

Bethesda: bijbels-theologische reflecties¹

– door Raymond R. Hausoul en Wim J. Kok –

Jezus' vermaning aan de genezen verlamde uit Bethesda om niet meer te zondigen (Joh. 5:17) interpreteren sommigen als 'bewijs' dat deze man door een specifieke zonde aan zijn verlamdheid was gekomen.² De conclusie is dan: God schenkt enkel genezing aan 'hen die leven in overeenstemming met de wil van God'.³ Dit artikel stelt de vraag naar de correctheid van deze interpretatie door stil te staan bij de vraag naar de identiteit van Bethesda: Wat was dit voor een plek? Een antwoord op deze vraag wordt doorgaans genegeerd of beknopt gehouden in commentaren, maar is wel cruciaal voor een juist begrip van het gebeuren.⁴

Wie noord-Jeruzalem doorkruist, ontdekt nabij de lang verdwenen tempel en de burcht Antonia het archeologische Bethesda. Twee vijvers die de plaats vroeger kenmerkten, liggen nu meters diep in de grond, omgeven door oude ruïnes. Johannes omschrijft de plaats als volgt: 'Nu is er in Jeruzalem bij de Schaapspoort een vijver, die in het Hebreeuws "Bethesda" heet en vijf zuilengangen heeft' (5:2). Op basis van opgravingen schreef Joachim Jeremias dat dit gebied zich uitstrekt over ongeveer 5000m² en dat beide vijvers gescheiden werden door een 6,5m dikke tussenmuur.⁵

In de latere koningentijd ontstond de noordelijke 'bovenste vijver' (2 Kon. 18:17; Jes. 7:3). Ten tijde van de Makkabeëën voegde de hogepriester Simon II (220-195 v.Chr.) daar de 'onderste vijver' aan toe (Sir. 50:3). De vijver deed in die tijd dienst als wasbekken (*migwe*).⁶ Enige tijd later bouwde Herodes de Grote (73 v.Chr.-4 na Chr.) zuilengangen rondom elke vijver, waarbij één zuilengang tussen beide vijvers in kwam te staan. Er was daardoor sprake van vijf zuilengangen die op een plattegrond een geblokte '8' of 'B' vormden, waarbij de vijvers zich in de twee openingen bevonden.⁷ Volgens Cyrillus van Jeruzalem (ca. 313-386 na Chr.) zaten de zieken in Bethesda voornamelijk in de zuilengang tussen de beide vijvers.⁸ Daar keken ze gespannen naar het water om bij de geringste beweging een duik te nemen en zo genezing te ontvangen.

Een christelijk ziekenhuis?

Johannes zegt over de zieken in Bethesda: 'Daar lag een menigte zieken, blinden, kreupelen, verdorden' (5:3a). Dit beeld geeft de impressie dat Bethesda een antiek christelijk ziekenhuis was. Hulporganisaties dragen graag deze naam verder en noemen zich 'Bethesda'. Ze staan echter te weinig stil bij de erbarmelijke omstandigheden in het oorspronkelijke Bethesda. Niet alleen ontbreekt verzorgend personeel, ook de concurrentie viert er hoogtij. Bethesda kent weinig christelijks. Wie het snelst in het bewegend water is,

ontvangt genezing, aldus de verlamde: 'Heer, als het water gaat bewegen is er niemand om mij erin te helpen; ik probeer het wel, maar altijd is een ander al vóór mij in het water' (5:7). De aandacht is dus vooral gericht op het water, niet op de zieken. In de beweging van het water ligt het heil; tenminste, als je snel genoeg bent om er als eerste in te zijn.

Dit keuzeprincipe passeert al snel de meest hulpbehoevenden. Bethesda benadeelt de zwakken. Wie er aanwezig is, moet meedoen aan een race tegen de klok door te proberen anderen te overtroeven.⁹ Wie dit fenomeen op zich laat inwerken, herkent in Bethesda geen huis van barmhartigheid. Er is eerder sprake van competitie, egoïsme en individualisme. Elk bijbels georiënteerd vertrouwen in Gods ontferming over de zwakken maakt er plaats voor vertrouwen in eigen kunnen. Dat maakt Bethesda minder aantrekkelijk als inspiratiebron voor christelijke ziekenhuizen. Wat was dit eigenlijk voor een plek? Een goed antwoord op deze vraag ontbreekt in commentaren bijna net zoveel als een ethische reflectie.¹⁰

De authenticiteit van vers 3b-4

Het gebeuren in Bethesda kent geen parallel in de Bijbel. Wachten op bewegend water roept zelfs vragen op. Waardoor bewoog dit water? De betwiste versdelen 3b-4 verklaren vers 7 en verduidelijken wat plaatsvindt: '[3b] Die wachten op de beweging van het water. [4] Want een engel van de Heer daalde op zekere tijden neer in de vijver en bracht het water in beweging. Wie dan het eerst daarin neerdaalde, na de beweging van het water, werd gezond, aan welke ziekte hij ook leed.' Als een engel Gods neerdaalde en het water bewoog, genas elke eerste zieke. Dat laatste contrasteert met Johannes 9:32, waar de inwoners van Jeruzalem beweren dat een blindgeborene nog nooit genezen was. In Bethesda blijkt toch lang niet elke zieke te genezen.

Exegeten zijn het er doorgaans over eens dat de versdelen 3b-4 niet in de meest oorspronkelijke tekst van Johannes stonden en dus een latere toevoeging zijn.¹¹ Het blijkt dat de westerse kerk de inhoud van vers 3b-4 kende, terwijl de oosterse kerk erover zweeg. De westerse kerkvader Tertullianus (160-230) wijst in zijn betoog over de waterdoop naar de neerdalende engel in Bethesda. De oosterse kerkvader Cyrillus van Jeruzalem (ca. 315-386) zegt er echter niets over in zijn bespreking van Bethesda.¹² Dat laatste is opmerkelijk, aangezien Cyrillus oudste was in Jeruzalem, de plaats waar ook Bethesda zich bevond. Het lijkt erop dat in het oosten Johannes Chrysostomus (347-407) een van de eersten was die de omstreden tekst kende. Ook in de codex Alexandrinus (vijfde eeuw) is vers 4 te vinden – overigens nog zonder vers 3b.¹³ Van een vroegere bekendheid zijn er (nog) geen sporen.

Verder wijkt het Grieks van vers 3b-4 af van dat van het Johannes-evangelie. Zane Hodges ontkent dit door zich te beperken tot woordkeuze. Hij vergelijkt het aantal unieke woorden (*hapax legomena*) in Johannes 5:3b-4 met zeven unieke woorden in Johannes 2:14-16.¹⁴ Gordon Fee betwist dit echter. Allereerst verbetert hij Hodges door elf *hapax legomena* in Johannes 2:14-16 te tellen, en vervolgens zet hij vraagtekens bij Hodges' methodologie.¹⁵ Niet alleen

kenmerkt 5:3b-4 zich door *hapax legomenona*, ook is de syntax moeilijk te rijmen met het evangelie, aldus Fee.¹⁶

Hoewel weinig exegeten vasthouden aan de authenticiteit van Johannes 5:3b-4, rijst wel de vraag op naar het belang van deze toevoeging. Hierop wordt zelden gereflecteerd. Vanuit bovengenoemde ethische moeilijkheden en de bredere vraag naar de identiteit van Bethesda kan aan de vraag naar het belang van Johannes 5:3-4b niet voorbijgegaan worden. Wilde iemand Bethesda in positieve relatie brengen met wat bekend was over zegeningen die engelen aan mensen brachten? In christelijke bronnen gaat het dan om de speciale rol die engelen in het beschermen van mensen spelen (vgl. Ps. 91:11; Hand. 12:5-10; Heb. 1:14).¹⁷ Dat een engel Gods op bepaalde tijden neerdaalt en genezing brengt aan wie het eerst reageert, blijft echter zonder parallel. Dat past ook moeilijk binnen het karakter van de God van de Bijbel. Om die reden is het eerder voorstelbaar dat de (over)schrijver van de tekstvariant een discrepantie tussen Bethesda en het karakter van God zag. Dat gebeurde in zijn ijver om Bethesda te verbinden met de God van de Bijbel.¹⁸ 'Er is slechts één Genezer, Jezus Christus onze Heer!' Het genezende water in Bethesda kent zijn parallellen immers in vele heidense genezingsplaatsen. Wilde de (over)schrijver lezers beschermen tegen de idee dat Jezus zich op heidense plaatsen ophield en daar mensen genas? Een antwoord op deze vragen blijft moeilijk. In beide gevallen zou de relatie tussen de engel van de Heer en de plaats Bethesda uitkomst bieden. In zijn/haar ijver om Bethesda te verbinden met God doorzag de (over)schrijver echter niet dat de wijze waarop God via zijn engel in Bethesda ingreep, grote vraagtekens oproept.

Historische zoektocht naar Bethesda

Het bovenstaande draagt bij aan de beantwoording van de hoofdvraag naar de identiteit van Bethesda. Johannes vermeldt specifiek de naam van deze vijver in het Hebreeuws. De naam 'Bethesda' krijgt nadruk. Wel is op te merken dat de handschriften niet unaniem zijn over deze naam.¹⁹ Op basis van historisch onderzoek krijgt 'Bethesda' de voorkeur.²⁰ Deze naam kent een dubbele betekenis en wordt in de literatuur vanuit Syrische teksten veelal vertaald met: 'huis van barmhartigheid' of 'huis van schande'.²¹ Dat laatste is treffend, omdat Bethesda onbarmhartigheid en zelfzucht lijkt te bevorderen. Een andere mogelijkheid is echter de plaatsnaam te vertalen als 'huis van het uitgieten'.²²

Eeuwenlang heeft het de nieuwtestamentische wetenschap aan buitenbijbelse vermeldingen van Bethesda ontbroken. Slechts een beknopte geografische vermelding bij Flavius Josephus kon worden gevonden.²³ Door dit gebrek aan historische bronnen verklaarden sommigen het verhaal van Jezus in Bethesda zuiver allegorisch. De schrijver creëerde een geestelijke plaats die verwees naar Jezus' barmhartigheid.²⁴ De ontdekking van de Koperrol in Qumran bracht hier echter verandering in. Daarin vonden onderzoekers namelijk wel een verwijzing naar Bethesda. Hoewel de tekstreconstructie moeilijkheden vertoont, luidt de vertaling als volgt:²⁵ 'in *Beth Esjdatayin*, bij de vijver aan de

ingang van het kleinere bekken' (3Q15 II.12; vgl. II.57). *Beth Esjdatayin* staat hier in de dualis. Dat toont aan dat Bethesda minstens twee vijverbekken kende. Archeologische opgravingen hebben dit beeld bevestigd. Urban von Wahlde vermeldt dat archeologisch onderzoek een groot deel van de oude zuidelijke Bethesdavijver blootlegde, maar recentere publicaties over Bethesda ontbreken nog, net zoals een duidelijk beeld van de reputatie van Bethesda in de eerste eeuw na Christus.²⁶

Bethesda in Hadrianus' tijd

Kort na 135 na Chr. koos de Romeinse keizer Hadrianus (76-138) ervoor om Bethesda te veranderen in een Grieks-Romeins heiligdom. Deze keuze was verbonden met de stichting van de koloniestad Aelia Capitolina op de ruïnes van het in 70 na Chr. verwoeste Jeruzalem.²⁷

Terwijl de Joden aanvankelijk hoopten dat de keizer hun een nieuw Jeruzalem zou schenken, moesten ze nadien lijdzaam toezien hoe Jeruzalem veranderde in een Romeinse kolonie, bestemd voor oud-soldaten. In de stad verrezen tempels en heiligdommen die gewijd waren aan Romeinse goden, in het bijzonder Jupiter Capitolina.²⁸ Het kwam weliswaar tot een revolutie van joodse kant onder de vlag van Simon bar Kochba (gest. 135 na Chr.).²⁹ Maar Hadrianus kwam als overwinnaar uit de strijd. Hij stichtte Aelia Capitolina op de ruïnes van het oude Jeruzalem.

Daarbij maakte hij belangrijke Joodse plaatsen tot heidense heiligdommen. In Bethesda ontstond op deze manier een heiligdom voor de verering van de Grieks-Egyptische god Serapis en de Griekse god Asclepius.³⁰ Beide goden stonden bekend als goden van genezing.³¹ Gelofteooffers uit de tweede eeuw, gewijd aan Serapis, duiden dit aan. Zo luidt een inscriptie uit de tweede eeuw op een marmeren voet: 'Pompeia Lucilia schonk deze als geloftegave'.³² Ook vermeldt het oude reisboek *Itinerarium Burdigalense* (333-334) dat er in Bethesda 'mensen waren die langdurig ziek waren en nu genezen werden, omdat de vijvers troebel wijnrood water bevatten'.³³

Bethesda in Jezus' tijd

Over een relatie tussen Bethesda en de verering van een specifieke godheid vóór de tijd van Hadrianus is niets expliciet bekend. Toch sluit dit niet uit dat Bethesda al bekend stond als een heidense plaats van genezing in de eerste eeuw. Hadrianus bouwde dan voort op wat eerder al in Bethesda had plaatsgevonden. De argumenten die onderzoekers tot deze conclusie brengen, zullen hieronder aan bod komen.³⁴

Wie op de uitspraak van de verlamde in Bethesda let, ontdekt dat deze een magische functie toekent aan het water: 'Heer, als het water gaat bewegen, is er niemand om mij erin te helpen; ik probeer het wel, maar altijd is een ander al vóór mij in het water' (Joh. 5:7).³⁵ Deze gedachtegang sluit aan bij de omschrijving die David Aune van magie geeft:³⁶ 'that form of religious deviance whereby individual or social goals are sought by means alternate to those normally sanctioned by the dominant religious institution.' Hoewel een

specifieke afgod in het Bethesda van Johannes 5 ontbreekt, is het mogelijk dat de woorden 'redder van de wereld' (Joh. 4:42) al refereren aan de god Asclepius, die zich met diezelfde titel door de mensen liet vereren.³⁷ Vanuit deze achtergrond is het in elk geval mogelijk om Bethesda in verband te brengen met magische en spirituele krachten.

In het heidendom kwam het geloof in magische wateren die door geesten genezingskracht ontvingen, veelvuldig voor.³⁸ Wie Bethesda niet kende, kon gemakkelijk op basis van de omschrijving bij Johannes associaties hebben met heidense heiligdommen in de klassieke Oudheid. Rangar Cline stelt dat in het betwiste vers 4 dan ook bewust 'engel' gebruikt is om een verbinding te leggen tussen Bethesda en andere Hellenistische religieuze plaatsen.³⁹ Deze latere toevoeging wil dan effectief een lokaal religieus fenomeen kosmopolitisch verklaren.⁴⁰

Ook William Davies ziet in het Bethesda van Jezus' tijd een heidens gebeuren. Hij wijst op de progressieve ontwikkeling dat Jezus in het Johannes-evangelie alle plaatsen en ruimtes in beslag neemt: de Joodse tempel (Joh. 2), het Samariaanse gebied (Joh. 4) en het heidense Bethesda (Joh. 5).⁴¹ Larry Hogan stelt in zijn dissertatie over genezing in de tweede tempelperiode, dat het hellenisme een enorme vloed aan heidense gebruiken in Israël bracht. Hoewel de Makkabese opstand zich daartegen verzette, bleef het onmogelijk om deze volledig uit het land te weren.⁴² Maureen Yeung voegt hier aan toe, dat Bethesda al vroeg in de geschiedenis verbonden was met joodse legenden. Zo verwijst ze naar een crypte in Bethesda die het oude reisverhaal *Itinerarium Burdigalense* (333-334 na Chr.) beschrijft als 'crypte waar Salomo demonen martelde' (*crepta ubi Salomon daemones torquebat*),⁴³ en de genezende kracht die verbonden is met de persoon van Salomo binnen de joodse traditie.⁴⁴ Craig Koester wijst in dit verband op de kleine grotten die aanwezig zijn rondom Bethesda en overeenkomsten vertonen met genezingsheiligdommen die door heel het Romeinse Rijk heen met Asclepius werden verbonden.⁴⁵

De vraag blijft echter welke van deze archeologische vondsten betrekking hebben op latere tijden en welke van toepassing waren in de tijd van Jezus. Als Bethesda daadwerkelijk in Jezus' tijd een heidense plaats was, waar zieken hun hulp van magische waterkrachten verwachtten, biedt dit uitkomst aan de bovengestelde ethisch-theologische vragen. Bovendien sluit ook de wijze waarop de zieke – ten koste van anderen – in eigen kracht zijn genezing wil bewerkstelligen, meer aan bij het vertrouwen op een afgod dan op de God zoals Johannes die in Jezus laat zien. Nergens in het Johannes-evangelie geneest Jezus mensen omdat zij in eigen kunnen als eerste bij Hem zijn. Het magisch hopen op de beweging van het water en het enkel gericht zijn op dat water en niet op God zelf, past meer bij andere goden dan bij Jahweh die zichzelf doet kennen als: 'Jahweh! Jahweh! God, barmhartig en genadig, geduldig en rijk aan goedertierenheid en trouw' (Ex. 34:6) – een uitspraak waaraan Johannes al in zijn proloog mogelijk refereert (Joh. 1:16-17).⁴⁶ Hoewel de (over)schrijver dit probeerde te voorkomen door een 'engel Gods' te introduceren, bleef de situatie in Bethesda principieel vreemd aan het karakter van God.

Tegenstemmen

Niet iedereen gaat akkoord met de idee dat Bethesda een heidense plaats was. De nieuwtestamenticus Steven Bryan geeft als voornaamste tegenargument:⁴⁷ 'Though it is likely that local beliefs regarding the potency of the Bethesda pool's waters facilitated its assimilation into the Roman cult of Serapis and/or Asclepius at this time, this in no way establishes Bethesda as a pagan sanctuary during the first century.' Bryan laat de mogelijkheid dus open, maar stelt wel de vraag of zulk een heidense plaats in de nabijheid van de tempel in het orthodoxe Jeruzalem kon liggen. Deze vraag is niet nieuw. Eerder wees Ingo Broer er al op dat het moeilijk voorstelbaar is dat er in Jezus' tijd een heidens heiligdom nabij de tempelberg stond.⁴⁸ Wie bekend is met de joodse geschiedenis, weet dat in Jezus' periode Herodes de Grote stuitte op een grote volksofstand van orthodoxe zijde toen hij het waagde een gouden adelaar op de gouden tempelpoort te plaatsen.⁴⁹ Een heidens heiligdom als Bethesda zou zich dus onmogelijk laten dulden binnen de muren van Jeruzalem.

De argumenten van Steven Bryan en Ingo Broer moeten ernstig worden genomen, maar zij zijn enkel van kracht als Bethesda zich binnen de muren van Jeruzalem bevond. Volgens archeologische en historische bronnen was dit laatste echter niet het geval. Bethesda werd pas binnen de stadsmuren gebracht door Herodes Agrippa (41-44 na Chr.).⁵⁰ Daarnaast genoot Bethesda de bescherming van de nabij gelegen burcht Antonia. Deze stond onder gezag van de Romeinse bezetter en herbergde het grootste Romeinse garnizoen van de wijde omtrek.⁵¹ Vandalisme in Bethesda lag om die reden aan banden. Ook vermeldt de joodse Misjna dat de Romeinse godin Fortuna destijds in het zuiden van Jeruzalem bekendheid genoot en verering ontving bij een aangelegde vijver buiten de stadsmuren.⁵² Deze gegevens laten zien dat er meerdere heidense invloeden rondom Jeruzalem geduld werden. Het zou de autoriteiten dan niet gelukt zijn om de heidense praktijken in Bethesda van de aardbodem te doen verdwijnen. Enkel de mogelijk dubbelzinnige naam 'Bethesda' zou een jood er al aan doen denken dat dit zogenaamde 'huis van barmhartigheid' voor Jahweh een 'huis van schande' was.⁵³ Niet Bethesda, maar Jahweh die zijn naam verbond met de tempel in Jeruzalem, was de bron van genezing (vgl. Ex. 15:26). Dat de plaats Bethesda niet terugkeert in het latere spreken van de joden, is eveneens uit deze afkerende houding te verklaren. Andreas Köstenberger schrijft: 'Apparently, however, the authorities looked the other way, tolerating this expression of popular religion.'⁵⁴ Jezus vermeed de plaats echter niet. Hij ging erheen en ontmoette er een man die al achtendertig jaar ziek was. Daarmee ontmoette de man degene die daadwerkelijk de 'genezer van de wereld' is (Joh. 4:42).

Jezus ontmoet de verlamde

Als Jezus de verlamde in Bethesda ziet liggen, vraagt Hij enkel: 'Wil je gezond worden?' (Joh. 5:6). Die vraag klinkt overbodig. Wie in Bethesda lag, hoopte immers op herstel en genezing. Toch confronteerde de vraag de man.

Meteen verduidelijkt hij waar hij zijn genezing zoekt, namelijk in het water van Bethesda. Hij vat de vraag van Jezus louter informatief op als: 'Ben je bij de vijver om gezond te worden?' Een direct antwoord op Jezus' vraag ontbreekt. Johannes Calvijn schreef al: 'Hij beperkt Gods hulp tot zijn eigen ideeën en durft zichzelf niet meer te beloven dan hij zich in zijn geest kan voorstellen'.⁵⁵ Keurig antwoordt de verlamde dat er niemand is die ervoor zorgt dat hij het water als eerste bereikt. Niemand kijkt in Bethesda, het huis van barmhartigheid, naar hem om. Zonder hoop wacht hij op de hand die hem, eerder dan alle anderen, in het water laat zakken. Achtendertig jaar was de man al ziek en nu hoopte hij in de heidense plaats Bethesda eindelijk genezing te vinden.

Maar dan gebeurt het onverwachte. Jezus roept de verlamde op om op te staan en zijn slaapmat mee te nemen (5:8). Onmiddellijk wordt hij gezond, staat op en wandelt (5:9). Het is onjuist om in het opstaan van de man reeds een vorm van geloof te zien.⁵⁶ Hij is immers al gezond als Jezus hem de opdracht geeft om op te staan. Pas na zijn genezing gaat hij weg. Elke vorm van geloof of ieder besef van wie Jezus is, ontbreekt. Ook aan de kritisch gezinde joden is hij later niet in staat uit te leggen wie degene was die hem de opdracht gaf om op sabbat zijn slaapmat te verplaatsen (5:11-13). Ze ontmoeten elkaar pas later weer, ditmaal in de tempel (5:14a).

Tweede ontmoeting in de tempel

Wanneer Jezus de genezen verlamde in de tempel aantreft, spreekt hij de volgende woorden: 'Zie, je bent gezond geworden; zondig niet meer, opdat je niet iets ergers overkomt' (5:14b). Een vriendelijk woord of een verwijzing naar het geloof ontbreken. Uitleggers verklaren vaak dat bepaalde zonden bij de man ertoe hadden geleid dat hij verlamd raakte.⁵⁷ Door opnieuw te zondigen zou de man iets ergers overkomen. Bij dat 'ergers' denken uitleggers dan aan het eeuwige oordeel.⁵⁸

Het voorgaande wijst echter een andere richting uit. Jezus vermaant de man, omdat hij als jood zijn genezing zocht in de heidense genezingsplaats Bethesda. Het is dit syncretisme waarop Jezus doelt met de woorden: 'zondig niet meer'. Als de man zich niet tot de ware geneesheer zou keren om het volledige heil te ontvangen, zou hem erger overkomen. Wat het water van Bethesda niet kon doen, kon de God van Israël, die in de tempel van Jeruzalem vereerd werd, wel doen. Dit laatste biedt een mogelijke verklaring waarom er geen sprake is van geloof bij de man en waarom Jezus zijn identiteit niet bij de eerste ontmoeting prijsgeeft. Er mocht geen reden zijn om de genezing van de man en de Messias in relatie te brengen met het heidense Bethesda. Het is in Gods tempel dat de Messias zijn ware identiteit aan de man onthult. Op deze manier waarschuwt het verhaal van Bethesda de lezer(s) tegen het zoeken van genezing op de verkeerde plaats.⁵⁹

In de tekst vinden we geen expliciete reactie van de man. Nergens staat dat hij Jezus dankte voor zijn genezing.⁶⁰ Het enige dat de lezer verneemt, is dat de genezen man ervoor kiest om de joodse autoriteiten op te zoeken en hen te

vertellen dat het Jezus is die hem gezond had gemaakt (5:15). Op basis van zijn eerste ontmoeting met de joden was dit geen slimme zet. Was dit uit naïviteit of wilde de ex-verlamde Jezus zelfs bewust verraden? Dit laatste behoort tot de mogelijkheden, aangezien hij uit de eerste reacties van de joodse autoriteiten kon afleiden dat zij geen grote eer aan Jezus wilden betonen. De kans is dus groot dat de reactie van de man voortkwam uit Jezus' berisping aan zijn adres.

Conclusie

Door Bethesda te identificeren als heidense genezingsplaats is de vermanende confrontatie tussen Jezus en de genezen verlamde beter te plaatsen. Het 'zondig niet meer' krijgt hierdoor een duidelijk kader. Elke relatie tussen de afgoden en de ware God van Israël moet worden afgewezen. Tegelijk stemt deze uitleg tot voorzichtigheid in de bijbels-theologische reflectie over de relatie tussen ziekte en zonde. Jezus' vermaning is niet per se een bewijs dat God enkel genezing schenkt aan hen die leven in overeenstemming met zijn wil. De Messias genas juist deze verlamde, ondanks dat deze zijn genezing zocht op een plaats die in relatie stond met de afgoden.

Noten:

- 1 Dit artikel is een uitvoerige uitbreiding van ons gedeelte over Bethesda in: Wim J. Kok en Raymond R. Hausoul, *Jezus Geneest: Rijkdom van Gods Nieuwe Schepping* (Hoornaar: Gideon, 2016), 105-114. Daarbij geldt een woord van dank aan prof.dr. Rob van Houwelingen voor zijn feedback in de eindfase van dit artikel.
- 2 Zo voor het eerst Irenaeus van Lyon, *Adversus Haereses* (vert. Norbert Brox, Fontes Christiani 8; Freiburg: Herder, 2001), V.15.2; zie als hedendaagse voorbeelden hiervan John Wimber en Kevin Springer, *Power Healing* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 85-86; Guy P. Duffield en Nathaniel M. Van Cleave, *Woord en Geest: Hoofdlijnen van de theologie van de pinksterbeweging* (Kampen: Kok, 1996), 432-434; Willem J. Ouweneel, *Geneest de zieken! Over de bijbelse leer van ziekte, genezing en bevrijding* (Vaassen: Medema, 2003), 376, 235, 267, 372; Jan Zijlstra, *50 Hindernissen op de Weg naar Genezing* (Leiderdorp: Levensstroom, 2009), 13. Zie verder nog George R. Beasley-Murray, *John* (Word Biblical Commentary 36; Nashville: Nelson, 2nd ed., 1999), 74; Donald A. Carson, *The Gospel according to John* (Pillar New Testament Commentary; Leicester: InterVarsity, 1991), 245; Leon Morris, *The Gospel according to John* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 2nd ed., 1995), 272; Andreas J. Köstenberger, *John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 182.
- 3 Duffield en Van Cleave, *Woord en Geest*, 433-434.
- 4 Zie bijvoorbeeld Köstenberger, *John*, 177; Beasley-Murray, *John*, 74; Gerald L. Borchert, *John 1-11* (New American Commentary 25A; Nashville: Broadman & Holman, 1996), 231; Morris, *John*, 266; Carson, *John*, 241-242; Ernst Haenchen, *John 1: A Commentary on the Gospel of John* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1984), 244; Charles K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Philadelphia: Westminster, 2nd ed., 1978), 252.
- 5 Joachim Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda, Johannes 5,2* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 59; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949), 12.
- 6 Urban C. von Wahlde, 'Archeology and John's Gospel,' in: James H. Charlesworth

- (red.), *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 563 n. 119; Martin Hengel, 'Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums', in: Idem (red.), *Judaica, Hellenistica et Christiana* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 310; Martien Parmentier, 'The Lasting Sanctity at Bethesda', in: Alberdina Houtman e.a. (red.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity* (Jewish & Christian Perspective Series 1; Leiden: Brill, 1998), 75; Jeremias, *Wiederentdeckung*, 12; Zie echter kritisch Max Küchler en Klaus Bieberstein, *Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*, 2. Aufl.: Orte und Landschaften der Bibel 4.2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 316.
- 7 Adamantius Origenes, *Johannes*, s.v. Joh. 5:2; Cyrillus van Jeruzalem, *Homily on the Cripple at the Pool*, 2; genoemd door Frederick F. Bruce, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 140 n. 6; Doordat de zuilen tussen de twee vijvers niet terug te vinden zijn in de archeologie, is er ook kritiek gekomen op dit getuigenis, zie daarvoor Küchler en Bieberstein, *Jerusalem*, 323-324.
 - 8 Cyrillus van Jeruzalem, *Homily*, 2; genoemd door Bruce, *John*, 140 n. 6.
 - 9 Werner de Boor, *Das Evangelium des Johannes: 1. Teil. Kapitel 1 bis 10* (Wuppertaler Studienbibel; Wuppertal: Brockhaus, 1988), 157.
 - 10 Zie beknopt Köstenberger, *John*, 179; Tom Wright, *John for Everyone* (London: SPCK, 2004), 55.
 - 11 Hoewel sommige handschriften ze als authentiek weergeven, ontbreken ze vaak in oudere handschriften en bestaan er verschillende tussenvormen. Dit wordt ook zichtbaar in de Nederlandse Bijbelvertalingen: NBG markeert de tekst als niet voorkomend in de grondtekst, NBV, GNB en WV laten de verzen weg, terwijl SV, HSV en NB ze wel vertalen. Zie uitvoerig Gordon D. Fee, 'On the Inauthenticity of John 5:3b-4', *Evangelical Quarterly* 54/4 (1982): 207-218; Barrett, *John*, 211; Zane C. Hodges, 'The Angel at Bethesda—John 5:4: Problem Passages in the Gospel of John. Part 5', *Bibliotheca Sacra* 136/541 (1979): 25-39; Zie beknopt Bruce M. Metzger (red.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 4th ed., 1994), 179.
 - 12 Quintus S.P. Tertullianus, *De Baptismo*, 200-206, 5; Cyrillus van Jeruzalem, *Homily*, 2.
 - 13 Johannes Chrysostomos, *Divi Ioannes: Homilieën over Johannes*, 398; vgl. Fee, 'Inauthenticity', 215.
 - 14 Hodges, 'Angel at Bethesda', 37.
 - 15 Fee, 'Inauthenticity', 211.
 - 16 Fee, 'Inauthenticity', 211-213.
 - 17 Vgl. Herder van Hermas, *Vis. 4.2.4*; Clement van Alexandrië, *Stromata*, VI.157.5; Adamantius Origenes, *Contra Celsum*, 8:31; Voor soortgelijke verhalen in de moderne tijd, zie L. Frank de Graaff, *De verdwijning der engelen uit kerk en theologie: Oude voorstellingen en nieuwe ervaringen* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004); H.C. Moolenburgh, *Een engel op je pad: Honderd en één engelenervaringen* (Deventer: Ankh-Hermes, 1991).
 - 18 Ignatius van Antiochië, 'Epistle to the Ephesians', in: *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenæus*, trans. Alexander Roberts and James Donaldson (Ante-Nicene Fathers 1; Buffalo: Christian Literature Company, 1885), 8.
 - 19 Zo is er naast *Bethesda* soms sprake van *Bethsaida*, *Belzetha* en *Bethzatha*.
 - 20 Küchler en Bieberstein, *Jerusalem*, 315-316; Metzger, *Textual Commentary*, 178.
 - 21 Carson, *John*, 241; Bruce, *John*, 121-122.
 - 22 Adrianus Reeland, *Palaestina ex Monumentis Veteribus Illustrata* (Trajecti Batavorum: Ex libreria G. Broedelet, 1714), II:856; genoemd bij Küchler en Bieberstein, *Jerusalem*, 315.
 - 23 Flavius Josephus, *De Joodse Oorlog*, vert. Fik J.A.M. Meijer en Marinus A. Wes (Baarn: Ambo, 1992), 2.15.5.
 - 24 Zo bijvoorbeeld John Marsh, *The Gospel of St John* (Westminster Pelican Commentaries; Philadelphia: Westminster, 1968), 245-246.
 - 25 Zie Paul N. Anderson, 'John and Qumran: Discovery and Interpretation over Sixty

- Years', in: Mary L. Coloe and Tom Thatcher (eds), *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls Sixty Years of Discovery and Debate* (Early Judaism and its literature 32; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 40; Józef T. Milik, 'Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)', in: Maurice Baillet e.a. (eds), *Les 'petites grottes' de Qumran: Exploration de la falaise, les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 7Q à 10Q, le rouleau de cuivre* (Discoveries in the Judaean Desert 3; Oxford: Clarendon Press, 1962), 214. Vgl. James H. Charlesworth, 'The Dead Sea Scrolls and the Gospel according to John', in: C. Clifton Blacken R. Alan Culpepper, *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith* (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 67.
- 26 Von Wahlde, 'Archeology', 563. Zie voor oudere overzichten Parmentier, 'Lasting Sanctity'; Antoine Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs: à propos de Jean* (Cahiers de la Revue Biblique 12; Paris: Gabalda, 1970).
- 27 Vgl. Josephus, *De Bello Judaico*, 7.1.1.
- 28 Benjamin H. Isaac, *The Near East under Roman Rule: Selected Papers* (Mnemosyne Supplementum 177 (Leiden; New York: Brill, 1998)).
- 29 Vgl. Peter Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome* (Texte und Studien zum antiken Judentum 100; Tübingen: Mohr, 2003).
- 30 Küchler en Bieberstein, *Jerusalem*, 325ev; Ingo Broer, 'Knowledge of Palestine in the Fourth Gospel?', in: Robert T. Fortna and Tom Thatcher (eds), *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 90; Benedict T. Viviano, 'The Missionary Program of John's Gospel', in: *Trinity – Kingdom – Church: Essays in Biblical Theology* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 48; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 228; Parmentier, 'Lasting Sanctity', 82; Larry P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 21; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 280.
- 31 Reinhold Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis: Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (München: Saur, 2. Aufl., 2001); Gerald D. Hart, *Asclepius: The God of Medicine* (London: Royal Society of Medicine, 2000).
- 32 Jack Finegan, *The Archeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church* (Princeton: Princeton University, 1992), 231-232; Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community* (Minneapolis: Fortress, 1995), 75.
- 33 Ralph J. Coffman, 'Historical Jesus the Healer: Cultural Interpretations of the Healing Cults of the Graeco-Roman World as the Basis for Jesus Movements', in: Eugene H. Lovering, 1993 *Seminar Papers: One Hundred Twenty-Ninth Annual Meeting, November 20-23, 1993, the Sheraton Washington and the Omni Shoreham Hotels, Washington, D.C.* (Society of Biblical Literature Seminar Papers Series 32; Atlanta: Scholars, 1993), 435.
- 34 Naast de hieronder genoemde werken, vinden we deze gedachte bij Viviano, 'Missionary Program', 228; Parmentier, 'Lasting Sanctity', 75, 92; Craig S. Keener (ed.), *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), 275; Richard M. Mackowski, *Jerusalem: City of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 81-83; John Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It: Archaeology as Evidence* (London: Thames & Hudson, 1978), 95-97.
- 35 Steven M. Bryan, 'Power in the Pool: The Healing of the Man at Bethesda and Jesus' Violation of the Sabbath (Jn. 5:1-18)', *Tyndale Bulletin* 54/2 (2003): 9; Ben Witherington, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 137.
- 36 David E. Aune, 'Magic in Early Christianity', in: Wolfgang Haase (ed.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion)* (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: II. Principat 23.2; Berlin: De Gruyter, 1978), 1515.
- 37 Karl H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Landes-Universität zu Münster 30; Münster: Aschendorff, 1953), 13-15.
- 38 Koester, *Symbolism*, 54.

- 39 Rangar Cline, *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire* (Religions in the Graeco-Roman World 172; Leiden: Brill, 2011), 127.
- 40 Vgl. Koester, *Symbolism*, 54.
- 41 William D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California, 1974), 312.
- 42 Hogan, *Healing*, 280; met verwijzingen naar: Pierre Benoit, 'Découvertes Archéologiques Autour de la Piscine de Béthesda', in: J. Aviram (ed.), *Jerusalem through the Ages* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1968), 52-53.
- 43 Bellarmino Bagatti, *The Church from the Circumcision: History and Archaeology of the Judaeo-Christians* (Collectio Minor (Studium Biblicum Franciscanum) 2; Jerusalem: Franciscan, 1971), 136.
- 44 Maureen W. Yeung, *Faith in Jesus and Paul: A Comparison with Special Reference to 'Faith That Can Remove Mountains' and 'Your Faith Has Healed/Saved You'* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 147; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 77; vgl. Rainer Riesner, 'Bethesda', in: Helmut Burkhardt u. a. (red.), *Das Grosse Bibellexikon*, Bd. 1 (Wuppertal: Brockhaus, 1987), 195; Flavius Josephus, *De oude geschiedenis van de Joden*, vert. Fik J.A.M. Meijer en Marinus A. Wes (Baarn: Ambo, 1996-1998), 8.45-49.
- 45 Koester, *Symbolism*, 55.
- 46 Hans Ucko, 'Full of Grace and Truth: Bible Study on John 1:14-18', *The Ecumenical Review* 56/3 (2004): 343; Ruth B. Edwards, 'Charin anti charitos (John 1:16): Grace and the Law in the Johannine Prologue', *Journal for the Study of the New Testament* 10/32 (1988): 4, 10.
- 47 Bryan, 'Power in the Pool', 14.
- 48 Broer, 'Knowledge of Palestine', 90.
- 49 Koester, *Symbolism*, 54.
- 50 Duprez, *Jésus*, 97; Vgl. Veselin Kesich, *Formation and Struggles: The Church, A.D. 33-450* (Church History (Series) 1; Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 2007), 62.
- 51 J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700* (Oxford Archaeological Guides; Oxford: Oxford University, 2008), 29; Duprez, *Jésus*, 97.
- 52 Jacob Neusner, 'M. Zabim', in: *Mishnah* (New Haven; London: Yale University, 1988), 1:5; 'T. Zabim', in: *Tosefta* (New Haven; London: New Haven, 1981), 1.10; Yeung, *Faith*, 78.
- 53 Vgl. Bryan, 'Power in the Pool', 7-12.
- 54 Köstenberger, *John*, 179; vgl. Jerzy Klinger, 'Bethesda and the Universality of the Logos', *St Vladimir's Theological Quarterly* 27/3 (1983): 174.
- 55 John Calvin, *Calvin's Bible Commentaries* (Albany: Forgotten Books, 2007), ad.loc.
- 56 Contra Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4 (Collegeville: Liturgical, 1998), 269; Beasley-Murray, *John*, 74.
- 57 Beasley-Murray, *John*, 74; Köstenberger, *John*, 182; Contra Keith Warrington, 'A Response to James Shelton Concerning Jesus and Healing: Yesterday and Today', *Journal of Pentecostal Theology* 15/2 (2007): 189.
- 58 Morris, *John*, 272.
- 59 Koester, *Symbolism*, 53-54.
- 60 Vgl. P.H. Rob van Houwelingen, *Johannes: Het Evangelie van het Woord* (Commentaar op het Nieuwe Testament; Kampen: Kok, 1997), 132.