

Imperiale metaforiek in een Lukaanse parabel?

Een onderzoek naar de betekenis van het troonsbestijger-motief in Lukas 19:11-27

Scriptie ter afsluiting van de master
'Wortels en ontwikkeling van het christendom'

Aangeboden aan prof. dr. A.B. Merz en dr. H.L.M. Ottenheijm

Departement Godgeleerdheid
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

Maria Anna (Amanda) Muis

3136671

Zegveld

16 november 2012

Abstract

Problem statement and Research question

This thesis studies the parable in Luke 19:11-27, known as ‘the parable of the pounds’. The parallel version in Matthew 25:14-30 is called ‘the parable of the talents’. The parables correspond in many ways. Both parables are possibly based on one lesson of Jesus, which was probably recorded in some written source before Matthew and Luke. But there are differences as well. To the parable of money that was given to the servants a so-called ‘motive of accession’ is added in Luke's version. But what is the source of the motive of accession in Luke 19? Did this motive already exist in another parable and did Luke (or a writer before him) unite these two parables? Or does Luke 19 include only one parable and did Luke himself think out and add the motive of the throne claimant? The question then is why this motive was added. The parable and the motive don't seem to have that much in accordance with each other.

Many scholars point to the conformities between the motive of accession and the story of Archelaüs. After the death of his father Herod the Great in 4 BCE, Archelaüs went to Rome to be crowned as *client king*, just as his father had done earlier. However, a group of Jews followed him and begged August not to appoint him as king to them. August however decided to appoint Archelaüs as ruler to Judea, even though it was not as king but as ethnarch. According to many people the similarities between this story and the parable are too big to ignore them. But why would a Christian writer (Luke or perhaps an earlier writer) compare the Messiah with a violent Jewish ruler? And is it likely that the writer – who probably lived at the end of the first century – thought back to a vassal king who lived in the early beginning of the century? In other words: is there even a reference to Archelaüs in the parable?

Although a lot of scholars have written about the questions surrounding the parable in Luke 19, there is not yet a study of all the issues which pays much attention to the historical phenomenon of *client kingship*. In this thesis the several aspects will be linked up and there will be a search for an answer to the next principal question: *What is the interpretation of the presence of the motive of accession in Luke 19:11-27?*

Method and format

The thesis begins with a work translation in chapter one, while at the same time exegetic and text-critical matters are discussed. The second chapter is a literary-critical and editorial-critical analysis of Luke 19:11-27. It investigates the development process of the parable, to trace in what way Luke contributed his share as writer. In a next chapter the form review is a central item – with attention for the use of parables in the New Testament as well as in the Gospel of Luke – and also with a view to some narrative aspects. The fourth chapter focuses on the meaning of the motive of accession. Against the background of the historical

phenomenon *client kingship*, there is a search for an answer to the question if Luke could have pointed implicitly to Archelaüs. In the fifth and final chapter all this comes together in an answer to the aforementioned principal question.

Conclusions

In this investigation the argumentation is that Luke included the parable in his gospel independent of Matthew's edition of the same parable of Jesus. Both gospel writers did use the version of the parable from Q, which they rewrote, each in their own way. It was Luke who added the motive of the throne claimant to the parable, which at first appears to consider the fact how well one deals with what has been entrusted. In this, Luke did not use an already existing, separate parable.

Both Luke and his readers are aware of the similarities between the king in Luke 19:11-27 who is going to travel, and the imperial form of government *client kingship*. However, it is not likely to specifically see vassal king Archelaüs in the background of the parable.

Luke made use of a present-day image – namely that of the *client king* – and by so doing he changed the meaning of the parable. In contradiction to the parable of Jesus, as written in Matthew's gospel (and probably also in Q), in Luke's version it is not of foremost importance that during the absence of the lord one is dealing well with his gifts. In the parable rewritten by Luke it is not the servant who is punished, but the delegation that went after the throne claimant to prevent his kingship. So the parable in Luke 19:11-27 is a warning for those who obstruct and do not want to accept the kingship of Jesus.

Inhoudsopgave

Abstract	2
Inleiding	6
1 Vertaling en tekstkritiek	
1.1 Vertaling van Lukas 19:11-27	
1.1.1 <i>Context van de perikoop</i>	8
1.1.2 <i>Perikoopafbakening</i>	9
1.1.3 <i>Werkvertaling Lukas 19:11-27</i>	9
1.2 Tekstkritiek bij Lukas 19:11-27	
1.2.1 <i>Belangrijkste tekst-kritische kwesties</i>	12
1.2.2 <i>Codex Bezae Cantabrigiensis</i>	14
2 Literair-kritische en redactie-kritische analyse	
2.1 Vergelijking van de twee versies van de parabel in Mattheüs en Lukas	
2.1.1 <i>Vergelijking van de context</i>	18
2.1.2 <i>Vergelijking van de inhoud</i>	19
2.1.3 <i>De relatie tussen Mattheüs en Lukas</i>	25
2.2 Vorm van de parabel in Q.....	27
2.3 Redactionele bewerking van Q door Lukas	
2.3.1 <i>Lukas' redactie van Q</i>	31
2.3.2 <i>Lukas en het motief van de troonpretendent</i>	35
2.3.3 <i>Conclusies met betrekking tot Lukas' redactie</i>	36
3 Vorm-kritische en narratieve analyse	
3.1 Vorm-kritische analyse	
3.1.1 <i>Parabels in het Nieuwe Testament</i>	38
3.1.2 <i>Lukas' gebruik van parabels en de parabel in Lk. 19:11-27</i>	41
3.2 Narratieve analyse.....	43
3.3 Conclusie.....	47

4 Duiding van de parabel in het licht van het troonsbestijger-motief

4.1 Het historische fenomeen 'client kingship'	
4.1.1 <i>'Client kingship' in het Romeinse Rijk</i>	48
4.1.2 <i>'Client kings' in Judea</i>	53
4.1.3 <i>Lukas, zijn publiek en de 'client kings'</i>	58
4.2 Lukas 19:11-27 over Archelaüs en/of 'client kingship'	
4.2.1 <i>Archelaüs op de achtergrond van Lukas 19:11-27?</i>	60
4.2.2 <i>Lukas en de imperiale geschiedenis</i>	66
4.3 De betekenis van het troonsbestijger-motief	
4.3.1 <i>Het motief als verwijzing naar Christus' hemelvaart en Zijn wederkomst?</i>	67
4.3.2 <i>Zoektocht naar een alternatieve betekenis van van het troonsbestijger-motief</i>	69
4.3.3 <i>De betekenis van de parabel in het licht van Lukas' evangelie</i>	75

5 Resultaten en conclusies

5.1 Resultaten.....	78
5.2 Conclusies.....	80

Appendices

Appendix I	Overige tekst-kritische kwesties.....	82
Appendix II	Afwijkende lezing van Codex Bezae.....	84
Appendix III	Synoptische vergelijking van de inhoud.....	86
Appendix IV	Synoptische vergelijking van de formulering.....	89
Appendix V	Schematische weergave van de problematiek rond Lukas 19:11-27.....	91
Appendix VI	Q 19:12-13,15-24,26 vergeleken met Lukas 19:11-27.....	93
Appendix VII	Kaart van het Romeinse Rijk.....	95

Literatuur	96
-------------------------	----

Inleiding

Probleemstelling en onderzoeksvraag

Deze scriptie bestudeert de parabel in Lukas 19:11-27, die wel bekend staat als 'de gelijkenis van de ponden'. De parallel hiervan in Mattheüs 25:14-30 wordt 'de gelijkenis van de talenten' genoemd. De parabellen vertonen grote overeenkomsten. Beide zouden terug te leiden zijn op één les van Jezus, die waarschijnlijk al vóór Mattheüs en Lukas in een schriftelijke bron was opgenomen. Maar er zijn ook verschillen. Aan de gelijkenis van geld dat aan knechten in beheer gegeven wordt, is in de versie van Lukas een zogenoemd 'troonsbestijger-motief' toegevoegd. Maar waar komt dit troonsbestijger-motief in Lukas 19 vandaan? Bestond dit motief al in een andere gelijkenis en heeft Lukas (of een redactor vóór hem) deze twee parabellen samengevoegd? Of bevat Lukas 19 maar één parabel en heeft Lukas het motief van de troonpretendent zelf bedacht en toegevoegd aan de gelijkenis? Maar waarom werd dit motief dan toegevoegd? De parabel en het motief lijken immers weinig met elkaar te maken te hebben.

Veel geleerden wijzen op de overeenkomsten tussen het motief van de troonsbestijging en de geschiedenis van Archelaüs. Herodes Archelaüs ging na de dood van zijn vader Herodes de Grote in 4 v. Chr. naar Rome om tot *client king* gekroond te worden, net als zijn vader had gedaan. Echter, een groep joden volgde hem en smeekte Augustus hem niet als koning over hen aan te stellen. Augustus besloot Archelaüs toch tot heerser over Judea aan te stellen, al was het niet als koning maar als etnarch. De overeenkomsten tussen dit verhaal en de parabel zijn volgens velen te groot om ze te kunnen negeren. Maar waarom zou een christelijke redactor (Lukas of eventueel een van zijn voorgangers) de Messias vergelijken met een gewelddadige joodse heerser? En is het wel waarschijnlijk dat de schrijver – die waarschijnlijk schreef tegen het einde van de eerste eeuw – terug dacht aan een vorst die in het prille begin van de eeuw leefde? Met andere woorden: wordt er wel naar Archelaüs verwezen?

Hoewel al heel wat geleerden over de vragen rondom de parabel in Lukas 19 geschreven hebben, is er nog geen studie die in de hele problematiek ook het historische fenomeen *client kingship* meeneemt en de vraag beantwoordt of het aannemelijk is dat Lukas een imperiaal motief in zijn parabel verwerkt. In deze scriptie zullen de diverse aspecten samen genomen worden en wordt er gezocht naar een antwoord op de volgende hoofdvraag: *'Hoe moet de aanwezigheid van het troonsbestijger-motief in Lukas 19:11-27 geduid worden?'*

Methodische verantwoording en opzet

Om deze onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden, zal er een eigen onderzoek op basis van de Griekse tekst plaatsvinden. Achtereenvolgens zullen er verschillende exegetische stappen gezet worden. Uiteraard worden

daarin ook de discussies onder commentatoren en andere geleerden meegenomen, waarbij hun argumenten geanalyseerd en gewogen worden. Om dit alles te kunnen doen, zullen verschillende onderdelen en thema's op systematische wijze uitgewerkt moeten worden. Er is dan ook gekozen voor de volgende opzet.

De scriptie vangt in hoofdstuk één aan met een werkvertaling en bespreking van diverse tekst-kritische kwesties. Het tweede hoofdstuk is een literair-kritische en redactie-kritische analyse van Lukas 19:11-27. Het volgende hoofdstuk bevat een vorm-kritische en narratieve analyse van Lukas 19:11-27. In hoofdstuk vier wordt gezocht naar een verklaring van het troonsbestijger-motief, waarbij gekeken wordt naar het fenomeen *client kingship* en hoe dit door Lukas wordt gebruikt. Tevens wordt er gezocht naar de theologische betekenis van het motief in de parabel bij Lukas. Het laatste hoofdstuk is de plaats waar de gevonden resultaten worden herhaald, waarna er conclusies worden getrokken.

Dankwoord

Op deze plaats gaat een woord van dank uit naar vrienden, familieleden en medestudenten die me hebben ondersteund tijdens het proces van onderzoek en schrijven dat ik niet altijd mee vond vallen. In het bijzonder dank ik prof.dr. A.B. Merz voor haar deskundige begeleiding en ondersteuning. Er zat geruime tijd tussen de start en afronding van mijn scriptie, maar de bereidwilligheid mij te helpen in het proces van mijn thesis werd er niet minder om. Ik dank haar voor het aanreiken van interessante literatuur en de bemoedigende woorden. Dr. H.L.M. Ottenheijm dank ik voor zijn bereidheid de rol van tweede begeleider op zich te nemen. Een ieder bedankt dus voor zijn of haar hulp en bovenal *Deo Gloria!*

Maria Anna (Amanda) Muis
Zegveld, najaar 2012

1 Vertaling en tekstkritiek

Voordat er ingegaan kan worden op het specifieke onderwerp van deze scriptie, namelijk het troonsbestijgermotief, is het noodzakelijk stil te staan bij de tekst van Lukas 19:11-27. Na een korte toelichting op de context en afbakening van de perikoop volgt er een werkvertaling, voorzien van opmerkingen daarbij. Vervolgens worden de belangrijkste tekst-kritische kwesties besproken om een beeld te vormen van de originele Griekse tekst en wordt er in het bijzonder gekeken naar Codex Bezae Cantabrigiensis.

1.1 Vertaling van Lukas 19:11-27

1.1.1 Context van de perikoop

Na de proloog op zijn evangelie (1:1-4) schrijft Lukas over de voorbereiding van Jezus' werk (1:5-4:13). Hierop volgen Jezus' verkondiging en activiteiten in Galilea (4:14-9:50). Vanaf 9:51 begint wat wel het reisverslag wordt genoemd, de directe context van de perikoop. Tot 19:28 lezen we over de gebeurtenissen van Jezus, die van Galilea naar Jeruzalem onderweg is.¹ In het laatste deel van het evangelie (19:29-24:53) is Jezus in Jeruzalem aangekomen, waar Zijn lijden, sterven, opstanding en hemelvaart plaatsvinden.

In het reisverslag staat het thema discipelschap of navolging centraal. Daarbinnen komen thema's als missie, berouw, gebed, de juiste manier van omgaan met bezit, het komende Koninkrijk en de daarvoor vereiste houding herhaaldelijk aan te orde.² Naast 9:51 en 19:28 refereren 13:22 en 17:11 specifiek aan de reis naar Jeruzalem. In het reisverhaal worden dan ook wel drie delen onderscheiden.³ Het laatste deel (17:11-19:28) gaat over hoe mensen reageren op het Koninkrijk van God dat komende is. Vanaf 18:9 zou het specifiek gaan over hoe dit Koninkrijk binnen gegaan kan worden.⁴ In deze context staat Lukas 19:11-27 dus.

In 18:35-43 is Jezus nog buiten Jericho, waar hij een blinde bedelaar zijn zicht teruggeeft. Vanaf 19:1 is Jezus in Jericho aangekomen. Hij gaat de stad door, ziet Zacheüs in een boom zitten en neemt intrek in zijn huis. In vers 10 eindigen Jezus' woorden tegen Zacheüs, waarna in vers 11 de gelijkenis van de ponden volgt, die Hij met betrekking tot Zijn hoorders aan Zijn woorden toevoegt. Na deze gelijkenis, die in vers 27

¹ Over de precieze plaats waar het reisverhaal eindigt, bestaat discussie. Er zijn ook wel mensen die menen dat het eindigt bij 18:14, 19:10, 19:44 of 19:48.

² Shellard, B., *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context* (JSNT. Suppl.Ser.; 215), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, 118.

³ Green, J.B., *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, MI [etc.]: Eerdmans, 1997, 25-29.

⁴ Green, *Gospel of Luke*, 28.

eindigt, meldt vers 28 dat Jezus verder reist naar Jeruzalem. Vanaf vers 29 begint Jezus' intocht in Jeruzalem en daarmee is het slot en hoogtepunt van het evangelie ingezet.

1.1.2 Perikoopafbakening

Het is duidelijk waar de perikoop begint. In vers 10 eindigen Jezus' woorden tegen Zacheüs en in vers 11 wordt vermeld dat Jezus een gelijkenis vertelt aan de omstanders. Over het einde van de perikoop kan echter verschillend gedacht worden. Vers 27 bevat de laatste woorden die de koning uit Jezus' gelijkenis spreekt. Hiermee eindigt de gelijkenis. Vers 28 meldt dat Jezus weer verder reist naar Jeruzalem. In sommige vertalingen en studies maakt vers 28 deel uit van de perikoop, in andere niet. In onderstaande wordt uitgegaan van een perikoop die van vers 11 tot en met vers 27 loopt. Vers 28 wordt – evenals 9:51 en ook 13:22 en 17:11 – beschouwd als het raamwerk van het reisverslag. Deze verzen, die steeds melden dat Jezus onderweg is naar Jeruzalem, vormen het kader waarbinnen de gebeurtenissen die tijdens de reis plaatsvinden een plek hebben gekregen. Deze keuze om vers 28 niet bij de perikoop te betrekken, wordt ondersteund door de Griekse tekst zoals die is opgenomen in de zevenentwintigste editie van Nestle-Aland.⁵ In deze tekst bevindt zich tussen de verzen 27 en 28 een witregel.

1.1.3 Werkvertaling Lukas 19:11-27

Om dicht bij het Grieks te kunnen blijven, is deze vertaling eerder letterlijk dan in mooi stilistisch Nederlands.⁶ De woorden die in het Nederlands – omwille van de leesbaarheid – toegevoegd moeten worden staan tussen [] en de woorden die weggelaten kunnen worden tussen (). In de voetnoten zijn enkele opmerkingen bij de vertaling te vinden.

Griekse tekst ⁷	Werkvertaling
¹¹ Ἀκούοντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἰερουσαλὴμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι.	¹¹ Terwijl zij naar dat alles ⁸ luisterden, sprak Hij [nog] een gelijkenis [uit], die Hij [er aan] toevoegde, omdat Hij dichtbij Jeruzalem was én [omdat] zij meenden dat het Koninkrijk van God op het punt stond ⁹ dadelijk zichtbaar te worden.

⁵ Nestle, E., Aland, K. [et al.], *Novum Testamentum Graece et Latine* (ed. 27), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005. In het vervolg afgekort als NA²⁷.

⁶ Bij het maken van de vertaling zijn met name het woordenboek van Bauer en de grammatica's van Nuchelmans, Rijksbaron en Schoch gebruikt. Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und frühchristlichen Literatur* (6., völlig neu bearb. Aufl.), Berlin [etc.]: De Gruyter, 1988; Nuchelmans, J.C.N. [et al.], *Kleine Griechse grammatica*, Hilversum [etc.]: Paul Brand, 1999; Rijksbaron, A., *Beknopte syntaxis van het klassiek Grieks*, Lunteren: Hermaion, 2000; Schoch, R., *Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament* (UTB; 2140), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

⁷ Volgens NA²⁷.

⁸ 'Dat alles' (ταῦτα): letterlijk 'die [dingen]', van οὗτος.

⁹ 'Op het punt stond' (μέλλει): μέλλω + inf.praes. 'op het punt staan' (+ inf.fut. 'zullen'/'van plan zijn'). Volgens Bauer kan er ondanks de infinitivus praesens met 'beginnen' of 'zullen' vertaald worden.

<p>¹² εἶπεν οὖν· ἄνθρωπός τις εὐγενῆς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι.</p>	<p>¹² Hij zei (dan): 'Een voorname man¹⁰ reisde naar een ver(afgelegen) land om voor zich(zelf) een koningschap¹¹ te verkrijgen¹² en [daarna] terug te keren.</p>
<p>¹³ καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι.</p>	<p>¹³ Nadat hij zijn tien knechten¹³ geroepen had, gaf hij hen tien minae¹⁴ en zei tegen hen: “Doe [daarmee] zaken¹⁵ totdat ik kom.”</p>
<p>¹⁴ οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς.</p>	<p>¹⁴ Maar¹⁶ zijn burgers haatten hem en stuurden een gezantschap (weg) achter hem [aan], zeggende: “Wij willen niet dat die¹⁷ [man] koning wordt¹⁸ over ons.”</p>
<p>¹⁵ καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους οἷς δεδώκει τὸ ἀργύριον, ἵνα γνοῖ τί διεπραγματεύσαντο.</p>	<p>¹⁵ En het gebeurde, toen¹⁹ hij teruggekeerd was, nadat hij het koningschap verkregen had, dat hij zei dat die knechten bij hem geroepen zouden worden²⁰ aan wie hij het geld gegeven had, opdat hij te weten zou komen wat zij [elk] [met het zaken doen] verdiend hadden²¹.</p>

¹⁰ 'Een voorname man' (ἄνθρωπός τις εὐγενῆς): letterlijk 'een zekere man van voorname afkomst'.

¹¹ 'Koningschap' (βασιλείαν): dit woord kan in het Grieks zowel 'koninkrijk' als 'koningschap' betekenen, maar Bauer is van mening dat het hier om 'koningschap' gaat.

¹² 'Verkrijgen' (λαβεῖν): hoewel λαμβάνω doorgaans 'nemen'/'verkrijgen' betekent, vertaalt Bauer hier met 'Königtum gewinnen'.

¹³ 'Zijn tien knechten' (δέκα δούλους ἑαυτοῦ): hoewel sommige vertalingen hier 'tien van zijn knechten' weergeven, staat er letterlijk 'tien knechten van zich(zelf)' of 'zijn tien knechten'. Dit is wel opmerkelijk, omdat een rijke man wel meer dan tien knechten gehad zal hebben. Lukas is hier dus niet zo precies.

'Knechten' (δούλους): hoewel het Griekse woord allereerst 'slaven' betekent, is er gekozen te vertalen met 'knechten'. Dit in de veronderstelling dat het woord 'knecht' een minder negatieve connotatie heeft dan het woord 'slaaf'. 'Slaaf' roept tegenwoordig al snel het beeld op van geketende mensen uit donker Afrika. Het beeld dat men heeft bij het woord 'knecht' past wellicht beter bij de δούλους waarover wordt gesproken.

¹⁴ 'Gaf hij hen tien minae' (ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς): uit het vervolg van de gelijkenis is op te maken dat elk van de slaven één mina krijgt.

'Minae' (μνᾶς): een mina (μνᾶ) is een oude Griekse munteenheid. Eén mina komt overeen met honderd drachmen en zestig minae samen vormen één talent. Oorspronkelijk geven 'mina' en 'talent' gewichten aan, maar de aanduidingen worden ook voor geldbedragen gebruikt. Munten met deze eenheden bestonden echter niet. De knechten kregen dus een aantal munten, ter waarde van een mina of een talent. In het Nieuwe Testament was Romeinse muntsysteem – waar de denari in hoort – gebruikelijker dan het Griekse. Onder keizer Augustus en daarna zijn de muntsystemen aan elkaar aangepast, zodat een denari met een drachme overeenkwam. In de eerste twee eeuwen van onze jaartelling was een denari ongeveer het dagloon van een ongeschoolde arbeider in Palestina. Münch, C., 'Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern): Q 19,12f.15-24.26 (Mk 13,34 / Mt 25,14-30 / Lk 19,12-27)', in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007, 244.

¹⁵ 'Doe zaken' (πραγματεύσασθε): een hapax legomenon in het Nieuwe Testament. Bauer geeft als vertaling 'Geld-oder Handelsgeschäfte treiben'.

¹⁶ 'Maar' (δὲ): omdat hier sprake is van een tegenstelling met het voorafgaande is er vertaald met 'maar'.

¹⁷ 'Die' (τοῦτον): Er wordt niet gemotiveerd waar de haat van de burgers op berust. Het 'die' doet echter wel wat afstandelijk aan, alsof de reden is: 'Hij is geen van ons/niet zoals wij'.

¹⁸ 'Koning wordt' (βασιλεῦσαι): inf.aor.A (geen futurum dus), maar moet wel natijdig vertaald worden (Rijksbaron, *Beknopte syntaxis*, 91).

¹⁹ 'Toen' (ἐν τῷ): volgens Bauer in combinatie met een inf.aor. te vertalen met 'nachdem'. Hier 'toen' gebruikt, om tweemaal 'nadat' in de zin te vermijden.

²⁰ 'Hij zei dat bij hem geroepen zouden worden' (εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ): letterlijk 'hij zei dat bij hem geroepen werden'.

<p>¹⁶ παρεγένετο δὲ ὁ πρῶτος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς.</p>	<p>¹⁶ De eerste kwam [bij hem] en zei: “Heer, uw mina heeft [er] tien minae [aan] toegevoegd²².”</p>
<p>¹⁷ καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων.</p>	<p>¹⁷ (En) hij zei (tot) hem: “Goed zo, goede knecht! Omdat je in het kleinste²³ (be)trouw(baar) bent geweest, wees [daarom] degene die macht²⁴ heeft over tien steden.”</p>
<p>¹⁸ καὶ ἦλθεν ὁ δεύτερος λέγων· ἡ μνᾶ σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς.</p>	<p>¹⁸ (En) de tweede kwam, zeggende: “Uw mina, heer, heeft vijf minae gemaakt.”</p>
<p>¹⁹ εἶπεν δὲ καὶ τούτῳ· καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων.</p>	<p>¹⁹ (En) hij zei ook (tot) die [knecht]: “En jij, wees [machthebber] over vijf steden.”</p>
<p>²⁰ καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν λέγων· κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ·</p>	<p>²⁰ (En) de ander kwam en zei: “Heer, zie [hier] uw mina, die ik weggelegd had in een zakdoek²⁵;</p>
<p>²¹ ἐφοβούμην γὰρ σε, ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἴρεις ὁ οὐκ ἔθηκας καὶ θερίζεις ὁ οὐκ ἔσπειρας.</p>	<p>²¹ want ik vreesde u, omdat u een streng²⁶ mens bent; u pakt op wat u niet [neer]gelegd hebt en oogst wat u niet gezaaid hebt²⁷.”</p>
<p>²² λέγει αὐτῷ· ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε, πονηρὲ δοῦλε. ἤδεις ὅτι ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶμι, αἴρων ὁ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὁ οὐκ ἔσπειρα;</p>	<p>²² [Maar] hij zei (tot) hem: “Uit jouw mond²⁸ zal ik jou (be)oordelen, slechte knecht. Jij wist dat ik een streng mens ben, die oppakt wat hij niet [neer]gelegd heeft en oogst wat hij niet gezaaid heeft?</p>
<p>²³ καὶ διὰ τί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τράπεζαν; καὶ γὰρ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα.</p>	<p>²³ (En) waarom²⁹ heb jij [dan] mijn geld niet bij de bank [in bewaring] gegeven³⁰? [Dan] had ik het ook bij mijn [terug]komst met rente kunnen opeisen.”</p>
<p>²⁴ καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν· ἄρατε ἀπ’ αὐτοῦ τῆν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι·</p>	<p>²⁴ (En) tot degenen die [er] bij stonden, zei hij: “Neem de mina van hem af en geef [haar] aan degene die tien minae heeft.” –</p>
<p>²⁵ καὶ εἶπαν αὐτῷ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς·</p>	<p>²⁵ Maar³¹ zij zeiden (tot) hem: “Heer, hij heeft [al]</p>

²¹ 'Wat zij [elk] [met het zaken doen] verdiend hadden' (τί διεπραγματεύσαντο): Bauer wil hier vertalen met 'was sie herausgewirtschaftet hatten'.

²² 'Heeft [er] [aan] toegevoegd' (προσηργάσατο): προσερχάζομαι betekent doorgaans '(aan iets) toevoegen', maar kan volgens Bauer hier ook vertaald worden met '(erbij) verwerven' ('deine Mine hat zehn Minen hinzuerworben').

²³ 'Kleinste' (ἐλαχίστῳ): kan ook iets als 'minste', 'geringste' of 'onbeduidendste' betekenen.

²⁴ 'Macht' (ἐξουσίαν): vele vertalingen zijn hier mogelijk, waaronder ook 'gezag', 'autoriteit' of 'official/ruling power'.

²⁵ 'Zakdoek' (σουδαρίῳ): 'zweetdoek', ongeveer als onze 'zakdoek'.

²⁶ 'Streng' (αὐστηρὸς): eigenlijk 'dor' of 'droog', maar ook wel 'hard' of 'streng'.

²⁷ 'U pakt ... [neer]gelegd hebt' (αἴρεις ... ἔθηκα): dit zou een bestaand gezegde kunnen zijn. Vergelijkbare uitspraken zijn gevonden bij o.a. Aelian, Josephus, Philo en Plato. Zie Creed, J.M., *The gospel according to St. Luke: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London [etc.]: Macmillan [etc.], 1969, 234v; Fitzmyer, J.A., *The Gospel According to Luke: X-XXIV* (The Anchor Bible; 28A), Garden City, NY: Doubleday, 1985, 1237.

²⁸ 'Uit jouw mond' (ἐκ τοῦ στόματός σου): metonymisch voor 'dat wat de mond spreekt'. Er wordt dus iets bedoeld als 'op basis van jouw woorden zal ik jou beoordelen'.

²⁹ 'Waarom' (διὰ τί): letterlijk 'door wat'.

³⁰ 'Bij de bank [in bewaring] gegeven' (ἔδωκάς ἐπὶ τράπεζαν): letterlijk 'in/bij/op de tafel gegeven'. Met τράπεζα wordt ook wel 'wisseltafel' of 'bank' bedoeld. Bauer vertaalt hier met 'das Geld (zinstragend) auf die Bank geben'.

³¹ 'Maar' (καὶ): omdat hier sprake is van een tegenstelling met het voorafgaande is er vertaald met 'maar'.

<p>²⁶ λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται.</p>	<p>tien minae.” – ²⁶ “Ik zeg jullie dat aan een ieder die heeft, gegeven zal worden, maar van degene die niet heeft, zal ook dat wat hij heeft genomen worden.³²</p>
<p>²⁷ πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ’ αὐτοὺς ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου.</p>	<p>²⁷ Maar die vijanden van mij, die niet wilden dat ik koning over hen zou zijn, moeten jullie hierheen brengen en hen in mijn tegenwoordigheid³³ vermoorden.”</p>

1.2 Tekstkritiek bij Lukas 19:11-27

De tekst zoals NA²⁷ die heeft, is een reconstructie op basis van allerlei handschriften; de autograaf is niet overgeleverd. Het is nu van belang om aan de hand van de tekstkritiek na te gaan hoe de originele tekst er uitgezien zal hebben. Want pas als duidelijk is welke vorm de tekst had die aan Lukas wordt toegeschreven, kan in het volgende hoofdstuk ingegaan worden op de overeenkomsten en verschillen tussen Lukas en Mattheüs en de mogelijke redactie door Lukas.

In onderstaande zal blijken dat geen van de tekst-kritische kwesties leidt tot een alternatieve lezing of ander begrip van de tekst zoals NA²⁷ die heeft. Toch is een aantal tekst-kritische punten – waarvan niet direct duidelijk is wat de originele lezing is – het noemen hier wel waard; de uitwerking van overige kwesties is opgenomen als appendix.³⁴ Vooral Codex Bezae Cantabrigiensis heeft een opmerkelijke lezing, die ook een rigoureuus andere betekenis aan de parabel geeft.

1.2.1 Belangrijkste tekst-kritische kwesties

Vers 15

Verschiedende handschriften (ⲛ B D L Ψ 579. (1241: τικς, 2542) *pc*) eindigen dit vers met τί διεπραγματεύσαντο, 'wat zij [met zaken doen] verdiend hadden'. Andere handschriften (A (W) Θ 047 *f*^{1,13} 33 91c lat sy^{p,h}) lezen τὶς τί διεπραγματεύσατο, 'wie wat [met zaken doen] verdiend had'. NA²⁷ leest τί διεπραγματεύσαντο, maar had in de 25e editie nog τὶς τί διεπραγματεύσατο. Blijkbaar is de tekst niet zonder meer duidelijk. De betekenis van de lezingen ligt dicht bij elkaar; beide zouden kunnen. Toch is de eerste lezing

³² 'Ik zeg ... genomen worden' (λέγω ... ἀρθήσεται): volgens Jeremias functioneerden deze woorden als een spreekwoord. Zie ook Mt. 13:12; Mk. 4:25; Lk. 8:18 en het 41e vers van het Thomas-evangelie. Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 59.

³³ 'In mijn tegenwoordigheid' (ἔμπροσθέν μου): letterlijk vertaald is ἔμπροσθεν '(in het gedeelte) vóór iets' (van plaats of tijd), maar kan ook 'in tegenwoordigheid van' betekenen.

³⁴ Zie appendix I.

(τί διεπραγματεύσαντο) te prefereren. De handschriften die dit ondersteunen zijn kwalitatief iets beter. Tevens past de pluralisvorm (διεπραγματεύσαντο) goed; in het voorafgaande werd ook steeds in het meervoud over en tot de knechten gesproken. De handschriften die een alternatieve lezing hebben, zijn vooral zogenoemde Byzantijnse getuigen. Deze handschriften staan bekend om hun neiging de tekst begrijpelijker en/of completer te maken. Zij zouden het τίς toegevoegd kunnen hebben om het verhaal preciezer te maken. Zoals uit het vervolg van de parabel blijkt, gaat het er namelijk niet zozeer om wat de knechten *gezamenlijk* verdiend hebben, maar wat zij *ieder afzonderlijk* verdiend hebben. Zo is τίς τί διεπραγματεύσατο te verklaren uit τί διεπραγματεύσαντο.

Vers 20

Waar een aantal handschriften (⌘ B D L Θ *f*¹³ 579. 892. 1241 *pc*) ó voor ἕτερος hebben, laat een andere groep (A W Ψ 0182 *f*¹ 33 91) het lidwoord weg. Ὁ ἕτερος is de *lectio difficilior*, omdat – aangekomen bij de derde knecht uit de groep van tien – er eigenlijk niet over 'de ander' gesproken kan worden. Men zou eerder 'een ander' verwachten. In de handschriften die 'de ander' hebben, lijkt het er op dat op dit moment in het verhaal nog maar drie knechten zijn in plaats van de tien waar eerder over geschreven werd. Het zou kunnen dat het origineel slechts drie knechten had, zoals ook Mattheüs over drie knechten schrijft. Anderzijds zou het ook vreemd zijn om – als het origineel er tien heeft – van allen te horen wat zij met het geld gedaan hebben. De reductie tot drie knechten kan een literaire handeling zijn omwille van de ruimte. De reacties van de drie zouden dan exemplarisch kunnen zijn voor de reacties van de tien knechten. Sommige maakten veel winst, andere redelijk, andere helemaal niet. Nadat de eerste twee knechten/groepen – beide(n) winstmakers – beschreven zijn, kan de derde knecht/groep – die geen winst maakt – aangeduid worden met 'de ander'. Zijn/hun handelen was immers van een heel andere aard. Hoe het ook zij, het ontbreken van het lidwoord lijkt een correctie te zijn om de moeilijkheid van 'de ander' te vermijden. Dit 'verbeteren' van de tekst is typisch is voor de Byzantijnse getuigen, waartoe de belangrijkste handschriften van de tweede groep horen. De lezing mét het lidwoord, die de betere handschriften hebben, is beter te verklaren en verdient dan ook de voorkeur.

Vers 25

De woorden καὶ εἶπαν αὐτῶ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς missen in een aantal handschriften (D W 69 *pc* b e ff² sy^{s.c} bo^{ms}), die voornamelijk tot het westerse type behoren. De beste Griekse manuscripten (onder andere ⌘ B L *f*^{1.13})³⁵ hebben dit vers wel. Het vers zou een opmerking in de kantlijn geweest kunnen zijn, die door kopiïsten aan de tekst is toegevoegd. Maar in dat geval zou het subject van εἶπαν waarschijnlijk wel geconcretiseerd zijn. Nu is het namelijk onduidelijk of het 'zij zeiden' slaat op 'degenen die [er] bij stonden' uit vers 24 óf op de mensen aan wie Jezus Zijn parabel vertelt, de 'zij' uit vers 11. Afgaande op de tekstgetuigen is het echter aannemelijker dat de woorden van vers 25 op deze plek in de tekst horen, maar dat

³⁵ Swanson, R.J. (ed.), *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus – Luke*, Sheffield [etc.]: Sheffield Academic Press [etc.], 1995, 327.

verschillende westerse getuigen – die bekend staan om hun vrije omgang (parafrase, toevoegingen, weglatingen) met de tekst – de woorden verwijderd of naar de kantlijn verplaatst hebben. De aanwezigheid van vers 25 is namelijk een *lectio difficilior*, omdat het vers het verloop van de parabel onderbreekt; er wordt ingebroken in het spreken van de koning. Bovendien heeft de parabel geen reactie van de koning op wat de mensen volgens vers 25 zeggen. Het vers doet dus wat vreemd aan. Om verschillende redenen kan het vers verwijderd zijn in sommige handschriften. Er kan sprake zijn van assimilatie aan de parallel in Mattheüs, die het vers niet heeft (25:28-29) of van een stilistische ingreep, om zo vers 24 en 26 nauwer te verbinden. Hoewel het vers wat vragen oproept en letterlijk een tussenvoeging is, zou het wel thuishoren in de Lukaanse versie van de parabel. Wellicht heeft Lukas de woorden toegevoegd aan de parabel zoals hij die al kende. Het is in elk geval waarschijnlijker en beter te verklaren dat in sommige handschriften de woorden van vers 25 weggelaten zijn, dan dat ze door deze getuigen zouden zijn toegevoegd. Zo pleiten zowel het externe als interne bewijs voor de aanwezigheid van deze woorden in de tekst.

1.2.2 *Codex Bezae Cantabrigiensis*

Bij het bekijken van de tekstkritiek bij Lukas 19:11-27 valt één getuige op: Codex Bezae Cantabrigiensis. Dit manuscript, aangeduid met de letter D, heeft vaker dan andere handschriften een alternatieve lezing. Soms wordt deze lezing ook bij andere, al dan niet belangrijke tekstgetuigen gevonden. Maar op een flink aantal plaatsen heeft Codex Bezae een bepaalde vorm van de Griekse tekst die niet bij andere manuscripten voorkomt. Als appendix is een overzicht opgenomen van de lezingen van Codex Bezae, voor zover ze afwijken van de tekst van NA^{27,36}.

Uit dat overzicht blijkt dat Codex Bezae veel alternatieve lezingen kent. Deze alternatieve lezingen zijn vaak ook in een aantal andere tekstgetuigen te vinden, maar regelmatig gaat de D-tekst een heel eigen weg. Codex Bezae is de voornaamste vertegenwoordiger van wat de 'Westerse tekst' genoemd wordt. Met de term Westerse tekst wordt een verzameling handschriften aangeduid van verschillende teksttradities die niet de Byzantijnse (meerderheids)tekst en de Alexandrijnse tekst volgen. De verzameling tradities wordt 'westers' genoemd, omdat het voor het eerst werd ontdekt in de oudlatijnse vertalingen. Over waar en wanneer de Westerse tekst is ontstaan en hoe deze er precies uitzag, is nogal wat discussie onder geleerden. Zo dateren bijvoorbeeld Aland & Aland deze tekstvorm wat later dan anderen, en verzetten zij zich tegen de these dat de tekstvorm parafraserend was. Als er al een aparte tekstvorm in het westen – i.e. Rome en Noord-Afrika – heeft bestaan, dan zou die volgens Aland & Aland niet veel afgeweken hebben van de overige tekstvormen die destijds bestonden. Bovendien vinden zij de term 'westers' verkeerd; de traditie zou een oosterse achtergrond gehad moeten hebben, omdat er in het westen destijds geen theoloog met de vereiste kennis was. Codex Bezae – als belangrijkste representant van de Westerse tekst – is waarschijnlijk in de vijfde of zesde eeuw ontstaan in Egypte of Noord-Afrika, maar zou het werk van een theoloog uit de derde of vierde eeuw weergeven. Dit tweetalige, Grieks-Latijnse manuscript bevat de evangeliën van Mattheüs, Johannes, Lukas en Markus (in die volgorde) en Handelingen, maar niet helemaal volledig.

³⁶ Zie appendix II.

De Westerse tekst, met Codex Bezae als belangrijkste vertegenwoordiger, kenmerkt zich door een groot aantal eigen keuzes. De tekst wordt wel 'wild' genoemd en kent een grote voorkeur voor parafraseringen. Woorden, woordgroepen en zelfs hele zinnen zijn vrij gemakkelijk weggelaten, veranderd of toegevoegd, vooral in Lukas en Handelingen. Dit gebeurde bijvoorbeeld om het verhaal te verduidelijken; veel van de veranderingen in woordvolgorde vallen hieronder (zoals onder andere in vers 11 en 19). Met andere aanpassingen lijkt Codex Bezae de tekst te willen verrijken. Hierbij kan gedacht worden aan het duratieve aspect van het praesens in vers 13. Op nog weer andere plekken lijkt de wens tot harmonisatie de reden van de aanpassing door Codex Bezae (zoals aan het einde van vers 27; hierover zo dadelijk meer). Maar er zijn ook gevallen waar geen duidelijke reden voor de aanpassing te vinden is. In de meeste gevallen is de tekst van Codex Bezae langer dan andere versies, maar opvallend genoeg zijn onder andere aan het einde van het evangelie van Lukas een aantal zinnen en passages weggelaten (zoals ook in vers 25). Hoewel ruim een eeuw geleden de kortere lezingen vaak als origineel beschouwd werden, zijn sinds de ontdekking van de Bodmer-papyri de meeste geleerden van mening dat de kortere lezingen toch afwijkende lezingen van latere tijd zijn.³⁷

Vooraf opvallend is het einde van vers 27 waar Codex Bezae heel wat woorden toevoegt, namelijk: καὶ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων ('en werp de nutteloze/onbruikbare knecht in de buitenste duisternis: daar zal geweest en tandengeknars zijn'). Dit zijn woorden die ook in Mattheüs 25:20 te lezen zijn. Inhoudelijk brengt Codex Bezae hier een zwaarwegende verandering aan. De derde knecht wordt niet alleen zijn geld afgenomen en hem heerschappij ontzegd; hij krijgt er een veel ingrijpendere straf bij. De vraag doet zich nu voor of de lezing van Codex Bezae misschien een oorspronkelijke lezing zou kunnen zijn. Het antwoord daarop moet nee zijn. Het is niet waarschijnlijk dat de lange versie van vers 27, zoals Codex Bezae die heeft, oorspronkelijk is, omdat er geen andere belangrijke tekstgetuigen zijn die de uitgebreide lezing ondersteunen. Bovendien is de toevoeging goed te verklaren uit de 'wilde', eigen omgang van Codex Bezae met de tekst. De reden van de uitbreiding van het vers is vermoedelijk harmonisatie van Lukas' parabel met die van Mattheüs. In het vervolg van deze scriptie is daarom het uitgangspunt dat lange lezing van vers 27 oorspronkelijk niet in het Lukaanse origineel hoort.

In dit hoofdstuk is gekeken naar de tekst van Lukas 19:11-27. Door stil te staan bij de precieze vertaling en ook aandacht te hebben voor de context van de perikoop, is er al iets opgelicht van de mogelijke betekenis van de parabel. In het vervolg van deze scriptie zal dat verstaan van de gelijkenis nog uitgebreid aan de orde komen. Het zorgvuldig bekijken van de tekstkritiek was noodzakelijk om een beeld te kunnen vormen van de

³⁷ Aland, K. & B., *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (2nd ed.), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, 54-55, 64, 68-69, 109-110; Metzger, B.M., *A Textual Commentary to the New Testament*, Stuttgart [etc.]: Deutsche Bibelgesellschaft [etc.], 1998, 5*-7*; Van Segbroeck, F., *Het Nieuwe Testament leren lezen: Achtergronden, Methoden, Hulpmiddelen*, Leuven [etc.]: Vlaamse Bijbelstichting [etc.], 2004, 165, 176; Weren, W.J.C., *Vensters op Jezus: Methoden in de uitleg van de evangeliën*, Zoetermeer: Meinema, 1999, 89. Zie voor een goede studie over Codex Bezae: D.C. Parker, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript and Its Text*, Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1992.

tekst die Lukas geschreven zou kunnen hebben. De autograaf is niet meer beschikbaar, maar er kan (en moet) wel gezocht worden naar hoe de originele tekst er uitgezien zal hebben. Nu vastgesteld is dat de tekst van NA²⁷ het origineel waarschijnlijk het dichtst benaderd, kan hier in het volgende hoofdstuk op voortgeborduurd worden. Er zal daar gekeken worden naar de verandering die de parabel van Jezus doormaakte tussen de eerste op schrift gestelde versie en de versie zoals die in Lukas' evangelie terechtkwam.

2 Literair-kritische en redactie-kritische analyse

Om verderop in deze scriptie de vraag te kunnen beantwoorden wat het troonsbestijger-motief in Lukas 19:11-27 betekent, moet er eerst gekeken worden wat er tot Lukas kwam en hoe hij dit bewerkte tot zijn eigen versie van de parabel. In dit hoofdstuk zullen dan ook de twee versies van de parabel in Mattheüs en Lukas met elkaar vergeleken worden. Door te kijken naar de overeenkomsten en verschillen wat betreft context en inhoud, kan er een beeld gevormd worden van wat er in hun gezamenlijke bron stond. Vervolgens zal er ingezoomd worden op een reconstructie van de parabel in die brontekst, die een internationaal team van wetenschappers maakte. Hierna kan er gekeken worden naar Lukas' omgang met zijn bron, om zo hopelijk al iets op het spoor te komen van de betekenis die hij zélf aan de parabel – inclusief het motief van de troonpretendent – geeft. Dit hoofdstuk werkt dan ook toe naar een bespreking van de redactionele bewerking van de gelijkenis door Lukas.

2.1 Vergelijking van de twee versies van de parabel in Mattheüs en Lukas

De parabel van de 'ponden' of 'talenten' wordt in Lukas en Mattheüs gevonden; niet in Markus.³⁸ De twee versies worden hieronder met elkaar vergeleken, op zoek naar de overeenkomsten en verschillen. De vergelijking vindt plaats in twee stappen: eerst de context en vervolgens de inhoud. De versies van de parabel in Mattheüs en Lukas worden met elkaar vergeleken om vervolgens iets te kunnen zeggen over de relatie tussen beide teksten.

2.1.1 *Vergelijking van de context*

Mattheüs heeft het evangelie van Markus gekend; hij gebruikte het als algemeen raamwerk en nam ook het grootste deel van de inhoud op in zijn eigen evangelie. Maar hij bracht een duidelijk eigen ordening aan, met

³⁸ De synopsis geeft bij Matth. 25:14-15 en Luk. 19:12-13 toch Mark. 13:34 als parallel. Het beeld van een man die naar het buitenland gaat en tijdens zijn afwezigheid zijn knechten volmacht geeft over zijn bezittingen, wordt ook in Markus gevonden. De parabel zelf heeft Markus echter niet. De overeenkomsten met de parabellen in Mattheüs en Lukas zijn dan ook gering. Deze tekst wordt hier dus verder buiten beschouwing gelaten. Tevens is er een vorm van de parabel te vinden in het Evangelie van de Nazareërs, hoofdstuk 18. Maar omdat dit verhaal invloeden vertoont met de Mattheaanse en Lukaanse vorm én van het verhaal van de verloren zoon, is het niet van waarde in de zoektocht naar de oorsprong en betekenis van de parabel in Lukas 19. Aland, K. (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitibus edidit* (ed. 15 rev.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005, 358-360.

name in de eerste dertien hoofdstukken. Jezus' woorden, die Mattheüs uit een bron heeft die ook Lukas gekend moet hebben, nemen een belangrijke plaats in in zijn evangelie. Mattheüs heeft de meeste ervan samengebracht in vijf grote redes: de bergrede in Matth. 5-7; de zendingsrede in Matth. 10; de parabelrede in Matth. 13; de gemeenschapsrede in Matth. 18 en de eschatologische rede in Matth. 24-25.³⁹ De parabel van de talenten (25:14-30) is – als wel meer parabellen – niet in de parabelrede opgenomen. Mattheüs plaatste deze gelijkenis in een later stadium van Jezus' optreden, Zijn eschatologische verhandeling in Jeruzalem. De aansporingen tot waakzaamheid (24:36-51), de parabel van de wijze en dwaze meisjes (25:1-13) en de parabel van de talenten draaien allemaal om de vraag wat de juiste houding en manier van handelen is tussen Jezus' vertrek en Zijn *parousia*. Het is niet bekend of deze parabel inderdaad deel uitmaakte van Jezus' rede over de laatste dingen of dat Mattheüs zelf de gelijkenis in deze context plaatste.

Ook Lukas kende Markus' evangelie en nam diens volgorde grotendeels over. Hij onderbreekt die volgorde echter om 9:51-18:14 in te voegen; een gedeelte dat veel woordstof van Jezus bevat uit de bron die Mattheüs ook kende. Vanaf 18:15 zet Lukas de volgorde van Markus 10:13 en verder weer voort. Maar waar bij Markus na de blinde Bartimeüs (10:46-52) direct de intocht in Jeruzalem (11:1-10) volgt, heeft Lukas na het verhaal van de blinde (18:35-43) eerst nog het verhaal van Zacheüs (19:1-10) en de parabel van de ponden (19:11-27), voordat Lukas de intocht (19:28-40) beschrijft. De reden van de invoeging van het verhaal van Zacheüs, een Lukaanse *Sondergut*-perikoop, is te begrijpen. Het verhaal, dat plaats zou hebben gevonden in Jericho, past om geografische redenen goed op deze plaats in het evangelie. Het verhaal van de blinde Bartimeüs – die door Lukas overigens niet bij zijn naam genoemd wordt – vertelt immers dat hij door Jezus in de buurt van Jericho genezen werd.⁴⁰ De reden waarom Lukas hier de parabel van de ponden invoegt, roept daarentegen vraagtekens op. Het gaat om een meer didactische tekst, die door Lukas in een gedeelte met een meer verhalend karakter gezet wordt. De parabel zou goed passen in de grote interpolatie (9:51-18:14), omdat deze al een grote verzameling van parabellen bevat. Of in een eschatologische context, zoals ook Mattheüs het heeft, omdat het thema van 'afrekening houden met de knechten' daar wel bij lijkt te passen.⁴¹ Op dit moment is de vraag waarom Lukas deze parabel juist op dit punt in zijn evangelie – nog vóór de intocht in Jeruzalem – inpast, niet zonder meer te beantwoorden. Wellicht heeft het ermee te maken dat Lukas de weerstand die Jezus bij en na Zijn intocht zal ondervinden – zoals beschreven in de laatste hoofdstukken van Lukas' evangelie – voorzeggend ziet in de parabel. De gelijkenis verhaalt met het motief van de troonpretendent immers over een koning, die net als Jezus tegenstanders heeft die willen verhinderen dat hij de macht krijgt (19:14,27).

2.1.2 *Vergelijking van de inhoud*

Niet alleen de context en de plaats van de parabel in de evangeliën is verschillend. Ook wat betreft de inhoud en formulering zijn er – uiteraard naast overeenkomsten – verschillen aan te wijzen. Visualisaties hiervan

³⁹ Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 116.

⁴⁰ Schultz, B., 'Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk. 19:11-27)', *Novum Testamentum* 49/2 (2007), 105.

⁴¹ Denaux, A., 'The Parable of the King-Judge (Lk19,12-28) and its Relation to the Entry Story (Lk19,29-44)', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 93 (2002), 35.

zijn toegevoegd als appendices.⁴² In onderstaande worden deze besproken. Inzicht in de overeenkomsten en verschillen geeft alvast een vermoeden van hoe de gezamenlijke bron van Mattheüs en Lukas er mogelijk uit heeft gezien.⁴³

Bespreking van de overeenkomsten en verschillen tussen de twee versies⁴⁴

De parabels in het evangelie van Mattheüs en Lukas lijken op het eerste gezicht erg op elkaar. Direct valt op dat ze allebei gaan over een man die op reis gaat naar het buitenland en zijn knechten de opdracht geeft om tijdens zijn afwezigheid zijn geld te beheren. Ook de volgorde waarin beide parabels verteld worden is (nagenoeg) gelijk. Toch zijn er nogal wat verschillen. Zoals eerder besproken is, wordt volgens Lukas de parabel verteld wanneer Jezus Jeruzalem nadert. Hij lijkt nog in Jericho te zijn en spreekt publiekelijk tot een gemengd – niet nader gedefinieerd – gezelschap. Bij Mattheüs heeft de intocht in Jeruzalem al plaatsgevonden en vertelt Jezus de gelijkenis op de Olijfberg tegen de discipelen, in een privésetting (24:3).

Lukas is de enige die een inleidend vers voorafgaand aan de parabel heeft. Hij motiveert (vgl. 18:1 en 18:9) waarom Jezus de gelijkenis zou spreken: 'omdat Hij dichtbij Jeruzalem was én [omdat] zij meenden dat het Koninkrijk van God op het punt stond dadelijk zichtbaar te worden'.⁴⁵ Blijkbaar leefden er hooggespannen verwachtingen onder Jezus' volgelingen en vindt Lukas het nodig deze wat te temperen. Alsof Lukas met de komende parabel wil zeggen: "Jezus is dan wel dichtbij Jeruzalem, maar Hij zal niet direct Koning zijn en ook niet op de manier zoals men van Hem verwacht; Hij zal weerstand ondervinden en het Koninkrijk laat nog even op zich wachten." Mattheüs zet zich niet af tegen bepaalde eschatologische opvattingen; niets in zijn versie van de parabel doet dat vermoeden althans. In plaats van het temperen van verwachtingen lijkt bij Mattheüs de nadruk te liggen op welke houding belangrijk is. Bij hem maakt de parabel deel uit van een groter gedeelte waarin steeds wordt opgeroepen tot waakzaamheid, omdat de Koning en Zijn Rijk onverwachts zullen komen. Volgens Mattheüs is Gods Koninkrijk nabij, terwijl Lukas duidelijk wil maken dat – hoewel het Koninkrijk er toch ook al is (11:20; 17:21) – het nog even duurt voor het er in volle glorie zal zijn; langer dan men denkt.

Bij beide evangelisten vertelt Jezus een gelijkenis over een man die op reis gaat naar het buitenland. Waar het Mattheüs om een gewone huiseigenaar lijkt te gaan die een tijdje naar het buitenland gaat, spreekt Lukas over 'een voorname man' – hij is immers troonpretendent – die naar 'een ver(afgelegene) land' reist 'om voor zich(zelf) een koningschap te verkrijgen'. Hiermee introduceert Lukas een thema of motief dat nieuw is in vergelijking met Mattheüs: dat van een troonsbestijger.

In zowel Lukas als Mattheüs roept de heer zijn knechten en vertrouwt hij hen geld toe. In Mattheüs gaat het om veel geld – al zijn bezittingen – dat over drie knechten 'naar hun bekwaamheid' wordt verdeeld; vijf talenten voor de eerste, twee voor de tweede en één voor de derde. Volgens Lukas zijn het tien knechten

⁴² In appendix III laat een Nederlandse synoptische vergelijking de overeenkomsten en verschillen wat betreft de inhoud van de parabel zien. In appendix IV geeft een Griekse vergelijking de overeenkomsten en verschillen qua formulering weer.

⁴³ Zie hiervoor verder hoofdstuk 2.2.

⁴⁴ De overeenkomsten en verschillen tussen beide parabels worden besproken in de volgorde van de parabel zoals die bij Lukas gevonden wordt. Vers voor vers wordt dat wat Lukas heeft vergeleken met de parallel in Mattheüs.

⁴⁵ In deze scriptie wordt als het gaat om Lukas 19:11-27 geciteerd uit bovenstaande werkvertaling. Overige citaten uit Lukas of uit andere bijbelboeken, zijn overgenomen uit de Herziene Statenvertaling (HSV).

die ieder hetzelfde kleine bedrag krijgen, één mina⁴⁶, vergezeld van de opdracht 'doe [daarmee] zaken totdat ik kom'. Bij Mattheüs lijkt het voor de heer geen verrassing meer te zijn wat de uitkomst is van de test die zijn knechten ondergaan. Hij weet blijkbaar al hoe ze met het geld zullen omgaan; hij geeft immers naar ieders vermogen. In Lukas' versie is dat niet het geval; daar krijgen de knechten ieder evenveel. Op deze manier kan de heer hun bekwaamheid testen.

Bij Lukas wordt in vers 14 het troonsbestijger-motief weer aangestipt. De burgers van de troonpretendent willen niet dat hij koning over hen wordt, dus sturen ze een gezantschap achter hem aan om te proberen dat te verhinderen. Op deze plaats in de parabel verhaalt Mattheüs over wat de knechten met het hun toevertrouwde geld hebben gedaan; iets dat in Lukas pas in het gesprek tussen heer en knechten duidelijk wordt.

Beide evangelisten vervolgen met de terugkomst van de heer – die volgens Lukas inmiddels koning is – en de afrekening met zijn knechten, al omschrijft Lukas het als 'opdat hij te weten zou komen wat zij [elk] [met het zaken doen] verdiend hadden'. Waar de heer bij Mattheüs na lange tijd terugkomt, komt hij bij Lukas terug 'nadat hij het koningschap verkregen had'.

Bij zowel Lukas als Mattheüs verschijnt de eerste knecht en zegt hij zijn heer hoeveel winst hij met het hem toevertrouwde geld gemaakt heeft. Bij Lukas gaat het om een winst van tien minae (een vertienvoudiging); bij Mattheüs van vijf talenten (een verdubbeling). In Mattheüs' versie zitten veel herhalingen (die Lukas niet heeft). Hoewel de lezer uit vers 16-18 al wist wat de knecht met zijn geld had gedaan, wordt dat hier opnieuw genoemd; zowel in de omschrijving van de knecht door Mattheüs als in de woorden die de knecht spreekt tot zijn heer.

Het antwoord van de heer komt in beide versies (qua strekking, niet zozeer qua formulering) nagenoeg overeen. In Mattheüs noemt de heer zijn knecht ook 'trouw' en stelt hij hem over veel aan, omdat hij 'over weinig' trouw is geweest. Volgens Lukas stelt de heer zijn knecht aan als machthebber over tien steden, omdat hij 'in het kleinste' (of: minste) trouw is geweest. Waar het bij Mattheüs vooral om geld lijkt te gaan, doet Lukas meer politiek aan. Bij beiden kan er van het loon niet passief genoten worden; het is een grotere sfeer van activiteit die de knecht krijgt. In Mattheüs' versie is toegevoegd: 'ga in in de vreugde van uw heer'.⁴⁷ Bij Mattheüs lijkt de beloning daarmee niet alleen seculier, maar ook spiritueel.⁴⁸

Dan volgt in beide evangeliën de tweede knecht die bij zijn heer komt en hem zegt hoeveel winst hij gemaakt heeft. Volgens Lukas heeft hij er vijf minae bijverdiend (een vervijfvoudiging); bij Mattheüs zijn de twee talenten er vier geworden (opnieuw een verdubbeling). Net als twee verzen eerder is de versie van Mattheüs weer heel uitgebreid, met veel herhalingen.

De reactie van de heer is bij Mattheüs precies dezelfde als bij de eerste knecht. Volgens Lukas laat de heer zijn lofprijzing (zoals hij bij de eerste knecht wel deed) weg en reageert de heer slechts met de opdracht 'machthebber over vijf steden' te zijn. In de versie van Mattheüs krijgen de beide knechten evenveel loon; ze

⁴⁶ 1 mina = 100 drachmen/denari // 1 talent = 60 minae = 6000 drachmen/denari. De knechten in Mattheüs krijgen dus 60x tot 300x zoveel geld als bij Lukas; een waar vermogen voor die tijd.

⁴⁷ Mattheüs lijkt hier van de parabel naar interpretatie te gaan. Het 'ingaan' (εἰσέρχασθαι) doet denken aan het ingaan in het rijk Gods (5:20; 7:21; 18:3; 19:23; vgl. 18:8; 19:17) en met 'heer' lijkt daarmee 'Heer' bedoeld te zijn. Zie Münch, 'Gewinnen oder Verlieren', 251; Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 57.

⁴⁸ Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1229, 1236.

worden over veel aangesteld en mogen ingaan in de vreugde van de heer. Bij Lukas verschilt de beloning per knecht, maar is deze wel in verhouding met wat er door de knecht verdiend werd.

De derde knecht – die bij Lukas met 'de ander' wordt beschreven⁴⁹ – komt bekennen dat hij niets met het hem toevertrouwde geld gedaan heeft en geeft het terug aan zijn heer. Volgens beide evangelisten heeft hij het opgeborgen; bij Mattheüs in de aarde (iets verderop beschreven) en bij Lukas in een zakdoek.

De knecht motiveert het verbergen van het geld: omdat hij bang was voor de heer. De heer zou een 'streng'⁵⁰ mens zijn, dat hij als volgt motiveert: 'omdat u oppakt wat u niet [neer]gelegd hebt en oogst (of: maait) wat u niet gezaaid hebt' (bij Lukas) of 'omdat u maait waar u niet gezaaid hebt en inzamelt van de plaats waar u niet gestrooid hebt' (bij Mattheüs). Hoewel hier het woord voor 'streng' verschilt, de volgorde iets anders is, er 'oppakken' en 'niet neerleggen' dan wel 'inzamelen' en 'niet strooien' is gebruikt en er sprake is van een ander relativum, komen de strekking en ook het woordgebruik bij beide evangelisten zo goed als overeen. In dit gedeelte van de parabel en in de reactie van de heer die volgt, zijn de gelijkenissen tussen de twee parabellen het grootst.

Hoewel de knecht het geld van de heer niet heeft verloren of verkwist, wordt de heer toch boos. Hij noemt zijn knecht een 'slechte (Mattheüs: 'en luie'⁵¹) knecht' en herinnert hem aan de woorden van de knecht zelf. Beide evangelisten gebruiken hier precies dezelfde woorden als zij eerder aan de knecht toeschreven (Lukas ook 'streng mens'; hij herhaalt dit keer dus wel bijna het volledige vers); enkel de werkwoordsvormen zijn (begrijpelijkerwijs) aangepast. Lukas heeft hier ook nog 'uit jouw mond zal ik jou (be)oordelen', dat een soort gezegde lijkt.

De strekking van het volgende vers komt bij Lukas en Mattheüs overeen, maar de woordkeuze, grammaticale vormen en woordvolgorde doen dat niet helemaal. De heer verwijt de knecht dat hij het geld niet bij de bank heeft gebracht; dan had de heer het bij zijn komst met rente hebben 'teruggekregen' (Mattheüs) of 'kunnen opeisen' (Lukas). Het had de knecht niet veel moeite gekost, maar wel winst opgeleverd – zij het beperkt – voor de heer.

De heer geeft daarop opdracht de knecht zijn geld (mina dan wel talent) af te nemen en het te geven aan degene die tien⁵² minae/talenta heeft. Op de bedragen na komen de woorden in dit vers bij Lukas en Mattheüs precies overeen. Wel heeft Lukas een introductie, die Mattheüs niet heeft: '(En) tot degenen die [er] bij stonden, zei hij (...)'.
Volgens Lukas reageren nu de omstanders: 'Maar zij zeiden (tot) hem: "Heer, hij heeft [al] tien minae"'. Lukas schrijft ook over bezwaar makende omstanders in 20:16.

Beide evangelisten vervolgen met iets wat opnieuw een soort gezegde lijkt: 'aan een ieder die heeft,

⁴⁹ Waar Lukas het eerst over tien knechten had, wordt er nu maar van drie knechten besproken wat zij met het geld hebben gedaan. Mogelijk zijn de drie reactie exemplarisch voor die van de tien knechten (zie paragraaf 1.2.1). In het evangelie van Lukas komt het wel vaker voor dat er aanvankelijk meer personages worden genoemd dan over wie er in het vervolg te lezen is. Zo zijn er velen genodigden voor de maaltijd die zich excuseren, maar wordt er van slechts drie genodigden beschreven waarom ze niet kunnen komen (14:16-20) en heeft de heer veel schuldenaars, maar geven er enkel twee aan wat zij hem nog schuldig zijn (16:5-7).

⁵⁰ Volgens Goulder is Lukas' ἀσπληρὸς minder offensief dan Mattheüs' σκληρός. Goulder, M.D., *Luke: A New Paradigm: Luke 9.51-24.53* (JSNT. Suppl.Ser.; 20), Sheffield: JSOT Press, 1989, 684.

⁵¹ Vergelijk het ten opzichte van Lukas toegevoegde 'trouwe' in vers 21 en 23.

⁵² De eerste knecht heeft bij Mattheüs wel tien talenten (vijf plus vijf), maar bij Lukas heeft deze knecht er eigenlijk elf (één plus tien). Lukas is hier dus niet zo precies.

zal gegeven worden, maar van degene die niet heeft, zal ook dat wat hij heeft genomen worden'⁵³. Lukas begint het vers als enige met 'ik zeg jullie' – de heer reageert dus niet op het bezwaar van de tegenstanders; hooguit indirect – en Mattheüs voegt het 'en hij zal overvloedig hebben' in.

De twee auteurs ronden de parabels beiden met een ander vers af. Lukas komt terug op de trouweloze burgers uit vers 14. De heer geeft opdracht hen bij hem te brengen en hen in zijn tegenwoordigheid te vermoorden. In deze versie van de parabel krijgen dus vooral de rebellerende burgers straf. De slechte knecht is zijn mina ontnomen en hij mag geen machthebber over steden zijn, maar straf krijgt hij niet. Bij Mattheüs is dit duidelijk wel het geval; daar zegt de heer dat de knecht in de buitenste duisternis, waar gejammer en tandengeknars zal zijn, geworpen moet worden.⁵⁴

Samenvatting van de belangrijkste overeenkomsten en verschillen

Wanneer de gedeelten over de troonpretendent in Lukas buiten beschouwing worden gelaten, lijken de twee versies van de parabel op het eerste gezicht erg veel op elkaar. De gelijkenissen in Mattheüs en Lukas hebben dezelfde grondstructuur. Beide versies verhalen over een heer die vertrekt en een geldbedrag aan zijn knechten toevertrouwt. Bij terugkomst houdt hij afrekening met hen. De eerste twee knechten worden geprezen en beloond om de winst die ze gemaakt hebben; de derde wordt veroordeeld en bestraft om zijn houding ten opzichte van het geld van zijn heer. Beide evangelisten besluiten de parabel met een algemene conclusie.⁵⁵

Bij nadere beschouwing – zoals hierboven gedaan en inzichtelijk gemaakt in de appendices III en IV – zijn er echter ook een heel aantal verschillen aan te wijzen tussen de twee versies. Zo verschilt volgens de evangelisten de context waarin Jezus de gelijkenis sprak, is de setting anders en is de parabel in Mattheüs en Lukas niet tot hetzelfde publiek gericht. Verschillen zijn ook vooral te zien als het gaat om de toevertrouwde en verdiende geldbedragen en hoe de heer hier op reageert, samengevat in onderstaande schema's.

Voor de versie in Mattheüs geldt:

Knecht	Geldbedrag	Winst	Totaal	Reactie heer	Beloning/straf	Concreet
1	5 talenten	5 talenten	10 talenten	$10 + 1 = 11$ talenten	beloning	veel + vreugde van de heer
2	2 talenten	2 talenten	4 talenten		beloning	veel + vreugde van de heer
3	1 talent		1 talent	$1 - 1 = 0$ talenten	straf	naar buitenste duisternis

Voor de parabel in Lukas geldt:

Knecht	Geldbedrag	Winst	Totaal	Reactie heer	Beloning/straf	Concreet
1	1 mina	10 minae	11 minae	$11 + 1 = 12$ minae	beloning	macht over 10 steden
2	1 mina	5 minae	6 minae		beloning	macht over 5 steden
3	1 mina		1 mina	$1 - 1 = 0$ minae	straf	
4 t/m 10	1 mina	?	?	?	?	?

⁵³ Lukas had dit gezegde ook al in 8:18.

⁵⁴ De uitdrukking die Mattheüs hier gebruikt, is een vaste formulering (8:12; 22:13, vgl. 13:42,50; 24:51). Mattheüs lijkt hier overigens opnieuw van de parabel naar de interpretatie ervan te gaan. Hij blijft niet binnen het verhaal en/of de grenzen van de parabel.

⁵⁵ Weiser, A., *Der Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (STANT; 29), München: Kösel, 1971, 226.

Echter, het grootste verschil tussen Mattheüs 25:14-30 en Lukas 19:11-27 is het verhaal van de troonsbestijger, dat alleen bij Lukas verweven is met de parabel over het toevertrouwde geld. De heer is volgens Lukas een troonpretendent die naar het buitenland gaat om het koningschap over zijn land te ontvangen (vers 12). Omdat zijn medeburgers hem haten, sturen ze een gezantschap achter hem aan om te voorkomen dat hij koning over hen wordt (vers 14). Desalniettemin slaagt de troonpretendent erin zijn heerschappij te verkrijgen en hij keert terug naar zijn land (vers 15a). Na zijn terugkomst wrekt hij zijn tegenstanders en laat hen voor zijn ogen doden (vers 27).⁵⁶

Een ander belangrijk verschil betreft het karakter, de ontvanger en de oorzaak van de straf. In de versie van Mattheüs krijgt de derde knecht geen beloning, maar straf. Zijn munt wordt hem afgenomen. Bovendien wacht hem de buitenste duisternis, een beeld voor de hel. In Lukas wordt de derde knecht in zekere zin ook gestraft; hij moet eveneens zijn munt afstaan en er is geen beloning voor hem. Maar over een straf zoals de slaaf bij Mattheüs die krijgt, spreekt Lukas niet. Toch wordt er bij Lukas wel zwaar gestraft. Die straf echter wacht de achtervolgers, de vijanden van de koning; een derde karaktergroep die Lukas extra heeft ten opzichte van Mattheüs. Zij zijn de eigenlijke gestraften, en niet zozeer de derde knecht. Hen wacht de dood, en wel 'hier en nu'; ze zullen worden doodgeslagen voor de ogen van de koning. De straf heeft dus een ander karakter en is opvallend genoeg verschoven van de derde knecht (bij Mattheüs) naar de achtervolgers. Daarmee is ook de motivatie van de straf anders. Niet zozeer het nalaten te handelen met het geld is in de ogen van de heer reden voor straf, maar het willen verhinderen van zijn koningschap.

Naast al deze verschillen zijn er toch ook heel wat overeenkomsten. Voor de twee versies geldt dat het grootste deel van de verzen een opvallende parallelle⁵⁷ vertoont:

Lukas 19:13	=	Mattheüs 25:15
Lukas 19:15b-23	=	Mattheüs 25:19-27
Lukas 19:24b	=	Mattheüs 25:28
Lukas 19:26	=	Mattheüs 25:29

Niet alleen komt de strekking van bovenstaande verzen in de twee versies van de parabel overeen. Vaak zijn er bij de twee auteurs ook 'common (or nearly common) phrases'⁵⁸ te vinden, zinnen die nagenoeg hetzelfde geformuleerd zijn.⁵⁹

- 'goed zo, goede knecht': εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε // εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ (Lukas 19:17 // Mattheüs 25:21)
- 'ik vreesde u': ἐφοβούμην σε // φοβηθεῖς (Lukas 19:21 // Mattheüs 25:25)
- 'omdat u een streng mens bent': ὅτι ἄνθρωπος ἀυστηρὸς εἶ // σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος (Lukas 19:21 // Mattheüs 25:24)
- 'u oogst wat u niet gezaaid hebt': θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας // θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας (Lukas 19:21 // Mattheüs 25:24)

⁵⁶ Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 226-227; Denaux, 'Parable of the King-Judge', 40.

⁵⁷ Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1230.

⁵⁸ Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1230.

⁵⁹ Bij verschillende uitdrukkingen in onderstaande lijst zijn er kleine verschillen waar te nemen tussen Lukas en Mattheüs wat betreft het woordgebruik, de grammaticale vorm van de woorden of de woordvolgorde. Zie appendix IV voor de details.

- 'slechte knecht, jij wist dat ...?': πονηρὸ δούλε. ἦδεις ὅτι ...; // πονηρὸ δούλε ... ἦδεις ὅτι ...; (Lukas 19:22 // Mattheüs 25:26)
- 'die oogst wat hij niet gezaaid heeft': θερίζων ὁ οὐκ ἔσπειρα // θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα (Lukas 19:22 // Mattheüs 25:26)
- 'mijn geld bij de bank': μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τράπεζαν // τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζίταις (Lukas 19:23 // Mattheüs 25:27)
- 'met rente bij mijn terugkomst': ἐλθὼν σὺν τόκῳ // ἐλθὼν ... σὺν τόκῳ (Lukas 19:23 // Mattheüs 25:27)
- 'neem de mina van hem af en geef haar aan degene die tien minae heeft': ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι // ἄρατε ... ἀπ' αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα (Lukas 19:24 // Mattheüs 25:28)
- 'maar van degene die niet heeft, zal ook dat wat hij heeft genomen worden': ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται // τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ (Lukas 19:26 // Mattheüs 25:29)

Zoals ook de oranje markeringen en letters in appendix IV laten zien, zijn er dus veel overeenkomsten tussen beide versies, zeker ook op het Griekse woordniveau. Het ligt daarom voor de hand aan te nemen dat er een bepaalde relatie bestaat tussen de twee evangelisten. Immers, als zij hun gelijkenissen onafhankelijk van elkaar opgeschreven hebben, zouden ze niet zoveel dezelfde woorden en formuleringen gebruikt hebben. Hoe het zit met die relatie, is het onderwerp van de volgende paragraaf.

2.1.3 *De relatie tussen Mattheüs en Lukas*

Een heel aantal Bijbelwetenschappers heeft zich gebogen over de vraag hoe de twee versies van de parabel zijn ontstaan en welke relatie de evangelisten Mattheüs en Lukas tot elkaar hebben. Velen van hen maken verschillende keuzes, en komen daarmee tot heel diverse verklaringen van de overeenkomsten, verschillen, ontstaansgeschiedenis en betekenis van de parabellen. Alle theorieën bestudeerd hebbend, ontstond er een ingewikkelde wirwar van allerlei opties. Om dit het hoofd te bieden, is de problematiek op schematische wijze (vanuit het perspectief van de parabel in Lukas) in kaart gebracht. Dit overzicht is te vinden in appendix V. In wat hieronder – en in de rest van de scriptie – volgt, zullen niet alle theorieën en opties worden besproken. Wel wordt steeds aangegeven wat het overtuigendst wordt geacht en waarom, her en der aangevuld met visies en argumenten van tegenstanders. De in deze scriptie gemaakte keuzes zijn met de kleur groen aangeduid in het schema in de appendix.

Hierboven is inzichtelijk gemaakt dat de twee evangelisten flink wat woorden letterlijk hetzelfde hebben, maar dat zij soms toch ook verschillen wat betreft woordkeuze, formulering of anderszins. Volgens sommige geleerden hebben Mattheüs en Lukas bij andere gedeelten uit de *double tradition* vaak veel meer overeenkomsten dan ze bij de parabel van het toevertrouwde geld hebben.⁶⁰ Zij zijn dan ook van mening dat

⁶⁰ Onder andere Denaux, Fitzmyer en Geldenhuys zijn deze mening toegedaan. Zij zien dat slechts ongeveer een vijfde

de overeenkomsten hier te klein zijn om terug te kunnen gaan op één geschreven Griekse bron, en gaan van twee onafhankelijk geschreven parabellen uit.⁶¹ Daarbij zou Jezus⁶² twee verschillende parabellen – wel beide over het toevertrouwde geld, maar verder verschillend – gesproken hebben, die allebei opgeschreven zijn en waarvan de ene in het evangelie van Mattheüs en de ander in dat van Lukas terecht is gekomen.⁶³ Of Hij vertelde wel één verhaal, maar dat zou dan direct al op twee manieren overgeleverd en opgeschreven zijn door Zijn volgelingen en zo in de twee evangeliën verschillend terechtgekomen zijn.⁶⁴

Dit alles is echter niet aannemelijk. De overeenkomsten zijn misschien relatief gezien beperkt, maar toch eigenlijk nog te groot om uit te gaan van twee aparte door Jezus vertelde parabellen.⁶⁵ Ook wanneer twee tradities eenzelfde verhaal overleveren, kan het natuurlijk goed zijn dat de hoofdlijn en ook wel de details overeenkomen. Maar dat in een halve eeuw tijd – wat ongeveer de tijd moet zijn tussen het spreken van Jezus en het opschrijven door de evangelisten – er zoveel overeenkomsten op woordniveau zijn, is niet logisch. Daarom wordt hier dan ook uitgegaan van één gezamenlijke Griekse⁶⁶ bron die aan de basis ligt van de twee versies bij de twee evangelie-auteurs.

Toch zijn er ook wel wetenschappers die een andere verklaring voor de overeenkomsten zoeken. Zij gaan uit van een directe afhankelijkheid. Mattheüs zou afhankelijk zijn van Lukas⁶⁷ of vice versa⁶⁸. Zou Lukas eerst zijn evangelie geschreven hebben en Mattheüs zijn tekst gekend hebben, dan kan dat verklaren waarom laatstgenoemde zoveel woorden gemeen heeft met Lukas. Maar dan zou Mattheüs verantwoordelijk zijn voor alle verschillen ten opzichte van Lukas, wat niet goed verklaard kan worden. Want waarom zou hij

van het aantal woorden van deze parabel precies hetzelfde is bij de twee auteurs en vinden dat relatief weinig. Zie m.b.t. Fitzmyer: Bock, D.L., *Luke: 9:51-24:53* (BECNT; 3B), Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996, 1526v. Verder Denaux, 'Parable of the King-Judge', 36 en Geldenhuys, N., *Commentary on the Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988, 477.

⁶¹ Zie bijvoorbeeld Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1230. Ook Manson en Weiser laten zien dat dit een van de opties is. Zie Manson, T.W., *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke*, London: SCM Press, 1964, 245-248; 312-317 en Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 227-228.

⁶² O.a. Evans is van mening dat de parabel niet van de historische Jezus afkomstig is. Zie Evans, C.A., 'Reconstructing Jesus' Teaching: Problems and Possibilities', in J.H. Charlesworth & L.L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997, 405v. Sanders vindt dat ook; de parabel zou vanaf het begin af aan vol zitten met anti-judaïstische of anti-semitische elementen en dus niet van Jezus komen. Schultz, 'Jesus as Archelaus', 112. De meeste geleerden echter, waaronder bijvoorbeeld Denaux, nemen wel aan dat de gelijkenis van Jezus afkomstig is. Dit spoor wordt ook hier gevolgd.

⁶³ Onder andere Geldenhuys, Plummer en Zahn denken er zo over. Zie Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T&T Clark, 1975, 437; Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 476. Volgens Wright heeft Jezus niet een of twee keer eenzelfde soort gelijkenis verteld, maar was het een parabel die Hij veel vaker gebruikte. Zie Schultz, 'Jesus as Archelaus', 117.

⁶⁴ Deze visie is bijvoorbeeld bij Dodd en Weiser te vinden. Laatstgenoemde schetst ook nog weer verschillende mogelijkheden hoe de twee eindvormen door de tijd heen ontstaan zijn. Zie Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom* (Fontana Books), London: Collins, 1967, 108; Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 226-272.

⁶⁵ O.a. Manson en Weiser laten zien dat de overeenkomsten in woordgebruik te groot zijn om een relatie tussen de evangelisten af te kunnen wijzen. Zie Manson, *Sayings of Jesus*, 605; Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 227.

⁶⁶ Daar Jezus Aramees sprak en de overeenkomsten tussen de twee evangelisten juist in het Grieks zo groot zijn, moet er wel van een bron in het Grieks uitgegaan worden.

⁶⁷ Sommigen zijn deze mening toegedaan. Zie Denaux, 'Parable of the King-Judge', 40.

⁶⁸ Bijvoorbeeld Drury, Enslin, Goulder en Shellard vinden dit. Laatstgenoemde meent dat Lukas Mattheüs gekend heeft, omdat Lukas het woord λέγει heeft, terwijl Lukas dat in de rest van zijn evangelie maar zelden gebruikt. Hij zou het van Mattheüs overgenomen hebben. Zie Drury, J., *The Parables in the Gospels: History and Allegory*, London: SPCK, 1985, 108-157; Enslin, M.S., 'Luke and Matthew: Compilers of Authors?', in H. Temporini & W. Haase (eds.), *Anstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Band II.25.3), Berlin [etc.]: De Gruyter, 1985, 2385-2387; Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 680; Shellard, *New Light on Luke*, 271-274.

bijvoorbeeld het koningschapsthema weglaten terwijl dat zo goed bij zijn theologie past? Andersom – als Lukas van Mattheüs afhankelijk zou zijn – kom je er ook niet. Dan zou hij degene zijn die van alles aanpaste. Maar waarom laat Lukas dan de eschatologische straf van Mattheüs' laatste vers weg en voegt hij wel vers 11 als inleiding toe? Ook dat is niet goed te verklaren.

Bovendien spreekt de twee-bronnen-theorie, die toch wel vrij breed aanvaard is in de wereld van de Bijbelwetenschappen⁶⁹, een directe afhankelijkheid tegen. Mattheüs en Lukas zouden elkaar niet gekend hebben volgens de meeste geleerden. Ook in deze scriptie wordt directe afhankelijkheid als niet logisch beschouwd.⁷⁰ In plaats daarvan wordt er – evenals in de twee-bronnen-theorie – uitgegaan van een gezamenlijke bron in het Grieks, die Q⁷¹ genoemd wordt.

Als er vanuit gegaan wordt dat Mattheüs en Lukas indirect afhankelijk zijn doordat zij dezelfde Griekse bron hebben gekend, zijn daarmee de overeenkomsten tussen de twee versies van de parabel te verklaren. De verschillen moeten dan ontstaan zijn doordat Mattheüs en Lukas⁷² beiden een en ander veranderd hebben ten opzichte van hun bron bij het overnemen van de parabel van het toevertrouwde geld in hun evangeliën. Juist datgene wat Lukas dan aangepast heeft, is voor deze scriptie interessant. Een overgeleverde tekst wordt immers niet zomaar veranderd. De aanpassing is er omdat Lukas er blijkbaar iets mee wil zeggen; bijvoorbeeld omdat hij ergens de nadruk op wil leggen, iets wil corrigeren of iets wil weglaten dan wel toevoegen. De redactionele bewerking van de parabel door Lukas is dus belangrijk omdat het iets zegt over de betekenis die de parabel volgens Lukas heeft of moet hebben. Voordat er gekeken kan worden naar de redactie van Q door Lukas is het nodig nu eerst een beeld te vormen van hoe Q, de tekst die tot Lukas kwam, er uit zag.

2.2 Vorm van de parabel in Q

Hieronder volgt dus een reconstructie van Q.⁷³ Het is niet op voorhand duidelijk hoe die Griekse bron er

⁶⁹ Uiteraard zijn er ook tegenstanders van deze theorie. Zie bijvoorbeeld Powell, M.A., *What are they saying about Luke?*, New York, NY [etc.]: Paulist Press, 1990, 28-31; Drury, *Parables in the Gospels*, 157; Enslin, 'Luke and Matthew', 236ov. en Shellard, *New Light on Luke*, 271-274.

⁷⁰ Iemand die dit ondersteunt met het oog op de besproken parabel is bijvoorbeeld Bock. Zie Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1527v.

⁷¹ Wie meer wil weten over de diverse argumenten voor of tegen Q kan o.a. bij Enslin en Weren terecht. Zie Enslin, 'Luke and Matthew', 2363; Weren, *Vensters op Jezus*, 93-99.

⁷² Deze twee evangelisten hoeven niet per definitie persoonlijk verantwoordelijk geweest te zijn voor de aanpassingen van Q. Het kan ook zijn dat zij beiden in een aparte traditie stonden en dat er in die tradities – nog voor ze hun evangeliën schreven – al dingen overgeleverd werden die iets anders waren dan wat er in Q stond. Of het inderdaad zo is dat er tussen Q en de twee evangeliën aparte tradities waren en voor welke veranderingen die dan verantwoordelijk waren, is niet meer te achterhalen. In het vervolg van deze scriptie wordt dan ook gesproken over redactionele aanpassingen door Lukas dan wel Mattheüs, waarbij de mogelijkheid open wordt gehouden dat zij in twee tradities stonden die al verschilden ten opzichte van Q en van elkaar. Wellicht heeft de parabel tijdens de overlevering in de traditie al wat veranderingen doorgemaakt. Maar in dat geval zal de evangelist achter die aanpassingen gestaan hebben; anders had hij ze weer terug kunnen draaien bij het schrijven van zijn evangelie. Daarom kan er van uit gegaan worden dat de uiteindelijke versies van de parabel in de twee evangeliën de visie en keuzes van Lukas dan wel Mattheüs weerspiegelen.

⁷³ Van de tekst van Q is geen manuscript overgeleverd. Het is dan ook niet met 100% zekerheid te zeggen of deze bron wel bestaan heeft. Hoewel vele geleerden Q veronderstellen, zijn er toch ook die het bestaan van Q ontkennen. Deze

precies uitgezien heeft. Uiteraard zal het de grondstructuur van de parabel van het toevertrouwde geld bevat hebben. Dat wat Lukas en Mattheüs overeenkomstig hebben⁷⁴ zal hoogstwaarschijnlijk ook in Q gestaan hebben. Echter, waar zij verschillen – te denken valt aan het troonsbestijger-motief, het aantal knechten, de muntsoort, de toevertrouwde en verdiende bedragen, de beloning dan wel straf et cetera – is het problematischer. Wiens versie van die aspecten zal het meest bij Q aangesloten hebben? En dan moet het dus de andere evangelist zijn die verantwoordelijk is voor het grootste aantal aanpassingen.

Het is niet eenvoudig om vast te stellen hoe Q precies de parabel had en of die meer weg had van de versie van Mattheüs of van die van Lukas. Als Q het meest op Lukas' tekst zou lijken dan is het Mattheüs die de parabel van Q gereduceerd heeft tot de versie die we in zijn evangelie lezen. Volgens sommigen⁷⁵ zou het ook raar zijn als het juist Mattheüs' – en niet Lukas' – tekst zou zijn die dichter bij Q zit, want dan zou Lukas verantwoordelijk zijn voor de vele verschillen. Dat is niet logisch, want niet eerder paste hij een parabel uit Q zo drastisch aan als hij dat dan bij deze gedaan zou moeten hebben. Dit pleit er dus voor dat de tekst van Q het meest op die van Lukas lijkt.

Anderzijds is er iets voor te zeggen dat Q meer op Mattheüs' tekst lijkt. Want als Q het dichtst bij Lukas' versie zit – en ook het motief van de troonpretendent heeft –, betekent dat dat Mattheüs de parabel heeft gereduceerd. Het zou niet logisch zijn dat Mattheüs de elementen van het koninkrijk en koningschap verwijderd heeft, want die passen juist zo goed in zijn evangelie. Niet Lukas maar Mattheüs zou daarom met zijn versie van de parabel het meest van Q weerspiegelen.

Dit lijkt er op te duiden dat Q niet op de versie van Lukas óf op die van Mattheüs leek, maar van beide versies iets gehad zal hebben. Het is – in het bestek van deze scriptie, en zeker met het oog op de onderzoeksvraag – niet te doen om hier eigenhandig de tekst van Q te reconstrueren. Natuurlijk, de overeenkomst tussen Mattheüs en Lukas zullen ook in Q hun plek gehad hebben. Maar als het gaat om de verschillen is niet zo maar te zeggen wat oorspronkelijker geweest zal zijn.⁷⁶ Dat is een onderwerp voor deskundigen wil het niet tot speculaties vervallen en voert op deze plek veel te ver. Hieronder wordt dan ook uitgegaan van de internationale versie van Q die vastgesteld is door een hele groep Bijbelwetenschappers.⁷⁷

scriptie is niet de plaats om de discussie rondom Q en de pro's en contra's te bespreken. Er wordt dan ook gewoon uitgegaan van Q als gezamenlijke bron van Lukas en Mattheüs. Een Griekse bron is immers de meest aannemelijke verklaring voor de grote parallellie tussen de beide versies van de hier besproken parabel. De meesten gaan van een schriftelijke bron uit, gezien de letterlijke overeenkomsten. Het zou zo kunnen zijn dat Q vooral een gezaghebbende mondelinge traditie was, die sinds Jezus de verhalen steeds maar weer nauwkeurig navertelde. De cultuur in die dagen was tenslotte ook veel meer oraal dan tegenwoordig. Vooralsnog wordt op deze plaats echter uitgegaan van een schriftelijke tekst.

⁷⁴ Zie de oranje teksten in de appendices I en II.

⁷⁵ O.a. Lagrange en Schmidt.

⁷⁶ Uiteraard zijn er wel wetenschappers die zich gebogen hebben over de vraag of Q over talenten of ponden verhaalde, over drie of tien knechten et cetera. Zo vindt Jeremias bijvoorbeeld dat de ponden of minae zoals Lukas die ook heeft in Q gestaan moeten hebben. Shellard daarentegen is van mening dat de talenten, waar Mattheüs ook over spreekt, oorspronkelijker zijn. Volgens Denaux sprak Q waarschijnlijk over geld, zonder een muntsoort aan te duiden. Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 23; Shellard, *New Light on Luke*, 78; Denaux, A., 'The Parable of the Talents/Pounds (Q 19,12-27): A Reconstruction of the Q Text', in A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 158), Leuven [etc.]: University Press [etc.], 2001, 436.

⁷⁷ Robinson, J.M. (ed.) [et al.], *The Sayings Gospel Q in Greek and English with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology; 30), Leuven: Peeters, 2001. Voor de reconstructie van de parabel, zie pagina 148v. Deze reconstructie van Q is gekozen, omdat deze in de wereld van de Bijbelwetenschappen een vrij groot draagvlak heeft. Uiteraard zijn er ook anderen die gepoogd hebben Q vast te stellen. Als het gaat om de hier behandelde parabel valt te denken aan o.a. Fitzmyer, Denaux en Stenger. Stenger, W.

Hoewel er uitgebreid onderzoek naar de tekst van Q is gedaan, zijn dingen die niet met zekerheid vast te stellen zijn en blijft een reconstructie van Q hypothetisch.⁷⁸ Desondanks vormt deze Q-tekst de basis van verder onderzoek in deze scriptie.

Omwillen van de leesbaarheid is behalve de Griekse reconstructie ook de Engelse vertaling weergegeven. De oranje gemarkeerde woorden zijn in precies dezelfde vorm bij zowel Mattheüs als Lukas te vinden. Rood gekleurd zijn de woorden die vanuit Q in Mattheüs' versie terecht zijn gekomen en geel is de tekst die Lukas heeft overgenomen in zijn versie van de parabel.⁷⁹ Door deze kleuren aan te brengen, wordt duidelijk of Q – volgens de reconstructie van het internationale Q-team – dichter bij Mattheüs staat of meer op Lukas lijkt.

Griekse tekst Q 19:12-13, 15-24, 26	Engelse vertaling Q 19:12-13, 15-24, 26
<p>¹² .. ἄνθρωπος τις ἀποδημῶν</p> <p>¹³ ἐκάλεσεν δέκα δούλους ἑαυτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς [[καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸ <ϋ>· πραγματεῦσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι]].</p> <p>¹⁵ .. [[μετὰ]] .. [[πολὺν χρόνον]] ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων καὶ συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν.</p> <p>¹⁶ καὶ [[<ῆ>λθ<εν>]] ὁ πρῶτος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς.</p> <p>¹⁷ καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖ, ἀγαθὲ δούλε, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.</p> <p>¹⁸ καὶ ἦλθεν ὁ δεῦτερος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου ἐποίησεν πέντε μνᾶς.</p> <p>¹⁹ εἶπεν [[αὐτῷ]]· [[εὖ, ἀγαθὲ δούλε, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός]] ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.</p> <p>²⁰ καὶ ἦλθεν ὁ ἕτερος λέγων· κύριε,</p> <p>²¹ [[ἔγνων]] σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας, καὶ φοβ[ῆθεις ἀπελθὼν] ἔκρυψα [[<τῆν μνᾶν> σου]] ἐν [[τῇ γῆ]]. ἰδ[ε] ἔχεις τὸ σόν.</p>	<p>¹² .. A certain person, on taking a trip,</p> <p>¹³ called ten of his slaves and gave them ten minas [[and said to them: Do business until I come]].</p> <p>¹⁵ .. [[After a long time]] the master of those slaves comes and settles accounts with them.</p> <p>¹⁶ And the first [[came]] saying: Master, your mina has produced ten more minas.</p> <p>¹⁷ And he said to him: Well done, good slave, you have been faithful over little, I will set you over much.</p> <p>¹⁸ And the [[second]] came saying: Master, your mina has earned five minas.</p> <p>¹⁹ He said to [[him: Well done, good slave, you have been faithful over little,]] I will set you over much.</p> <p>²⁰ And the other came saying: Master,</p> <p>²¹ [[I knew]] you, that you are a hard person, reaping where you did not sow and gathering up from where you did not winnow; and, scared, I [[went <and>]] hid [[your <mina>]] in [[the ground]]. Here, you have what belongs to you.</p>

& Snider, F., 'Überlegungen zur Transformation Biblischer Texte am Beispiel des Gleichnisses von den Talenten (Mt 25,14-30; Lk 19,11-27)', in W. Stenger, *Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament* (New Testament Tools and Studies; 12), Leiden [etc.]: Brill, 1990, 154-180.

⁷⁸ Dit is o.a. te zien aan de speciale leestekens in de tekst. Robinson, *The Sayings Gospel Q*, 73v.

[[]] betreft woorden waarover een bepaalde mate van onzekerheid (i.e. 3 op een schaal van 1 tot 4) bestaat.

.. geeft aan dat er waarschijnlijk wat tekst geweest moet zijn die niet meer gereconstrueerd kan worden, al is het onzeker.

<> omsluit een verbetering in de tekst.

<<>> wijst er op dat deze Q-tekst slechts in één evangelie voorkomt, en dat er dus niet d.m.v. een vergelijking van twee evangeliën kan worden afgewogen of het woord/de woorden al dan niet in Q aanwezig was/waren.

⁷⁹ Voor alle kleuren geldt: hebben opeenvolgende woorden wel dezelfde kleur maar zijn ze door de markering niet aan elkaar gekoppeld, dan hebben de evangelisten deze woorden wel overgenomen maar verschilt de woordvolgorde.

<p>22 λέγει αὐτῷ· πονηρὲ δοῦλε. ἤδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα;</p>	<p>22 He said to him: Wicked slave! You knew that I reap where I have not sown, and gather up from where I have not winnowed?</p>
<p>23 [[ἔδει σε οὖν βαλεῖν]] μου τ[[ὰ]] ἀργύροι[[α]] τοῖς]] τραπεζ[[ίταις]], καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἀν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ.</p>	<p>23 [[Then you had to invest]] my money [[with the]] money[[changers]]! And at my coming I would have received what belongs to me plus interest.</p>
<p>24 ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰς δέκα μνᾶς·</p>	<p>24 So take from him the mina and give <<it>> to the one who has ten minas.</p>
<p>26 τῷ [[γὰρ]] ἔχοντι παντὶ δοθήσεται, τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.</p>	<p>26 [[For]] to everyone who has will be given; but the one who does not have, even what he has will be taken from him.</p>

Nu in de reconstructie door Robinson e.a. kleuren zijn aangebracht, is goed te zien dat Q niet zozeer heel dicht bij Mattheüs' dan wel Lukas' versie staat, maar een soort mengvorm is. Anders gezegd: de twee evangelisten hebben beiden een en ander letterlijk overgenomen uit Q – Mattheüs de rode en oranje tekst en Lukas de gele en oranje delen – en allebei hebben zij ook dingen aangepast ten opzichte van hun gezamenlijke bron. Dat Q niet (bijna) gelijk is aan de versie van één van de evangelisten is aannemelijk; het is namelijk niet logisch dat de andere evangeliëschrijver dan verantwoordelijk zou zijn voor wel heel veel aanpassingen.

Wel valt op dat er meer woorden rood dan geel zijn; Mattheüs heeft dus meer dan Lukas uit Q overgenomen. In die zin staat Q iets dichter bij Mattheüs' versie van de parabel. Ook is in de reconstructie te zien dat Q – net als Mattheüs – niet over de troonpretendent verhaalt en ook niet het inleidende en afsluitende vers heeft zoals dat wel bij Lukas gevonden wordt. Tegelijkertijd vertoont de door Robinson e.a. voorgestelde vorm van Q ook flink wat gelijkenissen met de parabel zoals Lukas die heeft. Overeenkomsten tussen Q en Lukas' versie zijn bijvoorbeeld de tien (i.p.v. drie) knechten die geroepen worden, de minae (i.p.v. talenten) die de heer uitdeelt en de toevertrouwde en verdiende aantallen munten.

Uiteraard hebben ook andere wetenschappers nagedacht over de vraag hoe Q er mogelijk uitgezien heeft. Ter vergelijking – en om zo de internationale versie te 'testen' – worden er hier drie kort aangehaald. Het *Kompendium der Gleichnisse Jesu*⁸⁰ heeft geen Griekse reconstructie⁸¹, maar het Duitse voorstel lijkt nagenoeg gelijk aan de reconstructie voor Robinson e.a.. Een verschil is wel dat het *Kompendium* in vers 20 spreekt over 'de derde', waar de internationale versie 'de ander' heeft. Denaux's Griekse Q-voorstel⁸², gedaan toen de internationale versie nog in de maak was, komt ook grotendeels met dat van Robinson e.a. overeen. Volgens Denaux zou de parabel echter verhalen over een heer die een niet nader gespecificeerd aantal slaven (i.p.v. tien) bij zich roept. Ook zou de heer hen 'geld' (i.p.v. minae) gegeven hebben, al blijkt het verderop in Denaux's Q-reconstructie toch wel over minae te gaan. Slechts op deze twee punten wijkt hij dus van de

⁸⁰ Münch, 'Gewinnen oder Verlieren', 240.

⁸¹ Dit maakt een precieze vergelijking met de internationale versie dus wat lastiger.

⁸² Denaux, 'The Parable of the Talents/Pounds', 460.

internationale versie van Q af. Stenger⁸³ is van mening dat Q er heel anders uit gezien moet hebben dan de drie hierboven besproken reconstructies. Uit zijn Duitse weergave van wat Q vermoedelijk geweest is, blijkt dat Stenger Q heel dicht plaatst bij wat Mattheüs ook heeft. Q zou spreken over talenten en over verdeelde en verdiende bedragen als bij Mattheüs. Verder zou Q, net als deze evangelist, veel herhalingen hebben als het gaat om hoe de knechten aangeduid worden; steeds door te noemen hoeveel geld zij gekregen en bijverdiend hadden. Opmerkelijk ten opzichte van de andere reconstructies is ook dat volgens Stenger vers 26 niet in Q gestaan heeft. De vier aangehaalde voorstellen van Q hebben met elkaar gemeen dat zij alle het motief van de troonsbestijger afwezig achten in Q⁸⁴, net als het inleidende vers dat Lukas heeft.

Stengers voorstel – een Q die grotendeels terecht is gekomen in Mattheüs – lijkt niet aannemelijk, omdat Lukas dan voor wel erg veel aanpassingen verantwoordelijk zou zijn. En dat terwijl hij niet eerder een parabel uit Q zo ingrijpend veranderde. Bovendien is het lastig te verklaren waarom hij de muntsoort, de bedragen, het aantal knechten et cetera aangepast zou hebben. In het vervolg van deze scriptie wordt dan ook uitgegaan van een vorm van Q die het midden lijkt te houden tussen de versies van Mattheüs en Lukas. De internationale versie door Robinson e.a. wordt als uitgangspunt genomen en kan nu vergeleken worden met de parabel zoals Lukas die heeft, om zo zicht te krijgen op waar Lukas zijn bron aangepast heeft.

2.3 Redactionele bewerking van Q door Lukas

Het in beeld krijgen van de plaatsen waarop Lukas de tekst die tot hem kwam veranderde, is belangrijk. Zijn redactie zal immers niet zonder reden hebben plaatsgehad en dus liggen er op die punten mogelijk aanwijzingen als het gaat om de betekenis die de gelijkenis volgens Lukas heeft. Eerst zal Lukas' aanpassing van zijn bron besproken worden, waarna er verder ingezoomd wordt op het troonsbestijger-motief. Een conclusie met betrekking tot Lukas' redactie sluit dit hoofdstuk af.

2.3.1 *Lukas' redactie van Q*

Door nu hieronder de reconstructie van Q naast de tekst van Lukas te leggen, kan inzichtelijk gemaakt worden waar de evangelist is afgeweken van zijn bron. Wat voegde hij toe, liet hij weg of veranderde hij? In appendix VI is dezelfde vergelijking te zien; daar is echter gewerkt met de Engelse vertaling van Q door Robinson⁸⁵ en de eerder gemaakte Nederlandse vertaling van Lukas' parabel⁸⁶. Ook deze keer zijn er kleuren

⁸³ Stenger & Snider, 'Überlegungen zur Transformation Biblischer Texte', 160v.

⁸⁴ Dit betekent niet dat iedereen het er over eens is dat Lukas het motief moet hebben toegevoegd. Menigeen – de mogelijkheid van een Q omzeilend – gaat er van uit dat er – mogelijk sinds Jezus – meerdere versies van de parabel werden overgeleverd; één met en één zonder het motief. De eerste zou dan in Lukas' evangelie terechtgekomen zijn. Theoretisch is het ook nog mogelijk dat het motief wél al in Q aanwezig was, en dat Lukas het overgenomen en Mattheüs het geschrapt heeft. Voor zover bekend zijn er echter geen wetenschappers die die hypothese ondersteunen. Het is immers niet aannemelijk dat Mattheüs het weglief; het thema had zo goed bij zijn evangelie gepast.

⁸⁵ Robinson, *The Sayings Gospel Q*, 148v.

⁸⁶ Zie pagina 8 en verder.

gebruikt om dingen aan te duiden. Geel geeft aan waar Q en Lukas dezelfde Griekse woorden hebben.⁸⁷ Wat specifiek voor Lukas is, is blauw. Deze tekst moet zijn toegevoegd door hem; Q heeft niet iets van dezelfde strekking. De groene kleur duidt de stukken aan die Lukas aangepast heeft; hij heeft hier iets anders dan Q. De zwarte tekst is verschillend in Q en Lukas, maar heeft vaak wel ongeveer dezelfde strekking. Het is bijvoorbeeld iets uitgebreider of juist bondiger beschreven.

Griekse tekst Q 19:12-13, 15-24, 26	Griekse tekst Lukas 19:11-27
	<p>¹¹ Ἀκούοντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἰερουσαλὴμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι.</p>
<p>¹² .. ἄνθρωπός τις ἀποδημῶν</p>	<p>¹² εἶπεν οὖν· ἄνθρωπός τις εὐγενῆς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι.</p>
<p>¹³ ἐκάλεσεν δέκα δούλους ἑαυτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς [[καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν <δ>· πραγματεῦσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι]].</p>	<p>¹³ καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· πραγματεῦσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι.</p>
<p>¹⁵ .. [[μετὰ]] .. [[πολὺν χρόνον]] ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων καὶ συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν.</p>	<p>¹⁴ οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς.</p> <p>¹⁵ καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους οἷς δεδώκει τὸ ἀργύριον, ἵνα γνοῖ τί διεπραγματεύσαντο.</p>
<p>¹⁶ καὶ [[< ἦ>λθ<εν>]] ὁ πρῶτος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς.</p>	<p>¹⁶ παρεγένετο δὲ ὁ πρῶτος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς.</p>
<p>¹⁷ καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖ, ἀγαθὲ δούλε, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.</p>	<p>¹⁷ καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖγε, ἀγαθὲ δούλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστός ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων.</p>
<p>¹⁸ καὶ ἦλθεν ὁ δευτέρος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου ἐποίησεν πέντε μνᾶς.</p>	<p>¹⁸ καὶ ἦλθεν ὁ δευτέρος λέγων· ἡ μνᾶ σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς.</p>
<p>¹⁹ εἶπεν [[αὐτῷ]]· [[εὖ, ἀγαθὲ δούλε, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός,]] ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.</p>	<p>¹⁹ εἶπεν δὲ καὶ τούτῳ· καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων.</p>
<p>²⁰ καὶ ἦλθεν ὁ ἕτερος λέγων· κύριε,</p>	<p>²⁰ καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν λέγων· κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου ἦν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ·</p>
<p>²¹ [[ἐγνων]] σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας, καὶ φοβ[[ηθεις ἀπελθῶν]] ἔκρυψα [[<τὴν μνᾶν> σου]] ἐν [[τῇ γῆ]]. ἴδ[[ε]] ἔχεις τὸ σόν.</p>	<p>²¹ ἐφοβούμην γὰρ σε, ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἶρεις ὃ οὐκ ἔθηκας καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας.</p>

⁸⁷ Loopt de markering niet door, dan heeft Lukas de woorden uit Q overgenomen in een andere woordvolgorde.

<p>22 λέγει αὐτῷ· πονηρὸς δοῦλε· ἤδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὄθεν οὐ διεσκόρπισα;</p>	<p>22 λέγει αὐτῷ· ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε, πονηρὸς δοῦλε· ἤδεις ὅτι ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἰμι, αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα;</p>
<p>23 [[ἔδει σε οὖν βαλεῖν]] μου τ[[ὰ]] ἀργύρι[[α τοῖς]] τραπέζ[[ίταις]], καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἅν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ.</p>	<p>23 καὶ διὰ τί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τράπεζαν; καὶ γὰρ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἅν αὐτὸ ἔπραξα.</p>
<p>24 ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰς δέκα μνᾶς·</p>	<p>24 καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν· ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι· 25 καὶ εἶπαν αὐτῷ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς·</p>
<p>26 τῷ [[γὰρ]] ἔχοντι παντὶ δοθήσεται, τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.</p>	<p>26 λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται. 27 πλὴν τοὺς ἐχθροὺς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου.</p>

Er vanuit gaande dat Lukas alleen Q (en niet Mattheüs' tekst) gekend heeft, zijn de veranderingen ten opzichte van zijn bron dus van hemzelf afkomstig. Van weglatingen is eigenlijk geen sprake; de inhoud van de gereconstrueerde Q is helemaal overgenomen door Lukas. Wel zijn er dingen aangepast of toegevoegd; aan het groen en blauw is goed te zien waar dat gebeurd is. Hieronder wordt het belangrijkste van Lukas' redactie kort besproken, waarna er iets langer stil gestaan zal worden bij het motief van de troonsbestijger.

Vers 11 lijkt de koppeling te zijn tussen het voorafgaande verhaal over Jezus in Jericho bij Zacheüs (en eerder al de bedelende blinde) en de gelijkenis die in dit gedeelte in vers 12 tot 27 volgt. Ook wordt de reden van het vertellen van de parabel aangegeven. Blijkbaar vindt Jezus het volgens Lukas nodig de verwachtingen – die gepaard gingen met het naderen van Jeruzalem – wat te temperen. Men dacht dat het koninkrijk nu wel snel aan zou breken; met deze gelijkenis wil Lukas dus (onder andere?) zeggen dat het nog even duurt. Net zoals de troonpretendent, die eerst nog een verre reis moet maken voor hij koning zal zijn. Met Johnson⁸⁸ kan er gezegd worden dat Lukas hier duidelijk maakt hoe hij het thema van de troonpretendent interpreteert. Het koninkrijk is er niet zomaar; er moeten nog wat 'drempels' genomen worden. Het vers wordt beschouwd als een stukje van het raamwerk dat Lukas in zijn evangelie aanbrengt.⁸⁹

In vers 12 heeft Lukas ook iets toegevoegd. De man die op reis gaat is volgens hem welgesteld en heeft een doel; het beërven van een koninkrijk. Doorgaans wordt iemand koning omdat zijn vader dat was en hij hem opvolgt. Maar deze man gaat er voor op reis. Dit element maakt dan ook dat verschillende

⁸⁸ Zie Johnson, L.T., 'The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11-27)', *Novum Testamentum* 24/2 (1982), 140.

⁸⁹ Jeremias neemt een aantal typisch Lukaanse woorden in dit vers waar en beschouwt het daarom als een stukje Lukaanse compositie (en niet als woorden die op Jezus terug zouden gaan). Zo komt bijvoorbeeld het woord προσιθῆναι 7x voor in Lukas en 6x in Handelingen, terwijl het in de rest van het NT maar 5x te vinden is. Vergelijkbare dingen zijn te zeggen van de woorden διὰ τὸ met inf. (Mt. 2x; Mk. 3x; Joh. 1; Lk./Hand. 8x), εἶναι na praepos. en artikel (niet bij Mt. en Mk.; Lk. 7x; Hand. 3x), Ἰερουσαλήμ (Mt. 2x; Mk. niet; Lk./Hand. 66x), παραχορῆμα (Lk./Hand. 16x; verder niet in het NT behalve in Mt. 21:19v.) en ἀναφαίνεσθαι (in het NT enkel nog in Hand. 21:3). Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 98.

commentatoren denk aan het fenomeen van de vazalkoning, dat Israël rond de tijd van Jezus kende. De keizer in Rome had – al dan niet samen met de Senaat en/of het leger⁹⁰ – de macht over zijn hele rijk, dat echter te groot was om door hemzelf bestuurd te worden. Daarom mochten plaatselijke vorsten regeren, maar zij hadden daarvoor wel de toestemming van de keizer (en vaak ook de Senaat) nodig. Omdat de man in de parabel op reis gaat om voor zichzelf een koningschap te beërven, denken velen aan een reis naar het centrum van de macht in Rome om daar goedkeuring te vragen om zijn vader als vazalvorst op te mogen volgen.

Tijdens die reis krijgt hij een gezantschap achter zich aan dat wil verhinderen dat hij koning wordt, deelt Lukas in vers 14 mee. Verzet tegen het aan de macht komen van een vorst is iets van alle tijden en plaatsen. In het geval van vazalkoningen moest de klacht met betrekking tot de (aanstaande) heerschappij bij de keizer (en/of Senaat) neergelegd worden. En dus moest het gezantschap ook op reis, achter de troonpretendent aan.

Ook in vers 15 heeft Lukas iets toegevoegd, namelijk dat de man pas terugkeert van zijn reis nadat hij het koningschap verkregen heeft. Het doel van de reis is dus blijkbaar geslaagd; het gezantschap met tegenstanders heeft daarentegen geen gehoor gekregen. De man is inderdaad koning geworden en keert in die hoedanigheid terug.

In vers 16 en 19 heeft Lukas iets anders dan in Q staat. De beloning voor de eerste twee slaven is niet dat ze aangesteld worden over 'veel'; ze krijgen daar voor in de plaats de heerschappij over evenveel steden als ze minae bijverdiend hadden. Net als in Q worden ze aangesteld over veel, omdat ze trouw bleken in het kleine. Maar Lukas heeft dat veel verder ingekleurd; hij stelt ze aan als machthebber over steden. Deze aanpassing past natuurlijk goed bij Lukas' versie van de parabel. De man die nu koning is, geeft zijn goede knechten een stukje van zijn eigen bezit en/of verantwoordelijkheid; namelijk heerschappij.

Ook in vers 20 en 22 is Lukas als redacteur aan de slag geweest. Volgens hem had de derde knecht het geld weggelegd in een zakdoek, in plaats van in de aarde. Om zijn handelen wordt hij door de heer, die inmiddels koning is, gestraft. Volgens Lukas zou laatstgenoemde daarbij nog iets extra's tegen deze knecht gezegd hebben; iets dat aandoet als een soort spreuk of gezegde. Deze beide aanpassingen door Lukas lijken echter niet zo van belang met het oog op de hoofdvraag van deze scriptie.

Iets anders waarin Lukas verschilt van Q is te vinden in de verzen 24 tot 26. Lukas heeft het daar over omstanders, die blijkbaar bij de drie knechten stonden toen de heer hen vroeg wat zij met het zakendoen verdiend hadden. De omstanders worden door de heer aangesproken; ze moeten de mina van de derde knecht afnemen en het aan de eerste geven. Verder zouden ze wat verbaasd reageren op de heer, omdat ze het blijkbaar oneerlijk vonden. En ook spreekt de koning hen nogmaals aan. Zij – de omstanders die Lukas heeft toegevoegd – lijken een les te moeten leren; en niet zozeer de derde knecht.

Ook vers 27 is een toevoeging door Lukas. De vijanden van de koning, die zijn heerschappij wilden verhinderen, moeten erbij gehaald en vermoord worden. Opnieuw is het niet de derde knecht die iets moet leren; het zijn nu vooral de tegenstanders van de koning die gestraft worden. Lukas' redactie geeft daarmee een andere draai aan de parabel dan zoals die in Q voorkwam. De betekenis ligt volgens hem blijkbaar niet

⁹⁰ Het verschilde namelijk door de jaren heen hoe de macht in Rome precies verdeeld was.

zozeer bij de derde knecht die niet doet wat hem opgedragen is, maar bij het koningschap dat verhinderd lijkt te worden door de tegenstanders. Zij krijgen echter niet hun zin en moeten het afleggen tegen de koning. Voor hun – weliswaar mislukte – pogingen hem in de weg te staan, worden ze zwaar gestraft.⁹¹

2.3.2 *Lukas en het motief van de troonpretendent*

Nu duidelijk is waar en hoe Lukas zijn bron geredigeerd heeft, wordt de focus in deze paragraaf gelegd op het troonsbestijger-motief, dat vooral in vers 12, 14, 15a en 27 zichtbaar is. Velen zijn het er over eens dat dit motief of thema niet in Q aanwezig was en pas later door Lukas is toegevoegd.⁹² Zo'n aanpassing door Lukas zou best mogelijk zijn; hij gaat wel vaker zijn eigen weg, is te zien aan het feit dat 46% van zijn evangelie *Sondergut* is.⁹³ Er vanuit gaande dat het koningschapsthema een Lukaanse toevoeging is, blijven er nog wel een aantal vragen over.⁹⁴

Een van die vragen betreft de literaire achtergrond van het motief van de troonpretendent. Heeft dit motief misschien als een aparte zelfstandige parabel bestaan, die daarna vermengd is met de gelijkenis van het toevertrouwde geld?⁹⁵ Verschillende wetenschappers⁹⁶ zijn van mening dat het thema van het koningschap inderdaad een op zichzelf staand verhaal is geweest, al dan niet afkomstig van Jezus. Een van de argumenten voor een parabel over de troonpretendent als onafhankelijke eenheid is, dat de verzen waarin het troonsbestijger-motief voorkomt als het ware achter elkaar gelezen kunnen worden en dan een afgerond verhaal vormen, dat ook niet heel veel met de andere parabel te maken lijkt te hebben. Over de vraag wie dan het zelfstandige verhaal vervlocht met de parabel over het geld – Lukas of de traditie voor hem – verschilt men van mening.⁹⁷

Of het verhaal over de troonpretendent als een onafhankelijke eenheid heeft bestaan, is niet met zekerheid te zeggen. Het is niet als een op zichzelf staande parabel ergens teruggevonden, maar dat betekent

⁹¹ In dit kader zegt Egelkraut, die wordt aangehaald door Powell, iets interessants. Volgens hem vergroot Lukas, ten opzichte van zijn bron(nen), de polemische inhoud ervan door ze in een context van conflict te plaatsen. 'Most of the Q passages that are found in Luke's travel narrative occur in settings that involve conflict, although this is not true of their Matthean parallels. Egelkraut also notes that Jesus' conflicts are always with Israel and its leaders in this section of the Gospel, rather than with his own disciples. (...) In the travel narrative (...) Luke records how Israel rejects the kingdom and how, consequently, Israel's place in God's economy is taken by others. This lesson was not in the Q material itself, but, by placing that material in conflict settings and making it a part of Jesus' journey to Jerusalem, Luke interprets Q according to his own theological perspective.' Powell, *What are they saying about Luke?*, 26v.

⁹² Zie bijv. Denaux, 'Parable of the King-Judge', 51-53 en Drury, *Parables in the Gospels*, 156. Echter, o.a. Geldenhuys, Plummer en Zahn zijn het hier niet mee eens. Volgens hen vertelde Jezus twee keer deze parabel. De ene – slechts over het geld – zou in Mattheüs terecht gekomen zijn; de ander – over het geld én de troonpretendent – zou Lukas opgeschreven hebben. Deze optie is echter hierboven (zie § 2.1.3) al afgeschreven, omdat in de theorie van auteurs als Geldenhuys de vele Griekse overeenkomsten op woordniveau niet verklaard kunnen worden.

⁹³ Zie Weren, *Vensters op Jezus*, 95.

⁹⁴ Voor onderstaande, zie het tweede schema van appendix V.

⁹⁵ Diverse wetenschappers schrijven over de argumenten voor en tegen deze mogelijkheid. Zie bijv. Denaux, 'Parable of the King-Judge', 39-41; Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1231; Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 682v.; Nolland, J., *Luke 18:35-24:53* (Word Biblical Commentary; 35C), Dallas, TX: Word Books, 1993, 910v.

⁹⁶ O.a. Ellis, Evans, Jeremias (zie p. 56, 94), Nolland, Resenhöfft, Weinert en Zerwick. De twee laatstgenoemden hebben net als Denaux een reconstructie gemaakt van het verhaal van de troonpretendent als zelfstandige eenheid. Zie Denaux, 'Parable of the King-Judge', 40.

⁹⁷ O.a. Jeremias spreekt zich er daarentegen wel expliciet over uit. Volgens hem was het de traditie die de twee verhalen mengde en niet Lukas zelf. De evangelist zou iets dergelijks nergens anders in zijn boek gedaan hebben, dus is het ook niet aannemelijk dat Lukas dat hier wel deed. Zie Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 56.

niet dat het niet zelfstandig bestaan kan hebben. Wel kan er gezegd worden dat de theorie van een losstaand verhaal over een troonsbestijger het creatieve vermogen van de evangelist als redactor inperkt.⁹⁸ Waarom moet het een herkomst hebben als apart verhaal; zou Lukas het motief niet zelf verzonnen en toegevoegd kunnen hebben?⁹⁹ Lukas staat bekend om zijn interesse in onder andere de imperiale geschiedenis. Er vanuit gaande dat het motief wel eens zou kunnen verwijzen naar het fenomeen van de *client king* of vazalkoning, is het zeker niet onmogelijk dat hij degene is (en niet de traditie voor hem) die het motief invoegde in de parabel over het toevertrouwde geld. Hoewel niet met zekerheid te zeggen, wordt er in deze scriptie gewerkt met de veronderstelling dat Lukas geen zelfstandig bestaand verhaal gebruikte en hij het zélf was die het motief verbond aan de parabel over de voorname man en zijn knechten.

Een andere vraag die voortkomt uit de aanname dat Lukas het troonsbestijger-motief toevoegde, is de vraag of Lukas het slechts heeft over de figuur van een koning, of dat hij verwijst naar het historische fenomeen van de *client king*. Indien het laatste het geval is: doelt Lukas dan op het fenomeen *an sich*, of zal hij er een specifieke vazalkoning bij in gedachten gehad hebben? En is dat dan Archelaüs, of kan Lukas ook iemand anders voor ogen gehad hebben? Veel commentatoren nemen aan dat het om Archelaüs gaat, maar ook dat roept vragen op. Bijvoorbeeld de vraag waarom Lukas zou verwijzen naar een vazalkoning die zo'n negentig jaar voor het schrijven van zijn evangelie leefde. Zullen zijn hoorders nog wel op de hoogte geweest zijn van deze koning? En waarom zou Lukas – in een verhaal waarmee hij blijkbaar iets over Jezus en/of Gods komende koninkrijk wil zeggen – impliciet een koning aan willen halen die bekend staat als zeer wreed? Deze en andere vragen zullen verderop, in hoofdstuk vier, nog aan de orde komen.

2.3.3 Conclusies m.b.t. Lukas' redactie

Door de versies van de parabel bij Mattheüs en Lukas met elkaar te vergelijken, ontstond er een beeld van hun gezamenlijke bron. Na de reconstructie van Q naast de parabel van Lukas te hebben gelegd, is duidelijk geworden op welke plaatsen en wijze Lukas veranderingen ten opzichte van zijn bron heeft aangebracht. De – in het kader van de hoofdvraag van deze scriptie – belangrijkste aanpassingen, eigenlijk alle toevoegingen, zijn:

- vers 11, waar de parabel en het doel ervan geïntroduceerd worden
- vers 12, 14, 15a en 27, waar het troonsbestijger-motief in naar voren komt
- vers 17 en 19, waar de beloning van de knechten geconcretiseerd wordt, nl. heerschappij over steden
- vers 25 en 26, waar er woorden tot en door de omstanders klinken

Verder is opgevallen dat de parabel twee lijnen, thema's of betekenissen lijkt te hebben. De eerste – die aanvankelijk vooral opvalt, omdat het grootste gedeelte van de parabel daarover lijkt te gaan – heeft betrekking op de knechten die geld toevertrouwd krijgen met de opdracht er iets mee te doen, zodat het meer

⁹⁸ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 41.

⁹⁹ O.a. de volgende geleerden zijn van mening dat Lukas bij het toevoegen van het troonsbestijger-motief geen bestaande parabel gebruikte: Creed, Denaux, Dodd, Fitzmyer, McGaughey, Schultz en Talbert. McGaughey, L.C., 'The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism: A Postexilic Maxim and Its Early Christian Expansion in the Parable of the Talents', *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), 235-245; Talbert, C.H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1986.

wordt. De tweede lijn heeft te maken met het motief van de troonsbestijger. Het is niet zozeer de derde knecht die gestraft wordt, zoals bij Mattheüs en Q wel het geval is, maar de groep die wilde verhinderen dat de troonpretendent koning zou worden. De parabel lijkt hiermee een waarschuwing te zijn voor die hoorders van Lukas die niet veel fiducia in Jezus' voorzegde koningschap hadden.

In het hoofdstuk dat nu volgt, wordt er door de bril van andere exegetische methoden naar de parabel gekeken. Het kijken naar het functioneren van nieuwtestamentische parabellen levert hopelijk inzichten op die aan kunnen wijzen hoe deze specifieke Lukaanse parabel geïnterpreteerd moet worden. Daarnaast wordt er gezocht naar gelijkenissen in Lukas' evangelie die overeenkomsten vertonen met die in Lukas 19:11-27. Ook wordt er vanuit narratief perspectief naar het verloop van het verhaal en het plot van de parabel gekeken. De uitkomst hiervan zal uitwijzen of de twee hierboven genoemde thema's of lijnen, die in de parabel lijken te zitten, inderdaad aanwezig en belangrijk zijn in de parabel die Lukas beschrijft in hoofdstuk 19:11-27.

3 Vorm-kritische en narratieve analyse

Nu er nagedacht is over het proces dat de parabel waarschijnlijk heeft doorgemaakt, is het tijd om stil te staan bij de tekst van de parabel zoals wij die nu kennen uit Lukas 19. Hiervoor wordt gebruik gemaakt van twee verschillende methoden; die van de vormkritiek en van de narratieve kritiek. In het eerste deel van het hoofdstuk wordt de parabelvorm besproken zoals die door Jezus en Lukas werd gebruikt en wordt de parabel uit Lukas 19 vorm-kritisch geanalyseerd. Wellicht levert dit inzichten op over Lukas' gebruik van parabellen in het algemeen die dienstbaar zijn in de zoektocht naar de betekenis van de gelijkenis die in deze scriptie centraal staat. De tweede paragraaf van het hoofdstuk biedt een korte narratieve analyse, met de focus op het handelingsverloop en het plot van de parabel. Beide methoden geven hopelijk meer zicht op de betekenis van de parabel waarin een verhaal over toevertrouwd geld afgewisseld is met dat van een groep tegenstanders die het koningschap van de troonpretendent probeert te verhinderen. Een concluderende paragraaf over wat – op basis van de analyses – gezegd kan worden over de strekking van de parabel, sluit het hoofdstuk af.

3.1 Vorm-kritische analyse

3.1.1 *Parabellen in het Nieuwe Testament*

Uit eigenlijk alle culturen is wel parabolisch materiaal bekend, soms wel meer dan vier millennia oud. Een dergelijke manier van denken en spreken, is heel menselijk. Jeremias' these¹⁰⁰ ten spijt; Jezus was dus niet de eerste die de parabelvorm gebruikte. Onder andere Boeddhistische, Chinese, Griekse, Syrische en rabbijnse gelijkenissen hebben grote bekendheid genoten en daarmee ook grote invloed gehad. Hoewel parabolisch denken dus in alle culturen voorkomt, was er 'as far as we know no one prior to Jesus [who] used parables as consistently, creatively, and effectively as he did'.¹⁰¹

Dat het spreken in gelijkenissen heel belangrijk was voor Jezus, zien we geïllustreerd in de evangeliën en ook uitgesproken in Mark. 4:33v. en Joh. 16:25. Door middel van parabellen sprak Jezus in alledaagse beelden tot Zijn hoorders. Omdat de boodschap aanknoopt bij hun levens- en voorstellingswereld, herkennen ze zich er in en weten ze zich aangesproken. Jezus' leer wordt op deze manier makkelijker begrepen en onthouden, dan wanneer Hij in heel abstracte termen gesproken zou hebben. Het is immers een

¹⁰⁰ 'Jesu Gleichnisse sind (...) etwas völlig Neues.' Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 8.

¹⁰¹ Snodgrass, K., *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, MI [etc.]: Eerdmans, 2008, 37-60, citaat van p. 37.

algemeen gegeven dat beelden beter beklijven dan abstracte informatie. De parabels van Jezus zetten een mens ook aan het denken; er wordt gevraagd om een standpunt te kiezen, een positie in te nemen. Met het vertellen van gelijkenissen continueert Jezus de traditie van de profeten en wijsheidsleraren van Israël, die ook door middel van beelden en verhalen het volk probeerden te vermanen en te bewegen. Deze traditie geeft Jezus' woorden dan ook autoriteit.

Jezus' parabels worden wel beschouwd als 'ein Stück Urgestein der Überlieferung'.¹⁰² De parabels – zoals we die kennen uit de evangeliën – zouden dicht bij Jezus' prediking liggen; Zijn eigen stem zou er nog steeds in te horen zijn. Echter, zoals hierboven gebleken is, is er geen sprake van directe overlevering van *ipsissima vox Jesu*. Tussen het moment dat Hij sprak en dat Zijn woorden hun plek kregen in de evangeliën zit immers een aantal decennia, waarin er sprake was van mondelinge en schriftelijke overlevering en transformatie. Desalniettemin nemen velen aan bij het bestuderen van de parabels van het Nieuwe Testament op stevige historische grond te staan.¹⁰³

Wanneer Jezus dingen wilde uitleggen over het Koninkrijk, over Gods karakter of over de verwachtingen die God van mensen heeft, sprak hij meestal in gelijkenissen. Zijn bedoeling was vaak om gedachten, houdingen of gedrag van mensen te veranderen. Dat is ook wat parabels meestal willen doen: het betrekken van hoorders, het creëren van reflectie en het aanzetten tot een bepaalde actie. Een gelijkenis is niet slechts een verhaal. 'Parabel' in haar breedste zin heeft betrekking op een uitgebreide analogie.¹⁰⁴ De wijze waarop zo'n analogie werkt, wordt aangeduid met de woorden *tenor* (of *Sache*) en *vehicle* (of *Bild*). De eerste term verwijst naar 'the theme being compared, the item for which insight is sought' en de tweede naar 'the pictorial image, the parable, the instrument by which insight is conveyed'.¹⁰⁵

Het is niet eenvoudig om aan te geven wat een parabel nu precies is.¹⁰⁶ Bijna alles wat er over gezegd zou kunnen worden, geldt niet voor alle parabels. Er wordt wel gedacht dat 'parabel' van het Griekse werkwoord *παράβαλλω* komt, wat 'iets ernaast werpen' betekent. Op basis daarvan nam men aan dat parabels aardse verhalen zijn met hemelse betekenissen. Voor een deel gaat dat misschien op, maar de gelijkenissen uit het Nieuwe Testament zijn geen illustraties van de hemel. Hoewel sommige parabels betrekking hebben op de eschatologie, geven ze aanwijzingen voor het leven op aarde. Het Griekse woord *παράβολή* is de vertaling die in de LXX werd gebruikt voor het Hebreeuwse *משל*, dat wel aangeduid wordt

¹⁰² Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 7.

¹⁰³ Zimmermann, R., 'Die Gleichnisse Jesu', in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007, 3v.

¹⁰⁴ Er is dus sprake van een allegorische of metaforische functie. Echter, dit moet niet te ver worden doorgevoerd; alsof elk aspect van een parabel naar iets anders zou verwijzen en vergeestelijkt moet worden. In de geschiedenis van de kerk en theologie is men nogal eens doorgeslagen in deze wijze van allegoriseren. Zie bijv. Snodgrass, *Stories with Intent*, 4.

¹⁰⁵ Snodgrass, *Stories with Intent*, 1-9, citaat van p. 9.

¹⁰⁶ In deze scriptie worden – o.a. om stylistische redenen – de woorden 'parabel' en 'gelijkenis' afgewisseld, zonder dat daar verschillende zaken mee bedoeld worden. Er zijn wel theologische discussies gevoerd over de vraag of er al dan niet een categorisch onderscheid is tussen een parabel, allegorie, gelijkenis, voorbeeldverhaal etc. Zo gaat bijvoorbeeld Zerwick in op de vraag of er in Lukas 19:11-27 sprake is van een parabel of een allegorie. Zie Zerwick, M., 'Die Parabel vom Thronanwärter', *Biblica* 40 (1959), 670vv. Velen – onder wie Tucker en Snodgrass – vinden een eventueel onderscheid tussen het woord 'parabel' en andere termen nogal problematisch. Zie Tucker, J.T., *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTS; 162), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 417-418; Snodgrass, *Stories with Intent*, 4-17. Het voert voor deze scriptie te ver om die discussie hier weer te geven.

als 'een zinspelend narratief dat verteld is met een bijbedoeling'. Dodd doet een poging om een definitie te geven van een parabel: 'At its simplest the parable is a metaphor or simile drawn from nature or common life, arresting the hearer by its vividness or strangeness, and leaving the mind in sufficient doubt about its precise application to tease it into active thought'.¹⁰⁷ Hoewel deze definitie veel navolging heeft gekregen en voor veel gelijkenissen misschien wel werkt, heeft Snodgrass er kritiek op. Technisch gezien is een parabel volgens hem veel meer dan een metafoor of vergelijking. Bovendien zijn sommige parabels niet echt levendig of vreemd te noemen en laten andere geen twijfel over hun toepassing bestaan.¹⁰⁸

In deze scriptie ga ik uit van de volgende door Zimmermann gegeven omschrijving:

'Eine parabel ist ein kurzer narrativer (1), fiktionaler (2), Text, der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität (3) bezogen ist, aber durch implizite oder explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählen vom Worlaut des Textes zu unterscheiden ist (4). In seiner Appellstruktur (5) fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- und Kontextinformationen (6) gedenkt wird.¹⁰⁹

Wanneer dit wordt toegepast op de parabel in Lk. 19:11-27, blijkt de definitie best aardig te werken. Lukas' parabel is een vertelling die – hoewel langer dan veel andere gelijkenissen – kort (1) te noemen is. Het is een denkbeeldig verhaal (2) dat door Jezus verteld wordt. De beelden die gebruikt worden, zijn niet onbekend (3) voor de hoorders/lezers; een (aanstaande) koning, knechten, geld, andermans bezit beheren tijdens diens afwezigheid, beloning en straf, verzet tegen een machthebber enzovoorts. Onder andere door het inleidende vers wordt duidelijk dat Jezus/Lukas iets met de gelijkenis duidelijk wil maken (4) en dus meer wil dan een verhaal vertellen over een troonpretendent, de opdracht die hij zijn knechten geeft en hoe zij daar verschillend op reageren. Naast het duidelijk maken van uit, wordt er opgeroepen tot een bepaalde reactie, houding of handeling van de lezer (5). Welke dat precies is, zal in hoofdstuk 4.3 duidelijk moeten worden, maar eerder zagen we al dat zowel de manier van omgaan met wat toevertrouwd is, als de reactie op het koningschap van Jezus belangrijk lijken. Dat laatste lijkt bevestigd te worden door de context (6) waar Lukas' parabel in staat, namelijk voorafgaand aan Jezus' intocht in Jeruzalem.

Met de hierboven geciteerde definitie zal Snodgrass mijns inziens grotendeels wel kunnen instemmen, al is hij het bijvoorbeeld niet met Zimmermann eens dat een parabel altijd narratief is. Verder heeft Snodgrass waardevolle aanvullingen: parabels worden gekenmerkt door eenvoud en symmetrie, hebben een zwaartepunt dat meestal op het eind ligt en gaan meestal niet direct over Jezus maar eerder over God.¹¹⁰

Het is verleidelijk – en veel voorkomend – om de Bijbelse parabels als een eenheid te beschouwen. Goulder¹¹¹ maakt inzichtelijk dat er wel een zekere eenheid is, maar dat er ook vele verschillen zijn. Zo onderscheiden de parabels in de evangeliën zich bijvoorbeeld van de oudtestamentische parabels door het feit dat er geen gebruikt gemaakt wordt van de fabel-vorm. En waar het Oude Testament veel natuur-parabels heeft, heeft het Nieuwe Testament die minder. Ook binnen de evangeliën – en onder de evangelisten – zijn er verschillen aan te wijzen. Waar Markus redelijk veel natuur-aspecten in zijn parabels heeft, zet Mattheüs de

¹⁰⁷ Dodd, *Parables of the Kingdom*, 5.

¹⁰⁸ Snodgrass, *Stories with Intent*, 7.

¹⁰⁹ Zimmermann, 'Die Gleichnisse Jesu', 25.

¹¹⁰ Snodgrass, *Stories with Intent*, 17-22.

¹¹¹ Goulder, M.D., 'Characteristics of the Parables in the Several Gospels', *Journal of Theological Studies* 19/1 (1968), 51-69.

parabels die hij uit Markus overneemt, over in een wereld waarin de mens meer centraal staat. Meer nog dan Mattheüs laat Lukas het landleven achter zich en heeft hij beelden uit de wereld van de stad.¹¹² Mattheüs houdt van grandeur. Mensen, schapen, geld et cetera; alles komt in grote aantallen voor. Zo ook in de parabel van de talenten, waar het om geldbedragen gaat die in een mensenleven haast niet eens verdiend kunnen worden. Lukas houdt niet van grootspraak (maar wel van dramatiek¹¹³); zijn parabels zijn ook meer *down-to-earth*. In de parabel van de ponden komen bijvoorbeeld veel reëlere bedragen voor.¹¹⁴ Ook als het gaat om parabels die contrasten bevatten, zijn er verschillen tussen de evangelisten aan te wijzen. Zo hebben Markus' parabels geen hele duidelijke contrasten, terwijl Mattheüs zijn gelijkenissen vaak als zwart-wit karikaturen neerzet. Bij hem is alles heel gestileerd, terwijl Lukas' karakters meer levendig en veelzijdig zijn. De parabels in Mattheüs lijken om allegoriseren te vragen; veel van de aspecten in zijn gelijkenissen kunnen vertaald worden naar iets uit de wereld van de lezer. Dat dat bij Lukas anders is, wordt duidelijk wanneer de parabels die zij gemeenschappelijk hebben vergeleken worden. In het geval van de parabel van de ponden lijkt Lukas dingen toegevoegd te hebben – bijvoorbeeld de zakdoek en de tegenwerping van de bijstanders dat de eerste knecht al tien minae heeft –, mogelijk om een één op één vertaling naar het heden door de lezer tegen te gaan.¹¹⁵ Kortom, elke evangelist – en ook elke parabel – vraagt om nadere bestudering. Dit zal dan ook gedaan worden in de volgende subparagrafen.

3.1.2 *Lukas' gebruik van parabels en de parabel in Lk. 19:11-27*

Lukas geldt als de beste verteller onder de evangelisten, geeft Merz¹¹⁶ aan, en hij heeft vrij veel parabels die niet in Mk of Q voorkomen. Vooral geïnteresseerd in menselijke interactie en de motieven van ons handelen, vertelt Lukas met liefde voor details zijn gelijkenissen. Het doel lijkt steeds te zijn om zijn lezers uit te nodigen tot identificatie met een van de karakters uit de parabel. Daartoe werkt hij met complementaire en contrasterende rollen, om zijn publiek verschillende handelingsmogelijkheden voor te houden.¹¹⁷

Merz noemt nog een aantal kenmerkende aspecten van Lukaanse parabels die interessant zijn in het licht van de hier bestudeerde parabel. Zo wijst zij er op dat de parabels door Lukas vaak zorgvuldig in hun directe context – en in een grotere thematische samenhang – verweven zijn. Dit lijkt het vermoeden te bevestigen dat de parabel in Lk. 19:11-27 in relatie staat met het aanstaande, maar tegengewerkte, koningschap van Jezus dat gestalte krijgt bij de intocht in Jeruzalem. Parabels in Lukas vinden regelmatig in een gesloten ruimte zoals een synagoge of een huis plaats.¹¹⁸ Dat is Lk. 19 ook het geval; Jezus lijkt nog in het huis van Zacheüs te zijn. Ook typisch voor Lukas' parabels is dat hij – meer dan Mattheüs – terughoudend is in het zich uitspreken over het laatste oordeel en het eschatologische lot van mensen. Dit is herkenbaar in de parabel die in dit onderzoek centraal staat: over de derde knecht wordt – in tegenstelling tot

¹¹² Zie ook Merz, A.B., 'Parabeln im Lukasevangelium: Einleitung', in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007, 515.

¹¹³ Merz, 'Parabeln im Lukasevangelium', 514.

¹¹⁴ Goulder, 'Characteristics of the Parables', 54.

¹¹⁵ Goulder, 'Characteristics of the Parables', 62.

¹¹⁶ Merz, 'Parabeln im Lukasevangelium', 513.

¹¹⁷ Merz, 'Parabeln im Lukasevangelium', 514.

¹¹⁸ Lk. 4:23, 5:33-39; 7:42-43; 13:18-21; 14:7-24. Zie Merz, 'Parabeln im Lukasevangelium', 513.

Mattheüs – niet uitgesproken dat hij zal lijden in de hel. Wellicht krijgt deze knecht bij Lukas bewust geen zware straf, omdat de evangelist de straf naar aanleiding van het handelen wil verleggen van de knecht naar het gezantschap. Maar ook de tegenstanders van het koningschap krijgen niet de hel toegezegd; zij worden 'slechts' vermoord.

Nog één ding kan in het licht van deze scriptie niet ongenoemd blijven met betrekking tot Lukas' gebruik van parabels.¹¹⁹ Merz wijst er op dat Lukas blijk geeft van een blik die gericht is op heel het gebeuren rondom de Middellandse Zee. De evangelist is geïnteresseerd in het stedelijke, 'de oecumene' en de sociaal-politieke thema's die in zijn tijd belangrijk waren. Zo zou hij de enige zijn die in zijn parabels beelden heeft verwerkt die te maken hebben met het functioneren van de toenmalige staat. Lukas vertelt bijvoorbeeld over emigratie naar het buitenland (15:13-15), oorlog tussen koningen (14:31v., 11:21v.), haat tussen volken (10:25-37) en over het Romeinse *client kingship* (19:17,19,27).¹²⁰

Voor het onderzoek naar Lukas 19:11-27 is het interessant om te kijken naar vergelijkbare parabels. Dit is echter niet eenvoudig. Veel wetenschappers delen de parabels in in groepen, maar zij komen vaak uit bij heel verschillende classificaties. Zo plaatst bijvoorbeeld Snodgrass¹²¹ de parabel bij de gelijkenissen over 'future eschatology'¹²² en gaat de parabel volgens Matera¹²³ over discipelschap, de *parousia* en het koninkrijk¹²⁴. Deze indelingen blijken afhankelijk te zijn van de gekozen duiding van de parabel. Aangezien in deze scriptie de betekenis pas in hoofdstuk 4.3 wordt vastgesteld, kan er op deze plek niet met zekerheid gezegd worden of de parabel al dan niet over een van de genoemde thema's gaat.

Naast inhoud en thematiek kan er in de zoektocht naar vergelijkbare parabels ook gekeken worden naar de vorm van de parabel. Volgens Snodgrass is de parabel in Lk. 19:11-27 een voorbeeld van een 'double indirect narrative parable without a *nimshal*'.¹²⁵ Met deze technische term bedoelt hij een parabel in verhaalvorm, die over zowel het onderwerp als het publiek van de parabel op indirecte wijze¹²⁶ spreekt. Een *nimshal* is een stukje uitleg dat soms al in de parabel vervat zit¹²⁷, maar dat in de meeste parabels mist. Onder de noemer *double indirect narrative parables* vallen volgens Snodgrass heel wat parabels, die inhoudelijk zeer uiteen lopen.¹²⁸ De ontwikkeling van een plot herkent hij behalve in Lukas' parabel van de ponden ook in de parabels over de onbarmhartige knecht (Mt. 18:23-35), het onkruid tussen het tarwe (Mt. 13:24-30, 36-

¹¹⁹ Voor wie nog meer wil lezen over Lukas' gebruik van parabels, zie Forbes, G.W., *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the purpose of Luke's Gospel* (JSNTS; 198), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 16-51 en Tucker, *Example Stories*, 13-418.

¹²⁰ Merz, 'Parabeln im Lukasevangelium', 515.

¹²¹ Snodgrass, *Stories with Intent*, ix.

¹²² Tot deze groep behoren volgens Snodgrass ook de parabels over het net (Mt. 13:47-50), de tien maagden (Mt. 25:1-13), de schapen en de bokken (Mt. 25:31-46) en over de trouwe en ontrouwe knecht (Mt. 25:31-46 en Lk. 12:42-46). Hij zet de parabel in Lk. 19 dus niet bij de groep parabels over geld (zie p. ix) of over discipelschap (zie p. viii). In die laatste groep deelt Matera de parabel wel in.

¹²³ Matera, F.J., 'A Theology of the Salvation the Kingdom Brings: Luke-Acts', in F.J. Matera, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*, Louisville, KY [etc.]: Westminster John Knox Press, 2007, 85-90.

¹²⁴ Zie ook Dodd, *Parables of the Kingdom*, 114-121.

¹²⁵ Snodgrass, *Stories with Intent*, 13, 519.

¹²⁶ Een voorbeeld van *direct* spreken zou zijn: 'het koninkrijk van God is als ...'. Hier is direct duidelijk wat het onderwerp van de gelijkenis is. In een parabel die *indirect* spreekt is dat niet het geval.

¹²⁷ Zie bijvoorbeeld de gelijkenis in Lk. 18:23-35.

¹²⁸ Hij noemt de volgende parabels: Mt. 18:23-35, Lk. 15:11-32, Mt. 13:24-30 en 36-43, Lk. 13:6-9, Lk. 14:15-24, Mt. 22:1-14, Mt. 20:1-16, Lk. 18:1-8, Mt. 25:1-13, Mt. 25:14-30 en Lk. 19:11-27. Op de eerste na hebben ze allemaal geen *nimshal*.

43) en parabel over de onvruchtbare vijgenboom. Zowel wat betreft de inhoud als de vorm lijkt Lukas dus niet iets uitzonderlijks te doen in zijn parabel in Lk. 19:11-27. Wel merkt Snodgrass op dat deze parabel – ongetwijfeld vanwege de vervlechting van het troonsbestijger-motief – het enige voorbeeld is in de evangeliën waarin een dubbel, met elkaar verweven plot voorkomt.¹²⁹

Een overeenkomst valt nog op tussen de parabel over de ponden/talenten in Lk. 19:11-27/Mt. 25:14-30 en die over de maaltijd/de bruiloft in Lk. 14:15-24/Mt. 22:1-14.¹³⁰ In beide gevallen is er sprake van een zelfde grondstructuur in de parallele versies van de parabel, maar vallen ook de grote verschillen de tussen de evangelisten op. Zowel bij Lk. 19/Mt. 25 als bij Lk. 14/Mt. 22 hebben wetenschappers regelmatig de vraag gesteld of er sprake is van twee versies van één parabel, of van twee aparte door Jezus vertelde parabellen.

Wat betreft het raamwerk lijkt de parabel in Lk. 19:11-27 erg op die in Mk. 13:34-36 en in Lk. 12:35-48, merkt Nolland¹³¹ op, al sporen die parabellen vooral aan tot waakzaamheid. Dat laatste lijkt in Lk. 19 niet het geval lijkt te zijn. Wel valt de vergelijkbare reactie van de heer op, die zijn knecht die niet naar wens handelde straft; zie Lk. 12:46 en Lk. 19:27.¹³² Verder deelt de in deze scriptie centrale parabel met heel wat andere parabellen het contrast van een goede en slechte reactie.¹³³ Zoals eerder opgemerkt valt het contrast bij Lukas wel anders uit dan bij Mattheüs; niet de derde knecht staat tegenover de eerste twee, maar de vijanden van de koning staan tegenover (vooral de eerste twee, maar mogelijk alle drie) de knechten. Ook als het gaat om de verschillende reacties van personages en contrasten in hun handelen, doet Lukas in de bestudeerde parabellen dus niet iets uitzonderlijks.

Hoe zit het met de introductie van de parabel, waarin hij een duidelijk statement lijkt te maken? Doet Lukas dat slechts in Lk. 19:11, of zijn er meer voorbeelden te noemen? Een inleiding op een parabel die meer inhoudt dan een aankondiging dat Jezus een parabel vertelde, is in elk geval te vinden in Lk. 14:7, 15:1-3, 18:1 en 18:9¹³⁴. In Lk. 18:9 wordt bovendien duidelijk dat de parabel verteld werd om een heersende opvatting te corrigeren of verwerpen, iets dat in Lk. 19:11(-27) ook het geval lijkt.¹³⁵

Nu er meer zicht is op het wezen en functioneren van parabellen en op Lukas' gebruik er van, wordt de focus verlegd naar de narratieve methode. Wellicht levert bestudering van onder andere de compositie en het verloop van Lukas 19:11-27 nog iets op dat behulpzaam is in het begrijpen en duiden van de parabel.

3.2 Narratieve analyse

Een parabel is niet zomaar een stukje tekst binnen bijvoorbeeld het evangelie van Lukas. Het is een narratief

¹²⁹ Snodgrass, *Stories with Intent*, 519, 540-542, 576v.

¹³⁰ Snodgrass, *Stories with Intent*, 98, 299.

¹³¹ Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 911.

¹³² Zie ook Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1543.

¹³³ Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 911. Zie ook Goulder, 56v.

¹³⁴ Zie voor de drie laatstgenoemde teksten ook Johnson, 'The Lukan Kingship Parable', 146v.

¹³⁵ Zie hoofdstuk 4.3.2 voor meer informatie en argumenten betreffende de precieze functie van Lk. 19:11.

op zich, dat een heel eigen wereld creëert en gecomponeerd is door een auteur met een agenda et cetera.¹³⁶ In deze paragraaf ligt de focus dan ook op het verhaal als eenheid, zoals dat in Lk. 19:11-27 naar voren komt.¹³⁷ In onderstaand kader is de compositie en structuur van de parabel weergegeven. De verschillende niveaus in de lay-out laten zien welke personen er aan het woord zijn. Achtereenvolgens staan de niveaus voor: de verteller Lukas, Jezus, de troonpretendent/koning, de protesterende burgers/het gezantschap, de eerste knecht, de tweede knecht, de derde knecht en de omstanders. Dit zijn eigenlijk ook alle personages die in Lk. 19:11-27 genoemd worden (op de 'zij' – vermoedelijk de aanwezigen in/bij Zacheüs' huis – in vers 11 na). Ook de *implied reader*¹³⁸ en *implied author* spelen een rol; zij zullen echter niet hier, maar in hoofdstuk 4.1.3 en 4.2.2 besproken worden.

¹¹ Terwijl zij naar dat alles luisterden, sprak Hij [nog] een gelijkenis [uit], die Hij [er aan] toevoegde, omdat Hij dichtbij Jeruzalem was én [omdat] zij meenden dat het Koninkrijk van God op het punt stond dadelijk zichtbaar te worden. ¹² Hij zei (dan):

'Een voorname man reisde naar een ver(afgelegen) land om voor zich(zelf) een koningschap te verkrijgen en [daarna] terug te keren. ¹³ Nadat hij zijn tien knechten geroepen had, gaf hij hen tien minae en zei tegen hen:

“Doe [daarmee] zaken totdat ik kom.”

¹⁴ Maar zijn burgers haatten hem en stuurden een gezantschap (weg) achter hem [aan], zeggende:

“Wij willen niet dat die [man] koning wordt over ons.”

¹⁵ En het gebeurde, toen hij teruggekeerd was, nadat hij het koningschap verkregen had, dat hij zei dat die knechten bij hem geroepen zouden worden aan wie hij het geld gegeven had, opdat hij te weten zou komen wat zij [elk] [met het zaken doen] verdiend hadden. ¹⁶ De eerste kwam [bij hem] en zei:

“Heer, uw mina heeft [er] tien minae [aan] toegevoegd.”

¹⁷ (En) hij zei (tot) hem:

“Goed zo, goede knecht! Omdat je in het kleinste (be)trouw(baar) bent geweest, wees [daarom] degene die macht heeft over tien steden.”

¹⁸ (En) de tweede kwam, zeggende:

“Uw mina, heer, heeft vijf minae gemaakt.”

¹⁹ (En) hij zei ook (tot) die [knecht]:

“En jij, wees [machthebber] over vijf steden.”

¹³⁶ Zie ook Snodgrass, *Stories with Intent*, 1v.

¹³⁷ Onderstaande is vooral een eigen analyse. Zie voor narratief georiënteerde wetenschappers en hún narratieve analyses en/of aspecten: Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas: Lk 15,1-19,27* (EKK; 3/3), Zürich [etc.]: Benziger Verlag [etc.], 2001, 283-285; Green, *Gospel of Luke*, 673-680; Kingsbury, J.D., *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991; Scott, B.B., *Here Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990, 217-235; Stenger & Snider, 'Überlegungen zur Transformation Biblischer Texte', 154-180; Talbert, *Reading Luke*, 177-179; Tannehill, R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* (Foundations and Facets. New Testament; 1), Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986.

¹³⁸ Zie ook Shellard, *New Light on Luke*, 37-55.

²⁰ (En) de ander kwam en zei:

“Heer, zie [hier] uw mina, die ik weggelegd had in een zakdoek; ²¹ want ik vreesde u, omdat u een streng mens bent; u pakt op wat u niet [neer]gelegd hebt en oogst wat u niet gezaaid hebt.”

²² [Maar] hij zei (tot) hem:

“Uit jouw mond zal ik jou (be)oordelen, slechte knecht. Jij wist dat ik een streng mens ben, die oppakt wat hij niet [neer]gelegd heeft en oogst wat hij niet gezaaid heeft? ²³ (En) waarom heb jij [dan] mijn geld niet bij de bank [in bewaring] gegeven? [Dan] had ik het ook bij mijn [terug]komst met rente kunnen opeisen.”

²⁴ (En) tot degenen die [er] bij stonden, zei hij:

“Neem de mina van hem af en geef [haar] aan degene die tien minae heeft.” –

²⁵ Maar zij zeiden (tot) hem:

“Heer, hij heeft [al] tien minae.” –

²⁶ “Ik zeg jullie dat aan een ieder die heeft, gegeven zal worden, maar van degene die niet heeft zal ook dat wat hij heeft genomen worden. ²⁷ Maar die vijanden van mij, die niet wilden dat ik koning over hen zou zijn, moeten jullie hierheen brengen en hen in mijn tegenwoordigheid vermoorden.”

De hele parabel is uiteraard door Lukas (op)geschreven, maar slechts in het eerste vers toont hij zich als de evangelienschrijver. Hij wekt hier de aandacht van zijn lezers, door te vertellen waarom Jezus een parabel uitsprak. Het heeft iets de maken met Zijn naderen van Jeruzalem en met het aanstaande koninkrijk van God, maar hoe dat verband houdt met de parabel is op het eerste gezicht niet duidelijk. Het maakt dat de lezer er met zijn/haar gedachten bij blijft, zoekend naar een antwoord op de vraag wat Jezus nu precies met de parabel wil zeggen.

De rest van de parabel – nadat Lukas in vers 11 aan het woord was – bestaat uit tekst die binnen het verhaal door Jezus is uitgesproken. Er zijn twee scènes te onderscheiden; vers 12-14 en vers 15-27. De eerste is kort, bevat de informatie die noodzakelijk is voor het verstaan van de rest van de parabel en is ook vooral beschrijvend. Jezus vertelt wat er op een eerder moment – of misschien beter: meerdere momenten – gebeurde: een troonpretendent bereidde zich voor op zijn reis, gaf zijn knechten opdracht om zijn bezit te beheren (en vermeerderen) en ondervond weerstand in zijn verlangen naar de troon. Doordat er niet verteld wordt hoe de knechten hun opdracht oppakken en of het gezantschap 'slaat', wekt de eerste scène verwachting op en komt de focus op het tweede deel te liggen.

De tweede scène beschrijft één moment, na terugkomst van de heer, waarop diverse karakters bijeen zijn. In het eerste vers (vs. 15) geeft Jezus een introductie van en toelichting op wat volgt. In het vervolg van de parabel geeft Hij slechts aan wie er op welk moment spreekt; de overige tekst behoort toe aan de verschillende personages. De meeste woorden worden door de kersverse koning gesproken en ook de derde knecht heeft relatief gezien veel tekst. Het valt op dat er veel dialoog is. Met name vanaf vers 16 is de parabel vooral een gesprek. De karakters reageren op elkaar, met uitzondering van vers 25-26 waar de

koning niet reageert op de tegenwerping van de omstanders.

Tussen de twee scènes verstrijkt er tijd. De voorname man reist in die tijd heen en weer naar een ver land. Dat zal een tijd, maar geen jaren geduurd hebben; een paar maanden lijken voor de hand te liggen. Er wordt niet vermeld hoeveel tijd er precies overheen gaat voor de man terug is, maar het doet er ook niet zo veel toe. Hoeveel tijd de eerste scène in beslag neemt, is niet te zeggen. In de tweede verstrijkt er in elk geval nauwelijks tijd. Het lijkt om één moment te gaan waarop de drie knechten – tegelijk of om de beurt – bij de heer (die inmiddels koning is) komen om verantwoording af te leggen over hun omgang met het toevertrouwde geld. Er blijken omstanders bij te zijn, die reageren op het feit dat de derde knecht zijn mina moet afstaan aan de eerste knecht die er al tien (of eigenlijk elf) heeft.

Over de ruimte waarin het verhaal zich afspeelt, wordt niets concreets gezegd in de parabel. Het ligt voor de hand dat een en ander zich afspeelt in het huis/aan het hof van de troonpretendent/koning. Wat betreft de plek waarop Jezus de parabel vertelde: Hij deed het na Zijn bezoek aan Zacheüs' huis. Omdat er in vers 11 staat 'terwijl zij naar dat alles luisterden', lijkt Jezus het verhaal te vertellen in het huis van deze tollenaar in Jericho. Jezus zou niet ver (meer) van Jeruzalem zijn; voor Jericho gaat dat redelijk op, al moest er nog een reis van zo'n 20 kilometer en een hele klim bergopwaarts volgen.

De focus van de parabel ligt op de tweede scène; deze is zowel het grootst als het belangrijkste. De drie knechten leggen rekenschap af van hun omgang met het geld van de heer. De karakters staan in het verhaal meer op zichzelf dan dat ze met elkaar verbonden zijn, al zijn de knechten collega's, bevinden de omstanders zich blijkbaar ook aan het koninklijke hof en zijn de burgers/leden van het gezantschap toch in elk geval landgenoten. Een zeker contrast komt er naar voren tussen de eerste twee knechten, van wie de een twee maal zoveel bijverdiend heeft als de ander. Meer contrast is er tussen de eerste twee die hun mina vermeerderen en de derde die dat niet doet. De heer/koning laat de derde knecht wel zijn mina afnemen, maar blijkbaar vindt hij het niet nodig de knecht daarvoor zwaar te straffen. Dat is verrassend, want deze knecht heeft niet voldaan aan de opdracht, toont zich brutaal en laat zich kritisch uit over zijn meester. Als lezer vraag je je af hoe de heer zal reageren, maar zijn reactie blijkt dan mild. Hij wordt weliswaar een slechte knecht genoemd, maar krijgt geen concrete en/of zware straf. De relatieve mildheid van de heer/koning tegenover de laatste knecht staat in schril contrast met zijn reactie op degenen die zijn koningschap wilden verhinderen; hun wacht de dood.

Zoals al eerder opgemerkt, lijkt de parabel twee lijnen te hebben: dat er met het toevertrouwde goed moet worden omgegaan en dat het koningschap niet moet worden tegengewerkt. Dit is ook wat Snodgrass¹³⁹ opmerkt. Volgens hem heeft de parabel een dubbel plot: 1) wie de heerschappij niet aanvaardt, wordt gestraft en 2) wie zich er niet tegen verzet, wordt (nog wel) geoordeeld met betrekking tot zijn trouw. De constatering van een dubbel plot of twee lijnen, doet al snel de vraag stellen welke van beide de meeste prioriteit krijgt. Vergelijking met andere parabellen met een dubbel plot kan daarbij tot hulp zijn. Echter, volgens Snodgrass – die ook parabellen van Mattheüs en Markus bestudeert – is de parabel in Lk. 19:11-27 de enige parabel met een dubbel plot. Ook andere geleerden spreken niet over een dubbel plot in deze en/of andere gelijkenis(sen). De mogelijkheid tot een vergelijking met andere parabellen valt daarmee weg. Het

¹³⁹ Snodgrass, *Stories with Intent*, 519, 540-543, 576v.

vermoeden van een dubbel plot of twee lijnen blijft wel bestaan. Niet als twee losse verhalen door elkaar heen, maar met onderlinge dwarsverbindingen; zo krijgen de knechten bijvoorbeeld (een deel van de) heerschappij als beloning. Maar op welk van deze twee lijnen zal Lukas het zwaartepunt hebben willen leggen? Het meest aannemelijk is die van het tegengewerkte koningschap en de consequenties daarvan. Immers, als hij het discipelschap belangrijk had gevonden, had hij het thema van de troonpretendent beter weg kunnen laten. Bovendien lijkt het inleidende vers – over het naderen van Jeruzalem en de verwachting van het aanbreken van het koninkrijk – meer met het koningschap dan met discipelschap te maken te hebben. En zojuist werd duidelijk dat de houding van de heer naar de slaaf toe vrij mild lijkt te zijn, waarmee zijn harde reactie op de verhinderaars van zijn koningschap extra in het oog springt.

3.3 Conclusie

In dit hoofdstuk zijn er een aantal aspecten – van gelijkenissen in het algemeen en van de bestudeerde parabel specifiek – naar voren gekomen, die van pas kunnen komen bij het vaststellen van de betekenis van Lukas 19:11-27. Zo werd duidelijk dat parabels meestal aanknopen bij een voor de lezers bekende realiteit. Het is dus goed mogelijk dat de parabel niet slechts over een koningsfiguur spreekt, maar het fenomeen *client kingship* of mogelijk zelfs een specifieke vorst op de achtergrond heeft. Wat ook iets om vast te houden is, is dat parabels een appel op de lezer doen. Ze roepen op tot een bepaalde keuze, beweging, actie of standpunt. Welke dat precies is, zal in het volgende hoofdstuk moeten blijken. Het lijkt te maken te hebben met het (goed) omgaan met wat je toevertrouwd krijgt en/of het accepteren (en dus niet verhinderen) van het koningschap van Jezus. Voor de betekenis van een parabel is, zeker in Lukas' geval, de relatie met de context vaak erg belangrijk. Daar moet in het volgende hoofdstuk dus nog verder naar gekeken worden. Al met al lijkt vooral het laatste vers van de bestudeerde parabel belangrijk te zijn, om meerdere redenen. Parabels zouden meestal hun zwaartepunt op het einde hebben. Ook zijn contrasten in parabels belangrijk. In Lk. 19:11-27 hebben de tegenstanders van de koning een duidelijke plaats in dat contrast, en niet zozeer de knechten die verschillend op hun opdracht reageren. En uit de narratieve analyse bleek dat de reactie van de heer naar degenen die hem tegenwerkten – zeker in vergelijking met zijn houding naar de 'slechte knecht' toe – het meest op te vallen.

De hierboven genoemde resultaten worden meegenomen naar het volgende hoofdstuk. Daar zal gezocht worden naar de precieze betekenis van de parabel. Voordat dat gedaan kan worden, zal er eerst worden ingezoomd op het fenomeen *client kingship* en wordt de vraag beantwoord of Archelaüs wel/niet op de achtergrond van de parabel speelt.

4 Duiding van de parabel in het licht van het troonsbestijger-motief

In het voorgaande is gebleken dat een belangrijke focus van de parabel in Lukas 19:11-27 bij het motief van de troonpretendent lijkt te liggen. Om in te kunnen schatten of Lukas impliciet naar het fenomeen *client kingship* verwezen kan hebben – en niet slechts de figuur van een 'gewone' koning heeft opgevoerd – is het nodig meer te weten te komen over deze vorm van imperiaal bestuur. De eerste paragraaf van dit hoofdstuk gaat daarom in op dit historische fenomeen en eindigt met de vraag of Lukas' lezers het gekend hebben. Vervolgens wordt er een afweging gemaakt of de parabel verwijst naar het vazalkoningschap in het algemeen of dat er mogelijk specifiek door Lukas naar de persoon van Archelaüs verwezen is. In de zoektocht naar de meest aannemelijke verklaring van het troonsbestijger-motief worden in een derde paragraaf de verschillende visies die wetenschappers aandragen, besproken en gewogen. Eveneens wordt er gekeken of en hoe een dergelijke duiding van de parabel past bij de rest van Lukas' werk.

4.1 Het historische fenomeen 'client kingship'

In de oudheid was *client kingship* een vrij gebruikelijke vorm van imperiaal bestuur. In onderstaande paragraaf ligt de focus op *client kingship* in het Romeinse Rijk. Er wordt stilgestaan bij wat *client kingship* is, waar en wanneer het in de geschiedenis aan te treffen is en wie er bekende vazalkoningen waren. In een volgende subparagraaf wordt er ingezoomd op Palestina¹⁴⁰ als de bakermat van het christendom en gekeken naar de bekendste *client kings* in die streek ten tijde van de Romeinse keizers. Dit alles wordt besproken om in een laatste subparagraaf de vraag te kunnen beantwoorden of Lukas' lezers het fenomeen gekend hebben en of ze er mogelijk ook namen bij gehad zullen hebben.

4.1.1 'Client kingship' in het Romeinse Rijk

Diverse historici, classici en Bijbelwetenschappers hebben zich bezig gehouden met *client kingship*. Vaak focussen ze daarbij op een bepaalde vazalvorst of op een specifiek gebied. Een meer alomvattend werk is het

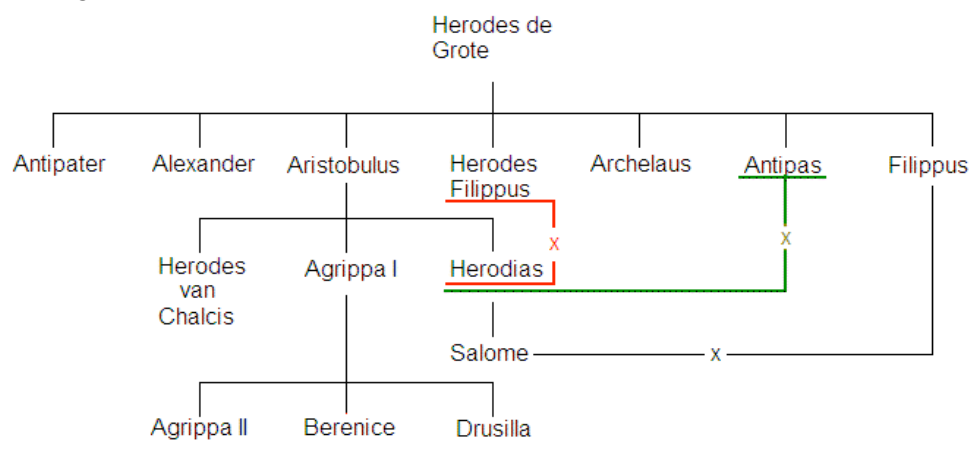
¹⁴⁰ Met deze term wordt het 'oude Palestina' bedoeld, als niet-politieke aanduiding voor wat nu het gebied van Israël en de Palestijnse Autoriteit omvat (en delen van Jordanië, Libanon en Syrië).

boek *Rome and the Friendly King: The Character of the Client Kingship* van David Braund¹⁴¹, dat dan ook de belangrijkste basis van deze subparagraaf vormt. Braund laat aan de hand van voorbeelden van *client kings* zien hoe de imperiale bestuursvorm functioneerde in de zes eeuwen rond het begin van onze jaartelling. Hij heeft echter geen historisch overzicht met de vazalvorsten en hun gebieden per periode. De tabel die verderop volgt is dan ook niet op Braund gebaseerd, maar heeft andere teksten als bron. Wat betreft de term '*client*': Braund zegt liever '*friendly*' te gebruiken, om de misvatting te voorkomen dat *client kingship* precies volgens de patroon-cliënt verhoudingen verloopt.¹⁴² Toch is er in deze scriptie voor de aanduiding *client kings* gekozen, daar het een wijdverbreide term is.

Vazalkoningen en -staten komen voor in heel de geschiedenis; niet alleen het Romeinse Rijk kende dit fenomeen. Zo maakten eerder bijvoorbeeld de Chinezen, Hittieten en Perzen veel gebruik van *client kingship* en kwam het later voor in de Byzantijnse en Islamitische werelden.¹⁴³ In deze scriptie ligt de focus op het gebruik van deze bestuursvorm door de Romeinen, daar zij in de periode van Lukas' schrijven de heersende wereldmacht waren. Het is op deze plaats dus vooral van belang te weten wat het fenomeen *client kingship* rond of net na het begin van de jaartelling inhield en hoe het functioneerde. In Appendix VII¹⁴⁴ is een kaart van het Romeinse Rijk opgenomen, waarop de namen van de veroverde regio's terug te vinden zijn die in de loop van de geschiedenis (deels) door vazalvorsten werden bestuurd.

Vanuit het perspectief van Rome is het begrijpelijk dat de mannen die zij tot *client kings* aanstelden veelal al een (goede) band met de stad en haar machthebbers hadden. Vanaf de tweede eeuw voor Christus werden veel troonpretendenten door hun vader naar Rome gestuurd voor (een deel van) hun 'onderwijs'. Hierbij ging het niet zozeer om een academische scholing als wel het leren van de Romeinse *mores* en het leggen van persoonlijke contacten met invloedrijke Romeinen en de staat in het geheel. Van sommige vorsten is bekend dat zij jarenlang in de stad doorbrachten, andere waren er voor kortere bezoeken. Rond de regering van Augustus

werd het een gewoonte om (konings)zonen naar Rome te sturen. Zo is het dankzij Josephus bekend dat Herodes alle in de stamboom vermelde zonen er liet 'opleiden'. De eerste drie – Antipater, Alexander en Aristobulus¹⁴⁵



Stamboom van Herodes de Grote¹⁴⁶

– verbleven in elk geval langere tijd bij de imperiale elite in stad. Van de laatste vier – Herodes Filippus,

¹⁴¹ Braund, D.C., *Rome and the Friendly King: The Character of the Client Kingship*, London [etc.]: Croom Helm [etc.], 1984.
¹⁴² Braund, *Rome and the Friendly King*, 7.
¹⁴³ Braund, *Rome and the Friendly King*, 181.
¹⁴⁴ Zie pagina 95.
¹⁴⁵ Josephus' *Antiquitates Judaicae* 15:52-53, 324-343 en *De Joodse Oorlog* 1:435, 445, 573.
¹⁴⁶ URL: <http://www.ibstudiehuis.nl/library/download/6087> (bezoekt: 01-10-2012, 9:13^u).

Archelaüs, Antipas en Filippus¹⁴⁷ – is niet precies bekend hoe nauw zij bij het imperiale hof betrokken waren. Het sturen van zonen naar Rome werd als belangrijk beschouwd; het bood soms de mogelijkheid een problematische zoon even kwijt te zijn, maar bovenal was het een verzoek van de vazalkoning aan het adres van Rome om 'vriendschap' en een poging er zorg voor te dragen dat de band met Rome ook in een volgende generatie zou blijven. Bij goede onderlinge verhoudingen was immers zowel de *client king* als de machthebber in Rome gebaat. Dat troonpretendenten uit diverse vazalrijken elkaar ontmoetten aan het keizerlijke hof, betekende dikwijls een versterking van de onderlinge banden binnen het Romeinse Rijk. Echter, er zaten ook nadelen aan het 'onderwijs' in Rome. De verbondenheid met het imperiale hof – en daarbij soms een nauwere band met Rome dan met het thuisland – maakte dat de *kings-to-be* doorgaans niet geliefd waren bij hun volksgenoten.¹⁴⁸

Bij de uitbreiding van het Romeinse Rijk werden vele koninkrijken ingelijfd. De onderlinge relaties waren – idealiter althans – niet zozeer die van een overwinnaar en overwonnenen; ze kunnen vriendschappelijk genoemd worden. In het geval van in Rome 'opgevoede' *client kings* komt de metafoor van een familieband soms zelfs dichterbij. De officiële Romeinse aanduiding is *rex sociusque et amicus*¹⁴⁹, maar in veel bronnen komt slechts een deel van deze term voor. In de tijd van de Republiek was het de Senaat die een (reeds heersende) koning erkende als *client king*, nadat laatstgenoemde een verzoek – vaak gepaard met een bezoek – daartoe had ingediend. De kansen van de *client king-to-be* werden vergroot als hij kon rekenen op de steun van een belangrijke Romein. Erkenning door Rome was van groot belang; van sommige vazalvorsten is bekend dat zij bereid waren er grote geldbedragen voor te betalen. In de Keizertijd was het noodzakelijk dat een troonpretendent erkenning van de keizer in eigen persoon – en niet zozeer van de Senaat – wist te krijgen.¹⁵⁰ Nu was er eerst erkenning nodig en daarna kon pas de troon bestegen worden. De persoonlijke benoeming door de keizer maakte niet dat het *client kingship* afhankelijk was van de persoon van de keizer; het had een legale basis waardoor een vazalvorst ook gewoon aan kon blijven als de keizer werd opgevolgd.¹⁵¹ De erkenning tot *client king* ging soms gepaard met giften als een toga, scepter¹⁵² of een uitbreiding van het betreffende koninkrijk.

Hoewel het burgerschap uit de nomenclatuur af te leiden is, is van veel vazalvorsten niet met zekerheid te zeggen of ze Romeins burger waren. Van een aantal koningen is bekend dat zij de *tria nomina* hadden, al werd die door henzelf (of anderen) lang niet altijd gebruikt. Immers, in hun eigen koninkrijk was het gebruik ervan irrelevant. Hoewel er van redelijk wat vorsten bekend is dat zij geen Romeins burger waren, is het burgerschap – zeker sinds de laatste decennia voor het begin van de jaartelling – waarschijnlijk wel een breed fenomeen geweest. Vaak werd het burgerschap verleend aan die *client kings* die het niet al van

¹⁴⁷ Over hun verblijf in Rome schrijft Josephus in *Antiquitates Judaicae* 17: 20-21, 80 en *De Joodse Oorlog* 1:602-603.

¹⁴⁸ Met name Tacitus schrijft heel kritisch over de Romeinse opvoeding van *client kings*. Ze zouden het despotisme van de keizers te veel overnemen. Volgens Tacitus werden ze daarom in veel gevallen niet getolereerd in hun koninkrijk, met jaren van mismanagement als gevolg. De keizers zouden dat onvoldoende beseft hebben. Echter, volgens Gowing heeft Tacitus wel een wat eenzijdige, negatief gekleurde kijk op het systeem. Gowing, A.M., 'Tacitus and the Client Kings', *Transactions of the American Philological Association* (1974-) 120 (1990), 315-331..

¹⁴⁹ Braund, *Rome and the Friendly King*, 23; Wardle, D., 'Caligula and the Client Kings', *Classical Quarterly* 42/2 (1992), 438. Ook met betrekking tot deze aanduiding geldt: dit was het ideaal, maar in de praktijk ging het er regelmatig minder gemoedelijk aan toe dan de term doet vermoeden.

¹⁵⁰ Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 438-440.

¹⁵¹ Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 437-443.

¹⁵² Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 439.

hun voorganger erfden. Het had vaak niet echt een praktisch voordeel, maar was wel een zekere eer voor de vazalvorst en een teken van assimilatie tussen de koning en Rome. Ook het bredere gebruik van het burgerschap en de Romeinse nomenclatuur moest er voor zorgen dat het Romeinse rijk – in theorie – een steeds coherenter geheel werd.¹⁵³

Die coherentie was van groot belang voor Rome. Zij wilde haar rijk zo ver mogelijk uitbreiden, maar moest het ook in stand zien te houden zonder dat de ingelijfdes zich te veel zouden verzetten en het centrum van de macht zouden aanvallen. Het rijk was er dan ook bij gebaat vijandschap te vermijden en 'vriendschap' te zoeken met de koninkrijken aan haar grenzen. *Client kingship* kostte zowel de koning als Rome iets, maar het leverde beiden ook het een en ander op en was zo het best mogelijke.¹⁵⁴

De imperiale macht verplichtte zich tot militaire ondersteuning en bescherming van het vazalrijk tegen aanvallen van buurlanden buiten het Romeinse Rijk. In de praktijk was die steun niet eens zo vaak nodig; vaak schrok de band van het vazalrijk met Rome al voldoende af. Daarnaast moesten de machthebbers investeren in de diplomatieke verhoudingen. Ook kostte het *client kingship* de staat af en toe giften – zoals subsidies, delen land¹⁵⁵ of geldbedragen – maar was een redelijk goedkoop middel om veiligheid en invloed in de grensregio's te 'kopen'. De winst van de investeringen was dat Rome niet de last had van de administratieve zaken in de regio. De *client king* moest zorgen voor het dagelijkse bestuur en het liefst ook voor rust en stabiliteit in zijn gebied.¹⁵⁶ Bovendien kon er in tijden dat dat nodig was geprofitteerd worden van de rijkdom in een vazalrijk; mankracht of voedsel bijvoorbeeld konden elders in het Romeinse Rijk ingezet worden. Voor deze giften van een *client king* wilde Rome vaak dan wel betalen, om zo de 'vriendschappelijke' relatie zo goed mogelijk te houden. Doordat veel vazalvorsten – vooral in de Keizertijd – allerlei gebouwen, objecten en instituties naar het voorbeeld van de stad Rome oprichtten, was hun (soms vooral schijnbare) loyaliteit aan Rome ook uiterlijk zichtbaar, wat vijanden weer kon afschrikken. In de tijd van de Republiek – toen *client kings* regelmatig een Romeinse 'sponsor' hadden – profiteerden ook individuele Romeinen uit de elite van het vazalkoningschap.

De *client kings* moesten dus de grensregio's van het rijk besturen, waren verplicht Rome te steunen – bijvoorbeeld in oorlogen¹⁵⁷ en tijden van hongersnood – en hadden niet meer volledig zelf de zeggenschap over hun gebied. Ze moesten rekening houden met de staat en mochten eigenlijk geen banden aangaan met koninkrijken die een bedreiging voor Rome vormden. Echter, het leverde hen ook het een en ander op. Ze werden nog geduld op de troon; een positie die ze aan Rome te 'danken' hadden. Daarbij hadden ze toch nog flinke autonomie binnen hun koninkrijk en stonden ze door de band met de imperiale macht steviger tegenover vijandige buurlanden. Ze konden gebruik maken van Romeinse kennis, kunde, technieken en

¹⁵³ Braund, *Rome and the Friendly King*, 39-46.

¹⁵⁴ Aldus Braund – *Rome and the Friendly King*, 181-190 – wiens visie op *client kingship* redelijk positief is. Tussen het ideaal van vriendschappelijke banden tussen Rome en vazalvorst, en de praktijk van de onderlinge omgang zat in vele gevallen een heel verschil.

¹⁵⁵ Zo kreeg bijvoorbeeld Archelaüs van Cappadocië van Augustus uitbreiding van zijn gebied met delen van Cilicië en Armenië. Romer, F.E., 'A Case of Client-Kingship', *American Journal of Philology* 106/1 (1985), 88.

¹⁵⁶ Saddington laat zien hoe bijvoorbeeld Herodes met zijn lokale expertise moest zorgen voor stabiliteit in een voor Rome strategisch belangrijke regio. Saddington, D.B., *Client King's Armies under Augustus: The Case of Herod*, in D.M. Jacobson & N. Kokkinos, N. (eds.), *Herod and Augustus* (IJS Studies in Judaica; 6), Leiden [etc.]: Brill, 2009, 303-323.

¹⁵⁷ Zie Saddington voor het geval van Herodes; Saddington, *Client King's Armies under Augustus*, 303v.

gelden en konden doorgaans rekenen op een schuilplaats in de stad of elders in het rijk als ze eenmaal de troon verloren hadden.¹⁵⁸ Het *client kingship* bood hen vaak een mogelijkheid hun bezit en macht, en hun invloed in de grensregio's uit te breiden. De steun van en een goede verhouding met Rome en/of de keizer was daarvoor belangrijk, wat sommigen er toe bracht de banden te versterken door huwelijken.¹⁵⁹

Zowel de vazalvorsten als de machthebbers in Rome profiteerden doorgaans dus van het *client kingship*. Door de wederzijdse belangen¹⁶⁰ kon het fenomeen zo vaak voorkomen en zo lang blijven bestaan. Dat in voormalige vazalkoninkrijken de *client king* soms uiteindelijk toch verwijderd en door een Romeinse gouverneur vervangen werd, betekent niet dat *client kingship* altijd een tijdelijke imperiale bestuursvorm was die moest leiden tot direct Romeins gezag over de regio. Eventuele opheffing van het *client kingship* in een bepaalde regio gebeurde bijvoorbeeld als het qua financiën of veiligheid aantrekkelijk of noodzakelijk voor Rome was, of als de keizer zijn expansiedrift niet kon beheersen.¹⁶¹ In de meeste gevallen was *client kingship* nog de meest ideale bestuursvorm; voor zowel vazalvorst als de staat. *Client kings* nemen dan ook een belangrijke plek in een groot deel van de historie van het Romeinse Rijk; in een heel aantal gevallen had Rome niet zonder hen gekund en/of zij niet zonder Rome.

De eeuwen door zijn er talloze *client kings* geweest.¹⁶² In het kader van deze scriptie is vooral de eerste eeuw na Christus van belang. Onderstaand schema vermeldt een aantal namen van regelmatig in bronnen genoemde vazalvorsten die buiten Palestina regeerden¹⁶³. De koningen van Judea en omstreken zullen gedetailleerder in de volgende subparagraaf aan de orde komen.

Tijd	Keizer	Vazalvorst	Gebied/volk	Heerschappij		Bijzonderheden
				Begin	Einde	
		Archelaüs ¹⁶⁴	Cappadocië e.o.	36 v.	17 n.	Deed het vrij goed als <i>client king</i>
27 v.	Augustus	Juba II ¹⁶⁵	Mauretanië	25 v.	23 n.	Gold als belangrijke vazalkoning
		Vonones I ¹⁶⁶	Parthië	6 n.	11 n.	Delegatie Parthen naar Augustus
		Maroboduus ¹⁶⁷	Sueben	6 n.	18 n.	
		Artabanus III ¹⁶⁸	Parthië	11 n.	35 n.	Opvolger van Vonones I
14 n.	Tiberius	Aspurgus ¹⁶⁹	Bosporus	14 n.	37 n.	Regio belangrijk v.w. graantoevoer
		Catualda ¹⁷⁰	Sueben	18 n.	?	Opvolger van Maroboduus

¹⁵⁸ Zo is bijvoorbeeld van Archelaüs bekend dat hij na zijn afzetting – als gevolg van hevige protesten van zijn volkgenoten – onderdak vond in Gallië, waar hij uiteindelijk stierf. Braund, *Rome and the Friendly King*, 173; Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 51.

¹⁵⁹ Een voorbeeld hiervan is Archelaüs van Cappadocië, die zijn dochter liet trouwen met Herodes' zoon Alexander. Romer, 'A Case of Client-Kingship', 88v.

¹⁶⁰ Romer, 'A Case of Client-Kingship', 75-100.

¹⁶¹ Braund, *Rome and the Friendly King*, 189.

¹⁶² Zo beschrijft Tacitus in zijn *Annales* er alleen al zo'n dertig; Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 316. De index van Braund bevat honderden namen.

¹⁶³ Hiervoor is gebruik gemaakt van de historische achtergronden (zie de lijst met Literatuur op pagina 96) anders dan Braund, daar laatstgenoemde wel vorsten – en regelmatig ook hun gebieden – noemt, maar ze niet in de tijd plaatst.

¹⁶⁴ Romer, 'A Case of Client-Kingship', 75-100.

¹⁶⁵ Romer, 'A Case of Client-Kingship', 97; Saddington, *Client King's Armies under Augustus*, 306.

¹⁶⁶ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 316, 318.

¹⁶⁷ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 322v.

¹⁶⁸ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 320.

¹⁶⁹ Barrett, A.A., 'Claudius, Gaius and the Client Kings', *Classical Quarterly* 40/1 (1990), 286; Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 441.

¹⁷⁰ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 325.

		Ptolemaeus ¹⁷¹	Mauretanië	23/24 n.	39/40 n.	Zoon van Juba II
		Lysanias ¹⁷²	Abilene	?	?	Regering rond 27/28 na Chr.?
		Tiridates III ¹⁷³	Parthië	35 n.	36 n.	Opvolger van Artabanus III
37 n.	Caligula	Gepaiyris & Mithridates ¹⁷⁴	Bosporus	37 n.	39/40 n.	Vrouw & zoon van Aspurgus
		Antiochus IV ¹⁷⁵	Commagene e.o.	37 n.	72 n.	Bekend als rijkste <i>client king</i>
		Polemo, Cotys & Rhoematalces ¹⁷⁶	Thracië	38 n.	46 n.?	Zoon van vermoorde koning
		Mithridates ¹⁷⁷	Bosporus	39/40 n.	?	Regeerde nu zonder zijn moeder
41 n.	Claudius	Italicus ¹⁷⁸	Cherusken	47 n.	?	
		Meherdates ¹⁷⁹	Parthië	49 n.	49 n.?	Troonpretendent, maar redt het niet
54 n.	Nero	Caesennius Paetus ¹⁸⁰	Armenië	62 n.	?	
		Tiridates ¹⁸¹	Armenië	66 n.	?	

In dit overzicht vallen direct een aantal zaken op. Ook in de eerste eeuw na Christus kwamen *client kings* op allerlei plekken in het Romeinse Rijk voor; in heel het gebied tussen de tegenwoordige Noordzee en Perzische Golf. De gebruikte teksten vermelden in elk geval *client kings* tijdens het keizerschap van Augustus tot en met Nero.¹⁸² De regeringsperioden verschillen aanzienlijk van lengte; van een jaar tot meer dan een halve eeuw. Deels zal dat samengehangen hebben met het 'succes' dat ze behaalden, het belang dat Rome had bij hun regering en de waardering die ze genoten. Zo hebben Archelaüs van Cappadocië, Juba II van Mauretanië en Antiochus IV van Commagene alle drie aanzienlijk lang geregeerd en staan zij tevens bekend als goede en/of belangrijke vorsten. Bij Meherdates is te zien dat troonpretendenten niet altijd de troon haalden; hij werd door Claudius als *client king* naar Parthië gestuurd, maar werd daar vanwege zijn achtergrond in Rome als buitenlander beschouwd en niet als koning geaccepteerd.¹⁸³ Onder andere door Vonones I is bekend dat troonpretendenten – in Vonones' geval vanwege het feit dat er meerdere kandidaten waren – een delegatie als het ware mee op campagne namen. Er reisden dus wel eens burgers met een aspirant-koning mee naar Rome.

4.1.2 'Client kings' in Judea

Nu er zicht is op wat *client kingship* was in de tijd van het Romeinse Rijk en wie er (onder anderen) vazalvorst waren in de eerste eeuw na Christus, wordt de focus verlegd naar Palestina. De belangrijkste

¹⁷¹ Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 439v.

¹⁷² Deze vorst is slechts bekend uit Lukas 3:1. Barrett, 'Claudius, Gaius and the Client Kings', 285.

¹⁷³ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 320.

¹⁷⁴ Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 441; Barrett, 'Claudius, Gaius and the Client Kings', 286.

¹⁷⁵ Barrett, 'Claudius, Gaius and the Client Kings', 285; Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 439-441.

¹⁷⁶ Barrett, 'Claudius, Gaius and the Client Kings', 284.

¹⁷⁷ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 328; Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 441; Barrett, 'Claudius, Gaius and the Client Kings', 286.

¹⁷⁸ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 321.

¹⁷⁹ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 320.

¹⁸⁰ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 328.

¹⁸¹ Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 439.

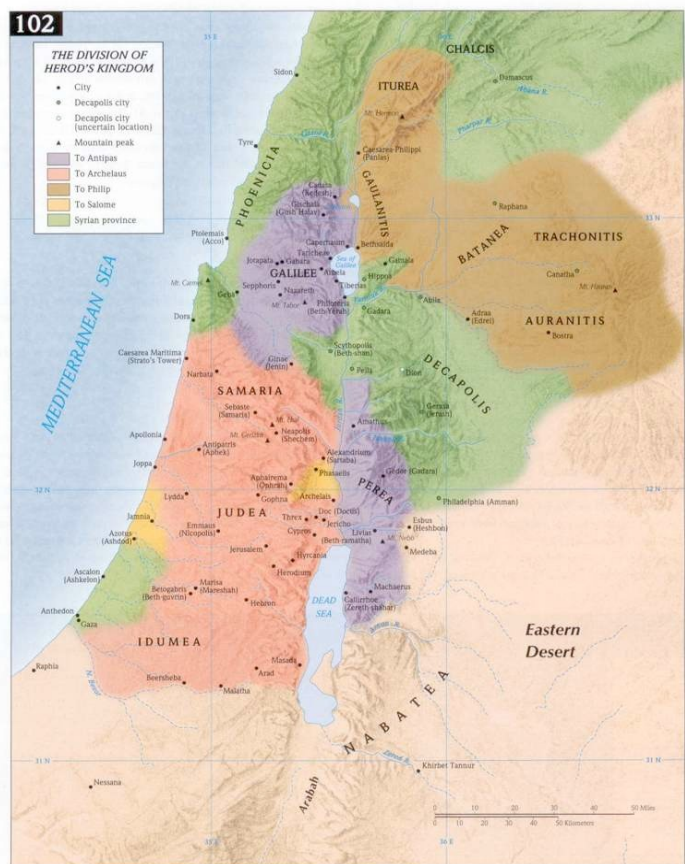
¹⁸² Uit Braund is – ondanks dat hij geen jaartallen noemt – af te leiden dat er na Nero zeker ook nog *client kings* waren. In zijn boek behandelt hij het fenomeen tot de tijd van Septimius Severus en zijn nakomelingen.

¹⁸³ Gowing, 'Tacitus and the Client Kings', 320v.

koningen in en na de tijd van Jezus, maken alle vijf deel uit van de Herodiaanse familie.¹⁸⁴ Hieronder volgt een schematische weergave van de betreffende *client kings* en worden ze een voor een besproken. Dat vormt dan de basis om uiteindelijk in de volgende subparagraaf de vraag te kunnen beantwoorden of Lukas' lezers het fenomeen – en wellicht ook specifieke *client kings* – gekend zullen hebben.

Herodes de Grote

De in 73 v. Chr. geboren Herodes werd in het jaar 40 – onder druk van Octavianus/Augustus en door tussenkomst van Marcus Antonius – door de Senaat uitgeroepen tot koning van de regio Judea. Sinds 42 v. Chr. was hij al tetrarch van Judea, onder etnarch en hogepriester Hyrcanus II. Vanwege zijn Idumeese afkomst – zijn vader Antipater was in dit gebied bevelhebber – kon Herodes zijn koningschap niet combineren met het hogepriesterschap, zoals de Hasmoneese vorsten dat voor hem wel steeds hadden gedaan. Vanaf 37 v. Chr. had hij de absolute heerschappij over Palestina. Hij probeerde met grote bouwwerken de gunst van zijn joodse onderdanen te winnen. Zo heeft hij onder andere de tempel in Jeruzalem uitgebreid en verfraaid en aquaducten laten aanleggen. Tevens bevorderde hij de Grieks-Romeinse cultuur door ter ere van keizer Augustus Caesarea te bouwen en Samaria – dat hij Sebaste (=Augusta) noemde – te herbouwen. Ook buiten Palestina was hij zeer actief als *maecenas*, waar hij onder meer synagogen en Grieks-Romeinse cultuurmonumenten liet bouwen. Doordat Herodes in Rome veel aanzien genoot, hadden joden in het hele Romeinse Rijk relatief veel invloed en een bevoorrechte positie. Er was rust, welvaart en economische heropleving – Jeruzalem groeide uit tot een grote stad en er was een bloeiende visindustrie – onder deze *client king*.¹⁸⁵ Toch werd hij door vele joden gehaat vanwege zijn moordzucht, achterdocht, razernij en hardvochtigheid, waar zelfs zijn familie en de joodse elite mee te maken kreeg. De Griekse namen in Herodes' familie, zijn manier van handelen en de vele huwelijken laten zien dat Herodes de joodse wet niet in acht nam. Hierdoor – en ook vanwege het feit dat hij sinds zijn jeugd nauwe banden met Rome had – hadden veel joden grote moeite met Herodes. Aanvankelijk had hij zijn zoon Antipas het grootste deel van zijn erfenis toegezegd, maar nadat hij zijn testament een paar keer had gewijzigd zou nu Archelaüs het meeste erven en was het de bedoeling dat Filippus en Antipas bei-



De verdeling van Herodes' rijk¹⁸⁶

¹⁸⁴ Zie pagina 49 voor de stamboom van Herodes en zijn nakomelingen.

¹⁸⁵ Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 44-49.

¹⁸⁶ URL: <http://www.studyilight.org/se/maps/browse.cgi?st=136&pn=28> (bezoekt: 03-10-2012, 16:52").

den tetrarch zouden worden. Na Herodes' dood in 4 v. Chr. ontstond er grote onrust in zijn koninkrijk, die door de Romeinen de kop ingedrukt werd.¹⁸⁷

Archelaüs

Ook Herodes' zoon Archelaüs bemoeide zich met de onrust na zijn vaders dood. Hij liet een boze menigte neerslaan en zette daarmee direct de toon voor zijn heerschappij, die minstens zo wreed en tiranniek als die van zijn vader was. Net als zijn broer Antipas en halfbroer Filippus ging Archelaüs naar Rome om aanspraak te gaan maken op zijn erfenis; in het testament stond immers dat hij koning over het grootste gebied van zijn vader zou worden, maar daarvoor had hij wel eerst de toestemming van Augustus nodig. Archelaüs, die een deel van zijn jeugd al in Rome had doorgebracht, werd op zijn reis naar de stad bijgestaan door goede contacten uit het koningshuis van zijn vader, onder wie wellicht Ptolemaeus¹⁸⁸. Met dat Archelaüs (en zijn broers) naar Rome gingen om de troon te claimen, reisden ook een joodse en een Griekse delegatie naar de stad.¹⁸⁹ De eerste groep wilde geen Herodiaan meer op de troon en maakte zich hard voor joodse autonomie onder de Romeinse beheersing. De tweede groep wilde uit het koninkrijk van Herodes – en wellicht zijn zonen – verwijderd worden. Augustus probeerde zowel aan de troonpretendent als aan de twee delegaties recht te doen en sloot een compromis. Archelaüs kreeg wel het grootste deel van het rijk dat Herodes hem had toegezegd¹⁹⁰, maar werd etnarch, met zijn broer en halfbroer als tetrarchen naast hem. De koningstitel zou hij pas krijgen als hij die ook verdiende; het kwam er nooit van. De Griekse groep kwam de keizer tegemoet door een aantal Griekse steden niet onder het gebied van Archelaüs te laten, maar bij Syrië te voegen. Ook tijdens zijn tijd als *client king* bleef Archelaüs te maken houden met protesten van de inwoners van zijn gebied; hij regeerde immers met harde hand. Hij mengde zich voortdurend in priester-aangelegenheden, door hogepriesters af te zetten en aan te stellen. Ook huwde hij, tegen de joodse wet, met de weduwe van zijn (half)broer. In 6 n. Chr. werd hij te Rome door een joodse delegatie aangeklaagd, afgezet en verbannen naar Gallië, waar hij twaalf jaar later stierf.¹⁹¹

Filippus

Ook Filippus reisde naar de stad, waar hij een deel van zijn jeugd had doorgebracht, om aanspraak te maken op zijn deel van de erfenis. Hij kreeg precies wat Herodes voor hem had bestemd en werd zo tetrarch over

¹⁸⁷ Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 48-51; Braund, *Rome and the Friendly King*, 66; Saddington, *Client King's Armies under Augustus*, 308, 319; Mason, S., *Flavius Josephus und das Neue Testament* (UTB; 2130), Tübingen [etc.]: Francke, 2000, 138-167. Primaire literatuur over Herodes is te vinden bij Josephus: *Antiquitates Judaicae* 14:374-389 en *De Joodse Oorlog* 1:282-285, 351-358.

¹⁸⁸ Archelaüs werd op zijn reis naar Rome vergezeld. Zie *Antiquitates* 17:219-221 en *De Joodse Oorlog* 2:14-15, 64. Aldus Saddington zou Ptolemaeus, die bevriend was met Herodes, met Archelaüs zijn meegegaan. Saddington, *Client King's Armies under Augustus*, 313.

¹⁸⁹ De joodse delegatie wordt genoemd in *Antiquitates* 17:300vv. en *De Joodse Oorlog* 2:80vv. Over de Griekse delegatie spreekt Josephus niet; volgens Braund is het overgeleverd via Nicolaüs van Damascus. Zie Braund, *Rome and the Friendly King*, 161 noot 64.

¹⁹⁰ Op de landkaart is zijn gebied te herkennen aan de kleur roze.

¹⁹¹ Braund, *Rome and the Friendly King*, 10, 26, 140-142, 173; Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 51-53; Saddington, *Client King's Armies under Augustus*, 313v; Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 138-167. Primaire bronnen over Archelaüs zijn onder andere Dio Cassius (55.27.6), Strabo (*Geo* 16.2.46) en Josephus (*Antiquitates Judaicae* 17:188, 209, 219-344 en *De Joodse Oorlog* 2:14-94, 100, 111).

Noord-Transjordanië.¹⁹² De gebieden Trachonitis, Iturea, Auranitis, Batanea en Gaulanitis vielen onder zijn heerschappij, die grotendeels als positief werd beoordeeld door de inwoners van zijn rijk. Van Filippus is bekend dat hij Caesarea Filippi¹⁹³ liet bouwen. Omdat Herodes op deze plek al een tempel voor Rome en Augustus had neergezet, vermoedt men dat de bouw van de stad mogelijk een cultische dimensie had. Ook droeg hij bij aan de bouw van Betsaida Julia¹⁹⁴, een stad die hij vernoemde naar de dochter van Augustus. Filippus stierf een natuurlijke dood in 33 of 34 n. Chr., waarna zijn gebied onder jurisdictie van de legaat van Syrië kwam.¹⁹⁵

Tijd	Keizer	Vazalvorst			Gebied		
		Herodes de Grote ⲛ 37 – 4 v.			heel Palestina		
27 v.	Augustus						
		Archelaüs ⲛ 4 v. – 6 n.	Filippus ⲛ 4 v. – 34 n.	Antipas ⲛ 4 v. – 39 n.	Judea Idumea Samaria	Trachonitis Iturea Auranitis Batanea Gaulanitis	Galilea Perea
14 n.	Tiberius	6 n. – 41 n.: 7 stadhouders					
				onder jurisdictie van legaat van Syrië			
37 n.	Caligula		Agrippa I ⲛ 37/39/41 – 44 n.		na verloop van tijd heel Palestina		
41 n.	Claudius	Agrippa I		Agrippa I			
54 n.	Nero	44 n. – 66 n.: 7 stadhouders	Agrippa II ⲛ 50/53/70 – ? n.		eerst Chalkis (Iturees koninkrijk), vervolgens het gebied van Filippus, later nog meer uitbreidingen		
68 n.	3 generaals ¹⁹⁶	Titus opperbevel over Judea					
69 n.	Vespasianus	70 n.: val van Jeruzalem > in handen van Rome		Agrippa II			
79 n.	Titus						
81 n.	Domitianus			↓ ??	↓ ??		

(Herodes) Antipas

Bij zijn tocht naar Rome liet Antipas zich, net als zijn broer Archelaüs, vergezellen door een groep intimi. Hij hoopte aanspraak te kunnen maken op het grootste deel van zijn vader, zoals dat in een eerder testament van

¹⁹² Het bruine gebied op de kaart valt dus onder Filippus' heerschappij.

¹⁹³ Zie Mt. 16:13.

¹⁹⁴ Zie Mk. 6:45 en Lk. 9:10.

¹⁹⁵ Braund, *Rome and the Friendly King*, 11v, 108-110, 140; Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 53; Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 138-167.

¹⁹⁶ In een heel kort tijdsbestek waren achtereenvolgens aan de macht: Galba, Otho en Vitellius. Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 52.

Herodes had gestaan. Echter, hij kreeg net als zijn halfbroer precies datgene wat hem toekwam volgens de laatste versie van de wilsbeschikking. Zo werd hij in de stad waar hij (deels) opgroeide aangesteld als tetrarch over Galilea en Perea.¹⁹⁷ Antipas had een nauwe band met Tiberius; tijdens diens heerschappij ging het dan ook voorspoedig met Antipas. Na de dood van de keizer en de opvolging door Caligula, verloor Antipas zijn speciale positie aan het keizerlijke hof. Hij herbouwde de stad Sepforis en bouwde de compleet nieuwe stad Tiberias; uit de naam blijkt zijn band met de bevriende keizer. Antipas bouwde Tiberias op een voormalige begraafplaats; door joden werd het als een onreine plek gezien, die zij dus vermeden. Ook Jezus en Zijn leerlingen zouden dat gedaan hebben. In de evangeliën wordt Antipas vaak genoemd, meestal met de aanduiding 'Herodes de viervorst'. Uiteindelijk werd Antipas slachtoffer van een complot dat Agrippa I, uiteindelijk Antipas' opvolger, had opgezet. In 39 n. Chr. werd hij aangeklaagd te Rome, afgezet als client king over onder andere Galilea en verbannen naar een stad in Gallië met de naam Lugdunum, waar hij later stierf.¹⁹⁸

Na Archelaüs

Na de afzetting van Archelaüs, kwam zijn gebied onder direct Romeins bestuur. De Sadduceeën hadden hier op aangedrongen, vanwege de vernederingen onder Herodes en zijn zoon. De Farizeeën hadden echter moeite met deze overgang; zij hadden het gevoel dat met het verdwijnen van het *client kingship* in de regio ook het laatste stukje onafhankelijkheid verdween. Met de directe Romeinse heerschappij kwam er een einde aan de Judese autonomie die de Hasmoneeën in de twee eeuw voor Christus hadden verworven en die dus geduurd had tot het einde van Archelaüs' bewind. Stadhouders¹⁹⁹ – ook wel prefecten, keizerlijke legaten of procuratoren genoemd – bestuurden sindsdien de regio. Dit gebeurde wel vaker bij gebieden die bijzondere zorg nodig hadden. De keizer benoemde de stadhouders en ze waren ook aan hem verantwoording schuldig. De stadhouders hadden een militaire krijgsmacht tot hun beschikking en regelden soms ook de financiële administratie van de regio waar ze de macht over hadden. Tot 41 n. Chr. kende Judea zeven stadhouders, van wie Pontius Pilatus de bekendste is. Bij de overgang van Tiberius naar Caligula als keizer hielden de stadhouders de macht in handen, maar het was al wel duidelijk dat Agrippa I steeds machtiger werd in Palestina.²⁰⁰

Agrippa I

Agrippa I, de kleinzoon van Herodes de Grote – in de christelijke traditie, waaronder Handelingen, vaak ten onrechte Herodes genoemd – was opgegroeid aan het hof van Tiberius. Zo was hij de vriend en gunsteling van Caligula geworden. Omdat hij gezegd had dat hij wenste dat zijn vriend keizer zou worden, nam Tiberius hem gevangen. Caligula echter haalde hem uit de gevangenis en gaf hem de titel *client king*. Agrippa I kreeg het gebied van Filippus in 37 n. Chr., maar later ook Abilene en de tetrarchie van Antipas. Hij versterkte zijn

¹⁹⁷ Het paarse gebied op de kaart kwam hem dus toe.

¹⁹⁸ Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 51; Braund, *Rome and the Friendly King*, 11, 57v, 108, 140-142, 173; Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 138-167.

¹⁹⁹ Zie hiervoor eventueel ook Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 167-189, met een overzicht op p. 169.

²⁰⁰ Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 53; Saddington, *Client King's Armies under Augustus*, 316.

band met Rome door Claudius aan de troon te helpen en 'kocht' – tot schulden toe – de gunst van en invloed bij bestuurders in Rome door hen regelmatig geld te geven. Ook de gunst van de Farizeeën en nationalisten wilde Agrippa I graag winnen en hen het niet smetteloze verleden doen laten vergeten. Hiertoe leefde hij de joodse wet trouw na, vermoordde hij Johannes' broer Jakobus en vervolgde hij christenen. In 44 n. Chr. stierf Agrippa I.²⁰¹

Agrippa II

Als zoon van Agrippa I en broer van Bernice²⁰², was Agrippa II de laatste van de Herodessen die de troon beklom. Hij was aan het hof van Claudius opgevoed en werd in 50 n. Chr. koning van Chalkis, een klein Iturees koninkrijkje. In 53 n. Chr. kreeg hij het gebied van Filippus er bij en nog later Tiberias en Tarichea. Agrippa II wilde de band met Rome graag goed houden, dus reisde hij naar Rome toen Nero opgevolgd werd door Galba. Onderweg echter vernam hij dat Galba reeds plaats had gemaakt voor Otho, maar reisde toch verder, nu om Otho te feliciteren. Bij de Joodse Opstand koos hij zijde van de Romeinen; van joodse kant leidde dat tot beklag, maar door Vespasianus werd Agrippa II beloond met uitbreiding van zijn gebied. Een deel van Palestina stond nog onder de Romeinse procuratoren, maar de Romeinen zagen Agrippa II vanwege zijn (deels) joodse afkomst als deskundige op het gebied van de joodse godsdienst. Zo kwam het dat hij de hogepriesters mocht benoemen en vaak door Rome werd gevraagd om te bemiddelen of recht te spreken. Wanneer Agrippa's regering precies eindigde, is niet bekend. In 75 n. Chr. werd hij door Vespasianus nog beloond. Op dat moment was hij dus in elk geval nog *client king*, maar mogelijk regeerde hij nog langer. Agrippa II zou ergens tussen 92 en 100 n. Chr. gestorven zijn.²⁰³

4.1.3 *Lukas, zijn publiek en de 'client kings'*

Nu er bekend is wat *client kingship* is en hoe dat in het bijzonder in Palestina ingevuld werd en door wie, is het tijd om de inschatting te maken of Lukas' lezers deze bestuursvorm gekend kunnen hebben. Immers, als zijn publiek het fenomeen niet gekend heeft, is het ook niet aannemelijk dat Lukas er met zijn parabel (impliciet) naar verwezen zou hebben.

Het is niet zonder twijfel tot welk publiek Lukas zich in zijn evangelie precies richtte, net als dat er vraagtekens bestaan rondom het moment van schrijven en zijn eigen persoon. Om met het laatste te beginnen: Lukas' evangelie is eigenlijk anoniem. Nergens vermeldt de auteur wie hij is. De meeste vroege tradities merken Lukas als de schrijver aan, waardoor veel wetenschappers dit niet in twijfel trekken.²⁰⁴ Volgens de traditie was Lukas waarschijnlijk arts en mogelijk bevriend met Paulus, met wie hij veel reizen

²⁰¹ Braund, *Rome and the Friendly King*, 11, 44, 58, 61; Barrett, 'Claudius, Gaius and the Client Kings', 284-286; Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 138-167; Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 54; Wardle, 'Caligula and the Client Kings', 440.

²⁰² Zie Handelingen 25 en 26.

²⁰³ Braund, *Rome and the Friendly King*, 11, 29, 44, 55; Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 138-167; Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 55.

²⁰⁴ Powell, *What are they saying about Luke?*, 16. Er zijn echter ook heel wat auteurs die vraagtekens zetten bij het auteurschap van Lukas. Zie bijvoorbeeld Schnelle, U., *Inleitung in das Neue Testament* (UTB; 1830), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

maakte. Men is het er over eens dat Lukas Grieks sprak en een christen was en dat hij wellicht voor die tijd in aanraking is geweest met het jodendom, maar de meningen lopen uiteen over zijn precieze achtergrond.²⁰⁵ Een zekere consensus is er ook met betrekking tot de plaats van schrijven; het zou in elk geval buiten Palestina zijn. Een precieze locatie is echter niet aan te wijzen.²⁰⁶ Onzekerheid bestaat er ook over de datering; sommigen plaatsen het evangelie in de jaren 60²⁰⁷, anderen net voor de eeuwwisseling²⁰⁸, terwijl de meeste wetenschappers²⁰⁹ er van uit gaan dat het tussen 80 en 90 n. Chr. geschreven is, niet zo lang na de val van Jeruzalem. In zijn evangelie richt Lukas zich hoogstwaarschijnlijk tot een heel gemengd publiek van christenen en niet-christenen met een joodse dan wel heidense achtergrond, die zich allen in Christus verenigd mogen weten.²¹⁰ Dit publiek laat zich dan ook niet ergens op een landkaart aanwijzen. Het huidige Italië, Griekenland, Syrië, Israël, Egypte; het zou allemaal mogelijk kunnen zijn.²¹¹

Doordat het niet duidelijk is waar Lukas' lezers gewoond zullen hebben, is er ook niet te zeggen of zij in een gebied woonden waar er sprake was van *client kingship*. Echter, uit bovenstaande paragrafen is gebleken dat *client kingship* een wijdverbreid fenomeen was dat door heel het Romeinse Rijk heen voorkwam en dat er in de eerste eeuw n. Chr. talloze vazalvorsten geweest moeten zijn. *Client kingship* was een veel toegepaste vorm van imperiaal bestuur. Ongetwijfeld moet het publiek van Lukas', waar zij zich ook bevonden, dit fenomeen gekend hebben. Het is dus aannemelijk dat – als Lukas in zijn parabel vertelt over een koning die op reis gaat om voor zichzelf een koningschap te beërven – zowel Lukas als de gemiddelde lezer direct aan een troonpretendent op weg naar Rome²¹² (en niet aan een gewone koningsfiguur) gedacht zal hebben. In deze scriptie wordt er dus vanuit gegaan dat het historische fenomeen van *client kingship* op de achtergrond van de parabel speelt.²¹³ De verwachting is dat Lukas zich, bij zijn toevoeging van het troonsbestijger-motief, bewust²¹⁴ geweest is van de link die het heeft met *client kingship* en ook zijn lezers

²⁰⁵ Zo noemt Van Segbroeck Lukas een Hellenistische christen, duidt Fitzmyer hem als een niet-joodse Semiet en geeft Bock aan dat velen Lukas een heiden noemen, maar dat hij ook een joodse proseliet zou kunnen zijn. Uiteindelijk vindt Bock het het meest aannemelijk dat Lukas niet-joods was, maar twijfelt hij over een Grieks-Romeinse of Syrische achtergrond. Van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 116v; Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 42-47; Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 6v.

²⁰⁶ Wetenschappers noemen diverse mogelijkheden: Achaïe, Boëtië, Rome, Caesarea, Klein Azië, Decapolis, Rome, Alexandrië, Antiochië et cetera. Powell maakt bijvoorbeeld geen keuze, terwijl Shellard van Rome uitgaat en haar alternatief Antiochië wegstreep. Ook Bock maakt geen keuze; hij acht Antiochië mogelijk, maar zegt uiteindelijk dat er naar de plaats slechts gegokt kan worden. Powell, *What are they saying about Luke?*, 42; Shellard, *New Light on Luke*, 23; Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 6v.

²⁰⁷ Onder andere Bock doet dat. Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 16.

²⁰⁸ Zie bijvoorbeeld Shellard, *New Light on Luke*, 23-25.

²⁰⁹ Voor hun argumenten, zie Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 16.

²¹⁰ Powell, *What are they saying about Luke?*, 59; Shellard, *New Light on Luke*, 55.

²¹¹ Ook Robbins, die op basis van allerlei aspecten van Lukas' evangelie de sociale locatie van de *implied reader* probeert vast te stellen, komt niet tot een concrete regio of iets dergelijks. Want hij wel vaststelt, is o.a. dat Lukas' publiek een traditie kende van geschreven literatuur en *cultivated speech*, dat er Grieks gesproken werd en de samenleving een joodse sfeer kende, dat er grote diversiteit was en dat het leven er niet eenvoudig was. Robbins, V.K., 'The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts', in J.H. Neyrey, *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 332.

²¹² Het is ook mogelijk dat men – wellicht afhankelijk van het woongebied – aan een reis naar een ander machtscentrum gedacht heeft. Het Romeinse Rijk was immers niet het enige rijk dat gebruik maakte van *client kingship*; bijvoorbeeld de Perzen kenden het ook. Misschien heeft Lukas het expres open gelaten waar de troonsbestijger precies heen ging en het slechts 'een ver land' genoemd.

²¹³ Zie de een-na-laatste keuze in het schema van appendix V.

²¹⁴ Wellicht heeft hij het zelfs 'expres' aangebracht. Waarom hij dan met het beeld van een *client king* wilde werken, zal in paragraaf 4.3 duidelijk worden.

zullen de overeenkomsten doorgaans opgemerkt hebben.

Lukas' lezers moeten dus bekend geweest zijn met het fenomeen, maar zullen zij ook een aantal specifieke *client kings* gekend hebben? Veel commentatoren suggereren dat Lukas met zijn parabel eigenlijk naar Archelaüs verwijst, maar het is nog maar de vraag of dat wel zo aannemelijk is. Waar Lukas' lezers zich bevonden, is niet bekend; er kan dus ook niets gezegd worden over eventuele vazalvorsten in hun omgeving. Echter, er kan wel gekeken worden naar de *client kings* die zij vanuit zijn evangelie gekend kunnen hebben. Archelaüs bijvoorbeeld wordt door Lukas nergens genoemd.²¹⁵ Andere vazalvorsten komen wel in het evangelie van Lukas voor. Zo komt Herodes (de Grote) ter sprake in Lk. 1:5²¹⁶ en Filippus in Lk. 3:1²¹⁷. (Herodes) Antipas wordt het meest genoemd; in Lk. 3:1,19-20; 8:3; 9:7-9; 13:31 en 23:7-15.²¹⁸ En als het evangelie van Lukas daadwerkelijk een eenheid vormde met Handelingen, zouden Lukas' lezers ook Agrippa I – hoewel Herodes genoemd – en Agrippa II moeten kennen.²¹⁹

Er kan dus gezegd worden dat Lukas' publiek in elk geval vanuit zijn werk een aantal *client kings* bij naam gekend moet hebben. Buiten het evangelie om waren zij – en ook Lukas – wellicht bekend met andere, voor hen meer bekende en mogelijk recentere vazalvorsten. Over wie dat geweest kunnen zijn, is niet zo veel te zeggen daar Lukas en zijn lezers moeilijk ergens geplaatst kunnen worden. Dat zij hoe dan ook bij het fenomeen ook enkele namen gehad zullen hebben, is zeer aannemelijk. Het ligt niet zo voor de hand dat Lukas' lezers bij de parabel direct aan Archelaüs dachten; Lukas spreekt immers nergens over hem. Echter, het is uiteraard mogelijk dat zij desalniettemin via andere wegen of bronnen bekend waren met deze Archelaüs, die zo'n 85 jaar eerder over Judea heerste.

4.2 Lukas 19:11-27 over Archelaüs en/of 'client kingship'

Lukas' lezers kenden dus het fenomeen *client kingship* en vermoedelijk ook een aantal vazalvorsten waaronder mogelijk Archelaüs. Maar speelt deze Archelaüs inderdaad op de achtergrond van de parabel zoals veel gesuggereerd is? In deze paragraaf worden de argumenten voor en tegen deze mogelijkheid besproken en wordt er een conclusie getrokken. Vervolgens wordt er nog even stilgestaan bij de vraag of er wel vaker concrete imperiale geschiedenis verwerkt is in het evangelie.

4.2.1 Archelaüs op de achtergrond van Lukas 19:11-27?

Bijna alle Bijbelwetenschappers die de parabel in Lukas 19 bestuderen en beschrijven, noemen de parallel die opvalt tussen het troonsbestijger-motief en het verhaal van *client king* Archelaüs. Slechts enkelen refereren helemaal niet aan Archelaüs; in de meeste gevallen hebben hun besprekingen van Lukas' parabel

²¹⁵ In Mt. 2:22 komt zijn naam wel voor, maar Lukas' (eerste) lezers kenden dat evangelie waarschijnlijk nog niet.

²¹⁶ En verder in Mattheüs 2.

²¹⁷ Ook in Mt. 14:3 en Mk. 6:17 wordt er over hem gesproken.

²¹⁸ Buiten Lukas' evangelie komt hij nog voor in Mt. 14:1-12, Mk. 6 en Hand. 13:1.

²¹⁹ De eerste komt voor in Hand. 12:1-23 en de laatste in Hand. 25 en 26.

een dusdanig specifieke – zoals een redactie-historisch – focus dat de vraag naar Archelaüs er ook niet echt bij past.²²⁰ Dat veel commentatoren naar Archelaüs wijzen, is op zich nog geen argument dat bevestigt dat hij ook daadwerkelijk op de achtergrond van de parabel speelt. Het kan immers zo zijn dat ze elkaar als het ware napraten, zonder zelf de argumenten voor en tegen de referentie naar Archelaüs gewogen te hebben.

Argumenten voor Archelaüs

Een deel van de wetenschappers noemt de parallellie die opvalt met Archelaüs, zonder dat zij duidelijk een keuze maakt of deze *client king* ook echt de historische achtergrond van de parabel vormt. Zij wijzen er op dat het beeld van een koning die op reis gaat om het koningschap te beërven een bekend beeld is in de tijd van Lukas.²²¹ De lezers zouden voorbeelden van heersers gekend hebben die om die reden om reis gingen; Herodes (de Grote) en Archelaüs worden daarbij met name genoemd. Op Herodes wordt gewezen omdat hij naar Rome ging voor erkenning als *client king*²²² en op zijn terugreis een aantal tegenstanders vermoordde²²³. Archelaüs wordt genoemd vanwege het feit dat ook hij naar Rome reisde²²⁴, maar vooral vanwege de overeenkomst tussen het gezantschap dat in de parabel het koningschap probeert te verhinderen en de delegatie van vijftig joodse mannen die naar Augustus ging met het verzoek Archelaüs geen koning te maken²²⁵. Deze wetenschappers zien dus de (gedeeltelijke) similariteit met het verhaal van met name Archelaüs en achten het mogelijk dat het op de achtergrond van Lukas 19:11-27 speelt²²⁶, maar zijn er niet zeker van of de auteur²²⁷ het ook echt zo bedoeld heeft.²²⁸

Andere geleerden zijn stilliger in hun standpunt; voor hen staat het vast dat het motief van de troonpretendent in de parabel gebaseerd is op het verhaal van Archelaüs. Niet iedereen besteedt geruime aandacht aan de argumenten die zijn/haar visie ondersteunt, maar de meesten doen dat wel. Velen geven aan dat de parallellie met Archelaüs te groot en/of opvallend is om in de parabel niet het verhaal van deze *client king* weerspiegeld te zien.²²⁹ Vaak worden de hierboven genoemde overeenkomsten – de verre reis om het koningschap te verkrijgen en de delegatie tegenstanders – genoemd²³⁰, maar er zou meer zijn dat pleit voor

²²⁰ Voorbeelden hiervan zijn Kamlah, E., 'Kritik und Interpretation der Parabel van den anvertrauten Geldern (Mt. 25,14ff.; Lk. 19,12ff.)', *Kerygma und Dogma* 14 (1968), 28-38; Denaux, 'The Parable of the Talents/Pounds', 429-460 en McGaughy, 'The Fear of Yahweh', 235-245. Bij wie het wel een plaats had kunnen hebben, maar wie niet spreken over een eventuele vazalvorst: Johnson, 'The Lukan Kingship Parable', 139-159 en Resenhöfft, W., 'Jesu Gleichnis von den Talenten, ergänzt durch die Lukas-Fassung', *New Testament Studies* 26 (1979/1980), 318-331.

²²¹ Danker, F.W., *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1988, 307v.; Green, *Gospel of Luke*, 676; Johnson, L.T., *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series; 3), Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991, 289-291; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 913.

²²² Danker, *Jesus and the New Age*, 307v.; Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1234v.; Green, *Gospel of Luke*, 678; Johnson, *The Gospel of Luke*, 289; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 913.

²²³ Zie *Antiquitates* 15.1.2. Danker, *Jesus and the New Age*, 307v.; Johnson, *The Gospel of Luke*, 291.

²²⁴ Ellis, E.E., *The gospel of Luke* (New Century Bible), London: Oliphants, 1974, 222v.; Evans, *Saint Luke*, 668; Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1234v.; Green, *Gospel of Luke*, 676; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 913.

²²⁵ Danker, *Jesus and the New Age*, 307v.; Ellis, *The gospel of Luke*, 222v.; Evans, *Saint Luke*, 668, 670; Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1234v.; Green, *Gospel of Luke*, 676; Johnson, *The Gospel of Luke*, 290; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 914.

²²⁶ Stenger & Snider, 'Überlegungen zur Transformation Biblischer Texte', 166.

²²⁷ De meesten gaan hierbij uit van Lukas, maar sommigen zien – in tegenstelling tot de visie in deze scriptie – Jezus als degene die het troonsbestijger-motief inbracht.

²²⁸ Evans, *Saint Luke*, 668; Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1234v.; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 914.

²²⁹ Manson, *Sayings of Jesus*, 313; Schultz, 'Jesus as Archelaus', 110; Zerwick, M., 'Die Parabel vom Thronanwärter', *Biblica* 40 (1959), 660-666.

²³⁰ Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1525v., 1532, 1534; Creed, *The gospel according to St. Luke*, 233; Drury, *Parables in the*

de link met Archelaüs. Evans²³¹ noemt de volgende overeenkomsten tussen de troonpretendent in de parabel van Lukas en Archelaüs, wiens verhaal bekend is via Josephus:

1. de voorname man ging naar een ver land, zoals Archelaüs naar Rome ging (Lk. 19:12 // *Ant.* 17 § 219)²³²
2. de voorname man hoopte een koninkrijk te ontvangen en terug te keren, zoals ook Archelaüs dat hoopte (Lk. 19:12 // *Ant.* 17 § 227)
3. de voorname man liet instructies m.b.t. zijn huishouding achter bij knechten, zoals ook Archelaüs dat deed (Lk. 19:13 // *Ant.* 17 § 219, 223)²³³
4. de burgers van de voorname man haatten hem, zoals Archelaüs' onderdanen hem haatten (Lk. 19:14 // *Ant.* 17 § 227)²³⁴
5. een gezantschap is achter de voorname man aan gestuurd, zoals er ook één achter Archelaüs aan gestuurd werd (Lk. 19:14 // *Ant.* 17 § 300)
6. de burgers dienden in het vreemde land een verzoek in tegen de heerschappij van de voorname man, zoals de gezanten een verzoek indienden tegen Archelaüs (Lk. 19:14 // *Ant.* 17 § 302)
7. de voorname man vermoordde de burgers die hem tegenwerkten, zoals Archelaüs had gedaan voorafgaand aan zijn reis (Lk. 19:27 // *Ant.* 17 § 237, 239)²³⁵
8. toen de voorname man terugkwam als heerser zamelde hij zijn inkomsten in, zoals Josephus opmerkt dat Archelaüs 600 talenten zou ontvangen als jaarlijks eerbetoon (Lk. 19:15-19 // *Ant.* 17 § 320)²³⁶
9. toen de voorname man terugkeerde, rekende hij af met degenen die hem hadden tegengewerkt, wat overeenkomt met Archelaüs' afrekening met Joazar voor diens steun aan de opstandelingen (Lk. 19:27 // *Ant.* 17 § 339)²³⁷

Vanwege de vele overeenkomsten tussen het troonsbestijger-motief en Josephus' weergave van de geschiedenis van Archelaüs, wordt – door de voorstanders – wel aangenomen dat Josephus' *Antiquitates* als voorbeeld voor Lukas' parabel gediend heeft.²³⁸ Een enkele geleerde ziet nog iets anders dat zou wijzen op

Gospels, 155; Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 477; Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 682v.; Manson, *Sayings of Jesus*, 313; Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 438-440; Talbert, *Reading Luke*, 178; Weinert, F.D., 'The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14-15a, 27) Reconsidered', *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 508; Winterbotham, R., 'Christ, or Archelaus?', *Expositor* 8/4 (1912), 338-347; Zerwick, 'Die Parabel vom Thronanwärter', 660-666.

²³¹ Evans, 'Reconstructing Jesus' Teaching', 416v.

²³² Deze parallel wordt – net als nummer 2, 5 en 6 – door veel van de commentatoren genoemd. Zie voetnoot 230.

²³³ Deze parallel ziet ook Manson, volgens wie Archelaüs zijn kastelen en schatten aan zijn knechten toevertrouwde. Manson, *Sayings of Jesus*, 315.

²³⁴ De haat m.b.t. Archelaüs wordt genoemd door Bock en Plummer, die zeggen dat de reden daarvoor de massamoord op 3000 joden tijdens het paasfeest (zie *Ant.* 17:213-218 en *Joodse oorlog* 2:8-13) was. Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1525v., 1532; Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 438-440.

²³⁵ Volgens Schultz was de moord op de 3000 net na de dood van Herodes, nog vóórdat Archelaüs regeerde. Plummer daarentegen is van mening dat de slachtpartij ná Archelaüs' bestijging van de troon was. Schultz, 'Jesus as Archelaus', 105-109; Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 438-440.

²³⁶ Deze parallel, gebruikt als argument vóór de verwijzing van de parabel naar Archelaüs, wordt niet genoemd in een van de andere bij deze scriptie gebruikte teksten.

²³⁷ Manson ziet van vers 27 geen parallel bij Archelaüs, maar is van mening dat – uit wat we via Josephus over Archelaüs weten – de vorst ongetwijfeld tot zo'n moord in staat was. Ook Zerwick ziet de beschrijving in vers 27 niet terug in de geschiedenis van Archelaüs, en 'lost' dit probleem op door te stellen dat het vers oorspronkelijk niet bij de parabel hoorde. Manson, *Sayings of Jesus*, 317; Zerwick, 'Die Parabel vom Thronanwärter', 660-666.

²³⁸ Volgens Mason kan er niet met zekerheid gezegd worden dat Lukas Josephus gekend heeft. Hoewel het werk van

het feit dat Archelaüs de historische achtergrond van deze parabel is. Het verhaal lijkt zich, blijkens Lukas 18:35 en 19:1, af te spelen in Jericho, de stad waar Herodes en later Archelaüs een koninklijk paleis gehad zouden hebben.²³⁹

Argumenten tegen Archelaüs

Hoewel ze niet met veel zijn, zijn er ook wetenschappers die zich verzetten tegen de link met Archelaüs. Bovon²⁴⁰ is er daar één van. Hij erkent dat het motief van de troonpretendent parallellen heeft met het verhaal van Archelaüs, maar meent dat die overeenkomst maar gedeeltelijk opgaat. Want, zegt hij, de troonsbestijger moet naar Italië reizen om ondersteuning en erkenning van Rome te vragen, maar iets dergelijks kun je niet van Jezus zeggen. Hij hoefde niet eerst naar God reizen om van Hem erkenning te vragen voordat Hij het koningschap zou krijgen.²⁴¹

Ook Scott²⁴² heeft weet van de vaak gemaakte verwijzing naar Archelaüs, maar meent dat de link tussen de Lukas 19 en Archelaüs ver gezocht en onnodig is. Als Archelaüs – zoals velen zeggen – op de achtergrond zou spelen, dan zou deze parabel volgens Scott het enige voorbeeld zijn van een gelijkenis die een specifieke historische situatie weerspiegelt. Dat dat het geval zou zijn, lijkt hem niet logisch en dus verwerpt hij de connectie met Archelaüs.

Denaux²⁴³ vindt Evans' lijst met parallellen tussen het troonsbestijger-motief en Josphus' verhaal over Archelaüs imposant, maar denkt toch dat Lukas eerder naar het fenomeen *an sich* verwijst dan specifiek naar Archelaüs. Hij ziet naast de overeenkomsten namelijk ook verschillen. Zo heeft Archelaüs volgens hem zijn tegenstanders vermoord vóór vertrek en deed de troonpretendent van de parabel dat na zijn terugkomst.²⁴⁴ Ook wijst hij erop dat Josephus een gedetailleerd historisch verslag geeft, terwijl het in Lukas slechts een subthema is dat nog in vage bewoordingen geschreven is ook. Een verschil dat eveneens tegen Archelaüs zou pleiten. Denaux is het eens met Scott die de link met Archelaüs ver gezocht en onnodig vindt. De gebeurtenissen rond Archelaüs vonden bijna een eeuw voor Lukas' schrijven plaats, terwijl in Lukas' tijd *client kingship* nog een hedendaagse werkelijkheid was. Hij vindt het dan ook aannemelijker dat Lukas met het fenomeen – en niet met Archelaüs specifiek – werkte in zijn parabel.²⁴⁵

Josephus en Lukas in vele opzichten verschilt, zijn er ook opvallende overeenkomsten. Die kunnen slechts verklaard worden door aan te nemen dat Lukas Josephus kende (of anders kende hij tenminste een andere bron die veel op Josephus leek; maar het bestaan van zo'n tekst is niet bekend). Mason vindt het dan ook het meest aannemelijk dat Lukas Josephus' *Antiquitates* gekend heeft. Daar dit werk van Josephus rond 93 n. Chr. gedateerd wordt, moet Lukas zijn evangelie midden/eind jaren 90 geschreven hebben. Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 102, 270-322, 322-324.

²³⁹ Zerwick meent dat de vermeldingen van Jericho zelfs speciaal zijn toegevoegd om de lezer wakker te schudden en te beseffen dat Archelaüs in die stad zijn paleis had (en dus dat de parabel over deze *client king* gaat. Schultz, 'Jesus as Archelaus', 114-116; Snodgrass, *Stories with Intent*, 537; Zerwick, 'Die Parabel vom Thronanwärter', 665v.

²⁴⁰ Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 293.

²⁴¹ Goed beschouwd is dit geen argument tegen de weerspiegeling van Archelaüs in de parabel, maar een argument tegen *client kingship* op de achtergrond. In de vorige paragraaf van deze scriptie is die optie verworpen en aangenomen dat Lukas geen gewone koningsfiguur bedoeld heeft, maar werkt met het beeld van een vazalvorst.

²⁴² Scott, *Here Then the Parable*, 223.

²⁴³ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 53.

²⁴⁴ Zie ook Schultz, in tegenstelling tot Plummer. Schultz, 'Jesus as Archelaus', 105-109; Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 438-440. Wat verder opvalt: Denaux spreekt over de moord op de 3000 joden als een eventuele parallel van vers 27, terwijl anderen de afslachting noemen bij vers 14, als motief voor de haat van de burgers.

²⁴⁵ Ook Enslin zou een 'tegenstander' genoemd kunnen worden. Hij weet van de parallellen die anderen zien – vooral in

Conclusie

De argumenten van de tegenstanders lijken – zeker daar Enslin en Bovon eigenlijk niet echt iets tegen Archelaüs inbrengen – op het eerste gezicht wellicht niet heel overtuigend. Maar de punten die de voorstanders aandragen wijzen evengoed niet onomstotelijk op een connectie met Archelaüs.

Het troonsbestijger-motief vertoont weliswaar heel wat overeenkomsten met het verhaal van Archelaüs, maar eigenlijk gaat een groot deel van het motief – een verre reis om als koning aangesteld te worden, en dus het achterlaten van huis, geld en goed – op voor elke *client king*. Ook kwam het regelmatig voor dat de burgers in het thuisland moeite hadden met hun vorst. In de vorige paragraaf van dit hoofdstuk bleek dat dit bijvoorbeeld het geval was vanwege de band van de vazalvorst met Rome en/of hun despotisme. Bij grote problemen met een (aanstaande) heerser zullen de burgers daar wat aan hebben proberen te doen. Een reis van een groepje naar de keizer met een verzoek de troonpretendent geen koning te maken of de *client king* af te zetten, ligt daarbij voor de hand. Dat geldt ook voor de afrekening van de koning met hen die hem tegenwerkten, zoals vers 27 vermeldt.²⁴⁶ Het troonsbestijger-motief kan dus ook voor andere *client kings* opgaan en duidt niet direct op Archelaüs.

Dat de parabel spreekt over een gezantschap dat achter de troonpretendent aan reist, wordt vaak gebruikt als hét argument voor Archelaüs. Inderdaad is er van Archelaüs bekend dat hij een delegatie van vijftig joodse mannen achter zich aan kreeg, maar er reisden wel meer delegaties naar Rome. Zo waren er groepen die ter ondersteuning meegingen bij het verzoek om de troon, zoals bijvoorbeeld bekend is van Herodes Antipas. Ook Vonones I, bleek eerder in dit hoofdstuk, kreeg gezanten ter versterking mee, omdat er meerdere kandidaten voor het *client kingship* in Parthië waren. Groepen burgers trokken ook naar Rome om te klagen bij de keizer en te verzoeken tot afzetting, zagen we bij meerdere vorsten. Weinert draagt nog een ander voorbeeld uit de geschiedenis aan, waar een delegatie de ongewenste overheersing (succesvol) verhinderde: Judas Makkabeüs stuurde joodse gezanten naar Rome om te voorkomen dat Demetrius, die stiekem naar Rome was gegaan om de Seleucidische troon in te nemen, koning wordt.²⁴⁷

Ook de vermelding van de moord op de tegenstanders, in vers 27 van de parabel, levert wat problemen op. De voorstanders van de reflectie van Archelaüs' verhaal in de parabel, zijn het niet met elkaar eens. Hierboven bleek dat Zerwick en Manson van mening zijn dat er geen parallel bij Archelaüs te vinden is, al zou – oppert Manson – Archelaüs ongetwijfeld tot zo'n moord in staat geweest zijn. Anderen bleken wel een concrete parallel te zien. Denaux noemt de moord op de 3000 joden; Evans daarentegen de afrekening met Joazar. Stel dat de slachting tijdens het paasfeest de eventuele parallel is, dan is er nog steeds een probleem. De moord vond immers plaats vóór Archelaüs vertrek naar Rome²⁴⁸, terwijl de parabel spreekt over vergelding ná terugkomst van de troonsbestijger. Dus: ook de vermelding in vers 27 wijst niet duidelijk en/of onomstotelijk op Archelaüs.

de delegatie die achter de troonpretendent en Archelaüs aangaat – maar stemt niet met hen in. Enslin ziet het troonsbestijger-motief überhaupt als secundair en niet in de parabel thuis horend. Maar eigenlijk geeft hij daarmee geen argument dat echt tégen een link met Archelaüs spreekt. Immers, ook een later toegevoegd element zou nog het verhaal van Archelaüs kunnen reflecteren. Enslin, 'Luke and Matthew', 2387.

²⁴⁶ Volgens Nolland was dit een gebruikelijke manier van een nieuwe heerser om diens macht te consolideren. Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 917.

²⁴⁷ Dit verhaal staat beschreven in 1 Makkabeeën 8. Weinert, 'The Parable of the Throne Claimant', 512.

²⁴⁸ Mits Schultz en Denaux gelijk hebben, en niet Plummer.

Indien Archelaüs de achtergrond van het motief in de parabel vormt, is er nog een probleem: de alom bekende wreedheid van deze *client king*. Hoe kan Lukas deze verschrikkelijke vorst gebruiken in een parabel waarmee hij iets wil zeggen over God en Zijn koninkrijk en heerschappij. Hij zal toch niet het risico hebben willen lopen dat zijn lezers de wreedheid van Archelaüs in herinnering brengen en dat projecteren op Jezus of God? Ook als Lukas op een andere vorst of slechts op het fenomeen *an sich* doelt, komt de troonsbestijger in de parabel naar voren als een hard man. Deze koning vermoordt immers zijn tegenstanders. Echter, daar blijft het verder bij. Vormt daarentegen Archelaüs de achtergrond van de gelijkenis, dan komen er bij Lukas en (een deel van) zijn lezers allerlei herinneringen aan deze zeer wrede Herodiaan mee. Lukas moet dan een extra hindernis overwinnen, wil hij aan de hand van deze brute vorst iets over Jezus kunnen zeggen met zijn parabel. Tenzij Lukas een vergelijking wil leggen tussen de wrede heerschappij van Archelaüs en die van God natuurlijk, maar dat lijkt niet direct voor te hand te liggen. De wreedheid is dus een argument tegen Archelaüs.²⁴⁹

Het tijdsbestek tussen Archelaüs regering en Lukas' schrijven roept ook vragen op. Hoe aannemelijk is het dat Lukas zo'n tachtig jaar na dato in vage bewoordingen refereert aan een vorst die zijn lezers en hij zelf nooit gekend hebben? Een eerdere datering van Lukas' evangelie maakt het probleem iets kleiner, maar dan nog is er sprake van een aanzienlijke tijds kloof. Mogelijk was het verhaal over de onrustige en harde jaren onder de wrede Archelaüs van vader op zoon doorverteld en wisten Lukas' lezers een aantal generaties later nog steeds van deze vorst. Maar zouden zij op basis van Lukas' beschrijving van de troonpretendent ook direct aan Archelaüs gedacht hebben? In de vorige paragraaf is beargumenteerd dat de gedachte aan het fenomeen *an sich* meer voor de hand lag. Dat Lukas zelf na zoveel jaren nog op de hoogte was van de gebeurtenissen rond Archelaüs is niet zo vreemd. Hij komt in zijn evangelie naar voren als iemand met een brede, met name ook historische interesse. Wellicht heeft hij ook Josephus' werk gekend.²⁵⁰ Dit zal echter niet zijn enige bron geweest zijn. In Lukas 3:1 beschrijft Lukas namelijk de tijd waarin Johannes de Doper optrad en noemt hij in een rijtje vazalkoningen ook Lysanias. Deze vorst komt niet in Josephus voor, en dus moet Lukas via een andere bron weet hebben gehad van deze man.

Al met al kan er gezegd worden dat er weliswaar overeenkomsten zijn tussen het motief van de troonpretendent en Archelaüs, maar dat veel van de parallellen niet uitsluitend op deze *client king* van toepassing zijn. Bovendien kleven er bezwaren aan de veronderstelling dat de gelijkenis het verhaal van Archelaüs weerspiegelt. Het ligt dus meer voor de hand dat Lukas werkt met het beeld van *client kingship* dan dat hij refereert aan deze ene vorst van lang geleden.²⁵¹ Lukas kende het fenomeen en wellicht schoten hem ook allerlei namen te binnen bij het toevoegen van het motief. Maar mogelijk verwijst hij expres niet naar een specifieke vazalkoning, net als dat hij de bestemming van de troonpretendent vaag ('een ver land')

²⁴⁹ Winterbotham en Schultz zijn van mening dat dat niet het geval is. Ze beseffen de wreedheid die via de associatie met Archelaüs bij de lezers/hoorders in gedachten zal zijn gekomen, maar voor hen is dat geen probleem. Dat is het niet, omdat zij het motief niet toeschrijven aan Lukas – het zou inderdaad vreemd zijn als hij een link tussen God en zo'n wrede heerser legde – maar Jezus Zelf in de mond leggen. Winterbotham, 'Christ, or Archelaus?', 338-347; Schultz, 'Jesus as Archelaus', 116vv. In hoofdstuk twee bleek echter dat het aannemelijker is dat het troonsbestijgermotief een Lukaanse redactie is (en niet al bij Jezus deel van de parabel uitmaakte). In tegenstelling wat Winterbotham en Schultz zeggen, blijft de wreedheid hier dus een probleem.

²⁵⁰ Mason neemt dit aan en bijvoorbeeld ook Shellard is er van overtuigd. Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, 322-324; Shellard, *New Light on Luke*, 138.

²⁵¹ Zie de laatste stap in het schema in appendix V.

houdt. Hij is op deze plek in zijn evangelie immers meer bezig met verkondiging dan dat hij zijn lezers wil informeren over een gebeurtenis uit het verleden. Door niet expliciet op één *client king* te wijzen, voorkomt hij dat zijn publiek terugdenkt aan concrete historische gebeurtenissen en kan hij bewerken dat ze meer openstaan voor waar hij met zijn parabel naartoe wil.

4.2.2 *Lukas en de imperiale geschiedenis*

Er is geconcludeerd dat op de achtergrond van Lukas 19:11-27 het beeld van *client kingship* speelt. De vraag kan echter gesteld worden: hoe aannemelijk is het eigenlijk dat Lukas een stuk imperiale geschiedenis verwerkte in een parabel van Jezus? Hierboven kwam Scott al ter sprake, die zei dat – als Lukas naar Archelaüs verwijst – dit het enige voorbeeld zou zijn van een gelijkenis die een historische situatie weerspiegelt.²⁵²

Lukas' interesse in de geschiedenis en de hem omringende cultuur op zich is niet vreemd, zoals in 3.1.2 al naar voren kwam. Lukas komt in zijn evangelie naar voren als een schrijver die – meer dan zijn collegae – aandacht heeft voor tijdsaanduidingen, historische personen en de politieke en sociale aspecten van de Grieks-Romeinse wereld.²⁵³ Hij heeft – werd eerder besproken – waarschijnlijk veel gereisd, wellicht met Paulus en was van allerlei zaken goed op de hoogte. Op diverse plaatsen in Lukas en Handelingen geeft hij uitgebreide beschrijvingen van historische gebeurtenissen. Bijvoorbeeld in het eerder aangehaalde Lk. 3:1, waar hij laat zien precies op de hoogte te zijn van wie er wanneer en waar regeerde. Andere voorbeelden zijn delen van zijn evangelie²⁵⁴ en Hand. 12 en 25-26, waar hij momenten uit de levens van Herodes Antipas en de twee Agrippa's weergeeft. Wel moet er gezegd worden dat het hier vaak delen van zijn werk betreft die een wat informerend karakter hebben. Is het mogelijk dat Lukas in een parabel, dat toch een ander karakter heeft, historische zaken verwerkt heeft?

Scott²⁵⁵ laat zien dat Mattheüs dergelijke dingen in elk geval wel deed. Hij bespreekt de parabel van Mt. 22:2-14 – samen met parallelle versies ervan in Lk. 14:16-24 en het Thomas-evangelie vs. 64 – en laat zien hoe Mattheüs volgens hem van een gewone gelijkenis een imperiale maakte.²⁵⁶ De gastheer wordt bij Mattheüs – in tegenstelling tot bij Lukas – een koning, er is een gedeelte toegevoegd over iemand die zonder bruiloftskleed naar het feest komt et cetera en zo krijgt de parabel een andere betekenis dan die Jezus er oorspronkelijk waarschijnlijk aan gegeven had. Wat Mattheüs met deze parabel doet, lijkt vergelijkbaar te zijn met wat Lukas in Lk. 19:11-27 doet. In beide gevallen worden er dingen aan de parabel toegevoegd, klinken er imperiale beelden in door en lijken ze tegen Jeruzalem en na haar val geschreven te zijn. Behalve Scott merkt ook Carter²⁵⁷ op dat er door Mattheaanse redactie imperiale thema's in de parabel in Mattheüs 22 terecht zouden zijn gekomen, iets dat hij ook terugziet in Mt. 18:23-35.

²⁵² Scott, *Here Then the Parable*, 223.

²⁵³ Zie hiervoor o.a. Powell, *What are they saying about Luke?*, 82-102 en Robbins, 'The Social Location', 305-332.

²⁵⁴ Lk. 3:1,19-20; 8:3; 9:7-9; 13:31 en 23:7-15.

²⁵⁵ Scott, *Here Then the Parable*, 161-174.

²⁵⁶ Velen volgen Scott niet in de conclusies die hij trekt. Echter, zijn manier van analyseren is wel goed. Hij heeft aandacht voor de verhaallijn, de frequentie van de *events* etc.

²⁵⁷ Carter, W., 'Resisting and Imitating the Empire: Imperial Paradigms in Two Matthean Parables', *Interpretation* 56/3 (2002), 260-272.

Nu zijn dit voorbeelden uit het evangelie van Mattheüs, maar het laat wel zien dat evangelisten bij hun redactie soms hele eigen wegen gingen, en dat ze het invoegen van imperiale metaforiek uit de Romeinse wereld daarbij geen brug te ver leek te zijn. Zo kan er dus gezegd worden dat het mogelijk is dat Lukas het fenomeen van de *client king* verwerkte in zijn versie van de parabel van het toevertrouwde geld.

4.3 De betekenis van het troonsbestijger-motief

Er vanuit gaande dat Lukas aan de oorspronkelijke parabel een motief – met op de achtergrond een historisch, imperiaal fenomeen – toevoegde, roept dat uiteraard nog wel de vraag op waarom hij dat dan deed. Wat wilde hij zijn lezers zeggen door middel van het troonsbestijger-motief? In onderstaande paragraaf wordt daar een antwoord op gezocht. Eerst staat een 'traditionele' uitleg van het motief centraal, daarna wordt er naar alternatieve visies gekeken en zo gezocht naar de meest aannemelijke uitleg. In een laatste subparagraaf wordt er afgetast of de conclusie met betrekking tot de betekenis van de parabel past bij de rest van Lukas' evangelie.

4.3.1 *Het motief als verwijzing naar Christus' hemelvaart en Zijn wederkomst?*

In veel teksten van doorgaans een wat vroegere datum stemmen Bijbelwetenschappen overeen wat betreft de betekenis van het motief van de troonpretendent. Zij hebben vaak een allegorische en heilshistorische uitleg van de parabel.²⁵⁸ Bijvoorbeeld Manson zegt dat door Lukas' toevoegingen de parabel een allegorie voor het christelijke leven tussen Jezus' hemelvaart en wederkomst is geworden:

'The nobleman (Christ) had departed to a distant country (heaven) to receive a kingdom. Meanwhile he entrusts the management of his affairs to his servants (Christians). His citizens (the Jews) hate him and will not have him as king (the Jews deny the Messiahship of Jesus). But in the end he receives the kingdom and returns (the Parousia) to reward his servants according to their behaviour during his absence, and to execute judgement on the rebels (at the Last Judgement).²⁵⁹

Plummer heeft een zelfde allegorische interpretatie, maar legt meer nadruk op de keuze tussen dienen of rebelleren. Ook volgens Plummer is de welgestelde man, die een lange reis maakt en terugkomt als koning, Christus. Hij laat dienaars, in verschillende graden van verdienste, achter en ook vijanden. Bij terugkomst van de Koning wordt elk van hen – in overeenstemming met hun handelen – beloond of gestraft, en de beloningen zijn grotere kansen tot dienstbaarheid. De belangrijkste les van de parabel is volgens Plummer:

'*the long period of Christ's absence*, during which there will be abundant time for both service and rebellion. There is not to be, as the disciples fancied, *immediate* triumph and joy for *all*; but, first a long time of

²⁵⁸ Auteurs die deze interpretatie hebben, zijn bijvoorbeeld: Creed, *The gospel according to St. Luke*, 232; Dodd, *Parables of the Kingdom*, 147, 153; Ellis, *The gospel of Luke*, 223; Fitzmyer, *Gospel According to Luke*, 1233; Jeremias, *Gleichnisse Jesu*, 59; Kamlah, 'Kritik und Interpretation', 30; Manson, *Sayings of Jesus*, 321v.; Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 443v.; Winterbotham, 'Christ, or Archelaus?', 338v.; Zerwick, 'Die Parabel vom Thronanwärter', 674.

²⁵⁹ Manson, *Sayings of Jesus*, 321v.

probation, and then triumph and joy for those only who have earned them, and in exact proportion to their merits.¹²⁶⁰

Deze manier van uitleg gaat vaak gepaard met de visie dat de parabel een antwoord is op de verkeerde opvattingen van de mensen in vers 11. De gelijkenis zou bedoeld zijn om de hooggespannen verwachtingen te temperen en in te gaan op de *parousia* die nog even op zich zou laten wachten. Zo schrijft Zerwick dat het troonsbestijger-motief:

'nichts anderes sein [kann] als Allegorie für das Fortgehen des Messias, seine Anfeindung durch sein Volk, seine Wiederkunft und das Gericht. (...) Hier liegt mit grösster Wahrscheinlichkeit [sic] vor: eine Parabel, (...), die von allem Anfang²⁶¹ an Allegorie war und noch dazu eine Allegorie, die auf nichts anderes gehen kann als auf die Parusie und zwar – allerdings nur in einem gewissen Sinn – auf eine sich verzögernde Parusie.²⁶²

In meer recentere teksten²⁶³ zijn wetenschappers vraagtekens gaan zetten bij deze interpretatie van het motief van de troonpretendent, al deed ook Weinert²⁶⁴ dat al. Zowel de allegorische uitleg van het motief als de eschatologische notie in vers 11 worden als problematisch beschouwd.

Om met de allegorie te beginnen; die is inderdaad twijfelachtig. De vergelijking van de troonpretendent – met op de achtergrond *client kingship* – met Jezus gaat voor een aanzienlijk deel niet op. Zo komt in de parabel de heerschappij van de troonsbestijger naar voren als vrij wreed, terwijl Jezus' heerschappij in het evangelie meer als heilzaam wordt geschetst. Ook als het punt van vergelijking niet in de manier van regeren wordt gelegd, maar in de verre reis om het koningschap bevestigd te krijgen, is dat problematisch. De gang van de troonpretendent naar Rome wordt vergeleken met Jezus' heengaan naar de Vader; twee reizen die beide het verkrijgen van de koninklijke waardigheid tot doel zouden hebben. In de parabel is de troonpretendent pas na terugkomst van zijn reis koning.²⁶⁵ Van Jezus daarentegen kan moeilijk gezegd worden dat Hij pas na Zijn hemelvaart en wederkomst koning is.²⁶⁶ In Lukas' evangelie wordt Jezus geschetst als degene die al tijdens Zijn aardse leven Koning is, al wordt Hij door de mensen niet als zodanig erkend. En als het weggaan van de troonsbestijger slaat op Jezus' hemelvaart, hoe zit het dan met het gezantschap dat volgens de parabel achter Hem aan gaat. Reizen ze Hem achterna naar de hemel? En wie zouden dat moeten zijn en wanneer en hoe zouden ze hun protest dan uiten? In de allegorische uitleg ligt er grote nadruk op het weggaan van de troonpretendent, als verwijzend naar Jezus' heengaan van de aarde. Dat past niet bij wat hierboven in 3.1.1 duidelijk werd, namelijk dat het zwaartepunt van de meeste parabellen op het einde ligt. Vers 27 zou dus belangrijk moeten zijn. Echter, in een allegorische interpretatie roept dit vers vragen op. Het zou slaan op het laatste oordeel, maar dat is problematisch daar nergens in Lukas-Handelingen het laatste oordeel geassocieerd wordt met het vermoorden van tegenstanders.²⁶⁷

²⁶⁰ Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 443v.

²⁶¹ Zerwick gaat er van uit dat het motief reeds bij Jezus vandaan komt; een optie die in hoofdstuk 2 van deze scriptie weggestreept is.

²⁶² Zerwick, 'Die Parabel vom Thronanwärter', 674.

²⁶³ Bijvoorbeeld Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1525-1545; Denaux, 'Parable of the King-Judge', 35-57; Johnson, *The Gospel of Luke*, 293v.; Johnson, 'The Lukan Kingship Parable', 139-159; Schultz, 'Jesus as Archelaus', 105-127.

²⁶⁴ Weinert, 'The Parable of the Throne Claimant', 506v.

²⁶⁵ In de keizertijd, wat toch de context van Lukas en zijn lezers is, werkte het althans zo. Zie paragraaf 4.1.1.

²⁶⁶ Zie Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1532.

²⁶⁷ Zie Denaux, 'Parable of the King-Judge', 48.

Om terug te komen op het tweede probleem van een allegorische uitleg: het is niet aannemelijk dat vers 11 duidt op de nog uitgestelde wederkomst van Christus²⁶⁸. Als het de *parousia* was waar Lukas op heeft willen wijzen met zijn parabel, dan had een opmerking over het lang wegblijven volstaan. Ook had de voorname man in de gelijkenis een koning (in plaats van een troonpretendent) kunnen zijn en had het wrede aspect in het verhaal niet nodig geweest. Daarbij zeggen auteurs als Plummer dat de parabel, zeker gezien vers 11, zou wijzen op de lange periode van Jezus' afwezigheid die – in tegenstelling tot wat de mensen verwachtten – zou volgen. Maar Lukas zegt niet dat het een lange tijd was tussen het vertrek en de terugkomst van de man; iets dat Mattheüs overigens wel doet. Een ander argument waarom de parabel niet kan slaan op het uitblijven van de *parousia* is deze: de woorden die Lukas heeft – ἀναφάνεσθαι (vs. 11) voor het verschijnen/aanbreken van het koninkrijk en ὑποστρέψαι (vs. 12) voor het terugkeren van de troonpretendent – gebruikt hij nergens in zijn evangelie voor Jezus' wederkomst.²⁶⁹

Kortom, een allegorische, heilshistorische uitleg van de parabel en een duiding van vers 11 als verwijzend naar Jezus' wederkomst waar voorlopig nog geen sprake van is, is niet aannemelijk. Er moet dus gezocht worden naar alternatieven als het gaat om de betekenis van het motief van de troonpretendent.

4.3.2 Zoektocht naar een alternatieve betekenis van het troonsbestijger-motief

Iemand die zich bezig houdt met de betekenis en de reden van Lukas' toevoeging is Drury. Hij zegt, net als vele anderen, dat de parabel in de huidige vorm op allegorische wijze spreekt over de wederkomst die nog op zich laat wachten. Daarnaast ziet hij nog twee redenen waarom Lukas het motief heeft toegepast. De eerste is dat Lukas met zijn parabel de actuele geschiedenis kan weerspiegelen, namelijk de relatie van de Herodiaanse vorsten – die Drury 'landverraders' noemt – met Rome en hun onpopulariteit in Palestina. In het verhaal van Archelaüs in Josephus' werk ziet hij de meeste parallellen. Wat betreft de tweede reden:

'This secondary story is, as Creed says, "an allegorical expansion designed to relate and interpret the rejection of Jesus by the Jews and the downfall of Jerusalem" (p. 232). All that needs to be added is that the allegorical expansion is well synchronized to Luke's historical scheme. Jesus' departure from the worldly scene was, according to Peter's sermon at Pentecost (Acts 2) in order to sit at God's right hand as a super-Davidic messianic king. The refusal of the Jews to accept him as such runs throughout Acts up to its vitriolic ending.

"We will not have this man reign over us" (Luke 19.14) has a long theological resonance.²⁷⁰

Drury gaat uit van een allegorische interpretatie; iets dat hierboven als problematisch is aangemerkt en waarin hij dus niet gevolgd wordt. Ook noemt hij de weerspiegeling van de actuele geschiedenis van de Herodianen – in het bijzonder van Archelaüs – in de parabel als reden van Lukas' toevoeging. In paragraaf 4.2.1 is aangetoond dat er niet met overtuiging gezegd kan worden dat het Archelaüs' verhaal is – of dat van een andere specifieke vazalvorst – dat op de achtergrond van de parabel speelt. Het ligt meer voor de hand

²⁶⁸ Toch gaan diverse – ook moderne – wetenschappers er van uit dat de parabel wél bedoeld is om uit te leggen dat Jezus' wederkomst – de volle realisatie van het koninkrijk van God – nog even op zich laten wachten. Zie behalve bovengenoemde auteurs ook Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1525; Drury, *Parables in the Gospels*, 156; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 913.

²⁶⁹ Aldus Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1532; Denaux, 'Parable of the King-Judge', 47; Johnson, 'The Lukan Kingship Parable', 149.

²⁷⁰ Drury, *Parables in the Gospels*, 156.

dat in de gelijkenis de echo van het fenomeen *client kingship* weerklinkt. Drury's veronderstelling dat het over een Herodes gaat, wordt hier dus niet overgenomen. Dat er meer in het algemeen een stukje actuele geschiedenis, in de vorm van een veel voorkomende bestuursvorm, in de parabel meekomt, wordt in deze scriptie wel aangenomen. Het laatste wat Drury over de toevoeging zegt, is interessant. Het troonsbestijgermotief zou door Lukas ontworpen zijn om een verband te leggen met, en een interpretatie te geven van, de weigering van de joden om Jezus als koning te accepteren; een thema dat in zijn werk vaker terugkomt.²⁷¹

Ook Bock wijst op het gewicht van de verwerping van het koningschap door de tegenstanders van de troonpretendent in de parabel. Hij signaleert meerdere betekenissen van de parabel met betrekking tot verschillende groepen. De gelijkenis betekent volgens hem 1) beloning voor de trouwe knecht, 2) afwijzing voor hen die met Jezus omgaan maar Hem niet volledig vertrouwen, en 3) oordeel voor de tegenstanders die Hem openlijk verwerpen.²⁷² Met betrekking tot dat laatste voegt Bock toe dat Lukas' gelijkenis:

'concerns the fate of those who reject the king outright: they will be judged. In their rejection of the king, they will receive what they desired – separation from him. (...) With such a prominent event²⁷³ in the recent background, Jesus builds a picture of the consequences of rejection.'²⁷⁴

Dat de rebellie van de tegenstanders van de troonsbestijger en de straf die zij daarvoor krijgen een belangrijke rol in de betekenis van de parabel spelen, past goed bij wat er eerder in deze scriptie gesignaleerd werd. In hoofdstuk twee kwam namelijk naar voren dat het eigene van Lukas' parabel – vergeleken met die van Mattheüs en/of Q – niet zozeer is dat de derde knecht straf krijgt, maar dat de straf verschoven is naar de tegenstanders van de troonpretendent. Ook in de paragrafen 3.1 en 3.2 kwam aan het licht dat vers 27 een cruciaal vers is, vanwege het belang van het contrast in de parabel, het zwaartepunt dat vaak op het einde ligt en de reactie van de heer op de tegenstanders die het meest verrassend is. Het kan dus heel goed zijn dat er voor de betekenis van de parabel vooral naar het einde ervan gekeken moet worden, waar het gaat over de verhinderders van het koningschap en de consequenties van hun opstelling.

Echter, niet alleen het slot van de gelijkenis doet er toe. Er is tenslotte ook nog dat deel van de parabel zoals ook Mattheüs die heeft, over het toevertrouwde geld. Veel wetenschappers zien Lukas' parabel niet echt als één geheel met één betekenis²⁷⁵, maar komen er bij uit dat de parabel een min of meer dubbele boodschap heeft. Het kwam zojuist al bij Bock naar voren en ook iemand als Evans ziet twee lagen in de gelijkenis. Volgens hem had de parabel door Lukas²⁷⁶ de volgende betekenissen, voor twee publieksgroepen:

'The Pounds warned Christians to be diligent and faithful stewards, while the Throne Claimant additions warned the Jews of impending judgement for rejecting their King.'²⁷⁷

Van de dubbele boodschap van Lukas' parabel is ook Snodgrass zich bewust. Over de wijze waarop de

²⁷¹ Zie ook Weinert, 'The Parable of the Throne Claimant', 505-5014.

²⁷² Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1543.

²⁷³ Bock neemt – in tegenstelling tot het standpunt in deze scriptie (zie 4.2.1) – aan dat de parabel het verhaal van Archelaüs reflecteert. Bovendien legt hij het motief in de mond van Jezus; een optie die in hoofdstuk 2 verworpen is. Desalniettemin zegt hij waardevolle dingen.

²⁷⁴ Bock, *Luke: 9:51-24:53*, 1525v.

²⁷⁵ Toch zijn de twee lijnen van het toevertrouwde geld en het koningschapsmotief wel met elkaar verbonden. Immers, de knechten die goed omgaan met hun geld krijgen heerschappij over steden als beloning.

²⁷⁶ Hier moet wel gezegd worden dat Evans er van uit gaat dat de betekenis van de parabel zoals Lukas die lijkt te zien, niet de betekenis was die Jezus eerder bedoeld zou hebben met de gelijkenis.

²⁷⁷ Evans, 'Reconstructing Jesus' Teaching', 426.

parabel verstaan moet worden schrijft hij:

'Given the assumption of an interval necessitated by the coming death of Jesus, the analogy works easily. In its present double plot form the analogy states: Like some Jews who resisted the reign of Archelaus, so some now resist the reign of the Messiah, but they will encounter judgement; further, the adherents of the Messiah will also be judged regarding their faithfulness. Both themes fit well in the last days of Jesus' ministry. The parable serves as a warning to Jesus' Jewish contemporaries – both those who followed him and those who did not.²⁷⁸

Deze wetenschappers bevestigen dus wat in hoofdstuk 2 paragraaf 3 al naar voren kwam, namelijk dat de parabel in Lk. 19:11-27 twee lijnen of thema's lijkt te hebben: over het omgaan met wat is toevertrouwd en over de consequenties van afwijzing van het koningschap. Op met name dat laatste zal nu verder gefocust worden. Er zijn immers nog wat vragen die beantwoord moeten worden: Wat wil Lukas op deze plaats in zijn evangelie precies zeggen met zijn parabel die waarschuwt voor de verwerping van Jezus en hoe past dit bij de rest van zijn werk?

Al wordt de betekenis van Lukas' versie van de parabel steeds duidelijker, er ligt nog wel de vraag die zich in hoofdstuk 2.1 al aandiende: Waarom heeft Lukas de gelijkenis op deze plaats in zijn evangelie gesitueerd (en haar niet bij de andere parabellen of – zoals Mattheüs – in een eschatologisch discours opgenomen)? Voor het antwoord op die vraag kijken we naar geleerden die de parabel in haar context beschouwen. Zo wijst bijvoorbeeld Snodgrass op de verbinding van de gelijkenis met de omliggende perikopen. Volgens hem verdient de plaats die Lukas aan de parabel geeft – na de gebeurtenis met Zacheüs en voor de intocht in Jeruzalem – grote aandacht. Jezus' uitspraak naar Zacheüs toe ('heden is dit huis zaligheid ten deel gevallen', Lk. 19:9) zou binnen Lukas' vertelling de reden zijn waarom sommigen dachten dat het koninkrijk op het punt stond aan te breken. De verbinding van de parabel met wat er in hoofdstuk 19 volgt, is misschien nog wel opvallender. Snodgrass zegt daar over:

'Several features of Luke's narrative of the last days in Jerusalem connect to features of the parable: in the accounts of the triumphal entry Luke alone has Jesus acclaimed as "king" (19:38), the rebellious citizens and their destruction in the parable are mirrored in the lament over Jerusalem (19:41-44), and the attitude of the rebellious citizens is mirrored in that of the chief priests, the teachers of the law, and the leaders of the people (19:47).²⁷⁹

Johnson heeft net als Snodgrass aandacht voor de context van Lukas' parabel en ook hij wijst op de verbindingen van Lk. 19:11-27 met de omliggende delen van Lukas' evangelie. Lukas had, zegt Johnson, de parabel die hij overgeleverd had gekregen eigenlijk op allerlei plekken in zijn evangelie kunnen plaatsen. Zo heeft Mattheüs de parabel in een serie eschatologische gelijkenissen. Maar Lukas laat Jezus het verhaal juist vertellen op het hoogtepunt van zijn reis naar Jeruzalem, net voor de intocht:

'What events has Luke himself placed immediately before and after this story to shape his reader's perception? Before this story, the theme of the kingdom of God as preached by Jesus and present in his deeds has grown in intensity (the term occurs twenty-one times between 9:1 and 19:11). Furthermore, immediately after this parable of a nobleman who becomes a king, Jesus is himself proclaimed as king (19:38), accused of

²⁷⁸ Snodgrass, *Stories with Intent*, 540. Het moge inmiddels duidelijk zijn dat Snodgrass hier niet gevolgd wordt in zijn aanname dat het verhaal van Archelaüs, is waar de parabel mee werkt.

²⁷⁹ Snodgrass, *Stories with Intent*, 526v.

claiming to be messiah-king (23:2), castigated as such on the cross (23:37, 38), begged there for a place in his kingdom (23:42), and at the Last Supper bestows rule (*basileia*) on the Twelve, a rule which he declares he had received from the Father (22:29).²⁸⁰

Zo wordt dus duidelijk waarom Lukas de parabel juist op deze plaats in zijn evangelie heeft; het is zeker geen willekeurige, maar een zorgvuldig gekozen plek. Dit past goed bij wat in 3.1.2 al naar voren kwam, namelijk dat Lukas' parabellen vaak vervlochten zijn met directe context. Met name de vervlechting met het vervolg van Lukas 19 – zoals Snodgrass aanwijst – valt op. Denaux gaat in nog meer details in op de opvallende overeenkomsten tussen de parabel en het verhaal van de intocht in Jeruzalem in Lk. 19:28-44. Hij signaleert twee corresponderende motieven en uitdrukkingen in beide perikopen. Ten eerste zijn er tegengestelde reacties op het koningschap van de heer/Koning. Aan de ene kant de positieve reactie van de goede knechten/discipelen en aan de andere kant de negatieve reacties van de burgers/sommige Farizeeën en Jeruzalem. Een tweede parallel is de veroordeling van de burgers door de koning in Lk. 19:27 en het oordeel over de stad Jeruzalem door Jezus in Lk. 19:41-44.²⁸¹

Deze thematische parallellen ondersteunt Denaux met argumenten die wijzen op woordelijke overeenkomsten tussen de beide verhalen.²⁸² De vergelijking besluit hij met de conclusie dat deze twee perikopen elkaar uitleggen en versterken:

'The main focus lies in the recognition of Jesus' Kingdom and in the punishment executed on those who refuse to welcome the coming (or returning) king. In Luke's mind, the parable (19,11-28) and the Entry Story (19,29-44) elucidate and explain each other. They relate to each other as an interpretation to event.'²⁸³

Volgens Denaux is het motief van de troonpretendent dan ook niet slechts een wat losstaande toevoeging aan de parabel over het toevertrouwde geld, maar vormt het een integraal onderdeel van de parabel van de ponden. De volle betekenis ervan komt pas aan het licht wanneer de parabel gelezen wordt in context van Lukas' evangelie. De perikopen staan immers niet op zich, maar maakt deel uit van een veel groter narratief dat zich in de loop van de hoofdstukken steeds verder ontvouwt. Het naderen van Jeruzalem speelt – zoals we al in het begin van hoofdstuk twee zagen – een belangrijke rol. In die stad wordt Jezus tenslotte uitgeroepen tot koning, al wil lang niet iedereen daarvan weten. Het verhaal van de intocht neemt bij Lukas letterlijk en figuurlijk veel plaats in. In deze scriptie gaan we er dan ook van uit dat Lukas de parabel niet voor niets aan het intochtsverhaal laat voorafgaan; de gelijkenis is er mee verbonden. Wat betreft de betekenis van de parabel wordt van harte aangesloten bij wat Denaux daar over zegt. Volgens hem nodigt de gelijkenis uit tot een parabolisch verstaan. Het grootste punt van overeenkomst lijkt te zijn dat Jezus, als Koning en Rechter, beloning of straf zal geven passend bij de houding die iemand ten opzichte van Hem heeft ingenomen. Dat geldt voor zowel Zijn volgelingen (de knechten in het verhaal) als Zijn vijanden (de tegenstanders van het koningschap). Echter, wanneer de parabel gelezen wordt in relatie tot haar context – in het bijzonder de vertelling van de intocht – komen er ook wat allegorische aspecten naar voren, meent Denaux. De troonpretendent is dan Jezus, de knechten zijn de discipelen en de burgers/vijanden zijn de inwoners van Jeruzalem en hun leiders (vgl. Hand. 13:27-28). En zoals de troonsbestijger zijn koningschap

²⁸⁰ Johnson, *The Gospel of Luke*, 293.

²⁸¹ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 55.

²⁸² Denaux, 'Parable of the King-Judge', 55v.

²⁸³ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 56.

van een hogere macht moest ontvangen (Lk. 19:12), bezit Jezus Zijn koningschap ook niet Zelf; de Vader verleende het Hem (vgl. Lk. 22:29). Over het koninkrijk van God zegt Denaux nog:

'God's *basileia*, while yet to appear in its final form, will appear immediately thereafter in an anticipatory way when Jesus is enthroned and received as king on the Mount of Olives (19,29-40). The enthronement of Jesus as a king, at least within the circle of his servants/disciples, is the way God's Kingdom appears in the time of Jesus. The coming of Jesus as king (19,14.38) takes places here and now, not in an eschatological future.'²⁸⁴

Steeds legt Denaux de link tussen de parabel en wat verderop in Lukas' evangelie volgt. De knechten/discipelen accepteren Jezus' koninklijke autoriteit en doen wat van hen gevraagd wordt (Lk. 19:16, 18, 37-38). Hierdoor zullen ze later grotere verantwoordelijkheden krijgen (Lk. 19:17, 19, 22:29 en 24:48-49). De burgers/vijanden echter, die weigerden Jezus als Koning aan te nemen (Lk. 19:14, 39), zullen gestraft worden (Lk. 19:27, 43-44). Denaux besluit met de wijze waarop het laatste vers verstaan moet worden:

'The severe punishment within the parable (19,27) (figurative half) refers to the destruction of Jerusalem (19,43-44) (application). This is interpreted as the punishment of the city for its refusal to receive Jesus as the messianic king in its midst.'²⁸⁵

Alle gebeurtenissen beschreven in zowel de parabel als het intochtsverhaal vinden plaats in de geschiedenis, en niet aan het einde der tijden. Lukas heeft de parabel die hij overnam uit Q dan ook grondig 'deschatologized', meent Denaux.²⁸⁶ Met dat laatste is ook Johnson het eens, die zegt dat de parabel niet refereert aan de eindtijd, maar betrekking heeft op de gebeurtenissen die zich ontwikkelen in Lukas' eigen verhaal en tijd.²⁸⁷ De indeling van de parabel door Snodgrass in de groep parabels over *future eschatology* (zie 3.1.2) blijkt dus ongepast.

Nu de betekenis en de plaatsing van de parabel duidelijk zijn, rest ons nog wel de vraag hoe vers 11 nu precies verstaan moet worden. De parabel heeft – zoals duidelijk werd in zowel de vorige als deze paragraaf – niet te maken met Jezus' hemelvaart, aardse afwezigheid en wederkomst en functioneert dus ook niet om verkeerde opvattingen met betrekking tot de *parousia* te corrigeren. Maar waar wil Lukas zijn lezer met zijn introductie van de parabel dan wel op wijzen? Over de verwachtingen die er leefden, zegt Denaux dat de mensen van mening waren dat Jezus' aankomst in Jeruzalem direct het aanbreken van het koninkrijk van God zou inhouden.

'Within the narrative world of the Gospel, the expectation of the people is centered on the imminent appearance of the Kingdom of God, not the *parousia* of Jesus, even if the coming of the Kingdom is linked in one way or another to Jesus' supposedly messianic activity in Jerusalem. The historical consciousness of the narrator forbids him simply to confuse the Jewish expectation of the Kingdom of God with the Christian expectation of the *parousia*.'²⁸⁸

Het voornaamste doel van de parabel is volgens Denaux niet het weerleggen van de misopvatting van een

²⁸⁴ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 54v..

²⁸⁵ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 55.

²⁸⁶ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 55.

²⁸⁷ Johnson, *The Gospel of Luke*, 294.

²⁸⁸ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 48-50. Zie pagina 50 voor meer informatie over de verwachtingen omtrent Jeruzalem, ook tegen de achtergrond van oudtestamentische teksten. Voor dat laatste: zie ook Weinert, 'The Parable of the Throne Claimant', 509.

nabije *parousia*. Wat de parabel wel zou willen bewerken is het corrigeren van de (met name joodse) verwachting van sommige rondom Jezus die geloofden dat de realisatie van Gods koninkrijk verband hield met de bevrijding van Sion/Jeruzalem, die zij verwachtten bij Jezus' aankomst in de stad.²⁸⁹

Denaux heeft het dus over een correctie van de verwachtingen die er leefden. Johnson daarentegen houdt er een andere visie op na. Volgens hem is de parabel niet bedoeld om de verwachtingen die er blijkens vers 11 zijn te temperen. Want, zegt hij, het is niet duidelijk waarom Lukas' lezers zo'n correctie nodig zouden hebben; zij wisten reeds dat Jezus' proclamatie tot koning in Jeruzalem slechts de eerste stap op weg naar een volledige realisatie van het koninkrijk van God was.²⁹⁰ De gelijkenis zou volgens Johnson dan ook iets anders doen, namelijk het illustreren en interpreteren van het erop volgende deel van Lukas' verhaal:

'Reading the Parable of the Pounds in this fashion within the context of the Lukas story, we conclude that it does not deny but confirm the expectation of 19:11: Jesus *is* proclaimed as a King and does exercise rule through this apostles in the restored Israel. This is a "manifestation" of God's Kingdom. And those who refuse it, are cut off. The parable and its introduction together serve the literary function of alerting the reader as to just what will follow.²⁹¹

Johnson zegt dus dat volgens Lukas Jezus met de parabel – en met name wat er op volgt – de verwachtingen van de mensen in vers 11 wil bevestigen in plaats van temperen. Het is interessant wat Johnson zegt, maar hij bekleedt een vrij eenzame positie. De meerderheid van de wetenschappers gaat er van uit dat Lukas met vers 11 aangeeft dat Jezus met de parabel te hooggespannen verwachtingen wilde corrigeren (en dus niet wil bekrachtigen).²⁹² Om stevige uitspraken te kunnen doen over het eventuele gelijk van Johnson met betrekking tot Lk. 19:11(-27) is er uitgebreider en diepgaander onderzoek nodig; iets dat voor deze scriptie te ver voert. Hier wordt dan ook de meest gangbare visie gevolgd, namelijk dat Jezus volgens Lukas verkeerde opvattingen – met betrekking tot het aanbreken van het rijk van God; niet wat betreft de *parousia*! – heeft willen bijsturen.

Kortom, met het motief van de troonpretendent in de parabel wijst Lukas vooruit naar het verhaal van de intocht van Jeruzalem. Daar zal Jezus uitgeroepen worden tot koning. Wie dat accepteert en er naar handelt, zal later grotere verantwoordelijkheid krijgen. Echter, wie zich tegen Jezus' koningschap verzetten – in Lukas' evangelie veelal de joodse leiders – zullen worden gestraft. Zo geeft Lukas met zijn parabel een verklaring voor de verwoesting van Jeruzalem²⁹³, waarschuwt hij zijn eigen lezers en/of tijdgenoten voor de consequenties van de afwijzing van Jezus als de messiaanse koning en wijst hij tegelijk op het belang van goed rentmeesterschap voor wie al christen is.

²⁸⁹ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 50.

²⁹⁰ Johnson, *The Gospel of Luke*, 293.

²⁹¹ Johnson, 'The Lukan Kingship Parable', 158v.

²⁹² Onder hen zijn twee groepen te onderscheiden. De eerste groep heeft het over het temperen van de verwachting van een spoedige wederkomst. In 4.3.1 werd beargumenteerd dat het niet logisch is dat de parabel zou ingaan op de *parousia*-verwachting. De andere groep wetenschappers spreekt over het corrigeren van de verwachting dat het koninkrijk van God zou aanbreken met Jezus' aankomst in Jeruzalem.

²⁹³ In 4.1.3 en 4.2.1 stelden we vast dat Lukas' evangelie rond de jaren 90 geschreven moet zijn; een verwijzing naar de val van Jeruzalem is dus mogelijk.

4.3.3 De betekenis van de parabel in het licht van Lukas' evangelie

In deze subparagraaf wordt ten slotte aangetoond dat verschillende aspecten die hierboven de revue passeerden niet op zichzelf staan, maar passen bij het geheel van Lukas' evangelie. Allereerst kan er gezegd worden dat Jeruzalem in Lukas' werk een belangrijke plaats inneemt, iets dat reeds in het begin van hoofdstuk twee aan het licht kwam. De lezer wordt er steeds weer op attent gemaakt dat Jezus onderweg is naar Jeruzalem (zie bijvoorbeeld Lk. 9:51-53, 57; 10:38; 13:22; 17:11; 18:31, 35 en 19:1, 11, 28). Ook de verwachting dat er vanuit Jeruzalem verlossing zal komen, komt vaker voor in Lukas' evangelie (zie Lk. 2:38 en 24:21).

Het koninkrijk van God speelt eveneens een belangrijke rol in Lukas' boek. Tijdens Jezus' reis van Galilea naar Jeruzalem zou die term zo'n eenentwintig keer genoemd worden door Lukas, waaronder in Lk. 11:2, 20; 12:22; 13:18-21 en 17:20-21. De vraag wanneer het koninkrijk verschijnt, die impliciet aan de orde lijkt te zijn in het introducerende vers van de parabel, laat Lukas ook langskomen in Lk. 17:20 en Hand. 1:6.²⁹⁴

Dat Lukas aan een van zijn parabellen een duidelijke introductie toevoegt – die meer is dan iets als 'en Jezus vertelde hen deze parabel: ...' – gebeurt niet slechts in de bestudeerde gelijkenis. In hoofdstuk 3.1.2 kwam reeds naar voren dat ook de parabel die oproept tot nederigheid (Lk. 14:8-10), de gelijkenissen van het verloren schaap, de verloren penning en de verloren zoon (Lk. 15:4-32), de parabel van de onrechtvaardige rechter (Lk. 18:2-8) en die van de Farizeeër en de tollenaar (Lk. 18:10-14) voorafgegaan worden door meer of minder uitgebreide inleidingen. Steeds lijkt Lukas daarin aan te geven waarom Jezus de gelijkenis verteld zou hebben. In Lk. 18:9 lijkt het, net als in Lk. 19:11, te gaan om de correctie van een heersende opvatting.

Ook het thema dat Jezus wel koning is, maar niet door allen zo gezien wordt, komt vaker in Lukas' werk voor. Zo blijkt bijvoorbeeld uit Lk. 19:38-39, 20:1-8, 20-26 en 23:2, 37-38 en Hand. 4:10-11 en 13:27-28 dat Jezus' autoriteit en koningschap verworpen werden door met name een aantal joden om Hem heen.²⁹⁵ In Lukas' evangelie spelen de conflicten die Jezus heeft, een belangrijke rol.²⁹⁶

Als het gaat om de wijze waarop moet worden omgegaan met wat is toevertrouwd, is dat op diverse plekken in Lukas' evangelie te zien. Vooral de parabel van de trouwe en ontrouwe rentmeester in Lk. 12:41-48 vertoont opvallende overeenkomsten, zoals in hoofdstuk 3.1.2 reeds werd genoemd. Ook in die parabel gaat het over mensen die wel, en die niet, gehoor geven aan de opdracht die zij van hun heer kregen. Wie doet wat hem wordt gevraagd, wordt aangesteld over meer. Wie niet handelt naar de wil van de meester, wordt gestraft.

In verband hiermee noemen we als laatste Lukas' houding ten opzichte van gelovigen en ongelovigen. In de parabel krijgt de derde knecht niet de straf zoals de laatste knecht bij Mattheüs die krijgt. Zijn opstelling naar de troonpretendent toe betekent dat hij het toevertrouwde moet teruggeven en er geen beloning volgt, maar het kost de slaaf niet zijn *salvation*. Lukas lijkt hier hetzelfde standpunt te hebben als wat uit 1 Kor. 3:10-15 naar voren komt. Het werk van een ieder wordt getoetst in het vuur. Diegene wiens

²⁹⁴ Denaux, 'Parable of the King-Judge', 48.

²⁹⁵ Zie bijvoorbeeld ook Kolasny, J.M., *Pericopes of Confrontation and Rejection as a Plot Device in Luke-Acts*, Milwaukee, WI: Marquette University, 1985.

²⁹⁶ Kingsbury, *Conflict in Luke*, 34-36 en 79-107.

werk stand houdt in de beproeving zal loon ontvangen. Zal het werk echter verbranden, dan lijdt de bouwer daarvan schade. Echter, de bouwer zelf zal behouden worden door het vuur heen. De Korinthebrief zegt: je kunt Christus als fundament hebben, maar dan nog doen je daden en/of houding er toe. Iets dergelijks lijkt Lukas ook te doen. Wie niet in Jezus gelooft, gaat sowieso verloren. Maar ook zij die Jezus wel aannemen als hun Heer en Koning, worden geoordeeld naar hun daden. Lukas schrijft dus niet alleen voor een buitengroep van mensen die Jezus nog niet erkennen of enkel voor een binnengroep; hij schrijft voor een gemengd publiek van zowel ongelovigen als gelovigen²⁹⁷. In het vervolg van het evangelie blijkt dat vaker, bijvoorbeeld aan het kruis. Jezus wordt bespot om het feit dat Hij de koning der joden zou zijn, maar Hij is het écht. Ook de zondaar naast Hem die dat op het allerlaatste moment aanvaardt, mag met Hem mee het koninkrijk van God in.

De in de vorige subparagraaf gekozen duiding van de parabel – zoals Denaux die voorstelt – is dus in allerlei opzichten geen vreemde eend in de bijt van Lukas' werk.

²⁹⁷ Zie ook paragraaf 4.1.3.

5 Resultaten en conclusies

Reeds in de inleiding van deze scriptie werd gewezen op de onduidelijkheden rondom de parabel in Lukas 19:11-27. Hoe moeten de overeenkomsten en verschillen tussen Lukas' parabel en de parallelle versie in Mattheüs verklaard worden? En wat betreft het troonsbestijger-motief bij Lukas: waar komt het vandaan, slaat het wel of niet op Archelaüs en hoe moet de betekenis ervan verstaan worden? In dit afsluitende hoofdstuk zullen de bevindingen uit de eerdere hoofdstukken worden samengevat en zal de centrale vraag van het onderzoek beantwoord worden.

5.1 Resultaten

De verschillen tussen Lukas' gelijkenis en de parabel van de talenten in Mattheüs worden al eeuwenlang als problematisch ervaren. Tijdens het bestuderen van de tekstkritiek werd geconstateerd dat er in de eerste eeuwen al pogingen tot harmonisatie van de verschillen hadden plaatsgevonden (zie hoofdstuk 1.2).

In de vergelijking van Lukas' en Mattheüs' versie kwam naar voren dat zowel de plaats van de parabellen in de twee evangeliën verschilt (zie 2.1.1) als de inhoud en vorm (zie 2.1.2). Het feit dat de gelijkenis van Lukas in meerdere opzichten anders is dan die van Mattheüs, leidt al snel tot de vraag wie van de evangelisten de meest oorspronkelijke versie heeft. Sommige wetenschappers stellen dat er niet één originele versie is, maar dat Jezus twee parabellen heeft verteld, die in verschillende evangeliën zijn terechtgekomen. Dit is echter niet aannemelijk vanwege de vele overeenkomsten op Grieks woordniveau (zie 2.1.3). Het moet dus gaan om één les van Jezus, die bewaard is gebleven in een schriftelijke bron (Q). Lukas en Mattheüs hebben die bron vervolgens op eigen wijze bewerkt (zie 2.1.3). In de brontekst is het motief van de troonpretendent niet aanwezig geweest. Het is immers niet te verklaren waarom Mattheüs het motief anders weggelaten heeft, terwijl het zo goed in zijn evangelie gepast zou hebben (zie 2.1.3).

Bij de bestudering van de internationale reconstructie van Q werd duidelijk welke tekst waarschijnlijk tot Lukas gekomen is en welke woorden hij er uit over heeft genomen. Het is met name interessant wat hij vervolgens aanpaste en toevoegde; iets dat inzichtelijk gemaakt werd in een vergelijking van de reconstructie van Q met de tekst van Lukas (zie 2.3.1). Naast de introductie van de parabel in Lk. 19:11 valt vooral de Lukaanse toevoeging van het troonsbestijger-motief op. Waarschijnlijk gaat het hier niet om een zelfstandige, reeds bestaande parabel, maar om een motief dat Lukas zelf invoegde in de parabel die hij uit Q kende (zie 2.3.2).

Lukas' motief van de troonpretendent weerspiegelt het fenomeen *client kingship*. Deze imperiale bestuursvorm kwam veel en wijdverbreid voor in de eeuwen rond het begin van de jaartelling (zie 4.1.1). In de eerste eeuw waren het de Herodianen die in het gebied van Palestina als vazalvorst onder Rome heersten (zie 4.1.2), maar ook uit de omliggende gebieden zijn er voorbeelden van *client kings* bekend (zie 4.1.1). Hoewel er geen consensus is over waar Lukas en zijn publiek geplaatst kunnen worden, kan er wel met zekerheid gezegd worden dat zij het fenomeen gekend hebben (zie 4.1.3). Wanneer Lukas het in zijn parabel heeft over een man van voorname afkomst die een verre reis maakt om voor zichzelf het koningschap te beërven, zal men ongetwijfeld aan een (aanstaande) vazalvorst gedacht hebben. Dat Lukas met zijn motief naar Archelaüs, de zoon van Herodes de Grote, verwijst – zoals veel wetenschappers aannemen –, ligt niet voor de hand. Er zijn wel een aantal opvallende parallellen tussen de parabel en het verhaal van Archelaüs, zoals we dat kennen uit Josephus' werk, aan te wijzen, maar het is niet aannemelijk dat Lukas deze specifieke vorst in gedachten had (zie 4.2.1). Archelaüs leefde relatief gezien vrij lang geleden, Lukas moet recentere voorbeelden van vazalkoningen gekend hebben en de vergelijking van de troonpretendent in de parabel met Archelaüs gaat op een aantal punten mank. Het ligt meer voor de hand dat Lukas' parabel het fenomeen *client kingship* in het algemeen reflecteert. Dat dat het geval is, is niet vreemd; Lukas was goed op de hoogte van de imperiale geschiedenis en hij is niet de eerste evangelist die dergelijke thematiek in een parabel verwerkt (zie 4.2.2).

Het is dan wel de vraag waarom Lukas het beeld van een vazalvorst ten tonele brengt in een parabel die lijkt te gaan over het goed omgaan met wat toevertrouwd wordt. Velen wijzen op de overeenkomst in het lang weg zijn en het achterlaten van knechten en leggen de parabel heilshistorisch uit, als een allegorie voor Christus' afwezigheid tussen Zijn hemelvaart en wederkomst (zie 4.3.1). In deze scriptie is echter geconcludeerd dat het niet aannemelijk is dat Lukas zo'n uitleg bedoeld heeft. De vergelijking gaat namelijk voor een deel niet op en Lukas' woordgebruik komt niet overeen met wat hij op andere plekken heeft waar hij over de *parousia* schrijft. In de zoektocht naar alternatieven voor de duiding van het motief (zie 4.3.2) werd duidelijk dat een heel aantal wetenschappers wijst op de link tussen de parabel en Jezus' koningschap. Zoals het koningschap van de troonpretendent in de parabel verhinderd werd door de burgers/het gezantschap, heeft Jezus te maken met de weigering van met name joden om Hem te erkennen als Koning. Dat voor de betekenis van de parabel Lk. 19:27 belangrijk is, past goed bij wat eerder (zie 3.1 en 3.2) werd geconstateerd; namelijk dat het zwaartepunt van een parabel vaak op het einde ligt en dat tegenstellingen belangrijk zijn. In Lukas' versie zit het contrast niet tussen de eerste twee knechten en de derde knecht, maar tussen (de eerste twee of misschien alle drie) de knechten en het gezantschap dat de voorname man niet als koning accepteerde.

In de zoektocht naar de betekenis van de parabel, bleek de relatie tot de context – vooral dat wat volgt in Lukas 19 – ook belangrijk (zie 4.3.2). Lukas lijkt bewust verbanden gelegd te hebben met het verhaal van Jezus' intocht in Jeruzalem (zie tevens 3.1.2). De parabel functioneert dan als vooruitwijzing op en uitleg van de weerstand die Jezus ondervond. Dat geeft antwoord op de vraag die al vrij vroeg in het onderzoek naar voren kwam (zie 2.1), namelijk waarom Lukas de parabel juist op deze plek in zijn evangelie plaatst. Wat Lukas met de introductie van zijn parabel (Lk. 19:11) precies bedoeld heeft, is lastiger. In elk

geval gaat het niet in op het probleem van de nog uitblijvende *parousia* (zie 4.3.1). Het is waarschijnlijk een correctie van de hooggespannen verwachtingen aangaande het aanbreken van het koninkrijk van God, dat verwacht werd bij Jezus' aankomst in Jeruzalem. Deze duiding van de parabel met het troonsbestijger-motief past goed bij de rest van Lukas' werk (zie 4.3.3).

5.2 Conclusies

Aan het einde van deze scriptie gekomen, is het tijd voor de beantwoording van de hoofdvraag die luidde: *Hoe moet de aanwezigheid van het troonsbestijger-motief in Lukas 19:11-27 geduid worden?* Er kan geconcludeerd worden dat Lukas het motief heeft toegevoegd om zo met de parabel vooruit te wijzen naar het verhaal van de intocht in Jeruzalem, waar Jezus wordt uitgeroepen tot Koning. De tegenstand die Hij er zal ondervinden van de inwoners en hun joodse leiders, wordt in de parabel als het ware voorzegt. Er zal weerstand zijn, maar het zal niet kunnen verhinderen dat Zijn koningschap gestalte krijgt. Terwijl Lukas wellicht impliciet een verklaring voor de verwoesting van Jeruzalem geeft, is de parabel vooral een waarschuwing aan het adres van zijn eigen lezers en/of tijdgenoten voor de consequenties van de afwijzing van Jezus als de Messiaanse koning. En met betrekking tot wie al christen is en Jezus' autoriteit accepteert, wijst Lukas op het belang van goed rentmeesterschap.

Zo is in deze scriptie duidelijk geworden hoe de huidige vorm van de parabel in Lk. 19:11-27 is ontstaan en wat de betekenis er van is. De introductie van de parabel (Lk. 19:11) echter blijft voor wat vraagtekens zorgen. In een eventueel vervolgonderzoek zou uitgebreider gekeken kunnen worden naar de functie van dit vers. Tempert het inderdaad de (te) hooggespannen verwachtingen rondom Jezus' aankomst in Jeruzalem en het aanbreken van het koninkrijk van God, wat velen menen? Of is het – zoals Johnsons zegt – geen correctie, maar een bevestiging van wat men verwachtte? In een vervolgonderzoek zou ook gekeken kunnen worden naar het dubbele plot en/of de meervoudige betekenis van de parabel. Indien dit eventueel vaker aangetroffen wordt in een gelijkenis van Lukas of de andere evangelisten, kan er wellicht nog iets meer gezegd worden over de onderlinge verhouding en het gewicht van de diverse lijnen in de bestudeerde parabel.

Appendices

Appendix I Overige tekst-kritische kwesties

Vers 13

NA²⁷ volgt Codex Vaticanus, Codex Athous Lavrensis, minuscul-familie 13 en de meerderheidstekst (B Ψ f¹³ 91) en leest *πραγματεύσασθε*, een imperativus aoristus 2 pluralis. Andere handschriften lezen de infinitivus aoristus *πραγματεύσασθαι* (κ A L Γ *al*) of de praesensvorm *πραγματεύεσθαι* (D W Θ 579 *pc*). Het is niet zonder meer duidelijk welke lezing de beste papieren heeft. De imperativus past beter bij de rest van de perikoop, waar Jezus steeds in de directe reden mensen aanspreekt. Dat maakt wel dat de infinitivus de *lectio difficilior* is. Het praesens van onder andere Codex Bezae (D) is vermoedelijk een aanpassing om de duur van de handeling te benadrukken. Het is lastig te bepalen wat de originele lezing geweest is. Stond er eerst een imperativus, die het best in de tekst past, maar werd er bij het kopiëren een infinitivus van gemaakt, die immers qua uitspraak bijna gelijk is aan de imperativus? Of is de infinitivus als *lectio difficilior* de originele lezing en werd deze later veranderd in een imperativus? Het is dan wel de vraag waarom er een infinitivus in plaats van een imperativus gebruikt werd. Hoewel de infinitivus aoristus door belangrijke handschriften vertegenwoordigd is, wordt hier vastgehouden aan de lezing van NA²⁷, die door eveneens belangrijke handschriften als B en f¹³ ondersteund wordt.

Vers 17

Hoewel de meeste handschriften (κ A L W Θ Ψ f¹³ 91) εὖ hebben, leest NA²⁷ hier met Codex Vaticanus, Codex Bezae, de Alexandrijnse minuscul 892, oude Latijnse vertalingen en de Vulgaat εὐ̄γε. Deze versterking van εὖ zou origineler zijn, omdat de meeste handschriften het εὐ̄γε op basis van de parallel in Mattheüs veranderd zouden hebben in εὖ.

Vers 18

Codex Bezae en een oude Syrische vertaling lezen ὁ ἕτερος ἐλθὼν εἶπεν ('de ander, gekomen zijnde, zei') in plaats van ἦλθεν ὁ δεύτερος λέγων ('de tweede kwam, zeggende'). Het verschil zit hem vooral in ὁ ἕτερος en ὁ δεύτερος. De lezing ὁ ἕτερος lijkt een assimilatie aan vers 20, zodat er 'de eerste, de ander, de ander' gelezen kan worden in plaats van het problematische 'de eerste, de tweede, de ander'.

Vers 22

De meeste oude handschriften (⌘ A B D L W) hebben κρινω σε, zonder accent. Hieruit is niet op te maken of er een praesens of futurum bedoeld is. De meeste jongere manuscripten maken er κρινῶ σε ('ik zal jou (be)oordelen') van. Een enkel handschrift (Θ *al*) leest de praesensvorm κρίνω ('ik (be)oordeel jou'). De lezing zoals de meerderheid die heeft, verdient de voorkeur, omdat een futurumvorm hier beter past.

Vers 26

Dit vers wordt in verschillende manuscripten ontsierd door assimilaties aan parallelle teksten. Zo hebben een aantal handschriften (*f*¹³ 579. 2542 *pc sy*^c) op basis van Mattheüs 25:29 καὶ περισσευθήσεται ('en hij zal in overvloed hebben') achter δοθήσεται. Naar aanleiding van Lukas 8:18 hebben sommige versies (Θ 69 *pc sy*^{c,h**}) δοκεῖ ἔχειν ('meent te hebben') in plaats van ἔχει. Ook zijn er heel wat tekstgetuigen (² ⌘ A D W Θ Ψ *f*^{1.13} 33 91 *lat sy*) die aan ἀρθήσεται nog ἀπ' αὐτοῦ ('van hem') toevoegen.

Vers 27

Diverse tekstgetuigen (A (¹D) W Θ Ψ *f*^{1.13} 91) lezen ἐκείνους op de plek van τούτους, maar de manuscripten die τούτους lezen (⌘ B K L 1241 *pc co*) leggen meer gewicht in de schaal van de tekstkritiek. Waar Codex Bezae de woorden van vers 25 weglief, voegt deze na vers 27 heel wat woorden toe. Dit manuscript eindigt deze parabel met een vorm van Mattheüs 25:20: καὶ τὸν ἀχρεῖον δούλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, 'en werp de nutteloze/onbruikbare knecht in de buitenste duisternis: daar zal geween en tandengeknars zijn'.

Vers 11

In plaats van ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλὴμ αὐτὸν wordt er εἶναι αὐτὸν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ (D pc) gelezen. Verder heeft D geen ὅτι παραχρηῖμα μέλλει, maar ὅτι μέλλει παραχρηῖμα.

Vers 13

De imperativus aoristus πραγματεύσασθε heeft plaatsgemaakt voor de infinitivus praesens πραγματεύεσθαι (D W Θ 579 pc).

Vers 14

D had geen ἀπέστειλαν, maar ἐνέπεμψαν, wat later gecorrigeerd is tot ἐπεμψαν.

Vers 15

Het εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους ('hij zei dat die knechten bij hem geroepen zouden worden') wordt door D gelezen als 'hij zei dat zijn knechten geroepen zouden worden'. Het woord αὐτῷ heeft plaatsgemaakt voor αὐτοῦ (D Γ et) en τούτους is weggelaten (D f¹ 2542 a r¹).

Vers 18

Er wordt ὁ ἕτερος ἐλθὼν εἶπεν (D sy^s) gelezen in plaats van ἦλθεν ὁ δεύτερος λέγων. Daarnaast is de volgorde van ἡ μνᾶ σου, κύριε veranderd in κύριε, ἡ μνᾶ σου (A D W Θ Ψ f^{1,13} 33 91c lat sy co).

Vers 19

Het καὶ σὺ ἐπάνω γίνου is veranderd in γίνου καὶ σὺ ἐπάνω (D bo).

Vers 21

De zin ἐφοβούμην γὰρ σε, ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ is vervangen door ὅτι ἐφοβήθην σε· ἄνθρωπος γὰρ εἶ αὐστηρὸς (D e).

Vers 22

De participia αἰρῶν en θερίζων zijn vervangen door de indicativi αἰρῶ en θερίζω (D 579. 892. 2542 pc it).

Vers 23

In plaats van μου τὸ ἀργύριον wordt er τὸ ἀργύριον μου gelezen (D W^c f^{1,13} 91c). Ook is het αὐτὸ

ἐπραξα veranderd in ἐπραξα αὐτό (D W f^{1.13} 9l lat).

Vers 24

De woorden τὴν μνᾶν ontbreken (D a e s). Verder leest D ἀπενένκατε in plaats van δότε.

Vers 25

De zin καὶ εἶπαν αὐτῶ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς wordt in zijn geheel weggelaten door D.

Vers 26

Het woord δοθήσεται is vervangen door προστιθέται (D (sy^s)) en aan ἀρθήσεται wordt nog ἀπ' αὐτοῦ toegevoegd (² κ A D W Θ Ψ f^{1.13} 33 9l lat sy).

Vers 27

De woorden τοὺς ἐχθρούς μου τούτους worden in diverse handschriften (A W Θ Ψ f^{1.13} 9l) gelezen als τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους. D heeft deze alternatieve lezing ook, maar dan in de volgorde ἐκείνους τοὺς ἐχθρούς μου. Bovendien voegt D aan het einde van de parabel een heel stuk toe: καὶ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

Om de overeenkomsten en verschillen inzichtelijk te maken, volgt hier een synoptische vergelijking.²⁹⁸ Er is gepoogd de corresponderende regels zo veel mogelijk tegenover elkaar te zetten, met de Griekse synopsis als voorbeeld. In navolging van het advies van Charpentier²⁹⁹ zijn er diverse kleuren gebruikt in de vergelijking van de parallelteksten. Rood staat voor dat wat eigen is aan Mattheüs. Geel voor wat eigen is aan Lukas. Oranje geeft aan wat in zowel Mattheüs als Lukas voorkomt. Zoals de titel van dit appendix al aangaf, gaat het om overeenkomsten en verschillen wat betreft de inhoud van het verhaal. De oranje gemarkeerde delen geven aan dat Mattheüs en Lukas daar vergelijkbare tekst hebben. De woorden in beide versies zijn dan van dezelfde strekking, wat niet betekent dat het Grieks ook hetzelfde is. De lay-out maakt al inzichtelijk waar Mattheüs dan wel Lukas tekst heeft die bij de andere evangelist niet gevonden wordt. In dat geval heeft de andere kolom witregels. Dit is niet ook nog eens rood dan wel geel gemarkeerd. Deze twee kleuren zijn dáár gebruikt waar een van de evangelisten heel andere woorden, uitdrukkingen of details heeft dan in de parallel van de andere evangelist.

Mattheüs 25:14-30	Lukas 19:11-27
<p>¹⁴ Want het is als iemand die naar het buitenland ,</p> <p>zijn eigen slaven bij zich riep en hun zijn bezittingen toevertrouwde. ¹⁵ En aan de één gaf hij vijf talenten, aan de ander twee en aan de derde één, ieder naar zijn bekwaamheid,</p> <p>en hij reisde meteen weg.</p> <p>¹⁶ Hij die de vijf talenten ontvangen had, ging weg en handelde daarmee en hij verdiende vijf andere talenten erbij. ¹⁷ Evenzo verdiende degene die de</p>	<p>¹¹ Terwijl zij nu dit alles hoorden, sprak Hij een gelijkenis uit, die Hij eraan toevoegde omdat Hij dicht bij Jeruzalem was en zij dachten dat het Koninkrijk van God onmiddellijk zou aanbreken. ¹² Hij zei dan: Een zeker mens van hoge geboorte reisde naar een ver land om voor zich een koninkrijk in ontvangst te nemen en daarna terug te keren. ¹³ En hij riep zijn tien slaven, gaf hun tien ponden</p> <p>en zei tegen hen: Doe daarmee zaken totdat ik terugkom. ¹⁴ En zijn burgers haatten hem en stuurden hem een gezantschap na om te zeggen: Wij willen niet dat deze man koning over ons zal zijn.</p>

²⁹⁸ Er is hier gekozen voor een Nederlands synoptisch overzicht, omwille van de leesbaarheid. De Nederlandse vertalingen zijn afkomstig uit de Herziene Statenvertaling (HSV). Ook de tekst van Lukas is uit de HSV genomen. De werkvertaling had hier gebruikt kunnen worden, maar dat had het vergelijken bemoeilijkt. Het maken van werkvertaling van Mattheüs behoorde tot de mogelijkheden, maar omdat het buiten de focus van deze scriptie valt, is daar niet voor gekozen.

²⁹⁹ Charpentier, E., *Wegwijs in het Nieuwe Testament*, Baarn: Ten Have, 1986, 16.

twee talenten ontvangen had, er nog twee bij. ¹⁸ Maar hij die het ene ontvangen had, ging weg en groef een gat in de aarde en verborg het geld van zijn heer. ¹⁹ Na lange tijd kwam de heer van die slaven terug

en hield afrekening met hen.

²⁰ En degene die de vijf talenten ontvangen had, kwam en bracht nog vijf talenten bij hem, en hij zei: Heer, vijf talenten hebt u mij gegeven; zie, nog vijf talenten heb ik aan winst gemaakt. ²¹ Zijn heer zei tegen hem: Goed gedaan, goede en trouwe slaaf, over weinig bent u trouw geweest, over veel zal ik u aanstellen;

ga in, in de vreugde van uw heer.

²² En degene die de twee talenten ontvangen had, kwam ook naar hem toe en zei: Heer, twee talenten hebt u mij gegeven, zie, twee andere talenten heb ik aan winst gemaakt. ²³ Zijn heer zei tegen hem: Goed gedaan, goede en trouwe slaaf, over weinig bent u trouw geweest, over veel zal ik u aanstellen; ga in, in de vreugde van uw heer. ²⁴ Maar hij die het ene talent ontvangen had, kwam ook en zei: Heer,

ik wist dat u een streng man bent, omdat u maait waar u niet gezaaid hebt, en inzamelt van de plaats waar u niet gestrooid hebt. ²⁵ En ik ben bevreesd weggegaan en heb uw talent verborgen in de aarde; zie, hier hebt u het uwe. ²⁶ Maar zijn heer antwoordde en zei tegen hem: Slechte en luie slaaf, u wist dat ik maai waar ik niet gezaaid heb en van de plaats inzamel waar ik niet gestrooid heb.

²⁷ Dan had u mijn geld aan de bankiers moeten geven, en ik zou bij mijn komst het mijne met rente teruggekregen hebben. ²⁸ Neem daarom het

talent van hem af en geef het aan hem die de tien talenten heeft.

¹⁵ En het gebeurde, toen hij teruggekomen was, nadat hij het koninkrijk in ontvangst had genomen, dat hij zei dat men die slaven aan wie hij het geld gegeven had, bij hem zou roepen om te weten wat ieder met het zakendoen aan winst had gemaakt.

¹⁶ Toen verscheen de eerste en zei: Heer, uw pond

heeft tien ponden winst opgeleverd. ¹⁷ En hij zei tegen hem: Goed gedaan, goede slaaf! Wees, omdat u in het minste trouw bent geweest, machthebber over tien steden.

¹⁸ Toen kwam de tweede en zei: Heer, uw pond heeft vijf ponden opgeleverd.

¹⁹ En hij zei ook tegen hem: En u, wees machthebber over vijf steden.

²⁰ En een ander kwam en zei: Heer, zie uw pond, dat ik had weggelegd in een zweetdoek. ²¹ Want ik was bevreesd voor u, omdat u een streng mens bent. U neemt wat u niet uitgezet hebt en u maait wat u niet gezaaid hebt.

²² Maar hij zei tegen hem: Uit uw eigen mond zal ik u oordelen, slechte slaaf. U wist dat ik een streng mens ben en dat ik neem wat ik niet uitgezet heb, en maai wat ik niet gezaaid heb.

²³ Waarom hebt u mijn geld dan niet bij de bank in bewaring gegeven? Dan zou ik het ook bij mijn komst met rente hebben kunnen opeisen. ²⁴ En hij zei tegen hen die bij hem stonden: Neem dat pond van hem af en geef het aan hem die de tien ponden heeft. ²⁵ Zij zeiden

<p>²⁹ Want ieder die heeft, aan hem zal gegeven worden, en hij zal overvloedig hebben; maar van hem die niet heeft, van hem zal afgenomen worden ook wat hij heeft.</p> <p>³⁰ En werp de onnutte slaaf uit in de buitenste duisternis; daar zal gejammer zijn en tandengeknars.</p>	<p>dan tegen hem: Heer, hij heeft al tien ponden. ²⁶ Want ik zeg u dat aan eenieder die heeft, gegeven zal worden. Maar van hem die niet heeft, zal ook afgenomen worden wat hij heeft.</p> <p>²⁷ Maar deze vijanden van mij, die niet wilden dat ik koning over hen zou zijn, breng ze hier en sla ze hier voor mijn ogen dood.</p>
---	--

Om het woordgebruik in de parabellen van de twee evangelisten te kunnen vergelijken, is het nodig dat beide Griekse teksten naast elkaar gezet worden.³⁰⁰ Hieronder volgt opnieuw een synoptische vergelijking, maar nu in het Grieks. De lay-out laat weer zien of delen van de tekst al dan niet in de andere versie voorkomen. De rood en geel gemarkeerde woorden geven hetzelfde aan als hierboven; hier heeft een evangelist woorden of uitdrukkingen die heel anders zijn dan in de parallelle versie. Het gebruik van de kleur oranje wijkt hier iets af. Woorden die oranje gemarkeerd zijn, komen in precies dezelfde Griekse vorm in beide versies voor.³⁰¹ Woorden waarvan de letters zelf oranje zijn, wijzen op woorden die in het Grieks ongeveer hetzelfde zijn. In de parallelle tekst is er dan bijvoorbeeld een prefix toegevoegd of weggelaten, heeft het woord een andere grammaticale vorm of is er een andere tijd gebruikt.

Deze Griekse synoptische vergelijking geeft inzicht in de overeenkomsten en verschillen in de formuleringen die Mattheüs en Lukas hebben gebruikt. Bovendien geeft het alvast een vermoeden welke delen en/of woorden waarschijnlijk in hun bron voorkwamen.³⁰²

Mattheüs 25:14-30	Lukas 19:11-27
<p>14 Ὡσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν</p> <p>ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ,</p> <p>15 καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἓν, ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν,</p> <p>καὶ ἀπεδήμησεν. Εὐθέως</p> <p>16 πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα πέντε. 17 ὡσαύτως ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο. 18 ὁ δὲ τὸ ἐν λαβὼν ἀπελθὼν ᾠρυξεν γῆν καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ</p>	<p>11 Ἀκούοντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἰερουσαλήμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρημα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι. 12 εἶπεν οὖν ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι. 13 καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνάς</p> <p>καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς·</p> <p>πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι. 14 οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς.</p>

³⁰⁰ De vergelijking kan immers niet goed plaatsvinden als er gebruikt wordt gemaakt van vertalingen van de teksten, omdat in een vertaling de woorden nooit één op één overgezet zijn. Pas wanneer het Grieks vergeleken wordt, wordt duidelijk of de evangelisten dezelfde woorden of formuleringen hebben gebruikt of niet.

³⁰¹ Wel is hier de woordvolgorde en plaats in de zin buiten beschouwing gelaten. Het gaat om de vorm van het Griekse woord.

³⁰² Zie hiervoor verder hoofdstuk 2.2.

κυρίου αὐτοῦ. ¹⁹ μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκεῖνων

καὶ συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν. ²⁰ καὶ προσελθὼν ὁ **τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν** προσήνεγκεν ἄλλα πέντε τάλαντα **λέγων· κύριε, πέντε τάλαντά μοι παρέδωκας·** ἴδε **ἄλλα πέντε τάλαντα ἐκέρδησα.**

²¹ ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· **εὖ, δούλε ἀγαθὲ** καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς **πιστός,** ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.

²² προσελθὼν [δὲ] **καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα** εἶπεν· **κύριε, δύο τάλαντά μοι παρέδωκας·** ἴδε **ἄλλα δύο τάλαντα ἐκέρδησα.** ²³ ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· **εὖ, δούλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ,** ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.

²⁴ προσελθὼν δὲ **καὶ ὁ τὸ ἓν τάλαντον** εἰληφώς εἶπεν· **κύριε,**

ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας, ²⁵ καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν **ἐκρύψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῇ·** ἴδε ἔχεις τὸ σόν.

²⁶ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· **πονηρὲ δούλε** καὶ ὀκνηρὲ, ἦδεις ὅτι **θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα;**

²⁷ ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς **τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ.**

²⁸ ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ **τὸ τάλαντον** καὶ δότε τῷ **ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα·**

²⁹ τῷ γὰρ **ἔχοντι παντὶ δοθήσεται** καὶ περισσευθήσεται, **τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται** ἀπ' αὐτοῦ.

³⁰ καὶ τὸν ἀχρεῖον δούλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

¹⁵ καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους οἷς δεδώκει τὸ ἀργύριον, ἵνα γινῶ τί διεπραγματεύσαντο. ¹⁶ παρεγένετο δὲ **ὁ πρῶτος**

λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς. ¹⁷

καὶ εἶπεν αὐτῷ· **εὖγε, ἀγαθὲ δούλε,** ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ **πιστός** ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων.

¹⁸ **καὶ ἦλθεν ὁ δεύτερος** **λέγων· ἡ μνᾶ σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς.**

¹⁹ εἶπεν δὲ καὶ τούτῳ· **καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων.**

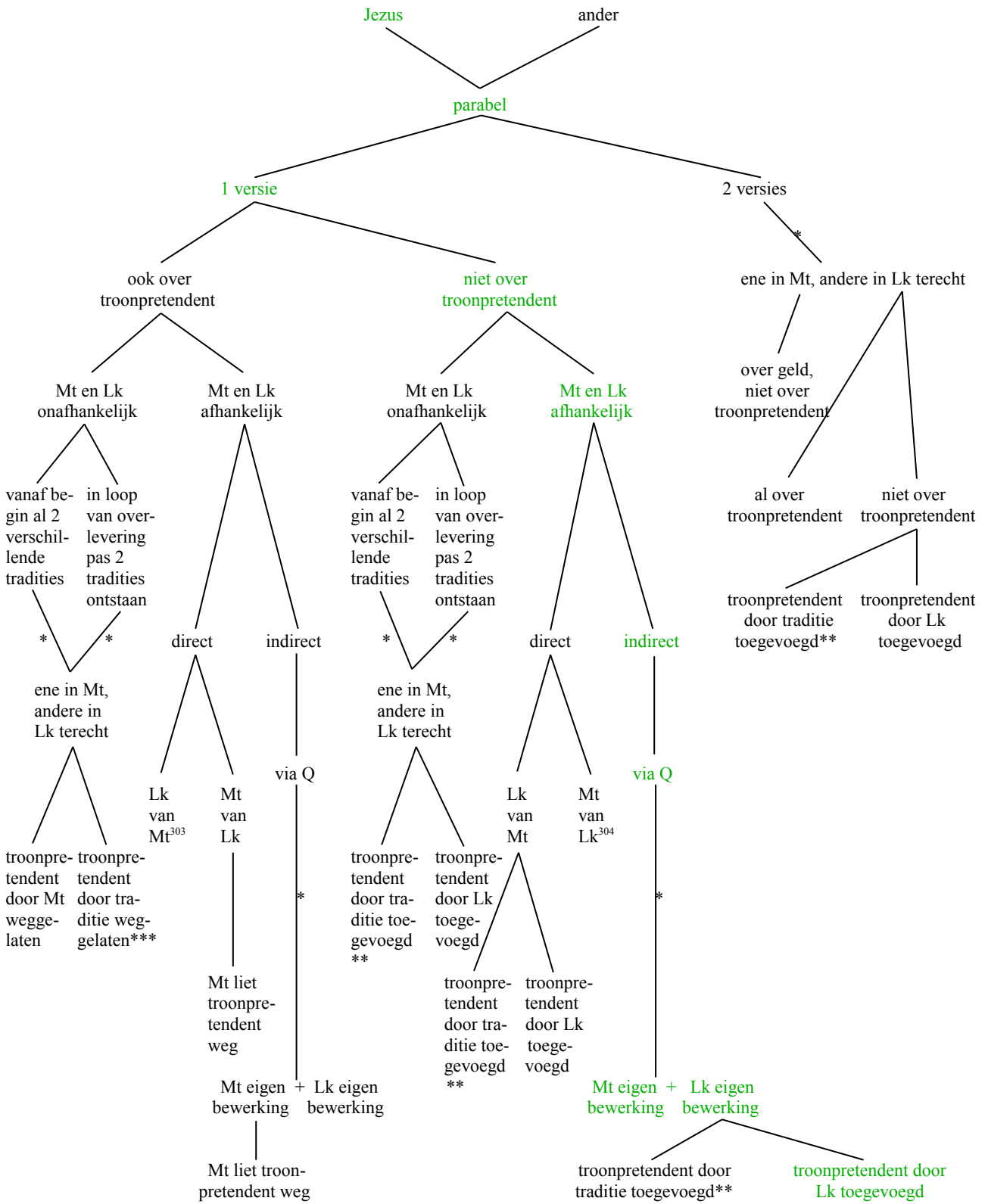
²⁰ **καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν** **λέγων· κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου ἦν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ·** ²¹ **ἐφοβούμην γὰρ σε, ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἵρεις ὁ οὐκ ἔθηκας καὶ θερίζεις ὁ οὐκ ἔσπειρας.**

²² **λέγει αὐτῷ·** ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε, **πονηρὲ δούλε.** ἦδεις ὅτι ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἰμι, **αἴρων ὁ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὁ οὐκ ἔσπειρα;** ²³ καὶ διὰ τί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ **τραπέζαν;** **καγὼ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα.**

²⁴ καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν· **ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι·**

²⁵ καὶ εἶπαν αὐτῷ· **κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς·** ²⁶ **λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται.**

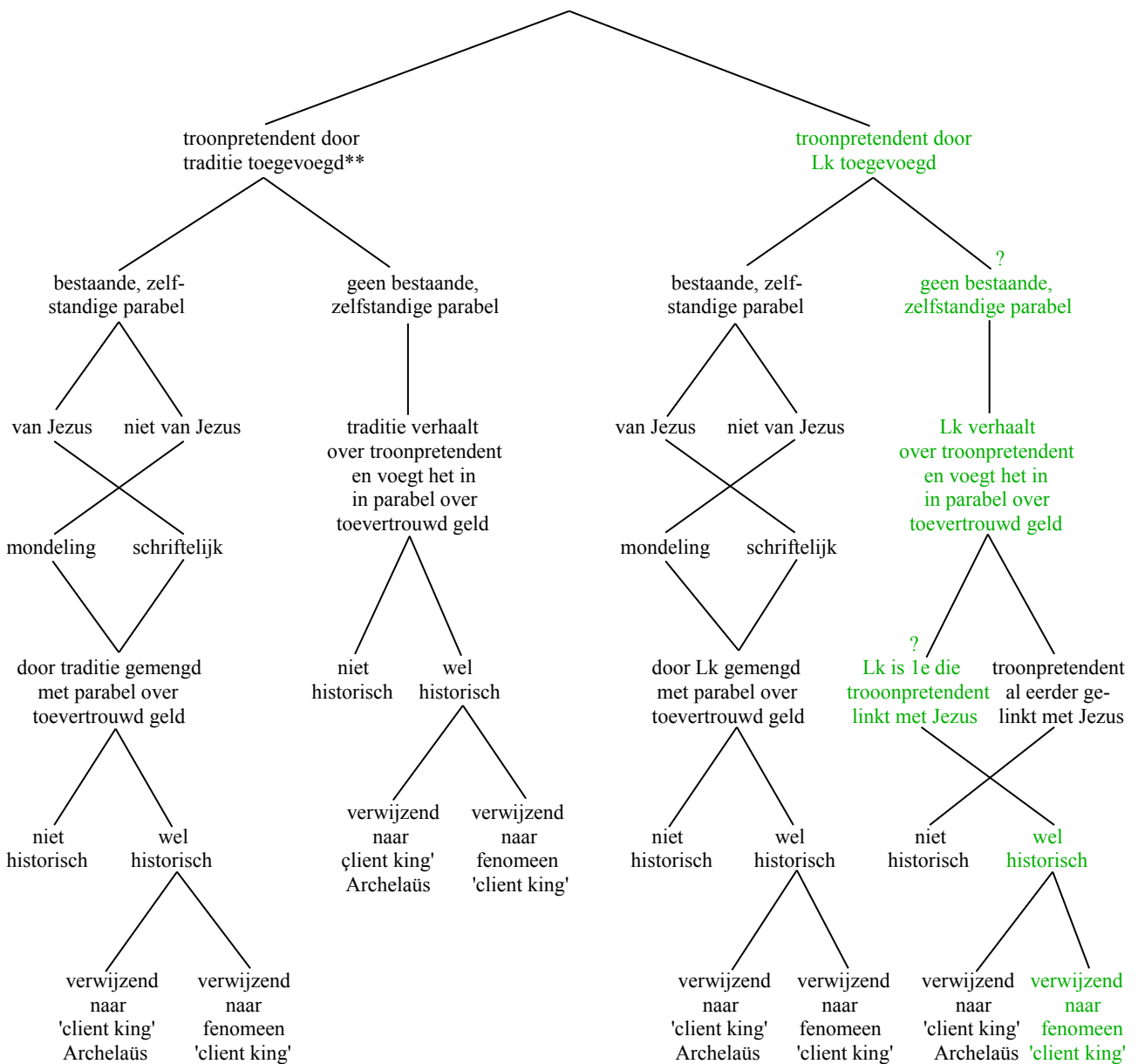
²⁷ πλὴν τοὺς ἐχθροὺς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου.



Legenda
 * al dan niet bewerkt tijdens overleveringsproces
 ** en door Lukas overgenomen
 *** en door Mattheüs overgenomen
 ...tekst... de in deze scriptie gemaakte keuzes

³⁰³ Zeer onlogisch, want hoe is de troonpretendent dan uit Mattheüs verdwenen, terwijl deze er bij Lukas in is gebleven/weer in is gekomen?
³⁰⁴ Niet aannemelijk, want hoe is de troonpretendent dan uiteindelijk in Lukas terecht gekomen?

Vervolg schematische weergave van de problematiek rond Lukas 19:11-27



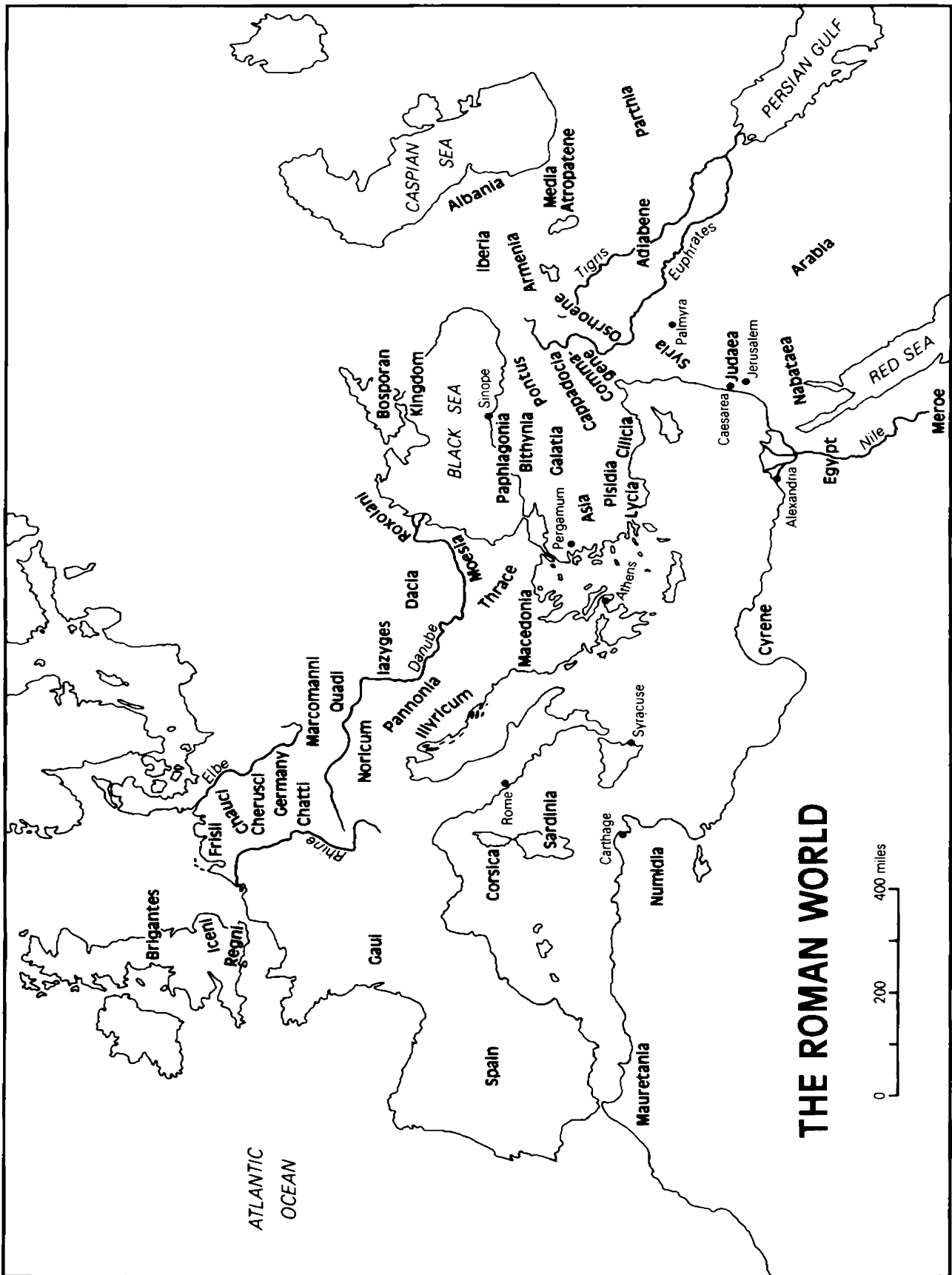
Legenda

- * al dan niet bewerkt tijdens overleveringsproces
- ** en door Lukas overgenomen
- *** en door Mattheüs overgenomen
- ...tekst... de in deze scriptie gemaakte keuzes

Evenals de kleurmarkering in de vertalingen in paragraaf 2.3 duidt het geel op wat Lukas precies hetzelfde heeft als Q. Zijn een aantal opeenvolgende woorden wel allemaal geel maar zijn ze door de markering niet aan elkaar gekoppeld, dan zijn in Q en door Lukas wel dezelfde Griekse woorden gebruikt maar verschilt de woordvolgorde. Is de tekst gewoon zwart, dan is er wel verschil tussen Q en Lukas maar heeft het vaak ongeveer dezelfde strekking. Soms is een van beide versies bijvoorbeeld iets uitgebreider beschreven of juist ingekort. Het groene laat zien wat Lukas aangepast heeft; Q had op dezelfde plek wel iets, maar dat is door Lukas duidelijk veranderd. De blauwgekleurde stukken geven datgene aan wat specifiek is voor Lukas. Iets vergelijkbaars is niet in Q te vinden; hij heeft hier echt iets eigens toegevoegd. Al met al laten dus de kleuren groen en vooral ook blauw zien waar Lukas als redacteur bezig is geweest.

Engelse vertaling Q 19:12-13, 15-24, 26	Werkvertaling Lukas 19:11-27
<p>12 .. A certain person, on taking a trip,</p> <p>13 called ten of his slaves and gave them ten minas [[and said to them: Do business until I come]].</p> <p>15 .. [[After a long time]] the master of those slaves comes and settles accounts with them.</p> <p>16 And the first [[came]] saying: Master, your mina has produced ten more minas.</p> <p>17 And he said to him: Well done, good slave, you have been faithful over little, I will set you over much.</p>	<p>11 Terwijl zij naar dat alles luisterden, sprak Hij [nog] een gelijkenis [uit], die Hij [er aan] toevoegde, omdat Hij dichtbij Jeruzalem was én [omdat] zij meenden dat het Koninkrijk van God op het punt stond dadelijk zichtbaar te worden.</p> <p>12 Hij zei (dan): 'Een voornamen man reisde naar een ver(afgelegen) land om voor zich(zelf) een koningschap te verkrijgen en [daarna] terug te keren.</p> <p>13 Nadat hij zijn tien knechten geroepen had, gaf hij hen tien minae en zei tegen hen: "Doe [daarmee] zaken totdat ik kom."</p> <p>14 Maar zijn burgers haatten hem en stuurden een gezantschap (weg) achter hem [aan], zeggende: "Wij willen niet dat die [man] koning wordt over ons."</p> <p>15 En het gebeurde, toen hij teruggekeerd was, nadat hij het koningschap verkregen had, dat hij zei dat die knechten bij hem geroepen zouden worden aan wie hij het geld gegeven had, opdat hij te weten zou komen wat zij [elk] [met het zaken doen] verdiend hadden.</p> <p>16 De eerste kwam [bij hem] en zei: "Heer, uw mina heeft [er] tien minae [aan] toegevoegd."</p> <p>17 (En) hij zei (tot) hem: "Goed zo, goede knecht! Omdat je in het kleinste (be)trouw(baar) bent geweest, wees [daarom] degene die macht heeft over tien steden."</p>

<p>18 And the [[second]] came saying: Master, your mina has earned five minas.</p>	<p>18 (En) de tweede kwam, zeggende: “Uw mina, heer, heeft vijf minae gemaakt.”</p>
<p>19 He said to [[him: Well done, good slave, you have been faithful over little,]] I will set you over much.</p>	<p>19 (En) hij zei ook (tot) die [knecht]: “En jij, wees [machthebber] over vijf steden.”</p>
<p>20 And the other came saying: Master,</p>	<p>20 (En) de ander kwam en zei: “Heer, zie [hier] uw mina, die ik weggelegd had in een zakdoek;</p>
<p>21 [[I knew]] you, that you are a hard person, reaping where you did not sow and gathering up from where you did not winnow; and, scared, I [[went <&and>]] hid [[your <mina>]] in [[the ground]]. Here, you have what belongs to you.</p>	<p>21 want ik vreesde u, omdat u een streng mens bent; u pakt op wat u niet [neer]gelegd hebt en oogst wat u niet gezaaid hebt.”</p>
<p>22 He said to him: Wicked slave! You knew that I reap where I have not sown, and gather up from where I have not winnowed?</p>	<p>22 [Maar] hij zei (tot) hem: “Uit jouw mond zal ik jou (be)oordelen, slechte knecht. Jij wist dat ik een streng mens ben, die oppakt wat hij niet [neer]gelegd heeft en oogst wat hij niet gezaaid heeft?</p>
<p>23 [[Then you had to invest]] my money [[with the]] money[[changers]]! And at my coming I would have received what belongs to me plus interest.</p>	<p>23 (En) waarom heb jij [dan] mijn geld niet bij de bank [in bewaring] gegeven? [Dan] had ik het ook bij mijn [terug]komst met rente kunnen opeisen.”</p>
<p>24 So take from him the mina and give <it> to the one who has ten minas.</p>	<p>24 (En) tot degenen die [er] bij stonden, zei hij: “Neem de mina van hem af en geef [haar] aan degene die tien minae heeft.” – 25 Maar zij zeiden (tot) hem: “Heer, hij heeft [al] tien minae.” –</p>
<p>26 [[For]] to everyone who has will be given; but the one who does not have, even what he has will be taken from him.</p>	<p>26 “Ik zeg jullie dat aan een ieder die heeft, gegeven zal worden, maar van degene die niet heeft, zal ook dat wat hij heeft genomen worden.</p>
	<p>27 Maar die vijanden van mij, die niet wilden dat ik koning over hen zou zijn, moeten jullie hierheen brengen en hen in mijn tegenwoordigheid vermoorden.”</p>



³⁰⁵ Overgenomen uit het boek van Braund. Braund, *Rome and the Friendly King*, 1.

Literatuur

Brontekstedities

- Aland, K. (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit* (ed. 15 rev.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.
- Metzger, B.M., *A Textual Commentary to the New Testament*, Stuttgart [etc.]: Deutsche Bibelgesellschaft [etc.], 1998.
- Nestle, E., Aland, K. [et al.], *Novum Testamentum Graece et Latine* (ed. 27), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.
- Robinson, J.M. (ed.) [et al.], *The Sayings Gospel Q in Greek and English with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology; 30), Leuven: Peeters, 2001.
- Swanson, R.J. (ed.), *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus – Luke*, Sheffield [etc.]: Sheffield Academic Press [etc.], 1995.

Woordenboeken en naslagwerken

- Aland, K. & B., *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (2nd ed.), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und frühchristlichen Literatur* (6., völlig neu bearb. Aufl.), Berlin [etc.]: De Gruyter, 1988.
- Muller, F. & Thiel, J.H., *Wolters' Handwoordenboek Grieks-Nederlands*, Utrecht [etc.]: Wolters' Woordenboeken, [2001].
- Nuchelmans, J.C.N. [et al.], *Kleine Griekse grammatica*, Hilversum [etc.]: Paul Brand, 1999.
- Rijksbaron, A., *Beknopte syntaxis van het klassiek Grieks*, Lunteren: Hermaion, 2000.
- Schoch, R., *Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament* (UTB; 2140), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Van Segbroeck, F., *Het Nieuwe Testament leren lezen: Achtergronden, Methoden, Hulpmiddelen*, Leuven [etc.]: Vlaamse Bijbelstichting [etc.], 2004.

Historische achtergronden

- Barrett, A.A., 'Claudius, Gaius and the Client Kings', *Classical Quarterly* 40/1 (1990), 284-286.
- Braund, D.C., *Rome and the Friendly King: The Character of the Client Kingship*, London [etc.]:

Croom Helm [etc.], 1984.

- Gowing, A.M., 'Tacitus and the Client Kings', *Transactions of the American Philological Association* (1974-) 120 (1990), 315-331.
- Mason, S., *Flavius Josephus und das Neue Testament* (UTB; 2130), Tübingen [etc.]: Francke, 2000.
- Romer, F.E., 'A Case of Client-Kingship', *American Journal of Philology* 106/1 (1985), 75-100.
- Saddington, D.B., *Client King's Armies under Augustus: The Case of Herod*, in D.M. Jacobson & N. Kokkinos, N. (eds.), *Herod and Augustus* (IJS Studies in Judaica; 6), Leiden [etc.]: Brill, 2009, 303-323.
- Wardle, D., 'Caligula and the Client Kings', *Classical Quarterly* 42/2 (1992), 437-443.

Introducties en commentaren op Lukas

- Bock, D.L., *Luke: 9:51-24:53* (BECNT; 3B), Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996.
- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas: Lk 15,1-19,27* (EKK; 3/3), Zürich [etc.]: Benziger Verlag [etc.], 2001.
- Creed, J.M., *The gospel according to St. Luke: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London [etc.]: Macmillan [etc.], 1969.
- Danker, F.W., *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1988.
- Ellis, E.E., *The gospel of Luke* (New Century Bible), London: Oliphants, 1974.
- Evans, C.F., *Saint Luke* (TPI New Testament Commentaries), London: SCM Press, 1990.
- Fitzmyer, J.A., *The Gospel According to Luke: X-XXIV* (The Anchor Bible; 28A), Garden City, NY: Doubleday, 1985.
- Geldenhuys, N., *Commentary on the Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- Gooding, D., *According to Luke: A new exposition of the Third Gospel*, Leicester [etc.]: Inter-Varsity Press [etc.], 1988.
- Goulder, M.D., *Luke: A New Paradigm: Luke 9.51-24.53* (JSNT. Suppl.Ser.; 20), Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Green, J.B., *The Gospel of Luke* (NICNT), Grand Rapids, MI [etc.]: Eerdmans, 1997.
- Johnson, L.T., *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series; 3), Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991.
- Matera, F.J., 'A Theology of the Salvation the Kingdom Brings: Luke-Acts', in F.J. Matera, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*, Louisville, KY [etc.]: Westminster John Knox Press, 2007, 51-97.
- Nolland, J., *Luke 18:35-24:53* (Word Biblical Commentary; 35C), Dallas, TX: Word Books, 1993.
- Powell, M.A., *What are they saying about Luke?*, New York, NY [etc.]: Paulist Press, 1990.
- Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T&T Clark, 1975.

- Talbert, C.H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1986.

Monografieën

- Carter, W., 'Resisting and Imitating the Empire: Imperial Paradigms in Two Matthean Parables', *Interpretation* 56/3 (2002), 260-272.
- Denaux, A., 'The Parable of the Talents/Pounds (Q 19,12-27): A Reconstruction of the Q Text', in A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 158), Leuven [etc.]: University Press [etc.], 2001, 429-460.
- Denaux, A., 'The Parable of the King-Judge (Lk19,12-28) and its Relation to the Entry Story (Lk19,29-44)', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 93 (2002), 35-57.
- Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom* (Fontana Books), London: Collins, 1967.
- Drury, J., *The Parables in the Gospels: History and Allegory*, London: SPCK, 1985, 108-157.
- Enslin, M.S., 'Luke and Matthew: Compilers of Authors?', in H. Temporini & W. Haase (eds.), *Anstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Band II.25.3), Berlin [etc.]: De Gruyter, 1985, 2357-2388.
- Evans, C.A., 'Reconstructing Jesus' Teaching: Problems and Possibilities', in J.H. Charlesworth & L.L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997, 397-427.
- Forbes, G.W., *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the purpose of Luke's Gospel* (JSNTS; 198), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 16-51; 307-330.
- Goulder, M.D., 'Characteristics of the Parables in the Several Gospels', *Journal of Theological Studies* 19/1 (1968), 51-69.
- Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Johnson, L.T., 'The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11-27)', *Novum Testamentum* 24/2 (1982), 139-159.
- Kamlah, E., 'Kritik und Interpretation der Parabel van den anvertrauten Geldern (Mt. 25,14ff.; Lk. 19,12ff.)', *Kerygma und Dogma* 14 (1968), 28-38.
- Kern, G., 'Parabeln in der Logienquelle Q: Einleitung', in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007, 49-57.
- Kingsbury, J.D., *Conflict in Luke: Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.
- Manson, T.W., *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke*, London: SCM Press, 1964, 245-248; 312-317.
- McGaughy, L.C., 'The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism: A Postexilic Maxim and Its Early Christian Expansion in the Parable of the Talents', *Journal of Biblical Literature* 94 (1975),

235-245.

- Merz, A.B., 'Parabeln im Lukasevangelium: Einleitung', in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007, 513-517.
- Münch, C., 'Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern): Q 19,12f.15-24.26 (Mk 13,34 / Mt 25,14-30 / Lk 19,12-27)', in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007, 240-254.
- Powell, M.A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.
- Resenhöfft, W., 'Jesu Gleichnis von den Talenten, ergänzt durch die Lukas-Fassung', *New Testament Studies* 26 (1979/1980), 318-331.
- Robbins, V.K., 'The Social Location of the Implied Author of Luke-Acts', in J.H. Neyrey, *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody, MA: Hendrickson, 1991, 305-332.
- Schultz, B., 'Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk. 19:11-27)', *Novum Testamentum* 49/2 (2007), 105-127.
- Scott, B.B., *Here Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.
- Shellard, B., *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context* (JSNT. Suppl.Ser.; 215), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Snodgrass, K., *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, MI [etc.]: Eerdmans, 2008, 1-35; 519-543.
- Stenger, W. & Snider, F., 'Überlegungen zur Transformation Biblischer Texte am Beispiel des Gleichnisses von den Talenten (Mt 25,14-30; Lk 19,11-27)', in W. Stenger, *Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament* (New Testament Tools and Studies; 12), Leiden [etc.]: Brill, 1990, 154-180.
- Tannehill, R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* (Foundations and Facets. New Testament; 1), Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986.
- Tucker, J.T., *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTS; 162), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Weinert, F.D., 'The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14-15a, 27) Reconsidered', *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), 505-514.
- Weiser, A., *Der Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (STANT; 29), München: Kösel, 1971, 226-272.
- Weren, W.J.C., *Vensters op Jezus: Methoden in de uitleg van de evangeliën*, Zoetermeer: Meinema, 1999.
- Winterbotham, R., 'Christ, or Archelaus?', *Expositor* 8/4 (1912), 338-347.
- Zerwick, M., 'Die Parabel vom Thronanwärter', *Biblica* 40 (1959), 654-674.
- Zimmermann, R., 'Die Gleichnisse Jesu', in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007, 3-46.