf lijkt ook niet alleen een economisch motief te hebben) en ook de reactie op het uitdelen van het eten aan de medeslaven. In S5.2.10(55.10) is te zien dat het resultaat van de actie vooral de slaaf ten deel valt, en dat zijn medeslaven aangeven dat zij zo goed zijn behandeld²⁶⁰. Dit zou niet goed passen wanneer het om een economische nuttige hoeveelheid eten zou gaan. Nergens blijkt ook dat de slaaf zijn medeslaven te eten geeft als een vorm van dienstverlening aan zijn meester. Tenslotte wordt ook het vasten, dat de context van de parabel vormt, geassocieerd met liefdadigheid (zie S5.3.7(56.7)).

4.5.5 Slaven aan de tafel van de meester

De situatie zoals die zich bij Hermas aftekent is ook terug te vinden in de roman van Daphnis en Chloë die in par. 4.4.2 al aan de orde kwam. Ook Daphnis krijgt daar²⁶¹ te eten van wat zijn meesteres ook eet, zonder dat hij bij haar aan tafel zit. En ook daar is meer dan een economisch motief voor de gift, want Daphnis laat zich de gerechten voortreffelijk smaken. Hoewel Hermas niet noodzakelijkerwijs het verhaal van Daphnis en Chloë gekend hoeft te hebben, maakt hij kennelijk wel gebruik van een motief dat in de Grieks-Romeinse literatuur ook voorkomt.

Stoutjesdijk (2019) wijst erop dat Seneca in zijn brieven aan Lucilius de kwestie van het aan tafel nodigen van slaven aan de orde stelt en vindt dat een slaaf wel aan tafel genodigd moet kunnen worden. Uit de brief blijkt dat het niet gebruikelijk was om dit te doen, omdat dit de eer van de meester zou aantasten.²⁶² Seneca gaat hiertegen in het verweer en is van mening dat het juist goed kan zijn voor een meester om zijn slaaf aan tafel te nodigen. Je moet een slaaf beoordelen op zijn karakter, niet op zijn taken. Eén van de argumenten die Seneca aanvoert waarom het wel goed is voor een meester om zijn slaaf aan tafel te hebben is dat die meester toch veel meer te eten heeft dan hij aankan.²⁶³ Dit brengt de gedachte naar voren dat bij

²⁵⁹ Zie Grundeken (2015, p. 77). In V3.9(17) wordt zowel geprotesteerd tegen overmatig eten en niet delen als tegen het vooraan willen zitten. In M6.2.5(36.5) en in M12.2.1(45.1) wordt overmatig eten en drinken in een lijst zeer kwalijke zaken opgenomen. Naast deze voorbeelden van Grundeken is hier ook sprake van in M8.3(65.3) en S6.5(65.5). De teksten doen denken aan Gal. 5:21 en 1 Petr. 4:3, zonder dat er nu in structuur of woordgebruik aanwijsbare overeenkomsten zijn.

²⁶⁰ ὅτι οὕτως ἐχρήσατο αὐτοῖς.

²⁶¹ 4.15. Het is daar voor zijn eigenaren nog niet duidelijk dat hij hun zoon is.

²⁶² Bijvoorbeeld in 47.2: *Dat is waarom ik lach naar degenen die denken dat het denigrerend is voor een man om te dineren met zijn slaaf. Maar waarom zouden ze denken dat dat denigrerend is? Het is alleen maar omdat de etiquette van de rijkdom een huiseigenaar aan zijn diner omringt met een groep staande slaven.* Vertaling op basis van Gummere (1917, p. 303).

²⁶³ Idem, nogal fysiek uitgedrukt: *De meester eet meer dan hij kan hebben, en met een monsterlijke hebzucht zijn buik vult totdat die is uitgerekt en uiteindelijk stopt om het werk van een buik te doen zodat hij er meer pijn aan heeft om al het voedsel weer kwijt te raken dan de pijn die hij had om het naar binnen te proppen.*

Hermas de maaltijdparabel niet alleen iets over de slaaf zegt, maar ook over de meester, die zich niet op die manier gedraagt maar van zijn eten deelt met zijn slaaf. De brief van Seneca laat verder zien dat er in de Grieks-Romeinse wereld op enig moment discussie was over de positie van slaven bij de maaltijd. Het is dan ook goed mogelijk dat Hermas hier geen gebruik maakt van een hem bekend verhaal, maar spreekt uit eigen ervaring.

4.5.6 Conclusie

Bovenstaande inventarisatie brengt mij tot de volgende conclusies:

- Het thema dat Hermas gebruikt in het tweede deel van de dubbelparabel is archetypisch en zeer verbreid in zowel de christelijke als joodse traditie.
- Zoals ook daar veel variatie te vinden is in de rollen en verhaallijnen, kiest Hermas ook in S5 voor een aparte invalshoek door de centrale rol voor de slaaf in plaats van voor de gasten.
- Het thema van het uitdelen van eten aan een slaaf die zelf niet deelneemt aan de maaltijd is ook in tenminste één Grieks-Romeinse tekst te vinden en elders wordt het onderwerp van slaven aan tafel nodigen ter discussie gesteld. Dit kan betekenen dat Hermas dat verhaal kende, maar ook dat hij eenvoudig bekend was met de etiquette in de Romeinse wereld.
- In de uitleg wordt gesproken over de relatie tussen Vader, Zoon en mensen, in die zin dat dit de lijn is waarlangs de mensen Gods geboden ontvangen. Een meer praktische boodschap kan echter ook worden gedestilleerd: Het vasten bestaat niet alleen uit afzien van spijs en drank, maar vooral uit wat daaruit kan voortkomen: delen van de rijkdom die je hebt met hen die dat nodig hebben. Dit betekent dus ook dat als je veel spijs en drank aangeboden krijgt, je jezelf daaraan niet te buiten gaat, maar alleen datgene neemt wat je nodig hebt en de rest verdeelt.
- Een eschatologisch element is bij Hermas niet zo expliciet als in maaltijd verhalen vaak aan de orde is. omdat de gasten geen rol spelen. Toch verwijst het geheel nog altijd naar de gevolgen van goed gedrag in het leven en heeft in die zin wel een eschatologische lading. In het eerdere deel van de parabel wijzen de afwezigheid van de meester en het erfgenaamschap ook al op een eschatologisch element.

4.6 De Zoon van God

4.6.1 Christologie in de Herder van Hermas

Hoewel in de Herder van Hermas nergens de naam Jezus gebruikt wordt en ook nergens wordt verwezen naar zijn leven, sterven of opstanding, zijn er delen van de tekst die wel bij uitstek over Christus gaan. In S5, S8 en S9 wordt gesproken over de Zoon van God. Buiten deze drie Gelykenissen is er één verwijzing naar Christus als de Zoon van God: in V2.2.8(5.8) staat dat God bij zijn Zoon gezworen heeft dat degenen die Hem negeren hun leven verloren hebben.

Over de christologie van de Herder van Hermas is veel geschreven. Nijendijk (1986, pp. 5-24), die op dit onderwerp promoveerde, geeft een uitgebreid verslag van de academische discussie over dit onderwerp in de loop der tijden. Er is aandacht geweest voor verschillende aspecten van de christologie, zoals of er sprake was van een trinitarische opvatting, een adoptianische of juist pneumatologische christologie of angelo-christologie en of er wel een eenduidige christologie uit de Herder van Hermas te destilleren is. Het is niet verwonderlijk dat een zoektocht naar de christologie van Hermas op allerlei vragen stuit. Het was er Hermas immers niet om te doen om een uitgewerkte christologie te presenteren. Het ging hem om de vraag naar bekering en redding. Dat speelt zich af in het hier en nu en is een vraag naar hoe mensen

zouden moeten leven met het oog op een beloning in het hiernamaals. Allerlei vragen over de christologie lopen op een dood spoor omdat het boek niet vanuit die vragen geschreven is en er dus ook geen (volledig) antwoord op geeft (Hauck, 1993, p. 188). De christologie in de Herder van Hermas is er niet voor zichzelf, maar functioneert in een ethisch discours. Juist daarom werkt ook de parabel zo goed. In deze thesis ga ik verder niet uitgebreid in op de christologie van de Herder van Hermas in het algemeen, maar stel ik die alleen aan de orde voor zover die verband houdt met de parabel van de wijngaard.

In de uitleg van de parabel verwijst de slaaf naar de Zoon van God, niet te verwarren met de zoon van de meester in de parabel zelf. Het lijkt erop dat Hermas toch wat moeite had om de Zoon van God in de uitleg van de parabel goed te positioneren. We zien het volgende gebeuren:

- In S5.5.2(58.2) wordt de slaaf geïdentificeerd als de Zoon van God en de zoon van de meester als de Heilige Geest.
- In S5.5.3(58.3) is de Christus-rol van de slaaf nog helder: de Vader heeft zijn geboden door zijn Zoon aan de mensen.
- In S5.5.5(58.5) blijkt voor Hermas het beeld te schuren: hoe kan de Zoon van God nu voorgesteld worden als een slaaf?
- S5.6(59) is vervolgens vooral gewijd aan de relatie tussen de Zoon en de zoon. De herder geeft allereerst aan dat het er niet om gaat dat de slaaf een slaaf is, maar dat het iemand is met grote autoriteit en heerschappij. Aan hem kon God zijn schepping overlaten. In S5.6.4(59.4) gaan de parabel en de uitleg vanaf S5.6.4(59.4) door elkaar lopen. God neemt zijn Zoon en de engelen als adviseurs om te besluiten over de slaaf.²⁶⁴
- Na S5.6.4b(59.4b) is een uitgesproken adoptianistische christologie te zien: De Zoon is een verkozen mens waarin de Heilige Geest is gaan wonen. En als het werk van de Geest erop zit wacht deze mens een beloning. Het element van de inwoning van de Heilige Geest is niet op de parabel terug te voeren, maar wel de verkiezing van de slaaf.

Heaton (2016) heeft een uitgebreide analyse gemaakt van het concept *Zoon van God* in de Herder van Hermas. Hij concludeert dat het concept van het zoonschap van Jezus in de Herder van Hermas nog in ontwikkeling is. Het is niet helemaal uitgewerkt en soms ook niet helemaal congruent. Zo wordt de Zoon in S5.6.5(59.5) nog niet als pre-existent aangeduid, terwijl dit later in de Herder van Hermas wel gebeurt (S9.12(89.12)). In par. 3.3.10 is ook al gemeld dat in S5 het zoonschap van Christus helemaal niet wordt uitgewerkt, zelfs niet terwijl de parabel over erfgenaamschap spreekt.

Heaton (2016) wijst ook op het opvallende gegeven dat in de tekst van de Codex Sinaiticus de term steeds volledig is uitgeschreven en dat er geen nomina sacra²⁶⁵ worden gebruikt. In bijv. P. Mich. 129 gebeurt dat wel²⁶⁶ en zelfs met onderscheid tussen de gevallen waar naar Jezus verwezen wordt en waar het gaat over de zoon van de parabel (in het laatste geval worden ze uitgeschreven). Mogelijk is er in de traditie discussie geweest over de aard van de Zoon van God in de Herder van Hermas.

De Zoon van God wordt bij Hermas niet verbonden aan kruisiging of opstanding. Niet in de context van het leven van Jezus, maar ook niet in theologische zin als act die de verlossing realiseert. Nergens wordt gesproken over de Zoon van God in relatie tot offer, lijden, dood of opstanding. De enige mogelijke aansluiting is te vinden in S5.6(59), waar wordt gezegd dat hij

²⁶⁴ Zie par. 3.3.10 hierover.

²⁶⁵ Afkortingen voor bekende heilige begrippen.

²⁶⁶ NB: die tekst is ouder dan de Codex Sinaiticus.

hun zonden heeft uitgewist door grote inspanning en veel moeiten te doorstaan. Ik acht dit onvoldoende concreet om dit als verwijzing te zien naar lijden en sterven van Jezus. Zoals Grundeken (2015, pp. 59-60) het formuleert: het gaat bij Hermas niet om het lijden van Jezus, maar om het werk dat hij doet. Ook spreekt de tekst dan zelf tegen, want dan zou de volgende zin weergegeven dat Christus na zijn lijden nog de wet aan de mensen heeft gegeven.

Nijendijk (1986, pp. 185-188) ziet wel een mogelijkheid om de verbinding met het lijden en sterven van Christus te maken. Hiervoor moet uitgebreider gekeken worden naar de concepten *Slaaf van God* en *Zoon van God*. Het gaat om een complexe uitwerking die betrekking heeft op de dooptheologie in het NT, waarin de Slaaf van God de Knecht des Heren uit Deuterokesaja²⁶⁷ is die verbonden wordt met het lijden, bijvoorbeeld op basis van Jes. 50:6 e.v.²⁶⁸. De *Zoon van God* is juist verbonden met de opstanding: bij de doop in de Jordaan stijgt Jezus op en wordt hij erfgenaam/geadopteerd (Nijendijk, 1986, p. 145). Het is de Zoon uit Ps. 2:7 waarvan in Hand. 13:33 wordt gezegd dat het de opgestane Zoon is.²⁶⁹ Het beeld van Christus als Zoon verdringt steeds meer het beeld van Christus als slaaf, maar proces is in de Herder van Hermas nog volop gaande. Hoe dan ook komen daar wel lijden en opstanding samen in de Slaaf die Zoon wordt. Nijendijk presenteert zijn theorie als een gevonden verbinding tussen de theologie van de de doop op basis van het verhaal van de doop van Jezus in de Jordaan en de Herder van Hermas. Nijendijk zet hier naar mijn indruk grote stappen en wil van Hermas een heel veel steviger theoloog maken dan verder uit de Herder van Hermas spreekt. Ik acht het op basis hiervan niet waarschijnlijk dat Hermas de beelden van de slaaf en de zoon bewust bij elkaar gebracht heeft om daarmee het lijden en de opstanding uit te drukken.

4.6.2 Conclusie

De term Zoon van God verwijst in de Herder van Hermas onmiskenbaar naar Christus. Het beeld dat naar voren komt over deze Zoon is dat hij soms vereenzelvigd wordt met iemand als de aartsengel Michael en onderdeel uitmaakt van een geheel van hemelse figuren waartoe ook de engelen behoren. Ten opzichte van de mensen laat de Zoon zich op verschillende manieren zien, die allemaal in de parabel in S5 naar voren komen: hij is de betrouwbare slaaf die God heeft uitgekozen²⁷⁰ om voor zijn wijngaard te zorgen, hij is degene die de wetteloze daden van de mensen wegneemt, hij is degene die de geboden die hij van zijn Vader heeft gekregen aan de mensen geeft. Naast deze *werken van Christus* is er ook de Zoon van God die in de parabel de slaaf is en daar de rol vervult van de ultieme Slaaf van God, die het voorbeeld is voor allen die zich ook slaaf van God willen noemen. Dat zijn de mensen die niet aarzelen om God om inzicht te vragen zodat zij in staat zijn om een leven te lijden zuiver van geest en lichaam. Als zij dat doen dan worden zij erfgenamen van God. De Zoon van God wordt in S5 niet zelf geassocieerd met het begrip erfgenaam uit de parabel.

De visie van Nijendijk dat Hermas bewust het beeld van de slaaf en de zoon gebruikt om naar het lijden en de opstanding van Christus te verwijzen vraagt naar mijn indruk teveel van Hermas als theoloog.

²⁶⁷ Jes. 42:1: *Hier is mijn dienaar, hem zal ik steunen, hij is mijn uitverkorene, in hem vind ik vreugde, ik heb hem met mijn geest vervuld. Hij zal alle volken het recht doen kennen.*

²⁶⁸ *Ik heb mijn rug blootgesteld aan mijn folteraars...*

²⁶⁹ Nijendijk stelt het anders: namelijk degene die de opstanding van Jezus gezien heeft.

²⁷⁰ Zie het beeld van de Knecht des Heren bij Nijendijk.

4.7 De herder

4.7.1 Het beeld van de herder

De herder een belangrijke hoofdrolspeler in de Herder van Hermas. Hij is zo belangrijk dat de titel van het boek aan hem gewijd is. Hij maakt zijn opwachting in V5(25).²⁷¹ Het woord voor herder wordt daarna pas weer in S2(51) gebruikt, maar toch is het in de Geboden ook steeds de herder die met Hermas in gesprek is. Voor deze thesis is de herder ook relevant, want de manier waarop de herder en Hermas in S5 in gesprek zijn roept de vraag op of deze herder misschien geïdentificeerd kan worden met Jezus.

Het beeld van de herder roept veel op in joodse en christelijke context.²⁷² In de Bijbel worden God²⁷³ en Jezus²⁷⁴ voorgesteld als herder, maar ook de leiders van het volk werden als herders aangeduid²⁷⁵ om zo hun zorgende/beschermende leiderschapstijl te benadrukken.

4.7.2 Een engel in de gestalte van een herder

Om een goed beeld te krijgen van wie de herder is die met Hermas in gesprek is moet verder gekeken worden dan S5. Een eerste beeld van wie de herder is kan al worden gevormd uit zijn introductie in V5(25). De herder komt bij Hermas in een visioen, nadat hij gebeden heeft en in zijn huis zit.²⁷⁶ Dit is een aanwijzing dat het hier niet werkelijk over een herder gaat, maar eerder over een hemelse figuur. Hij wordt ook niet voorgesteld als een herder, maar als een man met een eminent uiterlijk, die gekleed was als een herder.²⁷⁷

De herder en Hermas groeten elkaar²⁷⁸ en dan vertelt de herder waar hij vandaan komt en wat hij komt doen: *Ik ben gestuurd door de meest eerbiedwaardige engel²⁷⁹ om bij je te wonen de rest van de dagen van je leven.*²⁸⁰ Dit geeft nog weinig uitsluitel over de aard van de herder. Osiek (1999, p. 100) wijst erop dat het concept van beschermengelen bekend was. Dit verklaart echter niet waarom deze er als een herder uit moet zien.

Brox (1991, pp. 520-523) merkt op dat de manier waarop Hermas de herder neerzet nieuw is. Er zijn geen voorbeelden van een herdergestalte die op de manier zoals Hermas dat laat zien zoveel verschillende functies heeft (bemiddelaar van openbaringen die hij vervolgens ook nog eens toelicht en bespreekt, beschermengel, boete-engel). Het feit dat het een herder is wordt

²⁷¹ NB: dit is het Visioen waar verschillende mss. mee beginnen, de eerste vier Visioenen komen niet altijd voor. Zie voor een uitgebreidere analyse hiervan par. 2.10 en bijvoorbeeld Grundeken (2015, pp. 11-16)

²⁷² Dit is niet exclusief, in het heel het nabije oosten was het beeld van de herder als leider een bekend gegeven. Zie bijvoorbeeld Haubold (2015).

²⁷³ Zeer evident in Ps. 23, maar ook Gen. 48:15, Ps. 80:2, Jes. 40:11, Ez. 34:12 enz.

²⁷⁴ Bijvoorbeeld Mt. 25:32, Joh. 10:11, Heb. 13:20, 1 Pet. 2:25.

²⁷⁵ Bijvoorbeeld Num. 27:17, Ez. 34:23.

²⁷⁶ Dus: het is niet zo dat hij buiten in het veld loopt en toevallig een herder tegenkomt. De context van de woning van Hermas is vaker de introductie van een Visioen, zo ook in V2.4.2(8.2), S6.1.1-2(61.1-2), S10.1(111.1). Brox (1991, pp. 184-185) wijst erop dat de situering in het huis voor een visioen met een herder wel wat opmerkelijk is. Eigenlijk past de context niet zo goed.

²⁷⁷ ἀνὴρ τις ἐνδοξος τῆ ὄψει. Hiermee wordt expliciet gezegd dat het niet om een gewone herder gaat. Mogelijk wilde Hermas hiermee laten zien dat het echt om een goddelijk wezen is dat als een mensengestalte verschijnt. Zie Brox (1991, p. 523).

²⁷⁸ Brox (1991, p. 186) wijst erop dat dit beeld gebruikelijk is in de Hellenistische openbaringsliteratuur.

²⁷⁹ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου. Bauer (2000, p. 6623): σεμνός = eerbiedwaardig, heilig.

²⁸⁰ De tekst doet hier denken aan Mt. 28:20. Daar worden echter andere woorden gebruikt.

ook niet allegorisch met deze functies verbonden. Ook wordt nergens het beeld van de herder uitgewerkt: hij heeft geen schapen, hij is geen hoeder, er zijn geen weiden enz.²⁸¹

Wie de meest eerbiedwaardige engel is blijkt niet zonder meer. De angelologie bij Hermas is complex en laat verschillende identificaties toe, bijvoorbeeld met de aartsengel Michael of met Jezus of zelfs beide (Osiek, idem). Vanuit de tekst van Hermas zelf zou het alleen om Christus kunnen gaan als deze ergens samenvalt met Michael, want in S7.2(66.2) wordt de ἔνδοξος ἄγγελος genoemd als degene die de herder naar Hermas heeft gestuurd, en in S8.3.3(69.3) wordt deze ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Michael genoemd. Aan de andere kant geeft het slot van M5.7(33.7) juist eerder een mogelijke identificatie met Christus weer: *allen zijn gerechtvaardigd door de meest eerbiedwaardige engel*.²⁸²

4.7.3 De herder in relatie tot Hermas

Brox (1991, p. 186) is overtuigd van de christologische betekenis van deze engel. De herder staat dan nog altijd niet voor Christus, maar is door Christus gezonden.²⁸³ Hij woont ook niet *in* Hermas, maar *bij* Hermas (Brox, 1991, p. 523). Een identificatie van de herder met Christus wordt hierdoor, en door zijn verhouding tot de engel die hem gezonden heeft, onmogelijk.²⁸⁴

Dat de herder een engel is die bij Hermas hoort (of eerder omgekeerd) blijkt uit het vervolg van V5(25), als duidelijk wordt dat de herder degene is aan wie Hermas is toevertrouwd. En ook vertelt de herder wat hij gaat doen: hij gaat Hermas Geboden en Gelijknissen vertellen die Hermas moet opschrijven.²⁸⁵ In V5.7(25.7) wordt de herder geïdentificeerd met de engel van boetedoening.²⁸⁶

De engelen, of breder, de hemelse gestalten, in de Herder van Hermas vormen een bijzonder geheel waarbij enerzijds de actoren te onderscheiden zijn en ze anderzijds ook weer samenvallen. Gieschen (1998, pp. 215-220) geeft een heel overzicht van deze engelen/hemelse gestalten.²⁸⁷

4.7.4 Conclusie

Het voert te ver om in deze thesis de angelologie van Hermas uitgebreid te bespreken. Wel zijn enkele belangrijke conclusies te trekken over de herder:

1. De herder kan niet samenvallen met Christus, omdat Christus (of mogelijk Michael) degene is die hem gezonden heeft. Volgens Nijendijk (1986, pp. 81-82) zijn de verschijningen bovendien in twee groepen in te delen: de engelen die rond de Zoon zijn (waaronder Michael) en degenen die een bepaalde taak hebben, waaronder ook de herder.

²⁸¹ Sterker nog: als in S6(61-61) wel sprake is van functionerende herders dan opereert de herder van Hermas zelf nog steeds niet als herder en wordt er ook niet mee vergeleken.

²⁸² ἐδικαιώθησαν γὰρ πάντες ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου.

²⁸³ Gebaseerd op V5.2(25).

²⁸⁴ Het is belangrijk om er oog voor te houden dat Hermas regelmatig niet heel congruent is in zijn voorstellingen. Even goed is het ook niet zo dat hij maar wat opschrijft.

²⁸⁵ Dit is één van de argumenten die worden aangevoerd om V5(25) als voorwoord te zien van de Herder van Hermas, bestaande uit de geboden en de parabels. V1-4 horen er dan niet bij (Nijendijk, 1986, p. 81).

²⁸⁶ ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας.

²⁸⁷ in de Herder van Hermas: a. De oude dame (V1-4). In S9.1.1 wordt zij geïdentificeerd als de Heilige Geest die in de vorm van de Kerk spreekt. In V1 wordt zij echter geïntroduceerd als Rhodé, de voormalige eigenaresse van Hermas die hij had begeerd toen zij in de Tiber baadde en nu vanuit de hemel tot hem spreekt. Gieschen laat dit aspect achterwege. b. In V4.2.1 is de oude vrouw een meisje geworden, maar het gaat om dezelfde figuur, zo blijkt uit het feit dat zij daar de Kerk wordt genoemd. c. de Herder. De *angelus interpres* van Hermas. d. de engel der boete.

2. De herder kan gezien worden als een bescherm- en boeteengel. De teksten die in S5 als aanwijzingen voor identificatie van de herder met Christus dienen (m.n. S5.3.4(57.4): *ik zal bij je zijn...*), passen zeker zo goed op de figuur van een bescherm- of boete-engel. Zo komt de tekst ook niet in strijd met de figuur van de herder in andere delen van de Herder van Hermas.
3. De generalisering in S5.3.4(57.4) (*ik zal bij allen zijn...*) is ook geen aanleiding om de herder met Christus te identificeren, want die tekst komt overeen met de manier waarop regelmatig de Geboden met een generalisering worden afgesloten (Brox, 1991, p. 312) en vormt dus geen specifieke reden om de herder als Christus te zien.
4. Dat de hemelse figuur het uiterlijk van een herder heeft wordt nergens in de Herder van Hermas toegelicht en ook wordt nergens verwezen naar eigenschappen die specifiek aan een herder toebehoren en waarover ook de herder bij Hermas beschikt. Er rest niets meer dan de vergelijking met de zorgtaken van de herder en de beschermengel: Hermas is aan hem toevertrouwd en de herder zal er voor hem zijn. Het beeld is vergelijkbaar met dat van de Goede Herder, maar dit verband wordt door Hermas niet gelegd.

4.8 Het vasten

4.8.1 Vasten in de tijd van Hermas

Het vasten was in de tijd van Hermas onderwerp van discussie. Het vroege christendom liep tegen dilemma's aan in relatie tot hun leefwijze en religieuze gebruiken (Klijn, 1983, p. 5). Enerzijds week hun levenswijze af van die van de joden, anderzijds baseerden beide groepen zich op dezelfde Schriften. Het kon volgens de vroege christenen dan ook niet anders of de Joden moesten hun geschriften verkeerd geïnterpreteerd hebben. Daarmee was echter nog lang niet alles opgelost, de christenen moesten zich vanwege het gezag van het Oude Testament op één of andere manier verantwoorden over veel zaken die daarin aan de orde waren en die zij hadden afgewezen of waar een eigen visie op nodig was zoals de offerdienst in de tempel, de besnijdenis, het verbond met Israël, en ook het vasten.²⁸⁸ We zien dan dat verschillende auteurs in die tijd uitspraken doen over (onder meer) het vasten.

4.8.2 Vasten in het Oude en Nieuwe Testament

De Bijbel laat zich niet heel vaak over het vasten uit. In het Oude Testament wordt vooral een aantal keren aangehaald dat een vasten wordt uitgeroepen, waarbij dit steeds gekoppeld is aan gebed of rouw.²⁸⁹ Het vasten gebeurt met als doel iets gedaan te krijgen van God.²⁹⁰ Meestal ontbreekt elke informatie over hoe dit vasten dan gebeurde. Jesaja 58 is de enige tekst in het OT die uitgebreider op het vasten ingaat en daar een ethische dimensie heeft, met als doel de spanning tussen het spirituele vasten en het intussen vertoonde (slechte) gedrag op te heffen. Een bijzondere verschijning van het vasten in het OT is Exodus 34:28, als Mozes 40 dagen en nachten(!) niet eet en drinkt als hij op de berg Sinaï bij de Heer is en de wet ontvangt. De encensering vertoont overeenkomsten met S5.1(54). De enige verplichting tot vasten is er op Yom Kippoer (Grote Verzoendag) (Lev. 16:29).

²⁸⁸ Of in combinatie. Zo kende de Tannaïtische rabbijnen verschillende vastendagen om de val van de Eerste en Tweede Tempel te gedenken (Schiffman, 1991, p. 164). Maar die tempel had in het christendom geen betekenis van die orde meer.

²⁸⁹ Enkele voorbeelden: 1 Kon 21:9, 2 Kron. 20:3, Est. 4:3 en 4:16, Jona 3:5, Ezra 8:23. In Exodus 34:28 heeft het vasten net een andere functie als Mozes zich op de berg Sinaï bij de Heer is.

²⁹⁰ En soms kennelijk met succes, zo wordt in Ezra 8 expliciet vermeld dat er verhooring volgde.

In het Nieuwe Testament valt op dat alleen een paar keer in de synoptische evangeliën en in Handelingen over het vasten gesproken wordt.²⁹¹ In Mt. 6:16-18 geeft Jezus de mensen de instructie zich bij het vasten te richten op God, wat inhoudt dat zij geen somber gezicht moeten trekken, en hun hoofd moeten wassen en zalven. Je moet je niet aan de mensen vertonen, maar aan God.

In Mt. 9:14-17//Mc. 2:18-22//Lc. 5:33-39 wordt Jezus de vraag gesteld waarom zijn discipelen niet vasten en anderen wel. Zolang de bruidegom bij hen is zullen de bruiloftsgasten niet treuren is het antwoord, waarna de parabels van een niet gekrompen lap stof op een oud kleed en jonge wijn in oude zakken volgen. Deze parabels zijn ook met het oog op de Herder van Hermas interessant, omdat Jezus hier net als Hermas parabels gebruikt om iets over het vasten te zeggen. In de NT parabel gaat het echter niet om de manier waarop gevast wordt, maar óf het moet gebeuren. Jezus brengt onder woorden dat de oude vastenrituelen niet zinvol zijn in de nieuwe situatie. De vraag is wel of daarmee uitsluitend wordt uitgelegd waarom de leerlingen niet vasten of dat het ook een kritiek op de joodse vastenpraxis is, net als de kritiek die Jesaja 58 laat zien.

In Handelingen 13:2-3 is te lezen dat Paulus en Barnabas vasten voordat zij hun zendingsreizen beginnen. Het is opmerkelijk dat verder bij Paulus noch in de rest van het NT het woord vasten meer valt, terwijl bijvoorbeeld de brieven van Paulus zich toch ook op die vroege christelijke gemeenten richtten die zich met de joodse geschiedenis moesten verhouden. Alleen in Rom. 14:6²⁹² zou Paulus mogelijk naar het vasten kunnen verwijzen, maar het kan daar ook gaan om het niet eten van zaken die als onrein te boek staan. In het apocriefe geschrift de Handelingen van Paulus vast Paulus wel; in het vrij korte geschrift is vier keer sprake van een situatie waarin Paulus vast. Daaruit blijkt hoe dit vasten eruit ziet: het gaat meerdere keren om vasten in gezelschap, er is sprake van het vasten in een spelonk, er wordt gevast door het afzien van voedsel en het vasten duurt meerdere dagen.²⁹³

4.8.3 Vasten in de rabbijnse literatuur

Vasten is in de joodse traditie alom aanwezig, maar het is niet zozeer verbonden aan typisch joodse concepten. De enige dag waarop gevast moet worden is Yom Kippur en daarnaast wordt er gevast als er gerouwd wordt of als er directe interventie van God wordt gevraagd (Levine & Brettler, 2011, p. 64). Dit komt overeen met het beeld dat ook in het OT is te zien en ook wel het beeld dat zich aftekent in de Herder van Hermas: vasten is iets wat je doet, bijvoorbeeld ter voorbereiding van een openbaring, om je te zuiveren, om spirituele ruimte te maken, maar het is iets universeels dat soms zelfs kan schuren met de eigen religieuze context.

Eén van de meest opvallende teksten in de rabbijnse literatuur over het vasten is *Megillat Taanit*, de rol over het vasten.²⁹⁴ De titel is misleidend, want eigenlijk is het precies het tegenovergestelde. De rol bevat een lijst met 35 dagen waarop het *niet* toegestaan was om te vasten omdat deze dagen verwezen naar specifieke gebeurtenissen in het verleden. Op deze dagen moest gefeest worden. De rol dateert uit de eerste eeuw CE en komt daarmee in de buurt van de tijd dat de Herder van Hermas is geschreven. Over de vastenpraktijk zelf doet de tol

²⁹¹ Mt. 4:2. Mt. 6:16-18, Mt. 9:14-15, Mt. 17:21, Mk. 2:18-20, Lc. 2:37, Lc. 5:33-35, Hand. 13:2-3, 14:23 en 27:9. NB: ik heb niet gezocht naar plaatsen waar slechts gesproken wordt over niet eten of niet drinken.

²⁹² *Wie iets niet wil eten, laat het staan om de Here te eren, en hij dankt God voor zijn voedsel.*

²⁹³ Op één plaats, in hoofdstuk 6, komen deze gegevens zelfs allemaal samen. Paulus vast in een spelonk met Onesiphorus en diens familie in een spelonk. Na enkele dagen klagen de kinderen dat zij honger hebben.

²⁹⁴ Zie voor verdere achtergronden Noam (2006).

geen uitspraken, behalve dat die vaak aan een gelofte was gekoppeld. Daarnaast kan worden afgeleid dat het vasten kennelijk een praktijk was die tegengesteld was aan momenten van uitbundigheid en feesten.

In de Talmud wordt in het tractaat *Sanhedrin* 35b een relatie gelegd tussen het vasten en aalmoezen: het uitdelen van bepaalde soorten aalmoezen zoals brood en dadels moet je niet uitstellen tot de volgende dag omdat je nu eenmaal aan het vasten bent, maar als het gaat om zaken die beter bewaard kunnen worden zoals geld, graan of tarwe, dan kan het wel even worden uitgesteld. Het vasten staat hier echter niet ten dienste van de aalmoezen; het gaat erom hoe deze twee losstaande praktijken elkaar kunnen verstoren. Een direct verband tussen vasten en armenzorg is niet aanwezig en ik heb geen voorbeelden gevonden in de rabbijnse literatuur waaruit een vergelijkbare relatie tussen vasten en liefdadigheid wordt weergegeven als bij Hermas en in andere vroegchristelijke literatuur²⁹⁵ zichtbaar is: vasten zodat je overhoudt om te delen.

4.8.4 Vasten in andere bronnen

De Brief van Barnabas

De Brief van Barnabas, die voor de interpretatie van de Herder van Hermas erg interessant is vanwege de gelijke ontstaanstijd en het feit dat beide na elkaar te vinden zijn in de Codex Sinaiticus en dus in een variant van het Nieuwe Testament, gaat specifiek op deze problematiek in en behandelt de christelijke visie op een aantal joodse/oudtestamentische concepten. In hoofdstuk III gaat het over het vasten, waarbij nagenoeg letterlijk de lijn van Jesaja 58 wordt aangehouden: het volk krijgt te horen dat zij strijden en ruziën tijdens het vasten. Daarnaast is het vasten waarbij iemand alleen het *hoofd buigt als een riet en zich met een rouwkleed neerlegt in het stof*²⁹⁶ geen vasten dat God welgevallig is. Wat wel de bedoeling is is een leven lijden van gerechtigheid waarin je goede werken doet. Dit wil vervolgens niet zeggen dat het uitsluitend om gedrag naar andere mensen gaat: ook het houden van de sabbat is God welgevallig, zo eindigt het hoofdstuk. Dit laatste element laat Barnabas weg.

Klijn (1983, p. 12) plaatst als titel boven het hoofdstuk van Barnabas *God wil geen vasten*. Die interpretatie is echter niet houdbaar. Barnabas wijst in lijn met Jesaja 58 de vorm van het vasten af en kiest een ethische insteek: het vasten heeft een functionele dimensie die inhoudt dat je voor je naaste moet zorgen.

De Didache

Ook in de Didache (8.1)²⁹⁷ komt het vasten aan de orde. Daar wordt aan de orde gesteld dat voor christenen andere dagen moeten gelden om te vasten dan voor de joden. O'Loughlin (2003, pp. 91-92) ziet in deze tekst drie elementen die ook van belang te zijn om de discussie over het vasten in de Herder van Hermas te begrijpen:

- Zowel bij de joden als bij de christenen was er kennelijk een vastenpraktijk waarbij op bepaalde dagen in de week werd gevast.
- Het vasten zelf staat niet ter discussie. Dit vasten hoort helemaal bij het religieuze leven en is algemeen geaccepteerd binnen de gemeenschap. Het gaat niet om de vraag

²⁹⁵ Zie de volgende paragrafen 4.8.4 en 4.8.5.

²⁹⁶ Jes. 58:5.

²⁹⁷ Een relevante bron voor de bestudering van de Herder van Hermas, omdat de Didache in dezelfde tijd, waarschijnlijk iets eerder gedateerd kan worden (Ehrman, *The Apostolic Fathers* volume I, 2003, p. 411; O'Loughlin, 2003, p. 86) en dus een ander perspectief geeft op het christendom ten tijde van het ontstaan van de Herder van Hermas.

waarom er gevast moet worden of wat de betekenis ervan is, maar om hoe het vasten op een goede manier zou moeten gebeuren.²⁹⁸

- De manier van vasten vormt de identiteit van de gemeenschap. De mensen van die gemeenschap zijn zo zichtbaar onderscheiden ten opzichte van anderen.

De Epistula ad Floram

Ptolemaeus, een Romeins geleerde, wijst in de Epistula ad Floram²⁹⁹ het lichamelijke vasten af en geeft de voorkeur aan een spritiueel vasten, dat de vorm heeft van je onthouden van alle kwaad. Vinzent (2014, pp. 193-194) wijst op de duidelijke overeenkomst tussen Ptolemeaus en Hermas in hun bedoelingen, waarbij Hermas de scherpste van de twee is. Zij staan lijnrecht tegenover de visie van Marcion op het vasten, die niet zozeer inhoudelijk iets aan het ritueel verandert, maar het vasten op zondag introduceert. Afhankelijk van de datering zouden de uitspraken van Ptolemeaus en/of Hermas een reactie kunnen zijn op Marcion.

4.8.5 Het vasten in de Herder van Hermas

In de Herder van Hermas zelf gaat het buiten S5 nauwelijks over vasten. Het werkwoord νηστεύω (en varianten daarvan) komt 27 keer³⁰⁰ voor, waarvan slechts vier keer buiten S5. In die gevallen (V2.2.1(6.1), V3.1.2(9.2), V3.10.7(18.7)(2x)) lijkt het steeds om een voorbereiding op een openbaring te gaan. Het ritueel zelf wordt daar niet besproken.

Over het vasten wordt in S5.1(54) gezegd dat het lichamelijke vasten alleen waardeloos is. Het gaat erom goed te doen, Gods geboden te onderhouden en geen kwade verlangens in je hart toe te laten. Als dat lukt dan ben je op het spoor van het goede vasten. Na de parabel wordt in S5.3.7(56.7) uitgelegd hoe het lichamelijke vasten toch goed kan zijn: neem alleen water en brood, bereken de kosten die je daarmee bespaart ten opzichte van een normale dag en geef dat aan iemand die het nodig heeft. Zo toon je nederigheid.

Bucur (2006, pp. 13-14) beargumenteert dat de hele tekst over het vasten gaat over het ritueel, de dienst aan God, de λειτουργία.³⁰¹ Toch gaat de tekst wel degelijk over de dagelijkse praktijk, waarin ook ruimte is voor een vorm van vasten die ten goede komt van anderen (wat hier dan ook het uiteindelijke doel van is). Het vroege christendom bewoog zich in een richting waarbij een eigen identiteit vorm begint te krijgen en waarin oude joodse gebruiken wel blijven, maar een meer geestelijk karakter krijgen. Dit is wat bij schrijvers zoals Hermas en Ptolemaeus is te zien (Dibelius, 1923, p. 561; Vinzent, 2014, p. 193). Wat Hermas hieraan toevoegt is een ethische dimensie, waarbij het lichamelijke vasten in de zin van het onthouden van eten en drinken een praktisch nut krijgt als dienst aan de behoeftige medemens.(S5.3(56)). Het vasten is op deze manier instrumenteel: door te vasten houd je middelen over om een ander te helpen, ook als je niet echt middelen over hebt. Dit lijkt een nieuw christelijk element te zijn; in de

²⁹⁸ Ook dit maakt de interpretatie van de Didache door Klijn dat God geen vasten zou willen ongelooftwaardig.

²⁹⁹ Ep. ad Floram 5.14, zie Vinzent (2014, p. 193).

³⁰⁰ Voor deze en vergelijkbare analyses ga ik uit van de tekst van Ehrman (2003). De Latijnse variant *ieiuno* komt niet voor in het deel van de Herder van Hermas waar geen Griekse tekst beschikbaar is.

³⁰¹ Sim. 5.3.8(57.8): "...καὶ ἡ λειτουργία οὕτως ἐργαζομένη καλὴ καὶ ἰλαρὰ ἐστὶ καὶ εὐπρόσδεκτος τῷ κυρίῳ." Bucur gaat nog wel een paar stappen verder en ziet de hele parabel inclusief de betekenis van de elementen als verwijzend naar het innerlijke leven en Gods aanwezigheid daarin. Hoewel de nadruk van Hermas op het zuivere hart en het vermijden van onreine verlangens hiermee in overeenstemming zijn, gaat deze lijn van Bucur mij toch te ver. Met name de uitleg door de herder van de elementen van de parabel in Sim. 5.5(59) kan ik niet helemaal naar een innerlijke wereld vertalen en dat is ook niet nodig. Ik zie juist een uitleg waarbij het innerlijk leven en de daden van een gelovige met elkaar in overeenstemming moeten zijn, en wel op een manier die verder gaat dan "practice what you preach": er is één levenshouding waarbij doen en denken bij elkaar horen als één dienst aan God.

rabbijnse literatuur zijn geen voorbeelden te vinden van een vasten dat als doel heeft anderen te kunnen helpen. Volgens Brattston (2011, pp. 238-239) waren er in de vroegchristelijke wereld allerlei redenen om te vasten, maar was dit de belangrijkste, met als voordeel dat ook de minder bedeelden nog altijd konden vasten om mensen te helpen die het nog slechter hadden dan zij. De praktijk is bijvoorbeeld terug te vinden in de Apologie van Aristide³⁰², waarin beschreven wordt dat Christenen de armen helpen met voedsel dat zij over hebben, en als ze dat niet hebben dan vasten ze een paar dagen zodat zij de behoeftigen wel kunnen helpen (Bockmuell, 2000, p. 211; Menzies, 1995, p. 277). Ofwel: het vasten is een manier van goed doen die voor iedereen bereikbaar is.

4.8.6 Liefdadigheid of toch niet?

Toch is er een essentieel verschil tussen hoe Hermas met deze materie omgaat en hoe bijvoorbeeld Barnabas dat doet en hoe het in Jesaja 58 wordt beschreven. Het gaat dan om de vraag wat met dit extra vasten wordt beoogd. In Jesaja en bij Barnabas lijkt het daadwerkelijk om persoonlijke hulp te gaan. Het geven maakt onderdeel uit van goed gedrag. Grundeken (2015, pp. 115-127) wijst er echter op dat bij Hermas het delen aan de armen niet omwille van de armen gebeurt, maar omwille van God. De ontvanger zal voor de gever bidden, zijn offer is welgevallig voor God, het vasten zal opgeschreven worden enzovoorts. Het is dus geen onbaatzuchtige daad, maar een plicht aan God die mits nagekomen ook rendement oplevert.³⁰³ De vraag is echter of Grundeken de lat niet te hoog legt. De naastenliefde in het NT wordt ook voorgeschreven en zelfs tot wet verheven, hoezeer die naastenliefde ook daadwerkelijk op de ander was gericht en primair op God of ter verkrijging van een beloning.

De tekst van S5.1(54) vertoont veel overeenkomsten met Jesaja 58. De structuur is gelijk: het vasten wat je nu doet deugt niet, het ware vasten bestaat hier en hier uit en als je dat zo doet dan zul je daar wel bij varen. Ook inhoudelijk wordt dezelfde lijn gekozen: het vasten wordt gekoppeld aan zorg voor de naaste. De tekst van Hermas wijkt echter wel meer van Jes. 58 af dan Barnabas. En hoewel ook in Jes. 58 voordelen worden beschreven van een vasten in de vorm van delen aan de armen, gaat het daar toch meer over wat de gevolgen zijn van dit goede handelen dan over de gever.³⁰⁴ Hoewel Hermas Jesaja 58 niet citeert zal dit toch tenminste een zeer belangrijke inspiratiebron geweest zijn.

De vraag is wat Hermas nu precies beoogt met het aan de orde stellen van de vastenpraktijk. Ik zie daarvoor een mogelijke relatie met de context van Jesaja 58. Hauck (1993, pp. 188-189) koppelt S5(54-60) aan het centrale thema van de Herder van Hermas: bekering (μετανοία), evenals Grundeken (2015, p. 127). Het doel van bekering is zuiverheid, en dat is ook waar S5 uiteindelijk over gaat. Dit past ook in de context van de christologie die zo centraal staat in S5. Immers, Christus bij uitstek was degene met een zuiver lichaam en een zuivere ziel en was intensief begaan met mensen die hulp nodig hadden. Zo zouden ook zijn volgelingen moeten leven. De christenen moeten slaven van God worden die handelen zoals ook de slaaf in de parabel doet. Dit ware leven is al een vorm van vasten.

³⁰² Atheens filosoof uit de tweede eeuw CE en daarmee tijdgenoot van Hermas.

³⁰³ Grundeken (2015, p. 135) noemt hierbij een aantal ondersteunende passages in de Herder van Hermas waarin het helpen van behoeftigen toch vooral in het voordeel is van de helper: V3.9.4(17.4). S1.9(50.9), S10.4.2(114.2)

³⁰⁴ Jes. 58:10b-11: *Dan zal je licht in het donker schijnen, je duisternis wordt als het licht van het middaguur. De Heer zal je voortdurend leiden, hij zal je verwikken in dorre streken, hij maakt je botten sterk en krachtig. Je zult zijn als een goed bevloeiende tuin, als een bron waarvan het water nooit opdroogt.* Aan het einde van vers 12 blijkt dan dat er ook nog wel echt eer te behalen valt: *Dan zal men je noemen: "Hersteller van muren", "Herbouwer van straten".*

4.8.7 Conclusie

Met zijn tekst over het vasten werkt Hermas in overeenstemming met veel van zijn tijdgenoten, die in het vroege christendom het vasten dat zij uit hun joodse traditie kenden een eigen christelijke lading wilden geven. Het afwijzen van het lichamelijke en zichtbare vasten dat uitsluitend een religieus doel dient wordt daarbij afgewezen: het ware vasten is een spiritueel vasten: je onthoudt je van alle kwade daden. Dat is het vasten dat Gode welgevallig is. Zo leven is ook niet meer het vrijwillige individuele vasten, maar het is een gebod³⁰⁵. Hermas voegt hier een ethische dimensie aan toe door het lichamelijke vasten wel te accepteren, maar alleen als dit de medemens ten goede komt. Zo doe je meer dan van je wordt gevraagd en daarvoor zul je beloond worden. Dit laatste aspect is dan weer wat bedenkelijk in relatie tot naastenliefde zoals dat in de evangeliën wordt voorgeschreven, maar wel goed te begrijpen vanuit de Romeinse achtergrond. Het is bovendien een nieuw christelijk element.

Het vasten als zodanig is een wijd verbreid gebruik dat niet specifiek is voor joden of christenen. Het kan bovendien meerdere doelen dienen. Bij Hermas zien we enerzijds het vasten als een gebedshouding, op een teruggetrokken plaats, als voorbereiding op een openbaring, aan de andere kant het vasten dat bestaat uit het leiden van een Gode welgevallig leven, waarbij ook hulp aan de armsten hoort.

4.9 Conclusie analyse van de kernbegrippen

De uitwerking van een aantal kernbegrippen uit S5 heeft inzicht gegeven in zowel de sociaal-culturele achtergrond van deze elementen zoals Hermas die kende uit zijn eigen ervaring als in hoe deze begrippen tot uitdrukking komen in verschillende vergelijkbare parabels.

In deze paragraaf worden niet de deelconclusies uit hoofdstuk 4 herhaald, noem ik enkele van de belangrijkste elementen hieruit:

1. De parabel van Hermas vertoont overeenkomsten met zowel christelijke als rabbijnse parabels en ook met het lied van de wijngaard in het OT (Jesaja 5). In de uitleg van de parabel kunnen soms tradities door elkaar lopen. Zo lijkt het *absente ero* motief een dubbele functie te hebben.
2. In de details van de encenering van de parabel is voluit de Grieks-Romeinse context te herkennen waarin Hermas leefde. Dit is met name goed te zien aan wat er met de slaaf gebeurt: dit is juist vanuit die context steeds goed te verklaren.³⁰⁶
3. De veelgebruikte term *slaaf van God* is te herleiden tot de ideale christen, waarbij de slaaf (Christus) uit de parabel in de tweede uitleg het grote voorbeeld is.
4. De parabel bevat innovatieve onderdelen. Zo komt het in maaltijdparabels maar weinig voor dat de gasten geen rol hebben.
5. Het ware vasten bestaat in eerste instantie uit een leven met een zuiver hart en je houden aan Gods geboden, maar als je dat doet dan kun je daar nog het fysieke vasten aan toevoegen waarmee je je naaste kunt helpen. Wat in S5 over het vasten wordt gezegd roept sterke associaties op met Jesaja 58.
6. Christus wordt in de Herder van Hermas vaak Zoon van God genoemd. Het zoonschap van Christus is echter in de tijd van Hermas nog in ontwikkeling. Dit is in S5 bijvoorbeeld te zien doordat het gegeven uit de parabel dat de slaaf erfgenaam wordt niet wordt verbonden aan de Zoon van God.

³⁰⁵ Zie par. 3.2: de vijfde Gelijkenis vertoont ook wel tekstuele overeenkomsten met het geboden-deel uit de Herder van Hermas.

³⁰⁶ Wijze van vrijlating, aanwezigheid bij de maaltijd daarna enz.

5 Conclusie

5.1 Inleiding

In dit hoofdstuk worden de deelvragen en de onderzoeksvraag beantwoord op basis van de bevindingen in deze thesis. Tevens worden enkele aanbevelingen voor vervolgonderzoek gedaan, bijvoorbeeld voor bevindingen waarvan verder onderzoek niet binnen het kader van deze thesis paste.

5.2 Beantwoording van de deelvragen

In deze paragraaf worden de deelvragen beantwoord.

1. De parabel van de wijngaard wordt in de Herder van Hermas geformuleerd in relatie tot het vasten. Hoe functioneert de parabel in dit thema?

In paragraaf 4.8 is het vasten als concept aan de orde gesteld. Hierbij is naar voren gekomen dat vasten een universeel gebruik is dat op verschillende manieren wordt uitgevoerd en dat niet specifiek samenhangt met een joodse, christelijke of andere achtergrond. Tegelijkertijd werd er wel gevast. In de Herder van Hermas is een paar keer te zien dat dit gebeurt als voorbereiding op een openbaring: vasten is een manier om je te richten op het spirituele.

In S5.1(54) wordt het vasten verbonden aan een leven met een zuiver hart. Als je je aan Gods geboden³⁰⁷ houdt, dan is dat het ware vasten. Dit beeld past bij de ontwikkelingen in het christendom van de tijd van Hermas waarin men zich ging verantwoorden over de tradities waaruit men voortkwam. De structuuranalyse in par. 3.2 maakt duidelijk dat deze paragraaf een complete en los staande tekst is, die niet zou misstaan in het voorgaande deel van de Herder van Hermas: de Geboden.

De parabel functioneert op een zodanige manier ten opzichte van het vasten dat de slaaf daarin het grote voorbeeld is wat het dan inhoudt om met een zuiver hart te leven. In par. 4.4.5 werd de suggestie gedaan dat de slaaf in de parabel functioneert als de ultieme Slaaf van God: het grote voorbeeld van hoe een christen zou moeten leven.

Een belangrijk element in de parabel is dat de slaaf meer doet dan wat van hem wordt gevraagd. In de uitleg wordt dit meer doen verbonden aan de zorg voor de armen door te delen van wat je over hebt omdat je vast. Het vasten stelt zo de armenzorg binnen bereik van iedereen: ook armere mensen kunnen vasten met juist als doel om iets over te houden om te delen.

De wijze waarop de parabel wordt uitgelegd in relatie tot het vasten komt sterk overeen met Jesaja 58. Ook daar wordt de rituele vasten afgekeurd ten gunste van het ware vasten dat bestaat uit een goed leven. Wel ligt de nadruk bij Hermas sterker op het spirituele (een zuiver hart, geen boze gedachten) dan bij Jesaja, die de naastenliefde als invulling van het ware vasten omschrijft.

Er zijn in dit onderzoek geen voorbeelden gevonden van een joodse of rabbijnse traditie die het vasten op deze manier functioneel maakt. De wijze van vasten die Hermas behandelt wijst op een specifiek christelijke uitleg (zie par. 4.8.4 en 4.8.5). De indruk is dat voor Hermas juist dit functionele element van de armenzorg van belang is als invulling van het vasten. In de parabel

³⁰⁷ NB: dit zijn niet noodzakelijkerwijs de geboden uit de Herder van Hermas. Nergens wordt expliciet gemaakt dat het geboden-deel de nieuwe "wet" zou zijn die in de plaats van iets anders komt.

is datgene wat centraal staat dat de slaaf meer doet dan hem gevraagd wordt en ook dat hij deelt van wat hij over heeft.

Hermas sluit met een christelijke duiding van het vasten aan op tijdgenoten die eveneens proberen het vasten in de specifieke christelijke situatie een eigen plek te geven. Het is echter opvallend dat hij dat niet doet door op details zoals de dagen waarop gevast moet worden te wijzen of door het vasten als geheel ter discussie te stellen, maar door een verbinding te maken met het vasten als betekenis van de voorgeschreven leefwijze.

In het NT is slechts één parabel te vinden die concreet aan het vasten wordt verbonden: Mc. 2:18-22 (met parallellen). Daar gaat het echter niet om de vraag hoe, maar óf er gevast moet worden. De koppeling van de parabel aan het concept vasten is daarmee iets dat Hermas zelf introduceert. Hiermee doet Hermas iets innovatiefs, maar ook weer niet iets ongebruikelijks, want parabellen konden worden hergebruikt in verschillende contexten.

2. Na de uitleg van de parabel in relatie tot het vasten volgt nog een uitleg, die zicht richt op de christologie. Hoe functioneert de parabel in dat thema?

De christologie wordt in de uitleg aan de orde gesteld als de slaaf uit de parabel die staat voor de Zoon van God. De parabel wordt in deze uitleg veel completer gebruikt dan bij de uitleg over het vasten: er is een allegorische verbinding gemaakt met bijna alle elementen uit de parabel.³⁰⁸ Wat over Christus gezegd wordt in S5 kan worden onderverdeeld in categorieën:

1. Over het wezen van Christus.

In par. 4.6.1 kwam aan de orde dat in S5 een adoptianische christologie wordt neergezet: de Zoon is een verkozen mens waarin de Heilige Geest is gaan wonen. Hierbij wordt echter de verkiezing wel in de parabel aan de orde gesteld, maar er is geen verwijzing naar de inwoning van de Heilige Geest. De verkiezing van de slaaf zou kunnen verwijzen naar de verkozen Knecht des Heren (Slaaf van God) uit Jesaja 42 (par 3.3.10). In S5 is Christus nog niet de pre-existente Zoon van God die hij later in de Herder van Hermas wel is.

In par. 3.3.9 en 4.6.1 werd naar voren gebracht dat de aanduiding Zoon van God in S5 niet wordt uitgewerkt. Zelfs het concept erfgenaamschap wordt hier niet mee verbonden, en ook wordt het begrip Zoon niet concreet gebruikt om de relatie tussen Christus en God aan te geven. Waarschijnlijk heeft deze beperkte uitwerking ermee te maken dat het zoonschap van Christus in de tijd van Hermas nog in ontwikkeling was. De gedachte dat Hermas een slaaf-christologie afwijst ten gunste van een zoon-christologie acht ik onhoudbaar omdat enerzijds de slaven-rol heel belangrijk blijft en anderzijds de zoon-rol te beperkt is uitgewerkt om ervoor in de plaats te komen.

2. Over de werken van Christus.

Par. 3.3.8 en 3.3.9 lieten zien dat via de parabel naar verschillende werken van Christus wordt verwezen. Hij stuurt beschermengelen, hij neemt de wetteloze daden van de slaven van God weg/wist de zonden uit en hij geeft de geboden van God door aan de mensen. In par 4.6.1 is de vraag beantwoord of de grote inspanning en moeite waarmee het uitwissen van zonden gepaard ging zouden verwijzen naar het lijden van Christus. Hoewel het beeld voor de hand ligt ontbreken daar toch de concrete aanwijzingen voor. In par. 3.3.8 is de

³⁰⁸ Zie par. 3.2.

mogelijkheid naar voren gebracht dat het doorgeven van de geboden op een joodse achtergrond terug te voeren kan zijn.

In par. 3.3.10 kwam nog een mogelijk ander werk van Christus aan de orde, op het moment dat hij mede raadgever van God wordt bij het oordelen over de slaaf. Beeld en zaak lopen hier door elkaar, wat de vraag oplevert of Christus nu betrokken is bij het oordeel over de mensen. Ik heb hierbij de suggestie gedaan dat de slaaf in S5.6.7(59.7) niet langer staat voor Christus, maar verwijst naar de gelovige.

De werken van Christus vertonen overeenkomsten met die van engelen. Dit geeft een inkijkje in de ingewikkelde engelenwereld die in de Herder van Hermas als geheel zichtbaar is (par. 4.7.2). Dit onderwerp kan in het bestek van deze thesis die alleen over S5 gaat niet worden uitgewerkt. Het roept onder meer de vraag op of de figuur van de herder bij Hermas ook voor Christus zou kunnen staan, want dat is een hemelse gestalte die wel die associatie oproept. Vanuit christelijk perspectief is daarnaast interessant dat hij degene is die de parabel vertelt. In par. 4.7 is echter beargumenteerd dat de herder niet voor Christus kan staan.

3. Over de relatie tussen Christus, God en mensen.

In par. 4.4.7 werd aangegeven dat het beeld van Christus als slaaf laat zien dat hij alle verantwoording schuldig blijft aan God. Tegelijkertijd is het iemand die opereert met grote macht en majesteit (par. 3.3.9). De vader-zoon relatie die het concept Zoon van God oproept wordt in de tekst niet uitgewerkt. Zelfs het erfgenaamschap uit de parabel wordt hier niet meer verbonden. In par. 3.3.10 is hiervoor als verklaring aangedragen dat het zoonschap van Christus ten tijde van het schrijven van de Herder van Hermas nog in ontwikkeling was.

Naast dat via de parabel en de uitleg uitspraken over Christus worden gedaan, wordt Christus als een voorbeeld voor de mensen neergezet (par. 3.3.11). Hij is degene die echt een *slaaf van God* is zoals het bedoeld is. Met name de overeenkomst tussen het laatste deel van de uitleg van de parabel waarin het gaat over de Zoon die met zijn vlees de inwonende Geest niet bezoedelde en de vermaning waarin de gelovigen ditzelfde wordt opgedragen ondersteunen deze gedachte. Het ware vasten is een beeld van de wijze van leven die ook bij Christus hoort: een zuiver leven en omzien naar de naaste.

3. Hoe verhoudt zich het gebruik van de parabel in de Herder van Hermas tot vergelijkbare parabellen in het OT, NT en de rabbijnse literatuur?

In par. 4.3 werd gevonden dat de manier waarop de wijngaard bij Hermas aan de orde wordt gesteld en een rol speelt een nauwere verwantschap lijkt te hebben met de OT traditie uit Jesaja 5 dan met de NT parabellen. In par. 4.4.6 over de rol van slaven/werkers in andere parabellen werd nog een belangrijk verschil gevonden: de beloning van de slaven of werkers in andere parabellen in de rabbijnse of NT traditie betreft over het algemeen de vraag naar loon naar werken. Wat is een eerlijk loon en vooral ook is het wel eerlijk ten opzichte van anderen? Bij Hermas lijkt het niet om loon voor een bepaalde opdracht te gaan, maar om beloning voor goed gedrag. Hij heeft zich als subliem laten zien ten opzichte van zowel zijn meester als zijn mede-slaven en hem wacht daarom een grote beloning: vrijlating en erfgenaamschap. Als hij het eten van zijn meester krijgt wordt hij niet scheef aangekeken door zijn mede-slaven, maar deelt daarvan uit waarop zijn mede-slaven voor hem bidden.

Er is een bijzondere overeenkomst met de rabbijnse parabel over de wijngaard in Exodus Rabba 43.9, omdat daar net als bij Hermas sprake is van een slaaf die intervenueert tussen God en het volk. Logischerwijs is het daar echter niet de Zoon van God, maar Mozes waarnaar verwezen wordt.³⁰⁹ Hier wordt ook weer duidelijk hoe vergelijkbare parabellen in een net andere context of met een net andere uitleg toegepast kunnen worden en hoe dicht de parabeltradities uit de joodse en christelijke wereld bij elkaar liggen (par. 4.3.4).

In par. 4.5 kwam aan de orde dat in maaltijdparabellen in de rabbijnse en NT traditie de gasten vaak een belangrijke rol hebben en een eschatologische betekenis hebben: hoe ben je voorbereid op de grote maaltijd, op het hiernamaals? In de maaltijdparabel bij Hermas ontbreken de gasten, maar in de parabel als geheel krijgt het eschatologische karakter toch nog een plaats door het concept van het erfgenaamschap: hiermee wordt aan de gelovige (slaaf van God) immers iets in het vooruitzicht gesteld (zie ook par. 4.4.3) dat pas later geëffectueerd zal worden. Een ander element dat wijst op een eschatologische laag is de afwezigheid van de meester (*absente ero*).

Hermas construeert een parabel met twee verschillende motieven: parabellen over meesters die een wijngaard bezitten en parabellen over slaven en hun meester. De meester wordt hierbij expliciet als δεσπότης aangeduid, waarmee hij wat steviger wordt neergezet dan de meester (heer, koning, man, mens) die in veel vergelijkbare parabellen deze rol heeft.

De parabel als geheel functioneert op een heel vergelijkbare manier als andere NT parabellen en ook rabbijnse parabellen (vaak komen ze immers uit een gezamenlijke traditie): het zijn gestandaardiseerde verhalen die op verschillende manieren gebruikt kan worden en die ook aangepast kunnen worden als de context dat verlangt. Hermas maakt hier ook gebruik van door creatief met de parabel om te gaan, bijvoorbeeld door de slaaf in plaats van de gasten in het maaltijd-deel een rol te geven. Toch meet hij zich ook weer niet teveel vrijheden aan, zo komen de allegorische verwijzingen in de tweede interpretatie overeen met de meeste vergelijkbare parabellen (par. 3.3.8).

Het valt op dat met name de slaaf in de parabel uitvoerig en levendig wordt neergezet. Dit is mogelijk te verklaren door de eigen achtergrond van de auteur. Zoals in par. 4.4 naar voren kwam geeft Hermas er blijk van het slavenleven uit de Grieks-Romeinse wereld van zijn tijd van binnenuit te kennen. Hij schrijft hierover vanuit die ervaring wat een veel levendiger beeld van de slaaf oplevert dan de archetypische figuren die vaak in parabellen een rol spelen. Dit werkt zo sterk door dat niet alleen elementen uit het slavenleven in de Grieks-Romeinse tijd te herkennen zijn, maar dat de parabel vanuit het perspectief van de slaaf (weliswaar in de derde persoon) wordt verteld.³¹⁰

4. Wat zijn elementen in de parabel (of de uitleg) die niet zozeer terug te voeren zijn op een christelijke of joodse achtergrond maar meer te maken hebben met de Grieks-Romeinse wereld waarin de tekst tot stand gekomen is?

Hermas is opgegroeid in de Grieks-Romeinse wereld en dan ook nog in Rome, de plek bij uitstek in zijn tijd waar alle grote culturele stromen van de toen bekende wereld samen

³⁰⁹ Zie ook voetnoot 211 (p. 52).

³¹⁰ Dit is ook te zien bij andere auteurs die zelf slaaf of ex-slaaf waren, bijvoorbeeld Aesopus en Phaedrus.

kwamen. Hij schrijft vanuit zijn eigen levenservaring, waarin zijn Grieks-Romeinse wereldbeeld duidelijk zichtbaar is.

Waarschijnlijk was Hermas met zijn achtergrond goed bekend met verhalen uit de Grieks-Romeinse literatuur. Zo vertoont de Grieks-Romeinse roman Daphnis en Chloë zichtbaar overeenkomsten met de parabel uit de Herder van Hermas (par. 4.4.3). Ook daar speelt een zoon een rol die opeens wordt geconfronteerd met een slaaf die mede-erfgenaam wordt. Ook daar is de zoon er blij mee, maar de situatie is wel anders: hier blijkt de slaaf daadwerkelijk een zoon van de meester te zijn, en de zoon van de meester blijkt dus een broer te hebben.

Het thema van de afwezigheid van de meester heeft zijn oorsprong in de Grieks-Romeinse wereld waar het gebruikelijk was dat iemand zijn bezittingen aan de zorgen van een vooraanstaand slaaf overliet. Ook hier maakt Hermas gebruik van. Dit thema is ook opgepakt in de christelijke en rabbijnse traditie, waarbij er wel een verschil tussen waar de terugkeer van de meester dan naar verwijst. In de Grieks-Romeinse wereld lijkt de terugkeer zelf niet het belangrijkste te zijn, maar gaat het vooral om wat de slaaf (of vergelijkbare rol) in de tussentijd doet/hoe die zijn trouw laat zien (par. 4.2.2). In de vroegchristelijke verwijst de terugkeer naar de komst van God aan het einde der tijden. In de rabbijnse traditie kan de terugkeer verwijzen naar het moment van de dood. In de uitleg wordt het thema niet uitgebreid behandeld, er wordt alleen over gezegd dat de afwezigheid van de meester verwijst naar de tijd tot dat God terugkomt. Hermas kan een eschatologische betekenis willen aanbrengen, maar het is ook mogelijk dat de allegorische verwijzing naar de terugkeer van God eenvoudig is meegekomen uit een andere parabelinterpretatie 4.2.2).

Bij de vorige deelvraag werd al aan de orde gesteld dat met name de manier waarop de slaaf wordt gepresenteerd een afspiegeling is van een Grieks-Romeinse realiteit waarin Hermas leefde. Dit blijkt het sterkt uit de wijze waarop het proces van de vrijlating (*manumissio*) plaatsvindt, maar ook de positie van de slaaf bij de maaltijd past goed bij een dergelijke setting in het Rome van de tijd van Hermas. Het gaat er hier dus niet om dat Hermas hier geput zou hebben uit Grieks-Romeinse verhalen, maar eerder dat hij vanuit zijn eigen ervaringen spreekt. Dit geldt ook voor het element van de slaaf die meer doet dan van hem gevraagd wordt en daarvoor beloond wordt (par. 4.4.2)., zo is bijvoorbeeld te vinden bij Seneca³¹¹. Ook de rol van de (vrijgelaten!) slaaf bij de maaltijd in de parabel is niet ongebruikelijk in een Grieks-Romeinse setting (par. 4.5.5). Zo was het goed mogelijk dat een vrijgelaten slaaf nog bij de familie bleef en ook dat deze zonder taak aanwezig was bij de maaltijd (zonder aan de tafel te zitten). Slaven waren immers ook een product waarmee rijkdom aangetoond kon worden.

5. In hoeverre is er een verband te zien tussen de interpretatie over het vasten enerzijds en de interpretatie over de christologie anderzijds?

Zoals in par. 3.2 bij de structuuranalyse naar voren kwam staan de interpretaties van het vasten en de christologie ogenschijnlijk geheel los van elkaar. De tekst van S5 zou na de uitleg over het vasten kunnen stoppen en de christologische interpretatie wordt weergegeven alsof deze direct op de parabel volgt. De term vasten komt niet meer terug in de rest van S5.

Toch zijn argumenten aan te voeren die pleiten voor een verband tussen beide interpretaties, zo is naar voren gebracht in par. 3.3.11. Deze argumenten komen met name voort uit de grote lijn van de tekst. De interpretatie over het vasten laat zien dat het vasten staat voor het leiden van een Gode welgevallig leven, zie par. 3.3.5 en 4.8. De christologische interpretatie

³¹¹ Zie noot 218 (p. 53).

presenteert Christus als het voorbeeld bij uitstek van iemand die een dergelijk leven lijdt, zie par. 3.3.10 en 4.4.5. Deze voorbeeldrol wordt ondersteund doordat in de vermaning aan Hermas (en met hem aan de gelovigen) precies datgene wordt opgedragen wat in het voorgaande van Christus werd gezegd: dat het vlees zuiver gehouden moet worden ten behoeve van de geest die erin woont.

Uiteindelijk ontstaat een beeld waarin in S5 één ethische discussie aan de orde is waarin zowel het vasten als de christologie functioneren. In de uitleg over het vasten wordt dan besproken wat het ware vasten inhoudt dat bijdraagt aan een leven zonder twijfel en welgevallig is voor God (waarvan ook het delen aan de armen deel uitmaakt). De Zoon van God is de slaaf in de parabel die laat zien hoe het leven van een *voorbeeldige* slaaf van God eruit ziet en wat nastrevenswaardig is.

5.3 Beantwoording van de onderzoeksvraag

De onderzoeksvraag zoals geformuleerd aan het begin van deze thesis luidt als volgt:

Hoe functioneert de parabel van de slaaf en wijngaard in de Herder van Hermas met betrekking tot het vasten en de christologie en hoe kan dit functioneren worden beoordeeld ten opzichte vergelijkbare parabels in het Nieuwe Testament en rabbijnse literatuur en elementen uit de Grieks-Romeinse cultuur?

Het antwoord op de onderzoeksvraag bestaat met name uit het in samenhang presenteren van de antwoorden op de deelvragen.

Hermas laat zien over veel kennis van parabels te beschikken die ook goed zichtbaar zijn in christelijke (vooral het NT) en rabbijnse bronnen. Hij verwerkt deze bagage op een manier die in lijn is met vergelijkbare parabels. De encenering komt overeen, maar ook allegorische betekenissen wijken niet of nauwelijks af van andere parabels. De wijze waarop de parabel wordt geïnterpreteerd is herkenbaar in NT parabels, maar ook in de verbinding mashal-nimshal in de rabbijnse parabels.

Toch geeft Hermas ook een duidelijk eigen invulling aan zijn tekst. Zo heeft de beloning toch een wat andere lading dan eenvoudig loon naar werken (waarvan in het NT meestal sprake is), valt het ontbreken van de gasten bij de maaltijd op en wordt het meer doen dan gevraagd wordt als onderwerp geïntroduceerd. Verder verschuift hij vrij onbekommerd het perspectief naar zijn eigen ervaringen als slaaf, waarmee de figuur slaaf veel authenticiteit krijgt en het abstracte karakter van de archetypische parabelfiguur ontstijgt.

Hermas gebruikt het motief van het vasten om te beschrijven hoe een goed christenmens zou moeten leven: het ware vasten betekent leven met een zuiver hart en als dat bereikt is hoort ook naastenliefde erbij. Hiermee sluit Hermas grotendeels aan op Jesaja 58, net als Barnabas dat doet. Jesaja 58 en Barnabas richten zich echter meer op de hulp aan de naaste en minder op het leven met een zuiver hart.

De christologische uitleg is veel steviger met de onderdelen van de parabel verbonden dan de uitleg over het vasten. Er worden uitspraken gedaan over het werken en het wezen van de Zoon van God, die ook uitsluitend zo wordt genoemd. Toch is dit zoonschap maar beperkt uitgewerkt en is het beeld van Christus als slaaf veel sterker aanwezig. De Zoon van God wordt naast dat zijn reddende werk aan de orde komt gepositioneerd als het grote voorbeeld voor hoe een mens zou moeten leven.

Hoewel het vasten en de christologie als losse interpretaties van dezelfde parabel te lezen zijn, ligt het meer voor de hand aan te nemen dat deze door Hermas in S5 wel degelijk zijn bedoeld als onderdelen van één ethisch discours, dat zich richt op de vraag hoe een Gode welgevallig leven te lijden. Hierbij functioneert de interpretatie over het vasten over hoe te leven en het christologische deel over de Zoon van God als het ultieme voorbeeld van een Slaaf van God. Een belangrijke kanttekening hierbij is dat deze voorbeeldrol niet expliciet wordt gemaakt, maar de vermaning aan het slot van S5 ondersteunt deze gedachte echter wel.

Niet alleen joodse en christelijke, maar ook Grieks-Romeinse verhalen behoorden tot de bagage van Hermas. Dat kan verondersteld worden vanuit de achtergrond van Hermas en er is tenminste het voorbeeld van de Grieks-Romeinse roman Daphnis en Chloë die overeenkomsten vertoont met de parabel in de Herder van Hermas. Ook komt het motief van de *absente ero*, dat zijn wortels in de Grieks-Romeinse wereld heeft, duidelijk naar voren. Los van eventuele relaties met Grieks-Romeinse literatuur is goed te zien dat Hermas spreekt vanuit zijn eigen levenservaring die stevig is geworteld in de Grieks-Romeinse cultuur. Dit is vooral goed te zien in de manier waarop de slaaf wordt gepositioneerd: vrijwel alles wat er met de slaaf gebeurt past in een mogelijk verloop van zaken in de Grieks-Romeinse wereld.

Het aanwijzen van elementen in het verhaal als typisch joods/rabbijns, christelijk of Grieks-Romeins moet met voorzichtigheid gebeuren. Auteurs maken gebruik van elkaars bagage. Ook speelt mee dat in Rome al deze achtergronden bij elkaar kwamen. Als er al een beeld wordt gebruikt dat in principe duidelijk tot een bepaalde traditie te herleiden is, dan zegt dit nog niet alles over het verband tussen de auteur en deze traditie; hij kan verhalen eenvoudig ergens opgepikt hebben. Ook kan een beeld op verschillende manieren in verschillende tradities passen. Een voorbeeld hiervan in S5 is te vinden bij de inzet van de adviseurs, dat zowel kan staan voor het joodse godsbeeld waarin God niets doet zonder zijn engelen te raadplegen als voor de Romeinse praktijk van het raadplegen van adviseurs bij de vrijlating van slaven (*manumissio*).

Hermas citeert nergens letterlijk bekende teksten. Toch ligt het soms enorm voor de hand om de tekst wel te associëren met andere bekende teksten. Hierin springen het lied van de wijngaard in Jesaja 5, de tekst over het vasten in Jesaja 58 en de verkozen Knecht des Heren (slaaf van God) in Jesaja 42 in het oog. Ook zijn er duidelijke overeenkomsten te zien met veel parabels in zowel het NT als in de rabbijnse literatuur.

5.4 Aanwijzingen voor vervolgonderzoek

1. Een belangrijk vraagstuk in de Herder van Hermas richt zich op de grote afwezigheid van gebeurtenissen die samenhangen met het leven van Jezus. Hij wordt niet met name genoemd en ook de grote gebeurtenissen zoals de dood en de opstanding van Christus komen niet aan de orde. In par. 4.6 kwam aan de orde dat Nijendijk (1986) deze relatie wel ziet, doordat de concepten Slaaf (knecht) van God en Zoon van God beelden zijn voor het lijden en de opstanding van Christus. Ik heb betoogd dat wat mij betreft van Hermas teveel een theoloog wordt gemaakt als hem dergelijke complexe verbanden worden toegeschreven. Toch zou dit in navolging van Nijendijk wellicht nog verder onderzocht kunnen worden, bijvoorbeeld door na te gaan of tijdgenoten van Hermas zich van vergelijkbare concepten bedienen en daar misschien explicieter in zijn.

2. In par. 3.3.1 zijn woordovereenkomsten gevonden tussen teksten in de Herder van Hermas die over de christologie gaan. Omdat deze thesis zich beperkt tot de vijfde Gelijkenis is dit niet uitgewerkt. Het zou interessant zijn om na te gaan of de op de christologie gerichte teksten nog op andere wijze met elkaar samenhangen.
3. In de begeleidingsgesprekken is een aantal keren de vraag aan de orde geweest of Hermas als doelgroep niet de geestelijken van de gemeenschap/ de kerkelijke functies op het oog had, zoals bijvoorbeeld bij het concept *slaaf van God*, maar ook door de aanduiding van de kwalificaties van de slaaf (εὐάρεστον). Dergelijke verbanden heb ik niet kunnen vinden; mijn conclusie is dat Hermas voor een brede doelgroep schreef (par. 2.7). Toch zou verder onderzoek naar bijvoorbeeld de kerkelijke functies in de Herder van Hermas of wat er in de Visioenen over de kerk wordt gezegd dit beeld misschien kunnen nuanceren, zoals Jezus in Mt. 13 ook een parabel aan het hele volk vertelt, maar de uitleg alleen aan zijn leerlingen geeft. De Herder van Hermas is een omvangrijk boek en wellicht waren delen wel voor verschillende doelgroepen bedoeld of waren er ook delen los in omloop die een meer specifieke doelgroep kenden.
4. Er zijn vele honderden parabellen beschikbaar in de rabbijnse literatuur, terwijl deze slechts in beperkte mate integraal te doorzoeken zijn. Het is goed nieuws dat recent met de verschijning van het boek van Teugels (2019) nu ook parabellen uit de periode van de Tannaïm op een systematische wijze worden ontsloten. Hoewel in deze thesis wel is gekeken naar overeenkomsten met rabbijnse parabellen is het mijn overtuiging dat er veel meer werk nodig zou zijn om systematisch in beeld te brengen waar mogelijk meer overeenkomsten te vinden zijn tussen de Herder van Hermas en de rijke rabbijnse parabeltraditie. De conclusies uit mijn thesis met betrekking tot de rabbijnse literatuur zijn dan ook beperkt tot wat ik wél heb kunnen vinden en tot de inbreng van mijn begeleiders.
5. Eén van de kenmerken die de parabel in de Herder van Hermas bijzonder maakt is dat deze niet door Jezus wordt verteld. In mijn thesis heb ik aan deze kwestie geen aandacht besteed, behalve met het afwijzen (par. 4.7) van de mogelijkheid dat de herder samenvalt met Christus en het dan alsnog Jezus is die de parabel vertelt. De vraag waarom Hermas hier afwijkt van de NT-traditie is echter op zichzelf wel relevant voor het inzicht in de ontwikkeling van het vroege christendom.

Samenvatting

In de vijfde Gelijkenis uit de Herder van Hermas wordt een dubbelparabel verteld die eerst gaat over een slaaf in een wijngaard en later over een maaltijd die zijn meester aanricht. De parabel wordt eerst geïnterpreteerd in relatie tot het vasten en vervolgens in relatie tot de christologie.

Omdat de parabel sterk doet denken aan de parabeltradities in het NT en de rabbijnse literatuur is de vraag evident welke relatie er tussen de parabel bij Hermas en deze tradities te vinden is. Vervolgens is ook de vraag in welk discours de parabel bij Hermas functioneert en hoe hij met de parabel is omgegaan.

We zien bij Hermas dat hij de parabelingrediënten nauw hanteert, dat wil zeggen hij gaat er niet anders mee om dan in andere bronnen waar parabellen worden gebruikt. De parabel kan hiermee als een authentieke parabel worden aangemerkt. De manier van vertellen en interpreteren komt overeen, al is de interpretatie erg lang. Ook zijn de vergelijkingen die in de interpretatie worden gemaakt met de beelden uit de parabel heel gebruikelijk. Hermas kiest op een aantal terreinen wel zijn eigen weg. Dat doet hij ten eerste door zijn manier van vertellen, waarbij hij duidelijk de parabelscènes bekijkt vanuit zijn eigen ervaringen als slaaf in de Romeinse context.

In de interpretatie over het vasten brengt hij het element in van meer doen dan van je gevraagd wordt. Het ware vasten is eerder een spiritueel vasten, waarbij je leeft met een zuiver hart en je houdt aan Gods geboden. Dat wordt gekoppeld aan een specifiek christelijke variant van het vasten waarbij door het fysieke vasten er middelen (geld of voedsel) overblijven om de armen te helpen.

In de christologische interpretatie komt de slaaf uit de parabel naar voren als de ultieme Slaaf van God, de Knecht des Heren waar Jesaja 42 over spreekt. Hermas worstelt ermee om de Zoon van God als slaaf te presenteren, maar juist door dit te benoemen wordt het beeld scherper. Het is opvallend dat het thema Zoon van God niet wordt verbonden met het erfgenaamschap uit de parabel. Dit houdt mogelijk verband met het gegeven dat het zoonschap van Christus in de tijd van Hermas nog in ontwikkeling was.

Er zijn verschillende overeenkomsten te vinden tussen de parabel bij Hermas en parabellen in het NT en de rabbijnse literatuur, maar van citaten van bekende parabellen is nooit sprake. Het deel over de wijngaard lijkt steviger gegrond in het lied van de wijngaard in Jesaja 5 dan in de wijngaardparabellen uit het NT. De parabeluitleg over het vasten vertoont verder sterke overeenkomsten met Jesaja 58.

De tekst van de vijfde Gelijkenis geeft een redactieproces prijs waarin teksten mogelijk los van elkaar gestaan hebben en aangevuld zijn. S5.1(54) zou zelfs tot de Geboden behoord kunnen hebben. De consistente manier van schrijven en het logische geheel dat S5 uiteindelijk vormt wijzen erop dat dit het werk van één auteur is, al heeft die zijn verhaal niet in één keer van voor naar achteren opgeschreven. Er is geen argument om te denken dat die auteur iemand anders is dan degene die zich voorstelt: de voormalige Romeinse slaaf Hermas.

De interpretaties over het vasten en de christologie wekken de suggestie dat hier twee totaal verschillende interpretaties van de parabel worden gepresenteerd die volledig los van elkaar staan. Mijn conclusie is echter dat deze bij nader inzien samen één ethisch discours vormen over waar een Gode welgevallig leven uit bestaat. Dit is het leven dat een *slaaf van God*, die staat voor de ideale christen, zou moeten leven.

Bibliografie

- Batovici, D. (2013). Hermas in Clement of Alexandria. *Studia Patristica*, LXVI, 41-51.
- Batovici, D. (2016). The Apostolic Fathers in Codex Sinaiticus and Codex Alexandrinus. *Biblica*, 97(4), 581-605.
- Batovici, D. (2017). Dating, split-transmission theory, and the latin reception of the Shepherd. *Jahrbuch für antike und christentum*, 60(Sonderdruck, niet in de handel), 83-90.
- Bauer, W. (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3de ed.). (F. W. Danker, Ed.) (in BibleWorks 10). Chicago: University of Chicago.
- Beavis, M. (1992). Slavery as an Interpretive Context for Servant Parables. *Journal of Biblical Literature*, 111(1), 37-54.
- Beavis, M. (2019, oktober). The Parable of the Slave, Son and Vineyard: An Early Christian Freedman's Narrative (Hermas Similitudes 5.2-11). *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 80(4), 655-669.
- Blass, F., Debrunner, A., & Rehkopf, F. (1990). *Grammatik des Neutestamentischen Griechisch*. 17de editie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bockmuell, M. (2000). *Jewish Law in Gentile Churches. Halakah and the Beginning of Christian Public Ethics*. Edinburgh: T&T Clark.
- Bounds, C. (2007). The doctrine of Christian perfection in the Apostolic Fathers. *Wesleyan theological journal*, 42(2), 7-27.
- Brattston, D. W. (2011). Fasting in the earliest church. *Restoration Quarterly*, 53(4), 235-245.
- Brederoo, M. (2009). *Er is geen begin dan Tora. Een onderzoek naar de rol van de pre-existentie van de Tora in Genesis Rabba*. (Master thesis). Universiteit Utrecht.
- Brox, N. (1991). *Der Hirt des Hermas* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 7. Band. ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bucur, B. (2006). Observations on the ascetic doctrine of the Shepherd of Hermas. *Studia Monastica*, 48, 7-23.
- Christ, M. R. (1990). Liturgy Avoidance and Antidosis in Classical Athens. *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), 120, 147-169.
- Collins, A. (2007). *Mark. A Commentary*. Serie: Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, J. (1979). Introduction: the Morphology of a Genre. *Semeia*, 14, 1-20.
- Dale, v. (2019). *Gratis Woordenboek Van Dale, lemma ijver*. Retrieved 12 november 2019, from Gratis Woordenboek: <https://www.vandale.nl/gratis-woordenboek/nederlands/betekenis/ijver>
- Dibelius, M. (1923). *Der Hirt des Hermas* (Die Apostolischen Vätern IV ed.). Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Dietler, M. (2011). Feasting and Fasting. In T. Insoll (Ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* (pp. 179-194). Oxford: Oxford University Press.

- Edmondson, J. (2011). Slavery and the Roman Family. In K. Bradley, & P. Cartledge, *The Cambridge World History of Slavery. Volume 1: the Ancient Mediterranean World*. (pp. 337-361). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehrman, B. D. (2003). *The Apostolic Fathers volume I* (Loeb Classical Library ed.). Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Ehrman, B. D. (2003). *The Apostolic Fathers volume II* (Loeb Classical Library ed.). Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Flexsenhar, M. A. (2013). *No Longer a Slave: Manumission in the Social World of Paul*. (Master thesis). Austin, Texas: University of Texas.
- Friberg, B., Friberg, T., & Miller, N. F. (2000). *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Serie: Baker's Greek New Testament Library. Grand Rapids: Baker.
- Gieschen, C. A. (1998). *Angelomorphic Christology: Antecedents and Parallels*. Leiden, Boston, Keulen: Brill.
- Giet, S. (1963). *Hermas et les pasteurs : Les trois auteurs du pasteur d'hermas*. Parijs: Presses universitaires de France.
- Gregory, A. (2002). Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity. In P. Oakes, *Rome in the Bible and the Early Church* (pp. 142-166). Carlisle: Paternoster Press.
- Grundeken, M. (2015). *Community building in the Shepherd of Hermas. A critical study of some key aspects*. Serie: Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 131. Leiden/Boston: Brill.
- Gummere, R. M. (1917). *Seneca the Younger, Epistles 1-65*. Serie: Loeb Classics Library, 75. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Halton, T. P. (2002). *The Fathers of the Church. Origen: Commentary on the epistle to de Romans, book 6-10*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Haubold, J. (2015). 'Shepherds of the People' Greek and Mesopotamian Perspectives. In R. Rollinger, & E. Dongen, *Mesopotamia in the Ancient World: Impact, Continuities, Parallels* (pp. 245-254). Münster: Ugarit-Verlag.
- Hauck, R. (1993). The Great Fast: Christology in the Shepherd of Hermas. *Anglican Theological Review*, 75(2), 187-198.
- Haupt, P. (1903, juli). Isaiah's Parable of the Vineyard. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 19(4), 193-202.
- Heaton, R. (2016). *The Son, All Spelled Out: A Consideration of the Unchristened Text of the Shepherd of Hermas*. (paper universitaire cursus). Denver.
- Hezser, C. (1990). *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20:1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse*. Serie: Novum testamentum er orbis antiquus 15. Göttingen: Vandenhoeck en Ruprecht.
- Hezser, C. (2003). *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hezser, C. (2005). *Jewish Slavery in Antiquity*. New York: Oxford University Press.

- Hezser, C. (2016, Herfst). Blurred Boundaries Between Slaves and Free Persons in Ancient Judaism. *AJS Perspectives*, 44-45.
- Hezser, C. (2020). Parables and Daily Life: New Testament and Rabbinic Slave Parables at the Intersection between Fiction and Reality. In E. Ottenheijm, & A. Merz, *The Power of Parables*. Leiden: Brill.
- Hill, C. (1995). The Debate Over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon. *Westminster Theological Journal*, Vol. 57(2), 437-452.
- Hosein, F. (2001). *The Banquet Type-Scene in the Parables of Jesus*. (Diss.) Andrews: Andrews University .
- Howes, L. (2015). Agricultural slavery and the parable of the loyal and wise slave in Q 12:42-46. *Acta Classica*, 58, 70-110.
- Joly, R. (1958). *Hermas, Le Pasteur*. Serie: Sources Chrétiennes nr. 53. Parijs: Éditions Cerf.
- Joly, R. (1967). Hermas et le Pasteur. *Vigiliae Christiana*, Vol. 21, 201-218.
- Klijn, A. (1983). *Apostolische Vaders 2*. Kampen: Kok.
- Körtner, U. H., & Leutzsch, M. (1998). *Schriften des Urchristentums. Dritter teil: Papiasfragmente, Hirt des Hermas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Kutsko, J., Buller, B., & Collins, B. (2014). *The SBL Handbook of Style* (second ed.). Atlanta, Georgia: SBL Press.
- Leutzsch, M. (1989). *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im "Hirten des Hermas"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levine, A.-J., & Brettler, M. (2011). *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation*. New York: Oxford University Press.
- Menzies, A. (1995). *The Anti-Nicene Fathers, Volume 9*. (Herdruk van uitgave uit 1896). Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishers.
- Merz, A. (2018). Believers as 'Slaves of Christ' and 'Freed Persons of the Lord'. Slavery and Freedom as Ambiguous Soteriological Metaphors in 1 Cor 7:22 and Col 3:22-4:1. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion*, 72(2), 95-109.
- Nijendijk, L. (1986). *Die Christologie des Hirten des Hermas*. (Proefschrift). Utrecht: Rijksuniversiteit.
- nn. (1973-1990). *The Soncino Talmud*. Brooklyn, NY: The Judaica Press/ The Soncino Press.
- nn. (1983). *The Soncino Midrash Rabbah*. Brooklyn, NY: The Judaica Press/The Soncino Press.
- Noam, V. (2006). Megillat Taanit - The Scroll of Fasting. In S. Saffrai (Ed.), *The Literature of the Sages, Deel 2* (pp. 339-362). Assen: Royal Van Gorcum/Fortress Press.
- O'Loughlin, T. (2003). The Didache as a Source for Picturing the Earliest Christian Communities: The Case of the Practice of Fasting. (K. O'Mahony, Ed.) *Christian Origins: Worship, Belief and Society [Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 241]*, 83-112.
- Osiek, C. (1986). The Genre and Function of the Shepherd of Hermas. *Semeia*, 36, 113-121.

- Osiek, C. (1999). *The Shepherd of Hermas* (Hermeneia ed.). Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Rahlfs, A., & Hanhart, R. (2006). *Septuagint with Logos Morphology*. (software versie in Logos 8): Deutsche Bibelgesellschaft.
- Robinson, D. (2010). The problem of Dipsychia in de Shepherd of Hermas. *Studia Patristica*, 45, 303-308.
- Rüpke, J. (2004). Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 8(2), 276-298.
- Schiffman, L. (1991). *From Text to Tradition. A History of Second Temple & Rabbinic Judaism*. Hoboken, New Jersey: Ktav Publishing House.
- Snodgrass, K. (2008). *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Stern, D. (1991). *Parables in Midrash. Narrative and exegesis in rabbinic literature*. Cambridge MA/ Londen: Harvard University Press.
- Steward-Sykes, A. (1997). The christology of Hermas and the interpretation of the fifth similitude. *Augustinianum*, 37(2), 273-284.
- Stoutjesdijk, M. (2019). *embargo*.
- Strack, H., & Billerbeck, P. (1928). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Vol. IV). München: C.H. Beck.
- Straw, B. A. (2015). *The Oxford Encyclopedia of the Bible and law. Volume 2*. New York: Oxford University Press.
- Teugels, L. (2019). *The Meshalim in the Mekhiltot: An Annotated Edition and Translation of the Parables in Mekhilta de Rabbi Yishmael and Mekhilta de Rabbi Shimon Bar Yochai*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Verheyden, J. (2005). The Shepherd of Hermas and the writings that later formed the New Testament. In A. Gregory, & C. Tuckett, *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (pp. 293-329). Oxford: Oxford University Press.
- Vinzent, M. (2014). Marcion's Roman Liturgical Traditions, Innovations and Counter-Rites: Fasting and Baptism. *Studia Patristica*, LXXI, 187-211.
- Weiss, A. (2009). Hermas' biography: social upward and downward mobility of an independent freedman. *Ancient Society*, 39, 185-202.
- Whittaker, M. (1967). *Der Hirt des Hermas* (GCS 48, Apostolischen Väter 1 ed.). Berlin: Akademie Verlag.
- Young, B. H. (1998). *The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Peabody MA: Hendrickson.
- Zimmermann, R. (2007). *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. München: Gütersloher.

Bijlage 1. Vergelijking parabels

Parabels met een meester die een opdracht geeft aan slaven/dienaars

Tekst	aanduiding heer	aanduiding dienaar(s)	werkplaats	opdracht	vertrekt	keert terug	beoordeeld wat er is gebeurd	beloning
Mt. 20:1-16	ἄνθρωπος οἰκοδεσπότη	ἐργάτας	wijngaard	Werken	ja/nee	ja/nee	ja	1 denarie
Mt. 21:28-30	ἄνθρωπος	τέκνα δύο	wijngaard	Werken	nee	nee	nee	nee
Mt. 21:33-40	ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης	γεωργοῖς	wijngaard	wijngaard exploiteren	ja	ja	open	open
Mt. 12:1-12	ἄνθρωπος	γεωργοῖς	wijngaard	wijngaard exploiteren	ja	ja	ja	doodstraf
Lc. 20:9-19	ἄνθρωπος [τις]	γεωργοῖς	wijngaard	wijngaard exploiteren	ja	ja	ja	doodstraf
Mt. 24:45-51	κύριος	ὁ πιστός δούλος καὶ φρόνιμος	bezittingen van de heer	huispersoneel te eten geven	ja	ja	ja	meer verantwoordelijkheid
Lc. 12:42-46	κύριος	ὁ πιστός οἰκονόμος ὁ φρόνιμος	bezittingen van de heer	huispersoneel te eten geven	ja	ja	ja	meer verantwoordelijkheid
Mt. 25:14-30	ἄνθρωπος	τοὺς ἰδίους δούλους	kapitaal van de heer	beheer over zijn geld	ja	ja	ja	divers
Lc. 13:6-9	Τις	ἀμπελουργόν	wijngaard	vijgeboom omhakken	nee	nee	nee	nee
Mc. 13:34-37	ἄνθρωπος	τοῖς δούλοις	huis van de heer	huis beheren en wachter bewaakt de deur	ja	ja	nee	open
MRS, Ex. 4:13	Koning	slaaf	paleis	onderhouden personeel	nee	nee	ja	slaaf mag het paleis niet meer in
MRI, Ex. 14:5	Iemand	slaaf	markt	vis kopen (blijkt rot)	nee	nee	nee	straf
MRS, Ex. 14:5	koning van vlees en bloed	slaaf	markt	vis kopen (blijkt rot)	nee	nee	nee	straf
Hermas S5.2(55)	Τις, δεσπότης	δούλόν τινα πιστότατον καὶ εὐδρέστατον	wijngaard	omheinen van de wijngaard	ja	ja	ja	vrijlating en erfgenaamschap

Parabels met een maaltijd

tekst	Gastheer	aanduiding maaltijd	aanduiding gasten	aanduiding dienaars	wat gebeurt er	rol gasten	rol slaven/dienaars
Mt. 22:1-14	ἀνθρώπων βασιλεῖ	τὸ ἄριστόν	τοὺς κεκλημένους	τοὺς δούλους	de genodigden komen niet opdagen, anderen worden genodigd.	ze zijn genodigd, maar komen niet	nodigen van de gasten
Lc. 14:12-13	τῷ κεκληκότι (in de werkelijke wereld)	ἄριστον ἢ δεῖπνον	Diverse	n.v.t.	advies van Jezus: nodig niet de rijken, maar de armen uit	het gaat erom wie genodigd worden	n.v.t.
Lc. 14:16-24	ἄνθρωπός τις	δειπνον μέγα	τοῖς κεκλημένοις	τὸν δούλον	de genodigden komen niet opdagen, anderen worden genodigd.	ze zijn genodigd, maar komen niet	nodigen van de gasten
Lc. 14:7-11	τινος	n.v.t., wel de plaats aan tafel: τὴν πρωτοκλισίαν	de aangesprokene	n.v.t.	advies van Jezus: kies niet de ereplaats.	kies de juiste plaats	n.v.t.
Mc. 2:18-20	Buidegom	n.v.t.	οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος	n.v.t.	gasten kunnen niet vasten zolang de bruidegom er is.	al dan niet vasten	n.v.t.
Hermas S5	ὁ οικοδεσπότης	δειπνον	n.v.t.	ὁ δούλος	de heer geeft eten aan de slaaf die het verder uitdeelt	n.v.t.	ontvangen van eten

Parabels met een wijngaard/akker

tekst	onderwerp	locatie	eigenaar	gewas	arbeider	werk	betekenis akker/wijngaard	betekenis gewas	betekenis arbeider
Mt. 13:3-8 en 23	zaad op de rotsen	akker (niet aangeduid)	ὁ σπείρων (de zaaiende)	ὁ σπαρείς	eigenaar	zaaien	de mensen/het hart	het woord	Christus
Mt. 4:3-9 en 13-20	zaad op de rotsen	akker (niet aangeduid)	ὁ σπείρων (de zaaiende)	zaad (niet aangeduid)	eigenaar	zaaien	de mensen	het woord	Christus
Mt. 13:24-30 en 34-37	onkruid groeit op met gewas	τῷ ἀγρῷ	ἀνθρώπῳ	καλὸν σπέρμα en ζιζάνια	eigenaar	werken	wereld	kinderen van het koninkrijk/het kwaad	Mensen-zoon
Mt. 20:1-16	beloning voor werk	ἀμπελώνα	ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ	n.v.t.	ἐργάτας	werken	de wereld	n.v.t.	Mensen
Hermas 55	slaaf doet meer dan gevraagd	ἀμπελώνα	Τίς	καρπὸν	ὁ δοῦλος	omheinen van wijngaard	akker is de wereld, wijngaard het volk	mensen	Christus

Bijlage 2. Parabels die overeenkomen met S5.2(55)

In het OT gaat het niet om parabels, maar zijn er wel enkele teksten waarmee een verband te zien is:

- Jes. 5:1-7: Het lied van de wijngaard. Hier is een bijzondere overeenkomst dat aangegeven wordt dat die wijngaard op een bepaalde plek te vinden is, zij het dat die afwijkt van de akker in de Herder van Hermas. Israël wordt in Jes. 5 als de wijngaard gepresenteerd. Dit beeld komt terug in nog enkele andere OT teksten: in Jes. 27:2, Jer. 2:21, Jer. 12:10, Ps. 80:9-14 en Ez. 17:5.
- Jes. 42: de verkiezing van de Knecht des Heren. Bij Hermas wordt in de parabel de slaaf ook verkozen en wordt in de uitleg ook van de Zoon van God gezegd dat de mens (het vlees) verkozen is om de Heilige Geest in te laten wonen.
- Jes. 58: Over het vasten. De lijn van de Jesaja tekst vertoont overeenkomsten met die van Hermas: dit vasten wat je doet dat deugt niet, er wordt een ander vasten van je gevraagd.

In het NT zijn veel parabels te vinden die een overeenkomst met de parabel van Hermas vertonen:

- Mt. 13: 24-30: het graan en het onkruid, dat samen met elkaar opgroeit.
- Mt. 20:1-16: De werkers in de wijngaard. Het verhaal verloopt anders en heeft een andere focus, maar ook daar gaat het om een wijngaard waarin gewerkt wordt.
- Mt. 22:1-14/ Lc. 14: 15-24/E.Th. 64: Het feestmaal waar de gasten niet komen opdagen.³¹²
- Mt. 24:45-51/Lc. 12:41-46: De heer die een betrouwbare en verstandige³¹³ slaaf over zijn huispersoneel aanstelt. Ook hij vertrekt. Een bijzondere overeenkomst met de Herder van Hermas is dat deze slaaf wordt aangesteld om ervoor te zorgen dat het huispersoneel op tijd te eten krijgt.
- Mt. 25:14-30: De talenten. Hier gaat het over de beloning van slaven voor goed werk.
- Mc 12:1-12/Mt. 21:33-46/Lc. 20:9-19/E. Th. 65-66: De onrechtvaardige pachters. Ook hier wordt een wijngaard aangelegd waar omheen een hek of haag wordt geplaatst³¹⁴ en ook hier gaat de heer op reis. De wijngaard wordt niet aan een slaaf overgelaten, maar verpacht.
- Mc. 13:34: De heer die op reis ging. Hij droeg het beheer over aan zijn dienaren³¹⁵ die elk een eigen taak kregen.
- Lc. 13:6-9: De dorre vijgenboom. De meester van de wijngaard dreigt de vijgenboom om te hakken, maar de wijngaardenier heeft nog hoop.
- Lc. 16:19-31: De rijke man en de arme Lazarus. De rijke heeft met zijn rijkdom niet gedaan wat zijn taak was: te delen. Overeenkomst met het laatste deel van de parabel, maar dan vanuit het tegenovergestelde perspectief.

³¹² Het verloop van deze parabel is in de verschillende versies niet helemaal gelijk.

³¹³ De terminologie doet denken aan die in de parabel van Hermas, maar er staat niet hetzelfde. In Mt. 24:45 staat ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος.

³¹⁴ Marcus gebruikt hiervoor wel andere terminologie: περιέθηκεν φραγμὸν.

³¹⁵ Slaven: τοῖς δούλοις.

In deze thesis komen ook enkele rabbijnse parabels aan de orde die relevant zijn om te vergelijken met S5.2:

- Semachot de Rabbi Hiya 3: de koning plaats slaven in zijn paleis en laat en handelen, maar zij beroven elkaar. Deze parabel laat het *absente ero* motief zien waarbij de terugkeer van de meester voor de dood staat.
- Sifre Deuteronomium 48: de parabel van de talenten. Deze is opgenomen omdat deze in tegenstelling tot de talentenparabel uit Mt. 25 juist niet zoveel overeenkomsten vertoont met de parabel van Hermas, maar daarmee het beeld ondersteund dat motieven herbruikbaar zijn.
- Exodus Rabba 43.9: de parabel van de wijngaard die zure wijn voortbrengt. In deze parabel verwijst de arbeider naar Mozes.
- Sifra Behuqotai 2.5: in deze parabel onderscheid een slaaf zich van de rest en krijgt vervolgens ook een navenant grotere beloning.
- In de Midrash Rabba komen 14 maaltijdparabels voor: Gen Rab 15.4, Gen Rab 62.2, Ex Rab 19.5, Ex Rab 19.8, Lev Rab 7.4, Lev Rab 27.8, Num Rab 13.2, Num Rab 15.3, Num Rab 21.24, Klaagl Rab Proloog 10, Pred Rab 3.11, Pred Rab 3.15, Pred Rab 9.7, Hoogl Rab 8.19.
- In Mishna Avot 1 is sprake van het bouwen van een haag om de Tora. De omheining uit de parabel roept hier associaties mee op. Het gaat hier niet zozeer om een parabelvergelijking, maar wel om een gezamenlijk motief.

Bijlage 3. Afkortingen

OT Oude Testament

NT Nieuwe Testament

Gen. Genesis

Ex. Exodus

Lev. Leviticus

Num. Numeri

Jes. Jesaja

Mt. Mattheüs

Mc. Marcus

Lc. Lucas

Joh. Johannes

Rom. Romeinen

Gal. Galaten

Kor. Korinthiërs

Heb. Hebreeën

Fil. Filippenzen

1. Pet. 1 Petrus

E.Th. Evangelie van Thomas

NBV Nieuwe Bijbel Vertaling

SV Statenvertaling

LXX Septuagint

Ms. Manuscript

Mss. Manuscripten

Verklaringenblad masterthesis

Naam student: M.J.W. Brederus

Titel masterthesis: Een parabool van een staaf, een wrijfband en een maaltijd.

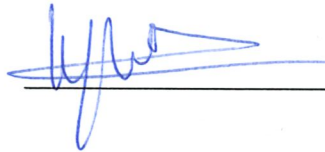
VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Groningen, 10-3-2020



TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Groningen, 10-3-2020

