

“... en hij verbrandde hun stad ...”

Mt 22:7 formeel, narratief, politiek-historisch en metaforisch

Bacheloreindwerkstuk ter afsluiting van de studie Religiewetenschappen
aangeboden aan:

dr. H.L.M. Ottenheijm & prof. dr. P.B.A. Smit
Departement Filosofie & Religiewetenschap
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

A.J. van den Bogert
3837327
24 juli 2017

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave.....	2
1 Inleiding.....	3
I. De Griekse tekst.....	7
2 Werkvertaling.....	7
II. Parabel & Verhaal.....	12
3 ‘Form’ en genre: het verhaal is een parabel.....	12
4 Narratieve analyse: de parabel is een verhaal.....	18
III. De achtergronden van Mt 22:7.....	26
5 Realiteit: politiek-historische achtergrond.....	27
6 Tekst: teksttradities als achtergrond.....	34
7 Conclusie.....	38
Bronnen.....	40

1 Inleiding

Dat geweld bestaat in de werkelijkheid, daar twijfelt niemand aan. Maar wat het precies is en waar het vandaan komt is de vraag, niet in het minst omdat de beschrijving van geweld altijd een keuze behelst: hoe wordt het beschreven, welke kant wordt er gekozen, wat voor reacties zijn er op het geweld, welke betekenis wordt er gegeven aan geweld, etc.

Ook in de Bijbel worden veel soorten geweld beschreven, niet alleen in het Oude Testament,¹ maar ook in het Nieuwe Testament. Geweld in de Bijbel vindt plaats tussen mensen,² maar er is ook geweld dat vanuit God richting mensen komt.³ Als het gaat om het uitleggen van al dan niet goddelijk geweld in de Bijbel, is het belangrijk te blijven vasthouden aan de methodes die staan voor het exegetisch onderzoek en niet te vervallen in dogmatische vooroordelen. Als bijvoorbeeld in eerste instantie al wordt aangenomen dat God niet gewelddadig kan zijn, wordt het moeilijk een geloofwaardig exegetisch argument op te zetten dat aantoonde dat God niet gewelddadig wordt weergegeven.⁴

In de parabel van het bruiloftsfeest in Mattheus 22 komt eveneens geweld voor. Jezus vertelt dat een koning de genodigden voor de bruiloft van zijn zoon doodt, nadat ze niet wilden komen en zelfs zijn slaven, die de uitnodiging brachten, vermoordden. Ook steekt hij hun stad in brand. Deze koning wordt door sommigen geïnterpreteerd als een metafoor voor God.⁵ Of dat op basis van deze parabel gerechtvaardigd is, onderzoeken we met behulp van verschillende exegetische methodes.

De vraag die in deze scriptie centraal staat is:

Welke mogelijke achtergronden van Mt 22:7 zijn het meest bepalend voor het interpreteren van de strafexpeditie van de koning in Mt 22:7 in de parabel van het bruiloftsfeest?

¹ *Bloedboek* van Dimitri Verhulst weerspiegelt vooroordelen die in de samenleving bestaan ten aanzien van de Testamenten (het Oude Testament als primitief en gewelddadig tegenover het Nieuwe Testament als liefdevol en beschaafd). Zie: Dimitri Verhulst, *Bloedboek* (Amsterdam: Atlas Contact, 2015).

² Herodes vermoordt Johannes de Doper: Mt 14:1-13, Mk 6:14-29 en Lk 9:7-9.

³ Ananias en Saffira worden door God gestraft: Hand 5:1-11.

⁴ Zie bijvoorbeeld de retorische vragen van Luise Schottroff in de inleiding van *The Parables of Jesus*: “Is God really to be compared with a king who executes his own guests?” en: “Should narratives about the capriciousness and brutality of the powerful be read as parables of God?”. Verderop, in hoofdstuk 10, betoogt Schottroff dat de parabels vaker letterlijk bedoeld zijn dan ‘theologisch’ bedoeld zijn. Het lijkt erop dat ze uit alle macht probeert om de parabels zich tegen onrecht te laten uitspreken, een keurslijf dat de parabels misschien niet helemaal past. Luise Schottroff, *The parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

⁵ Zie hiervoor bijvoorbeeld H. Baarlink, *Matteüs II - Een praktische bijbelverklaring*, ed. A.S. van der Woude, C.J. den Heyer en W. van der Meer, Tekst & Toelichting (Kampen: Uitgeverij KOK, 1999), 139-40; Johannes Calvijn, *De Evangelien van Mattheus, Markus en Lukas, in onderlinge overeenstemming gebracht en verklaard*, vert. A. Brummelkamp, vol. II (Goudriaan: De Groot, 1979), 298-307; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, ed. Gordon D. Fee, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 820-28.

1.1 Opbouw van de scriptie

Deze scriptie bestaat - naast de inleiding en de conclusie - uit drie delen. In deel I staat de vertaling en algemene structuuranalyse centraal. Dit bestaat uit hoofdstuk 2 waarin perikooptafbakening, een vertaling van de perikoop en structuuranalyse aan bod komen. In deel II spitsen we het onderzoek toe door middel van parabeltheorieën. Hier gebruiken we twee theoretische perspectieven om de parabel te beschrijven en te begrijpen. In hoofdstuk 3 bespreken we Mt 22:7 vanuit het perspectief van de genrekritiek; in hoofdstuk 4 bespreken we het vers vanuit het perspectief van de narratologie. In deel III gaan we specifiek in op de onderzoeksvraag. Dit deel bestaat uit een analyse van de mogelijke achtergronden van Mt 22:7. In hoofdstuk 5 bespreken we de mogelijke achtergronden in en verbanden met teksttradities; in hoofdstuk 6 behandelen we de mogelijke achtergronden in en verbanden met de politiek-historische ontwikkelingen in de 1^e eeuw CE in Palestina. De methodieken zullen worden ingeleid aan het begin van de desbetreffende hoofdstukken.

1.2 Stand van het onderzoek

In deze scriptie worden niet alle methodes ingezet die de Nieuwtestamentische exegese tot haar beschikking heeft, aangezien daar geen ruimte voor is. Methodes die in het onderzoek naar deze parabel ook tot hun recht komen zijn bijvoorbeeld synoptische analyse en redactiekritiek. Deze methodes komen wel aan bod in exegetische commentaren en artikelen die geschreven zijn over deze parabel. In deze scriptie zullen we wel vruchten plukken van deze literatuur die van deze methodes gebruik maakt. Hieronder bieden we een kort overzicht van het onderzoek binnen die disciplines.

1.2.1 Synoptische analyse, redactiekritiek

De synoptische analyse is relevant omdat in Lukas 14:15-24 en Thomas 64⁶ een aan Mattheus 22:1-14 overeenkomstige parabel lijkt voor te komen.⁷ Niet iedereen is het erover eens of het hier over dezelfde oorspronkelijke parabel gaat.⁸ Het is lastig te beslissen of deze ‘parallelle’ inderdaad dezelfde of verschillende parabels zijn in oorsprong. De perikoop van Mt 22:1-4 staat in de klassieke Synopsis naast de perikoop Lk 14:15-23.⁹ Vanwege de drie parallelle parabels wordt een verwantschap geïmpliceerd zoals veel van de synoptische parallelle perikopen in Lukas en Mattheus hebben: een gezamenlijke herkomst in Q. Toch ligt het wat betreft deze parabel wat ingewikkelder. Het gaat niet slechts om een aanpassing van een volgorde of redacties in syntaxis

⁶ Gebruikte oorspronkelijke tekst van het evangelie van Thomas: Uwe-Karsten Plisch, *Das Thomasevangelium - Originaltext mit Kommentar* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).

Ter ondersteuning gebruikte Nederlandse weergave van het evangelie van Thomas: Pieter Oussoren en Renate Dekker, *Buiten de Vesting* (Vught: Skandalon, 2008; 2e druk).

⁷ Gebruikte inleiding voor de synoptische analyse: Wim Weren, *Vensters op Jezus - Methoden in de uitleg van de evangeliën* (1998), 85-101.

⁸ O.a. Ulrich Luz benadert de parabel als een parabel uit het ‘Mattheaanse Sondergut’, niet als een synoptische/Q-parabel: Ulrich Luz, *Matthew 21-28: A Commentary*, vert. James E. Crouch, Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis: Fortress Press, 2005).

⁹ Kurt Aland, *Synopsis of the Four Gospels - Greek-English version of the Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 15e ed. ed. (Stuttgart: German Bible Society, 2013), 244-45.

en woordkeuze, maar het gaat hier om versies die heel weinig exacte woordelijke overeenkomsten hebben. Qua plot lijken de versies van Lukas en Thomas nog wel op elkaar, maar die van Mattheus ontwikkelt zich totaal anders. In het plot in Lukas/Thomas gaat het er anders aan toe: er is geen bruiloft, geen bruidegom, geen koning; er is een gesprek tussen slaven en genodigden, maar geen tweede uitnodiging; er is geen woedende koning, geen strafexpeditie; er zijn geen ‘goeden en slechten’ en geen gast zonder bruiloftskleding.¹⁰

Een definitieve keuze of de twee versies een gezamenlijke oorsprong hebben maken de commentaren niet echt. Voor de daadwerkelijke interpretatie van vers 7 maakt deze keuze weinig verschil. De commentaren die de versie van Lukas noemen en beslissen voor ‘een zelfde oorspronkelijke parabel’ (Davies en Allison) bespreken de verschillen en overeenkomsten, en dat doen de commentaren die de keuze maken voor ‘niet dezelfde oorspronkelijke versie’ (Luz) ook. Vervolgens gaan zij beide verder in op de keuzes die in de redactie van Mattheus gedaan zijn, en plaatsen ze die keuzes ook in verhouding tot de voorgaande parabellen. Sommige commentaren laten het in het midden en geven de opties weer (Gnilka, Keener).¹¹ Andere exegeten gaan helemaal niet in op de synoptische kwestie, en bespreken de parabel alleen in zijn Mattheaanse context (Carter).¹²

Hieraan gekoppeld is de vraag of Mattheus 22:6-7 al in de traditie van de parabel aanwezig was, of dat er sprake is van een bewuste redactie van de redacteur van het boek Mattheus. In de literatuur die zich bezighoudt met redactiekritiek en synoptische analyse bestaat overeenstemming over deze vraag: er is sprake van een invoering van deze verzen.¹³

1.2.2 Specifieke studies

Drie specifieke studies over de parabel in Mattheus 22:1-14 zijn het noemen waard, maar vallen buiten het kader van de onderzoeksvraag van deze scriptie, omdat ze te specifiek op een ander element van de parabel ingaan. Ten eerste het artikel *Matthew 22:1-14 as Midrash* van Daniel C. Olson.¹⁴ Dit artikel gaat in op de intertekstualiteit die bestaat tussen rabbijnse parabellen en nieuwtestamentische parabellen. Olson leest de parabel van het bruilofsfeest als een vroege vorm van de koningsmashal, een parabelvorm die veel voorkomt in de Midrash. Op basis van zijn bevindingen plaatst hij de auteur van het Mattheusevangelie ergens in het midden van de ontwikkeling van “wild-eyed apocalyptic” naar “sober-minded rabbinic forms of Judaism.”¹⁵ Een tweede artikel over intertekstualiteit is

¹⁰ Zie voor dergelijke vergelijkingen: Luz, "Matthew 21-28," 47-49; W.D. Davies en D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew*, vol. III (Londen: Bloomsbury, 1997), 198.

¹¹ Commentaar dat kiest voor een gezamenlijke oorsprong: Davies en Allison, "Saint Matthew," III.

Commentaar dat kiest voor twee onderscheiden oorsprongen: Luz, "Matthew 21-28."

Commentaren die de opties meer open laten: Craig S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium - II. Teil*, ed. Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle en Rudolf Schnackenburg, Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament (Freiburg: Herder, 1988).

¹² Het commentaar van Carter noemt de parallel in Lukas niet in het commentaar op de parabel. Frappant detail: bij het hoofdstuk over de datering komt er ten aanzien van Mt 22:7 wel een vergelijking met Lukas bij kijken. Warren Carter, *Matthew and the Margins - a Socio-Political and Religious Reading* (Londen: T&T Clark International, 2000).

¹³ Dit standpunt zal in deze scriptie nog versterkt worden door de structuuranalyse (§2.3) en de narratieve analyse (§4.2) van de parabel.

¹⁴ Daniel C. Olson, "Matthew 22:1-14 as Midrash," *The Catholic Biblical Quarterly* 67, no. 3 (2005).

¹⁵ *Ibid.*, 453.

“... en hij verbrandde hun stad ...”

*Evidence of 1 Enoch in Matthew 22:13?*¹⁶ Hierin onderzoekt Joseph Verheyden of er intertekstuele verbanden zijn tussen verzen uit 1 Henoch 10 en Mt 22:13. Tot slot het artikel *The invitation to the eschatological banquet and the call to follow Christ - A note on Mt. 22:14* van Peter-Ben Smit.¹⁷ Dit artikel focust vooral op de uitnodiging en afwijzing in de parabel en de verbinding van de parabel met vers 14. Deze drie artikelen gaan niet in op de betekenis van Mt 22:7.

¹⁶ Joseph Verheyden, "Evidence Of 1 Enoch 10:4 In Matthew 22:13?," *Flores Florentino* (Leiden: Brill, 2007).

¹⁷ Peter-Ben Smit, "The invitation to the eschatological banquet and the call to follow Christ - A note on Mt. 22:14," *Revue biblique* 120, no. 1 (2013).

I. De Griekse tekst

2 Werkvertaling

2.1 Perikoopafbakening

Vanaf Mattheus 19:1 begint de verteller van Mattheus met Jezus' reis naar Jeruzalem.¹⁸ In Mt 21:1 komt Jezus Jeruzalem binnen.¹⁹ Vanaf 21:23 onderwijst hij op het tempelplein mensen die naar hem komen luisteren. Daar komen “οἱ ἄρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ” op af en ze gaan met Jezus in gesprek. Jezus vertelt deze oudsten en hogepriesters twee parabels waar ze uit opmaken dat hij het over hen heeft (21:28-46). Ze willen hem gevangen nemen, maar durven dat niet uit angst voor de menigte die op de hand van Jezus is.²⁰

In 22:1 introduceert de verteller Jezus' reactie, de derde parabel van de trilogie.²¹ Deze nieuwe parabel sluit aan bij het voorgaande (ἀποκριθεῖς). We blijven binnen dezelfde scene: chronologisch en geografisch verandert er niets. In vers 1b wordt er wel een nieuw deel van de scene ingeleid: “πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς.” Mt 22:7 is dus te plaatsen in een perikoop die begint bij 22:1. Jezus' toespraak is na vers 14 afgelopen. Vers 14 hoort nog niet bij het volgende, het is een soort epimythium of nimshal die volgt op de parabel.²² Vers 15 markeert een narratieve overgang, dan bedenken de Farizeeën een list om Jezus in de val te lokken. Niet alleen wijst de verteller met signaalwoorden als τότε op een narratieve overgang, maar ook de chronologie is hier onderbroken.

De verzen 1-14 omvatten meer dan de eigenlijke parabel, omdat in ieder geval de verzen 1 en 14 niet bij de parabel zelf horen. Hoewel het narratief pas in vers 3 begint, kan de parabel niet zonder vers 2 gelezen worden.²³ Vers 2 schetst het kader van de parabel: een koning organiseert de bruiloft van zijn zoon (die verder niet voorkomt, maar wel bepalend is voor de betekenis van de parabel, zonder zoon geen bruiloft).²⁴

¹⁸ Jack Dean Kingsbury laat het narratieve blok van Jezus' reis naar Jeruzalem en zijn dood al in Mt 16:21 beginnen. Dit klopt misschien wel qua spanningsboog (16:21 is het vers waarin Jezus begint met uitleggen waarom hij naar Jeruzalem moet), maar in 19:1 verlaat Jezus daadwerkelijk Galilea om naar Jeruzalem te gaan. In 19:1 begint een nieuw narratief blok volgens Warren Carter. Zie: Jack Dean Kingsbury, *Matthew as story*, 2e ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 77; Warren Carter, *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996), 159, 69-71.

¹⁹ Voor een beknopt overzicht van de structuur van Mattheus en specifiek deze narratieve eenheid, zie naast de hierboven geciteerde werken ook: Jan Fokkeman en Wim Weren, *De Bijbel Literair* (Zoetermeer: Meinema, 2003), 510-11.

²⁰ De commentaren laten zien dat het voorgaande relevant is voor deze parabel, dit zal ook naar voren komen in verschillende hoofdstukken. Zie bijvoorbeeld: Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 233.

²¹ Voor een uitgebreide bespreking van de koppeling van deze parabel aan de voorgaande twee op basis van vers 1, zie: Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982), 432.

²² We gaan hier niet verder op in. Zie voor een genuanceerde inleiding in de retoriek van de nimshal: David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, 2e ed. ed. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994), 16-19.

²³ Schottroff leest de parabel in de verzen 3-13, Luz in 2-13, Davies en Allison in 2-13b. Luise Schottroff, "Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit)," in *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, ed. Ruben Zimmermann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 479; Luz, "Matthew 21-28," 46; Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 193.

²⁴ Ἐποίησεν is een indicativus aoristi, net als de werkwoorden die het verloop van de parabel weergeven (zie ook Mt 7:24, 26 en 25:1). Zie: Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, vol. 33b, World Biblical Commentary (Dallas: Word Books, 1995), 629).

2.2 Griekse tekst en werkvertaling²⁵

1	Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λέγων·	En als reactie daarop sprak Jezus hen opnieuw toe in parabels:
2	ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ.	“Het koninkrijk van de hemel is gelijk aan een koning ²⁶ die een bruiloftsfeest organiseerde voor zijn zoon.
3	καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους, καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν.	En hij stuurde zijn slaven eropuit om uit te nodigen de genodigden voor het bruiloftsfeest, en ze wilden niet komen.
4	πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους λέγων· εἶπατε τοῖς κεκλημένοις· ἰδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα καὶ πάντα ἔτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους.	Opnieuw stuurde hij andere slaven eropuit: “Zeg tegen de genodigden: “Kijk! Ik heb mijn maaltijd klaargemaakt, mijn ossen en het gemeste zijn geslacht en alle dingen staan klaar! Kom naar het bruiloftsfeest!””
5	οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπήλθον, ὃς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ·	Maar zij negeerden het en gingen weg, de een naar zijn akker, de ander naar zijn zaken.
6	οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν.	En de rest greep zijn slaven en mishandelde en vermoordde hen.
7	ὁ δὲ βασιλεὺς ²⁷ ὠργίσθη καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπόλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν.	De koning werd woedend en hij stuurde zijn legers eropaf en bracht die moordenaars om en hun stad verbrandde hij.
8	τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ· ὁ μὲν γάμος ἔτοιμός ἐστιν, οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι·	Nu zegt ²⁸ hij tegen zijn slaven: “Hoewel het bruiloftsfeest klaar is, waren de genodigden het niet waard.
9	πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν καὶ ὅσους ἐὰν εὔρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους.	Welnu, ga naar de toegangsplekken van de wegen en nodig er zoveel uit voor het bruiloftsfeest als jullie kunnen vinden!”

²⁵ Gebruikte Griekse tekst: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28e ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012). In de weergaven van de tekst wordt telkens ingesprongen om de afhankelijke zinnen van de hoofdzinnen te onderscheiden.

²⁶ Blass verwijst in §242 van zijn *Grammatik* naar de toenmalige versie van het woordenboek van Bauer (1963), lemma ἀνθρώπος, definitie 3aε. Dat komt overeen met het lemma ἀνθρώπος definitie 4aε in de huidige versie van het woordenboek (Danker-Bauer). Ἀνθρώπῳ staat hier pleonastisch naast βασιλεῖ. Deze combinatie betekent in feite niets anders dan ‘een koning’. Wel moet opgemerkt worden dat ἀνθρώπος hier voor de derde keer voorkomt. Dit is een van de belangrijke elementen waarmee de drie gelijkenissen in Mt 21:28-22:14 aan elkaar gekoppeld zijn. F.W. Danker et al., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, ed. F.W. Danker, 3rd (BDAG) ed. (Chicago and Londen: The University of Chicago Press, 2000), 82; Friedrich Blass en Albert Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15e ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 193.

²⁷ In het begin van vers 7 staat in een aantal belangrijke manuscripten (o.a. C, D, K, W, Δ, en Θ) een frase met (εκατος) ακουσας – “toen de koning dat hoorde”. Het interne bewijs is lastig te beoordelen: ακουσας is bijv. niet te vinden in Lk 14, waarin de hoofdpersoon ook boos wordt, maar dat Lk 14 een parallel is, is niet met zekerheid te gebruiken als argument. Op basis van extern bewijs (o.a. 8 en B als getuigen) ga ik mee met NA²⁸. Zie ook: Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament - Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: University Press, 1968), 207-19.

²⁸ In vers 8 en 12 staat λεγει, een historisch praesens. Dit laten we staan om “in het vertalen de levendigheid van het narratief te behouden.” A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 2e ed. (New York: Hodder & Stoughton, 1915), 868.

10	καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς εὔρον, πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς· καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων.	En die slaven gingen weg naar de wegen, verzamelden allen die zij vonden - zowel slechten als goeden - en de bruiloftszaal werd gevuld met aanliggenden.
11	Εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου,	Toen de koning binnenkwam om de gasten te bekijken, zag hij daar iemand die niet gekleed was in bruiloftskleding.
12	καὶ λέγει αὐτῷ· ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; ὁ δὲ ἐφίμωθη.	Hij zegt tegen hem: “Vriend, hoe kwam jij binnen, terwijl je geen bruiloftskleding aan had?” Maar hij zweeg.
13	τότε ὁ βασιλεὺς εἶπεν τοῖς διακόνοις· δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.	Toen zei de koning tegen de dienaars: “Bind hem vast, handen en voeten, en gooi hem eruit, naar de uiterste duisternis; daar zal gehuil en tandengeknars zijn!”
14	πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.	Want velen zijn geroepen, maar weinigen uitgekozen.

2.3 Structuuranalyse van de parabel

“Aandacht voor de vorm zet ons [...] op het spoor van de gedachtegang of de betekenis van de tekst: structuuranalyse is het voorportaal van de uitleg of de interpretatie.”²⁹ De indeling van de tekst in kleinere leeseenheden kan op basis van verschillende criteria gedaan worden, maar in deze parabel is het lastig op basis waarvan het geheel op te delen is.³⁰ Het voegwoord *τότε* komt bijvoorbeeld voor in vers 8 en vers 13.³¹ Deze beide verzen gaan over het afwijzen van de genodigde(n) van de koning. Dat kan een reden zijn om deze twee verzen beide te zien als slot van hun leeseenheid.³² In acht nemend dat ook de tijdsvormen van de werkwoorden in het verhaal relevant zijn, is het juist onlogisch om vers 8 en 13 naast elkaar te zetten. Vanwege het *praesens historicum* in vers 8 (*λέγει*, in plaats van het te verwachten *ἔειπεν*), zou je eerder vers 12 ernaast zetten, omdat daar ook *λέγει* staat. Het is dus niet voor de hand liggend om op basis van syntactische criteria een schema voor te stellen.

Op basis van herhaling van woorden of motieven is wel een goede poging gedaan om een structuur aan te wijzen. Gnilka biedt een structuur in drie delen: 2-6 (eerste uitnodiging), 8-10 (nieuwe uitnodiging) en 11-13 (uitwerping van de onwaardige gast), vers 7 is dan een soort scharnier tussen de twee uitnodigingen.³³ Toch wringt deze structuurindeling, want de onwaardigheid van de gast in het derde bedrijf krijgt wél een eigen deel, maar de onwaardigheid van de gasten in vers 6 niet. Davies en Allison variëren op deze indeling: ze stellen een soort repeterend patroon van responsieve reacties van koning en respondent voor.³⁴ Dan wordt de structuur als volgt: actie van de koning - antwoord - reactie van de koning - antwoord - reactie van de koning (en dat dus twee keer, 2-7 en 8-13). Toch blijft ook dit voorstel niet overeind als we de gegevens uit de tekst serieus nemen.³⁵ De reactie van de gasten uit vers 6 volgt namelijk niet logischerwijs op de reactie in vers 5. De in het Grieks gebruikelijke ‘ὅς μὲν...ὅς δὲ’ constructie is afgesloten, en het is niet taaleigen om daar nog een toevoeging als ‘οἱ δὲ λοιποὶ...’ aan toe te voegen.³⁶ Vers 6 hoort duidelijk wel bij vers 7, omdat - ook zonder het *ακουσας* dat veel handschriften invoegen - duidelijk is dat de koning reageert op het vermoorden van zijn slaven.³⁷ Maar vers 6 past taaltechnisch na de voorgaande verzen. Dat maakt een structuurindeling in twee delen onverantwoord. Ook na vers 10 gebeurt er op woordniveau iets onverwachts: de ‘δούλους’ zijn ineens ‘διακόνους’ geworden. Dat maakt de structuur zo

²⁹ Weren, "Vensters op Jezus," 30.

³⁰ Ook omdat er niet echt opvallende bruikbare stijlfiguren aan te wijzen zijn.

³¹ *Tότε* wordt door Luz uitgelicht om te laten zien dat de verzen 6-8 een chronologisch verband hebben. *Tότε* maakt het vorige tot chronologisch voorafgaand aan het volgende. Het is dus vreemd dat hij in zijn structuuranalyse vers 8 bij de tweede helft van de parabel schaaft, en niet bij het eerste. Het *τότε* in vers 13 komt ook niet terug in zijn commentaar. Luz, "Matthew 21-28," 46, 55n60.

³² Als een soort refrain. Weren, "Vensters op Jezus," 29.

³³ Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 234.

³⁴ Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 193.

³⁵ Zie bijvoorbeeld ook het voorstel van A.G. van Aarde om het verhaal aan de hand van 'narrative storylines' te structureren. A.G. van Aarde, *God-with-us: the dominant perspective in Matthew's story, and other essays.*, ed. A.G. van Aarde, Hervormde Theologische Studies Supplementum Series (Pretoria: University of Pretoria, 1994), 240-42.

³⁶ Luz, "Matthew 21-28," 46.

³⁷ De verzen 6 en 7 zijn volgens veel commentatoren ingevoegd door de Mattheaanse redacteur, omdat in Lukas/Thomas deze twee verzen niet terugkomen. Ook het niet kloppen qua taal pleit voor deze opvatting. Zie bijv.: Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 234.

mogelijk nog warriger. Luz laat zien dat het op basis van motiefwoorden ook lastig is een structuur aan te brengen in deze parabel.³⁸

De commentaren wijzen erop dat de koning – in vers 2 voorgesteld – heel prominent aanwezig is, hij is de belangrijkste figuur in de parabel. Aan de hand van zijn acties in het verhaal kunnen we een structuur aanbrengen. In de verzen 3-6 nodigt hij twee keer dezelfde gasten uit (waarop hij bot vangt), in 7 wordt hij woedend, in 8-9 nodigt hij andere gasten uit, om in 10-13 een van hen eruit te gooien na inspectie. Het is ook goed om te kijken naar de directe rede van de koning: hij is de enige die aan het woord is, dat wordt zelfs expliciet in vers 12d, waar iemand die de kans krijgt tóch iets te zeggen ook zwijgt.³⁹

De eerste twee uitnodigingen in 3-5 zijn als ABA'(uitweiding)B'(uitweiding) gestructureerd. Vervolgens zijn de verzen 6, 7 samen te lezen. De directe rede van de koning in de verzen 8 en 9 worden door τότε (8) chronologisch aan het voorgaande verbonden. De verzen 11, 12 en 13 horen vanwege τότε (13) chronologisch bij elkaar. Dan blijft vers 10 over: dat is het antwoord op de opdracht in vers 9. Zoals Luz aangeeft, is de chronologie heel logisch wanneer je de verzen 6 en 7 weglaat (zie hiervoor de narratieve analyse in hoofdstuk 4). De verzen 6 en 7 staan dus een beetje apart van de rest van het verhaal.

De indeling in leeseenheden is dan als volgt: 3-5 'de gasten willen niet' (ABA'B') – 6-10 'de gasten bestraft en nieuwe gasten uitgenodigd' – 11-13 'inspectie van de nieuwe gasten'. De koning is de hoofdpersoon in elke leeseenheid.

³⁸ Hij noemt als mogelijke motiefwoorden die allemaal niet voldoende bruikbaar zijn (omdat ze er niet duidelijk uit springen): Βασιλευς, δουλοι, κεκλημενοι, γαμος, ετοιμος en ανακειμενοι. Luz, "Matthew 21-28," 46.

³⁹ Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 194.

II. Parabel & Verhaal

3 ‘Form’ en genre: het verhaal is een parabel

In de vormkritiek (‘Formgeschichte’) gaat het om onderzoek van ‘vormen’, een soort sub-genres⁴⁰, en hun functie in het verloop van de tijd. Klaus Berger geeft in zijn inleiding een aantal beginselen die als vuistregels zijn aan te houden in de vormkritiek: traditiekritiek is te onderscheiden van vormkritiek en van redactiekritiek; het uitgangspunt van alle aan de tekst gestelde vragen is de beschrijving van de vorm; elke genreafbakening wordt opgesteld aan de hand van synchrone en diachrone tekstvergelijking; de vormkritiek moet historisch gewaarborgd zijn en niet alleen op oer-christelijke bronnen bouwen; vorm is op zichzelf betekenisvol; de vraagstelling gaat niet over de synoptische analyse maar gaat over de verhouding tussen vorm en inhoud.⁴¹ In dit hoofdstuk maken we gebruik van de methodes in de vormkritiek om het verhaal te duiden als een parabel; het precieze onderscheid tussen ‘genre’ en ‘vorm’ is niet van groot belang voor dit hoofdstuk, de methodieken voor het afbakenen van het genre ‘parabel’ komen voor een groot deel overeen met de methodieken die bijvoorbeeld Klaus Berger gebruikt in zijn inleiding in de vormkritiek.

3.1 Het genre ‘parabel’

Waarom zijn parabels eigenlijk parabels? Die vraag naar de ‘vorm’ van een parabel is heel lastig te beantwoorden. Het is de vraag naar de afbakening van een genre: we kunnen niet zeker stellen welke teksten er wél en welke teksten er niet binnen vallen. De exegeet Ruben Zimmermann vindt de antieke retorica zeer relevant als context voor het onderzoek naar de afbakening van parabels.⁴² Dat correspondeert met Bergers methode: die neemt mee dat een schrijver of redacteur nooit een compleet nieuwe vorm bedenkt; het produceren van een tekst is altijd een vorm van imitatie.⁴³ Het fundament van Zimmermanns parabelonderzoek ligt bij de exegeten Adolf Jülicher⁴⁴ en Joachim Jeremias⁴⁵ (en vele anderen).⁴⁶ Jülicher nam heel duidelijk zijn uitgangspunt in de antieke retorica; hij heeft daarbij Jezus’ parabels verstaan als “comparison at a higher level, the illustration of one sentence by placing it next to another similar sentence.”⁴⁷ Hij begreep de parabels als een vorm van argumentatie, waarmee één punt

⁴⁰ “Form und Gattung sind nicht identisch”, Klaus Berger, *Einführung in die Formgeschichte* (Tübingen: Francke Verlag, 1987), 34. Voorbeeld: een tekst die begint met ‘Er was eens...’ en eindigt met ‘En ze leefden nog lang en gelukkig’ valt onder het genre ‘sprookje’. Het verloop van twee van zulke sprookjes kan erg verschillend zijn, het genre ‘sprookjes’ is nog verder onder te verdelen door te kijken naar overeenkomsten en verschillen wat betreft ‘stijl en verloop’.

⁴¹ Ibid., 89-90.

⁴² Hij wijdt hier een artikel aan in een door hem geredigeerde bundel: Ruben Zimmermann, “Jesus’ Parables and Ancient Rhetoric,” in *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu - Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, ed. Ruben Zimmermann en Gabi Kern, WUNT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

⁴³ Zie voor uitleg en voorbeelden van dit imitatieaspect: Berger, “Einführung in die Formgeschichte,” 142-52.

⁴⁴ Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu - Zwei Teile* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1910; Herdruk 1976).

⁴⁵ Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1947; 8e ed. 1970).

⁴⁶ Zie voor een kort overzicht: Zimmermann, “Jesus’ Parables and Ancient Rhetoric.” Een uitgebreide beschrijving en een globale indeling in drie fases van het onderzoek van de afgelopen eeuw is te vinden in: Ruben Zimmermann, *Puzzling the Parables of Jesus - Methods and Interpretation* (Mineapolis: Fortress Press, 2015), 57-76.

⁴⁷ Zimmermann, “Jesus’ Parables and Ancient Rhetoric,” 239.

duidelijk gemaakt werd, net als ‘*παραβολή*’ bij Aristoteles. Jeremias zette zich daar tegen af, met zijn (eenzijdige) poging Jezus te beschrijven als een unieke parabelverteller. Door de basis te nemen in de antieke retorica, voldoet Jülicher's methode aan de eis van de vormkritiek bij Klaus Berger: bevindingen worden historisch gewaarborgd. Ook buiten de oer-christelijke bronnen om worden teksten vergeleken met teksten die eerder dan en tegelijkertijd met de parabellen van Jezus zijn ontstaan.

Op basis van de antieke retorica en op basis van vergelijkingen van parabellen onderling zijn allerlei hiërarchische onderverdelingen te maken tussen soorten parabellen, met bijbehorend ingewikkeld jargon. Toch sluit ik in dit hoofdstuk aan bij Zimmermann in zijn argumentatie voor een afscheid van de verschillende termen⁴⁸ en het gebruik van de term ‘parabel’: “Ausgehend von dem Gattungsbewusstsein und Terminusgebrauch der ntl. Autoren sowie der Fülle des Textmaterials scheint mir „Parabel“ die einzige angemessene Gattungsbezeichnung für das ntl. Gleichnismaterial zu sein: Parabeln – sonst nichts!”⁴⁹ Hoewel hiermee Klaus Berger niet helemaal gevolgd wordt in zijn onderverdeling van parabellen, kan toch nog steeds de relevante achtergrond van de antieke retorica meegenomen worden, zonder de parabellen in een keurslijf te persen dat eigenlijk niet goed past.⁵⁰

Een andere vergelijking die relevant is voor het afbakenen van het genre is de vergelijking met de rabbijnse *mashal* (משל). Deze vergelijking is lange tijd de belangrijkste tegenwerping geweest tegen de erfenis van Jülicher, maar kent ook problemen: de *mashal* zoals we die kennen uit de rabbijnse traditie komt pas veel later op dan de periode waarin Jezus leefde en zelfs later dan de periode van de compositie van de evangeliën.⁵¹ Dit probleem geeft onder andere aan dat het niet voor de hand liggend is om de parabellen van Jezus naast de *meshalim* te plaatsen. Toch doet Bernard Scott dit wel, zich baserend op het werk van David Stern.⁵² Omdat het genre van de *mashal* zich door de tijd heen ontwikkeld heeft, kunnen volgens Scott de parabellen van Jezus goed gelezen worden als *meshalim*. Wel moet dan in het oog gehouden worden dat de eigenschappen van de *mashal* door de tijd heen zijn veranderd. Jezus' parabellen bouwen volgens Scott voort op een soort thesaurus van traditionele karakters en plots. Daarom moeten we niet kijken naar de exacte woorden van een parabel in de vergelijking, maar meer naar de structurering van de elementen in de parabel.⁵³ Hij geeft de volgende afbakening van een parabel: “A parable is a *mashal* that employs a short narrative fiction to reference a transcendent symbol.”⁵⁴

Zimmermann geeft (zoals we hierboven beschrijven) een heldere argumentatie voor het gebruik van de term ‘parable’, of Nederlands: parabel. Wij gaan dan ook niet mee met Scott in zijn afbakening waarin hij de term *mashal* gebruikt. Daarnaast heeft Zimmermann's afbakening een duidelijkere terminologie rond de functie van de

⁴⁸ Zo wordt er gesproken van ‘Beispielzählung’, ‘Bildwort’, ‘Gleichnis (im engeren Sinn)’, en ‘Parabel’ in het werk van Jülicher en Bultmann. Zie: Zimmermann, “Parabeln - sonst nichts!”, 385.

⁴⁹ Ibid., 406.

⁵⁰ Klaus Berger zelf maakt een (volgens Zimmermann onnodig ingewikkeld) onderscheid tussen twaalf (!) verschillende soorten parabellen. Zie: Klaus Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (Tübingen: A. Francke Verlag, 2005), 81-117.

⁵¹ Zie: Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 13-16.

⁵² Ibid., 18, 18n54. Zie: Stern, “Parables in Midrash.”

⁵³ Scott, “Hear Then the Parable,” 18.

⁵⁴ Ibid., 8.

parabel, zoals hieronder te zien is. Zimmermann begint zijn boek *Kompendium der Gleichnisse Jesu* met een inleiding waarin hij de hierboven benoemde kritiek op de grote verscheidenheid aan parabelonderverdelingen gebruikt. Hij neemt zowel de antieke als de rabbijnse ‘horizon’ serieus, en komt tot de volgende genre-afbakening (die hij leent van R. Zymmer)⁵⁵:

*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 Erzählten vom Wortlaut 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) gelenkt wird.*⁵⁶

Stephen Wright geeft op deze afbakening de kritiek dat, hoewel Zimmermann probeert de parabels in hun eigenheid te beschrijven, hij alsnog het risico loopt van “subsuming parables within a predetermined definition of their characteristics.”⁵⁷ Ook lopen we het risico van een tunnelvisie als we de parabels willen uitleggen vanuit de achtergrond van de antieke retorica, omdat we daarmee de narratieve kracht van de parabels kunnen mislopen.⁵⁸ Wright verwijst ook naar het werk van Brad Young, die zich voor zijn exegese richt op de Joodse traditie – in diens bespreking van de parabel komt de narratieve benadering (te) summier aan bod.⁵⁹ De focus op het ‘narratieve’ karakter van de parabel zal in het volgende hoofdstuk expliciet naar voren komen. In dit hoofdstuk gebruiken we de afbakening van Zimmermann.

Dat de tekst van Mt 22:2-13 over het bruiloftsfeest binnen de afbakening van Zimmermann past is per onderdeel van die afbakening aan te tonen. De afbakening bestaat uit zes delen, zes ramen waardoor we naar het verhaal kunnen kijken. Ten eerste is het een narratieve tekst: er zijn personages die zich ontwikkelen en zich tot elkaar verhouden (het is dus onderscheiden van een woordmetafoor of enkelvoudige vergelijking).⁶⁰ Ten tweede is het een fictief verhaal: er worden geen namen genoemd en er wordt niet heel diep op de details ingegaan (het is dus onderscheiden van een anekdotische vertelling die feitelijkheden weergeeft).⁶¹ Het is ten derde een realistisch verhaal: een koning die een bruiloft organiseert, met een overvloed aan vlees, voor genodigden, dat is een bekend

⁵⁵ R. Zymmer, "Parabel," in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, ed. G. Ueding (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003).

⁵⁶ Ruben Zimmermann, "Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium," in *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, ed. Ruben Zimmermann (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 25.

⁵⁷ "The danger Zimmermann courts is the old one he tries to combat, however, that of subsuming parables within a predetermined definition of their characteristics." Stephen I. Wright, *Jesus the storyteller* (Londen: Society for Promoting Christian Knowledge, 2014), 2.

⁵⁸ "We must be cautious, however, about making such comparisons bear more weight than they can reasonably carry, and the net effect of them has often been, again, to downplay the clearly narrative character of Jesus' most memorable 'parables.'" Ibid.

⁵⁹ Zie bijvoorbeeld de twijfelachtig beargumenteerde visie op het focale punt in de parabel: "The call that the banquet is ready is the original, challenging focal point of the parable. [...] The surprise in the parable is the unrealistic answers of the ones who are called to the dinner." Brad H. Young, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1998), 172.

⁶⁰ Zimmermann, "Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung," 26.

⁶¹ Ibid.

beeld voor de hoorders (en daarmee onderscheiden van fabelachtige vertellingen).⁶² Ten vierde is het een metaforisch verhaal: aan allerlei overdrachtssignalen is te merken dat de bedoeling van het verhaal verder ligt dan het vertellen van het verhaal zelf (het is dus onderscheiden van een roman of ‘gewone’ vertelling).⁶³ Dat is al te zien aan de inleiding van de parabel, het gaat namelijk over het koninkrijk van de hemel. Ook aan het eind is dat te zien – wanneer de koning de onjuist geklede gast in de ‘uiterste duisternis’ laat werpen, gebruikt hij de terminologie die vaker in Mattheus voorkomt⁶⁴. Ten vijfde dringt het verhaal bij de lezer/hoorder aan op het zoeken naar die verder liggende bedoeling; dit gebeurt vaak impliciet.⁶⁵ Omdat het verhaal een vergelijking is met het koninkrijk van de hemel, wordt de hoorder opgeroepen om te bedenken waar het punt van vergelijking te vinden is: in de bruiloft met de nieuwe gasten, of de straf van de koning, etc. Dit brengt ons bij het zesde element: het is een aan de co- en context betrokken verhaal.⁶⁶ Het heeft bijvoorbeeld betrekking op de omliggende tekst van het verhaal (cotext) omdat er net als in hoofdstuk 21 sprake is van het vermoorden van slaven die gestuurd worden;⁶⁷ zo heeft het verhaal betrekking op de context vanwege het beeld van de koning die een bruiloft organiseert en gasten uitnodigt: dat kennen de hoorders/lezers uit hun eigen leefwereld.

3.2 Vormsignalen

De parabelafbakening van Zimmermann gaat over de wisselwerking tussen het niveau van de parabel zelf en het niveau van de ‘tweede’ of ‘andere’ betekenis waarnaar de parabel verwijst. Deze wisselwerking – het proces van het zoeken naar betekenis – wordt door middel van bepaalde tekstuele en literaire signalen aangestuurd.⁶⁸ Formele elementen zijn dus van belang voor het proces van interpretatie van de parabel. C. Münch biedt in zijn artikel *Form und Referenz von Gleichnissen* inzicht in de signaalelementen die karakteristiek zijn voor de parabellen van Jezus in de synoptische evangeliën.⁶⁹ Jülicher schreef deze signaalelementen toe aan de latere (allegoriserende) interpretatie van Jezus’ oorspronkelijke parabellen en ziet ze daarom ook niet als oorspronkelijk.⁷⁰ De huidige consensus is echter dat de parabellen wel degelijk in hun oorsprong al signalen voor metaforische betekenis bevatten.⁷¹ Dat gaat dus over formele elementen binnen de eigenlijke parabel. Ook de inleidingen en afsluitingen

⁶² Ibid., 27.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ In Mt 8:12; 13:42; 22:13 en 25:30 gaat het over de ‘uiterste duisternis waar gehuil en tandengeknars is’. Dit wordt vaak uitgelegd als vooruitzicht op Gods handelen in een toekomstig eindoordeel. Dit doet bijvoorbeeld Barbara E. Reid: “I will argue that the violence in the endings of the parables is eschatological action that pertains only to God.” Dit zou in een dergelijke interpretatietrend ook als overdrachtssignaal kunnen worden uitgelegd. Zie: Barbara E. Reid, “Violent Endings in Matthew’s Parables,” *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004): 237-38.

⁶⁵ Zimmermann, “Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung,” 27.

⁶⁶ Ibid., 28.

⁶⁷ Zie ook de uitleg van R. T. France: “But in vs. 6 the stakes are raised: in another clear echo of the preceding parable, some of the messengers are subjected to violence and death.” France, “The Gospel of Matthew,” 824.

⁶⁸ Christian Münch, “Form und Referenz von Gleichnissen in den synoptischen Evangelien,” in *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu - Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, ed. Ruben Zimmermann en Gabi Kern (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 440. Münch verwijst hier naar Zymmer, “Parabel,” 502-03.

⁶⁹ Münch, “Form und Referenz,” 440.

⁷⁰ Ibid., 441.

⁷¹ “In den neueren Gleichnisbüchern gibt es einen gewissen [...] Konsens, dass die Gleichnisse Jesu [...] bei der Gestaltung einzelner Erzählelemente auf konventionelle [...] Metaphern zurückgreifen, die Hinweise auf das Verständnis der Gleichnisse geben.” Ibid.

van parabels (buiten de eigenlijke parabel) zijn formele elementen die bijdragen aan het proces van ‘Sinnbildung’: “zu denken ist vor allem an die verschiedenen Formen von Gleichniseinleitungen und -schlüssen [...]”.⁷² Münch concludeert dat de verscheidene tekstuele (interne) en literaire (externe) signaalelementen in parabels ‘formele’ kenmerken zijn van het genre ‘parabel’.⁷³ Om in Mt 22:1-14 de interne en externe signalen te onderscheiden gebruik ik de categorieën die Münch gebruikt in *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium*.⁷⁴

3.3 Vormkritische analyse van de parabel

3.3.1 Externe signaalelementen

In Mt 22:1-14 zijn externe signaalelementen te onderscheiden die de tekst binnen het parabelgenre plaatsen. Jezus wordt in vers 1 opnieuw aangeduid als de verteller van de parabel, nadat dit in hoofdstuk 21 al gebeurde. In het hoofdstuk over de ‘raamwerken’ van de parabels gaat Münch in op het feit dat Jezus de parabelverteller als ‘leraar’ autoriteit uitoefent op de interpretatie van de parabel.⁷⁵ Dit geldt zeker voor de parabels in Mt 21:28-22:14, die functioneren als uitgebreid antwoord op de vraag van Jezus’ tegenstanders naar zijn autoriteit. Door *πάλι* wordt duidelijk dat deze gelijkenis samen met de twee vorige in een dialoog geplaatst is. Maar het duidelijkste signaalelement in vers 1 is toch wel *ἐν παραβολαῖς*. Hiermee wordt de nieuwe parabel ingeleid als zijnde een parabel.

In vers 2 komt dan een van de verwachte introductieformules.⁷⁶ De hier gebruikte combinatie (*ὁμοιωθή* met een nominativus en een dativus) komt nog twee keer voor in Mattheus. Hoe het precies vertaald moet worden is niet helemaal duidelijk, maar Münch geeft aan dat uiteindelijk de context doorslaggevend is.⁷⁷ Dat grammaticaal bekeken alleen *ἀνθρώπῳ βασιλεῖ* (eventueel met de betreffende bijzin: *ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ*) het vergeleken punt van *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* is, klopt niet met wat er bedoeld wordt. Het gaat in deze vergelijking om het verloop van het hele verhaal, waarin duidelijk wordt wat de verteller Jezus gelijkstelt aan het koninkrijk van de hemel.⁷⁸ Daarmee is meteen ook aangegeven waar het in de parabel om gaat: het koninkrijk van de hemel. Hoewel dit thema lastig te definiëren valt, wordt het door Mattheus wel kernachtig neergezet; het is daarom ook een belangrijk onderdeel van de ‘Referenz funktion’.⁷⁹

In vers 14 vinden we het laatste externe signaalelement: *γάρ*. Er zijn verschillende manieren waarop dit wordt geïnterpreteerd. We beperken ons hier tot drie voorbeelden, waarvan de derde de te verkiezen optie is. Volgens Münch signaleert *γάρ* een causale samenhang met de parabel. Vers 14 zou dan het voorgaande moeten verklaren.⁸⁰ Hoewel hij wel opmerkt dat *κλητοί* en *ἐκλεκτοί* verwijzen naar het thema van de uitnodiging voor de bruiloft,

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., 459.

⁷⁴ Christian Münch, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium - Eine Studie zu ihrer Form und Funktion*, WMANT (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2004).

⁷⁵ Ibid., 66-69.

⁷⁶ Zie voor een overzicht van de formules: *ibid.*, 135-55.

⁷⁷ Ibid., 140.

⁷⁸ Ibid., 140-44.

⁷⁹ Ibid., 144-50.

⁸⁰ Ibid., 254.

denkt hij toch dat dit vers verwijst naar de inleidende woorden betreffende het koninkrijk van de hemel, omdat zowel de geroepenen als de gekozenen niet passen in de ‘blauwdruk’ van de parabel zelf.⁸¹ Daarom introduceert hij het begrip ‘Teilhabe an der Basileia’, om inderdaad een soort antecedent te geven aan de uitleg van vers 14. Hij ziet de twee frasen in vers 14 dus niet als verwijzing naar de inhoud van de parabel, omdat ‘groep A’ in vers 14 geen A’ heeft in de parabel, en bij ‘groep B’ hetzelfde. Het is niet logisch om zo’n allegoriserend schema op dit vers te leggen en daarmee de verbinding met de parabel af te wijzen, terwijl er wél duidelijk een thematische verbinding is. Daniel C. Olsen doet een ander voorstel: hij ziet vers 14 als een *nimshal*- verwijzend naar mogelijke verwijzingsteksten – bij de door hem zo gelezen *mashal* in de verzen 2-13.⁸² Zo komen we weer terug bij de lezing van de parabels als rabbijnse *meshalim*, waarvoor de eerder geciteerde B. Scott en B. Young ook opteerden.⁸³ Vreemd genoeg gaan beiden niet in op γάρ als signaalwoord voor een mogelijke *nimshal*. Davies en Allison bieden een andere interpretatie: πολλοὶ en ὀλίγοι worden dan niet weergegeven als tegenstelling, maar als een verkleinende samenstelling: ‘allen/velen’ zijn geroepen, maar ‘niet allen/minder’ uitgekozen. Op die manier past het element ‘gekozen’ zijn (impliciet: door God) bij het geheel van de parabel – het is immers de koning die heel de parabel bepaald heeft wat er gebeurde – en past het element ‘geroepen’ zijn bij de uitnodiging voor het feest.⁸⁴

3.3.2 Interne signaalelementen

Kijkend naar de signaalelementen binnen de parabel zelf, is het vooral relevant om te kijken naar de formele overeenkomsten tussen de parabel in Mt 22 en de parabel in Mt 21:33-43. Ten eerste valt de zoon op. Het noemen van de zoon van de hoofdpersoon is een intern signaalelement waardoor deze parabel gekoppeld wordt aan de vorige.⁸⁵ Daarnaast kunnen de volgende elementen naast elkaar gezet worden: de dubbele zending van slaven (22:4/6 en 21:34/36, woordelijke overeenkomsten), de slaven worden vermoord (22:6 en 21:35), de moordenaars worden omgebracht (22:7 en 21:41, hetzelfde werkwoord, ἀπόλυσεν/ἀπολέσει) en het noemen van het koninkrijk (22:2 en 21:43).⁸⁶ Zeker wat betreft het ombrengen van de moordenaars is het dus belangrijk om te zien dat deze twee parabels zo geredigeerd zijn dat ze allebei gedeeltelijk dezelfde thema’s bespreken.

⁸¹ Ibid., 255.

⁸² Olson, "Matthew 22:1-14 as Midrash."

⁸³ Young, "The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation," 171-86; Scott, "Hear Then the Parable," 161-74.

⁸⁴ Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 206-07.

⁸⁵ Münch, "Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium," 222.

⁸⁶ Gedeeltelijk overgenomen uit het commentaar van Gnilka. De koppeling van vers 13 met vers 44 als eindtijdsgericht heb ik weggelaten: die is niet direct logisch. Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 234.

4 Narratieve analyse: de parabel is een verhaal

Zoals in hoofdstuk 3 al kort is aangestipt, passen de parabels niet slechts in één soort mal. Ook is het niet zo dat een onderliggende boodschap wordt verpakt in een verhaaltje, maar dat het enkel gaat om die onderliggende boodschap. Deze twee punten vatten de kritiek van Stephen Wright op de vormkritische methode samen.⁸⁷ Ten eerste doet volgens hem een te gefixeerde vormafbakening geen recht aan de grote diversiteit in lengte en complexiteit van de verhalen binnen het parabelcorpus.⁸⁸ Wright oefent op dit punt expliciete kritiek uit op Ruben Zimmermanns definitie in *Kompendium der Gleichnisse Jesu*.⁸⁹ Volgens Wright neemt Zimmermann het risico om alle parabels met dezelfde ‘analytische matrix’ te analyseren, terwijl er qua narratieve diepte en structuur een heel groot verschil is dat vraagt om een differentiatie in die analyse.⁹⁰ Ten tweede krijgen langere verhalende parabels als narratieve teksten ook betekenis en kracht vanwege hun narratieve eigenschappen.⁹¹ Ook Dan Via benoemt in zijn artikel over de parabel van het bruiloftsfeest het belang van de manier waarop verschillende episodes van een verhaal in een plot samenkomen – het narratieve arrangement van het verhaal.⁹² Er bestaat geen vaste, uitgebreide definitie of verzameling criteria voor ‘narratieve teksten’ – net zoals er voor parabels geen vastliggende criteria zijn. Wél zijn er kenmerken die altijd terugkomen in narratieve teksten – dus ook in parabels – die ‘inductief’ kunnen worden benaderd.⁹³ Deze kenmerken worden hieronder verder uitgewerkt. Verder is het belangrijk dat in een narratieve analyse de tekst alleen bestudeerd wordt voorzover die narratief is, en dat het verhaal altijd als geheel bekeken wordt.⁹⁴

4.1 Narratologie

Voor de narratieve analyse van de tekst baseer ik me op theorieën uit de narratologie. De narratieve analyse focust op het verhaal vanuit het ‘raam’ van de narratologie. Narratologie is “the ensemble of theories of narratives, narrative texts, images, spectacles, events; cultural artifacts that ‘tell a story.’ Such a theory helps to understand, analyse, and evaluate narratives.”⁹⁵ Binnen de narratieve analyse zoals Mieke Bal die aandraagt wordt een tekst geanalyseerd op drie niveaus: tekst, verhaal, fabula. De fabula bestaat uit de aaneenschakeling van gebeurtenissen

⁸⁷ Wright, "Jesus the storyteller."

⁸⁸ Zie: *ibid.*, 2.

⁸⁹ Zimmermann, "Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung," 25.

⁹⁰ Deze kritiek op Zimmermann is niet geheel terecht. In het *Kompendium* staan immers meerdere analyses van parabels vanuit het narratologische perspectief. In de beschrijving van de parabel van het bruiloftsfeest (Schottroff) ontbreekt een dergelijke analyse dan weer wel, dus op dit hoofdstuk is de kritiek wel terecht. Zie: Luise Schottroff, "Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit)," *ibid.*

⁹¹ Zie: Wright, "Jesus the storyteller," 2-6, 46-47, 53-57.

⁹² Zie: Dan O. Via, "The relationship of form to content in the parables: The Wedding Feast," *Interpretation* 25, no. 2 (1971): 174. Hoewel Dan Via in dit artikel het belang van de narrativiteit van parabels zeker niet onderschat, loopt hij toch het risico dat de traditionele vormkritiek ook liep: hij perst zeven parabels in een keurslijf van één vorm, waarmee hij dan de bruiloftsparabel vergelijkt. De parabel wordt dus in vergelijking gelezen met een normatieve vorm, waardoor de narratieve eigenheid van het verhaal verloren dreigt te gaan.

⁹³ Wright, "Jesus the storyteller," 53. Wright baseert zich voor de narratologische theorie op James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: an introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).

⁹⁴ Mieke Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, vert. Christine van Boheemen, 3e ed. (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 71-72; Resseguie, "Narrative Criticism," 38.

⁹⁵ Bal, "Narratology," 3.

en acties van actoren,⁹⁶ op een plaats en in een tijdsduur. In het verhaal wordt het tijdsverloop op een bepaalde manier gepresenteerd, worden de actoren daadwerkelijk personages met karaktereigenschappen, wordt de ruimte van het verhaal uitgemeten, etc. De tekst wordt geuit door de verteller, degene die de taaltekens uit.⁹⁷ Op deze drie niveaus spelen drie verschillende rollen/functies: de actor is degene die dingen doet of iets overkomt in de fabula; de focalisator is degene vanuit wiens oogpunt de fabula wordt gepresenteerd in het verhaal; de verteller is degene die het verhaal vertelt.⁹⁸ In volgende paragrafen wordt de perikoop geanalyseerd door de ‘gelaagde bril’ van de drie tekstniveaus, gebruikmakend van studies die het geheel van Mattheus beschouwen. Ook in deze analyse is vers 7 het belangrijkste object van onderzoek.

4.2 Tekstanalyse van Mattheus 22:1-14

4.2.1 Tekst, tekstniveaus

De tekst wordt geuit door de verteller. De verteller van het evangelie van Mattheus is ‘alwetend’ en vertelt in de derde persoon.⁹⁹ Dit zien we ook terug in Mt 22:1-14: de verteller weet dat Jezus reageert, en beschrijft dat in de derde persoon. In de tekst van de perikoop komt de verteller niet opvallend naar voren, omdat het grootste gedeelte van de tekst bestaat uit personagetekst: een raamvertelling.

De verteller kan het woord als het ware aan een personage geven, zodat diegene in de directe rede aan het woord komt.¹⁰⁰ Dit doet de evangelist wanneer hij Jezus aan het woord laat. Zo ontstaat er, ook in Mt 22:1-14, een raamvertelling. Het personage Jezus wordt verteller, en het verhaal dat hij vertelt is een nieuwe, ingebedde tekst. Het niveau van Mattheus noemen we de primair: de primaire tekst met een primaire fabula. Het niveau van de ingebedde tekst, de parabel, noemen we secundair: de secundaire tekst met een secundaire fabula.

Er ontstaat bij een raamvertelling zowel verbinding tussen de primaire fabula en de secundaire tekst, als tussen de primaire fabula en de secundaire fabula.¹⁰¹ Een derde verbinding die zeer relevant is in het geval van deze parabel, is de concretere verbinding met de twee voorgaande parabellen. Onder anderen Wesley G. Olmstead en Jack Dean Kingsbury laten deze directe verbindingen zowel narratief-kritisch als redactie-kritisch duidelijk zien.¹⁰² Deze drie verbindingen worden hieronder verder uitgewerkt.

⁹⁶ In het Engels van Bals introductie gaat het over *actors*. Hiermee wordt niet hetzelfde bedoeld als wat het Nederlandse *acteurs* betekent (toneel- of filmspelers). Bedoeld wordt de betekenis: deelnemer, participant (aan een of ander proces); heel kaal gezegd: ‘iemand die iets doet’.

⁹⁷ Bal, "Narratology," 8-9. Deze drie niveaus zijn niet op volgorde bedacht door een auteur, maar het zijn niveaus in de tekst.

⁹⁸ Ibid., 18.

⁹⁹ Kingsbury, "Matthew as story," 30-32.

¹⁰⁰ Bal, "Narratology," 48. Directe en indirecte rede zijn in het nieuwtestamentisch Grieks soms lastig te onderscheiden, door het gebruik van $\delta\tau\iota$. In Mt 22:1 is dit probleem niet aan de orde, vanwege het participium $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\varsigma$.

¹⁰¹ Ibid., 57-58.

¹⁰² Zie bij Olmstead bijvoorbeeld de tabel op pagina 27 waarin hij woordelijk de overeenkomsten laat zien. Wesley G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables : The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21:28-22:14*, ed. Richard Bauckham, Society for New Testament Studies Monograph Series (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Kingsbury, "Matthew as story."

4.2.1.1 Verbinding tussen de Mattheus-fabula en de parabel-tekst

Ten eerste de verbinding tussen primaire fabula en de ingebedde tekst. De door Jezus vertelde tekst krijgt als ‘narratieve handeling’ betekenis binnen de fabula van het evangelie van Mattheus. In die primaire fabula is het een vaak terugkerend fenomeen dat Jezus parabels (ingebede teksten) vertelt. Stephen Wright benadrukt het belang van Jezus’ taalhandeling: “Jesus’ stories not only illuminate his praxis, they are also part of it.”¹⁰³ De ingebedde tekst – de parabel – is dus verbonden met de primaire fabula. De parabel is niet te begrijpen zonder het hele verhaal van Mattheus erbij te nemen.¹⁰⁴ Dat dit belangrijk is zien we bijvoorbeeld terugkomen in het commentaar van Gnilka. Hij zet heel scherp de parabel van het bruiloftsfeest naast die van de pachters van de wijngaard, en laat zien dat in de tekst heel duidelijk stilistisch te werk is gegaan om de parabels in dezelfde redevoering te kunnen plaatsen.¹⁰⁵

De verbinding van de secundaire tekst met de primaire fabula is dus belangrijk. Toch schuilt er ook een gevaar in het leggen van een al te snelle verbinding. Wright betoogt bijvoorbeeld dat de parabels van Jezus als taalhandelingen (speech-acts) relevant zijn voor het begrijpen van de persoon Jezus zelf.¹⁰⁶ Zo kunnen de parabels als allegorieën van het leven van Jezus gaan fungeren. Hij loopt hiermee twee risico’s. Ten eerste loopt hij risico omdat de verhouding tussen de tekst van het evangelie en historische gebeurtenissen niet eenvoudig te beschrijven is. Niet voor niets kent de Bijbelwetenschap methodes als vorm- en traditiekritiek om uit te zoeken hoe de tekst tot zijn huidige vorm is gekomen. Het is dan ook minstens opvallend te noemen dat Wright nergens in zijn boek naar die methodes verwijst. Ten tweede is het een risico omdat de parabels in de evangeliën onderhevig zijn aan de redactie van de afzonderlijke evangeliën. Wright wil met een hoop parabels uit de synoptici een beeld over de historische Jezus kunnen schetsen. Om hiervoor de klassieke methodes links te laten liggen heeft hij een beter argument nodig dan dat hij geeft. Hij beschuldigt de klassieke Bijbelwetenschap ervan de evangelisten (redacteuren) te polariseren tegenover Jezus alsof de evangelisten hun eigen verhaal niet serieus nemen.¹⁰⁷ Hij gaat hiermee voorbij aan het wel degelijk relevante onderscheid dat de Bijbelwetenschap maakt tussen traditie en redactie, al is het alleen al om de verschillende ‘tekstlagen’ te onderscheiden. In de interpretatie van de parabel moet serieus rekening worden gehouden met de stilering van de parabel in samenhang met de vorige twee parabels, zie hiervoor ook paragraaf 3.3.2.

Bij zijn bespreking van de parabel van het bruiloftsfeest gaat Wright door deze veronachtzaming de fout in. Hij bespreekt de parabel van Mattheus los van de parabel van de grote maaltijd in Lukas. Dit is terecht, omdat de setting van de parabels heel anders is en het mede daarom narratologisch een verschillend verhaal is. Maar zijn belangrijkste argument hiervoor is dat Jezus de parabel misschien wel meerdere keren heeft verteld. Of dit zo kan

¹⁰³ Wright, "Jesus the storyteller," 181.

¹⁰⁴ Het verhaal van Mattheus gaat over Jezus, concludeert Jack Dean Kingsbury naar aanleiding van zijn narratieve analyse. Zie: Kingsbury, "Matthew as story," 161.

¹⁰⁵ Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 234.

¹⁰⁶ Wright, "Jesus the storyteller," 44-45.

¹⁰⁷ Ibid., 44.

zijn doet niet ter zake. Hier wordt dus duidelijk dat zijn vooraanname over de parabels (dat de parabels ook iets zeggen over het leven van Jezus zelf) de exegese van de parabels beïnvloedt.

4.2.1.2 Verbinding tussen de Mattheus-fabula en de parabel-fabula

Ten tweede is er de verbinding van primaire en secundaire fabula. Gegeven dat de primaire fabula over Jezus gaat (zeker in de directe context van Mt 22:1-14), is het logisch om met N.T. Wright te zeggen: “The parables made sense only within the context of Jesus’ whole career. They echoed [...] the main thrusts of Jesus’ work [...].”¹⁰⁸ Een verbinding tussen de primaire en secundaire fabula kan worden gezien in het thema van het koninklijke feest. In Mt 14 hebben de lezers/hoorders immers al een dergelijk koninklijk feest meegekregen: tijdens dat feest werd Johannes de Doper vermoord. Het is dus duidelijk dat koninklijke feesten niet iets zijn om mee te sollen, laat staan om de slaven die jou uitnodigen te vermoorden.¹⁰⁹ Ook in metaforische zin is er een verbinding tussen de fabula van de parabel en die van Mattheus: de bruiloft komt meer voor in Mattheus als beeld voor het koninkrijk (der hemelen).¹¹⁰

4.2.1.3 Verbinding tussen de parabel en de twee voorafgaande parabels

Ten derde wordt de verbinding tussen de drie parabels als trilogie besproken in verschillende studies.¹¹¹ Er is een uitgebreide analyse te vinden bij Wesley G. Olmstead. Hij beschrijft de trilogie van parabels in Mt 21:28-22:14 onder andere op basis van het gegeven dat ze door Jezus aan de Joodse leiders gericht zijn. Daarbij trekt hij in zijn boek lijnen tussen de inhoud van de parabels en de gebeurtenissen betreffende de Joodse leiders in het hele boek Mattheus.¹¹² Niet onterecht laat hij zien hoe de trilogie van parabels een eenheid is. De woede van de koning staat in lijn met de tweede parabel: Jezus laat immers aan het eind van de tweede parabel (Mt 21:41) de Joodse leiders zelf aandragen hoe de landeigenaar met de pachters om moet gaan (namelijk: ombrengen op een onmenselijke manier). In Mt 22:7 laat Jezus de koning inderdaad woedend worden en laat hij de koning de moordenaars ombrengen. De aangesproken leiders zijn zich er ondertussen van bewust dat zij het onderwerp van Jezus’ toespraak zijn (Mt 21:45).

Hoewel weinig voor deze scriptie geraadpleegde exegeten dit zo interpreteren, zou de emotie van de koning kunnen worden geïnterpreteerd als de reactie van Jezus op de input van hogepriesters en Farizeeën bij zijn vorige parabel.¹¹³ Nu ze doorhebben hoe Jezus het over hen heeft en dat ‘het koninkrijk hen ontnomen zal worden’ volgens Jezus (Mt 21:43), is het opvallend dat er in de volgende parabel (die over datzelfde koninkrijk gaat) weer

¹⁰⁸ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, vol. 2, Christian Origins and the Question of God (Londen: SPCK, 1996), 181.

¹⁰⁹ Warren Carter plaatst het contrast tussen Jezus als koning en de koningen Herodes in de context van de problematiek van de politieke symboliek die veel Bijbelse en vroegchristelijke bronnen gebruiken als het over God gaat: Carter, “Matthew and the Margins,” 433; Warren Carter, “Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in Two Matthean Parables,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 56, no. 3 (2002): 269-72.

¹¹⁰ W. F. Albright en C. S. Mann, *Matthew*, ed. William Foxwell Albright en David Noel Freedman, The Anchor Bible (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1971), 269.

¹¹¹ Bijvoorbeeld: Gnlika, “Das Matthäusevangelium - II. Teil,” 233; Gundry, “Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art,” 432.

¹¹² Olmstead, “Matthew’s Trilogie of Parables,” 49-130.

¹¹³ Luz geeft hier kort aandacht aan in zijn bespreking van de abruptheid van vers 7 qua overgangen in het verhaal: Luz, “Matthew 21-28,” 54.

een straf uitgevoerd wordt. Deze straf wordt beschreven met hetzelfde werkwoord als dat in de vorige parabel: ἀπόλλυμι. De woede van de koning (en de bijbehorende strafexpeditie) is als de door henzelf gegraven kuil¹¹⁴ waar de Farizeeën en hogepriesters in vallen.

De trilogie van de parabels wordt versterkt door de opbouw in belang van de statische hoofdpersoon: het gaat van ‘ἄνθρωπος’ in de eerste parabel naar ‘ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης’ in de tweede parabel naar ‘ἄνθρωπος βασιλεῖ’ in de derde parabel. Hoewel de trilogie wel wordt besproken in de commentaren en artikelen die reeds genoemd zijn, wordt dit punt daarin niet expliciet naar boven gehaald.¹¹⁵ Samenhangend met deze oplopende volgorde van het belang van de positie van de hoofdpersoon (man-landheer-koning) is de aflopende volgorde van het belang van de functie van de zoon in de parabels. Waar de zoon (allebei de zonen) in de eerste parabel nog spreekt met zijn vader en als een ‘round character’¹¹⁶ kan worden aangeduid, is hij in de tweede parabel nog wel een personage dat iets doet en iets ondergaat, maar is hij in de derde parabel slechts een soort figurant die wel genoemd wordt maar verder geen invloed heeft op het verloop van het verhaal.¹¹⁷

De verbinding tussen de drie parabels is duidelijk, maar levert ook een aantal vragen op.

- Als de zoon steeds minder belangrijk wordt in de loop van de drie parabels, waarom gaat de laatste parabel dan over de bruiloft van een zoon? Een bruiloft zou juist de bruidegom in het middelpunt moeten stellen.
- Waarom wordt in de tweede parabel expliciet verteld dat de zoon het mikpunt van de minachting is van de slechte pachters, terwijl iets dergelijks in de derde parabel uitblijft? Natuurlijk is de afwijzing van de uitnodiging een blijk van minachting richting de zoon (en ook richting zijn vader), maar hier wordt geen expliciete aandacht aan gewijd.

Een conclusie die hieruit getrokken kan worden is dat het in deze parabels niet expliciet gaat om het minachten van de zoon van de landheer/koning.

4.2.1.4 Niet-narratieve elementen

In een verhalende tekst kunnen ook niet-narratieve elementen aanwezig zijn: beschrijving of commentaar. Dit zijn opmerkingen - meningen of feiten - die buiten de eigenlijke fabula vallen.¹¹⁸ In Mattheus komt commentaar regelmatig voor in bijvoorbeeld citaten uit de Hebreeuwse Bijbel (bijv. Mt 21:4-5).¹¹⁹ In Mt 22:1-14 kan het laatste vers gelezen worden als commentaar, hoewel het wel degelijk aan het eind (of eigenlijk na het eind) van het verhaal

¹¹⁴ Spreuken 26:27.

¹¹⁵ Het commentaar van Hubert Frankemölle zet wel in met deze observatie, maar verbindt er geen conclusies aan. Zie: Hubert Frankemölle, *Matthäus - Kommentar*, vol. 2 (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1997), 340-41.

¹¹⁶ De term wordt hier gebruikt uit pragmatische overwegingen. Zie voor een bespreking van de problemen rond het onderscheid tussen ‘flat’ en ‘round’ characters: Bal, "Narratology," 115.

¹¹⁷ Natuurlijk is de zoon wel zeer relevant voor de parabel: zonder zoon geen bruiloft. Maar narratologisch is zijn rol erg klein.

¹¹⁸ Bal, "Narratology," 31-48.

¹¹⁹ Kingsbury, "Matthew as story," 28, 28n85.

staat.¹²⁰ In Mt 22:10 wordt door verteller Jezus ook een commentaar toegevoegd: ‘zowel slechten als goeden’.¹²¹ Beschrijving komt behalve in vers 2 niet voor in de parabel.¹²² Dat is in overeenstemming met Scotts observatie dat de parabels (vanwege de oraliteit ervan) zeer beknopte verhalen zijn waarin veel elementen impliciet blijven.¹²³ Hoewel volgens Mieke Bal beschrijving en commentaar helpt bij het zoeken naar ‘focal points’ in het verhaal, is dat in de parabel erg gissen, omdat er meer elementen geïmpliceerd dan geëxpliceerd worden.¹²⁴

4.2.2 Verhaal: aspecten

Eenzelfde fabula kan op verschillende manieren worden weergegeven. De verschillen tussen die manieren bevinden zich op het gebied van de aspecten van een verhaal.¹²⁵ We bespreken hieronder de aspecten tijd, ruimte, personages en focalisatie. We gaan hier vooral in op het tekstniveau van de eigenlijke parabel, de raamvertelling; het tekstniveau van het evangelie komt minder uitgebreid aan bod.

Omdat veel van de verhaal-aspecten impliciet aanwezig zijn, is het goed een onderscheid te maken tussen de gegevens die direct uit de tekst zelf herleid kunnen worden, en gegevens die meer impliciet aanwezig zijn. Deze impliciet aanwezige aspecten zijn tweeledig; ze worden door Ruben Zimmermann in zijn genreafbakening in het zesde element genoemd: namelijk de ‘Kotextinformatie’ en de ‘Kontextinformatie’.¹²⁶ Cotextinformatie is informatie die uit de bredere tekst van Mattheus (de cotext) gehaald kan worden; contextinformatie is de concrete alledaagse werkelijkheid waarin de hoorders/lezers van de parabel leven. Hieronder belichten we de aspecten die expliciet uit de tekst blijken, én de aspecten die impliciet aanwezig zijn omdat dat in het bredere verband van het evangelie zo blijkt, de cotextinformatie. De contextbeschrijving krijgt plaats in het volgende hoofdstuk.

4.2.2.1 Ruimte en tijd

De parabel speelt zich qua ruimte af in een stad waar een koning zijn paleis heeft. De gasten voor de bruiloft wonen niet in dezelfde stad als de koning, want na de stadsverbranding in vers 7 is er nog steeds een stad met toegangsplekken om mensen uit te nodigen. In vers 7 wordt de ruimte waarin het verhaal zich afspeelt naar buiten verplaatst, de strafexpeditie naar de stad van de moordenaars. De bruiloftszaal is qua locatie het doel van de parabel: ‘als je daar binnen bent, dan zit je goed,’ lijkt het devies.

Het tijdsaspect in vers 7 in deze parabel is opvallend. Waar de gebeurtenissen elkaar in de rest van de parabel eenvoudig opvolgen, gaat het in vers 7 mis. Een strafexpeditie met legers en stadsverbrandingen kost behoorlijk

¹²⁰ Gnika, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 234; Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 206-07.

¹²¹ Dit is een typisch geval van Mattheaans spraakgebruik. Zie: Ruben Zimmermann en John Paul Heil, *Matthew's Parables*, ed. Michael L. Barré, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1998), 175.

¹²² Vers 2 is te zien als de situatieschets van het verhaal.

¹²³ Scott, "Hear Then the Parable," 36.

¹²⁴ Bal beschrijft hoe relevant een beschrijving is voor een narratieve tekst. Daarmee geeft ze dan ook direct aan hoe lastig het is om de parabels als narratieve teksten te begrijpen: er is simpelweg weinig beschrijving. "Although descriptive passages would appear to be of marginal importance in narrative texts, they are, both practically and logically necessary. Practically, they help the imagined world of the fabula become visible and concrete. Logically, fabula elements need to be described so that their functions make sense." Bal, "Narratology," 36.

¹²⁵ *Ibid.*, 75-175.

¹²⁶ Zimmermann, "Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung," 25.

veel tijd. Zo lang is een klaarstaand bruiloftsmaal niet houdbaar.¹²⁷ Dit probleem van de tijdsduur is op te lossen door ervan uit te gaan dat de koning zelf niet meegaat op strafexpeditie, maar dat hij het overlaat aan een ondergeschikte.

Qua narrativiteit lijkt de tijdsverschuiving in vers 7 dus een probleem te zijn, maar dan moet wel in overweging genomen worden dat dit vanuit het perspectief van de (hedendaagse) narratologie is. Bernard Brandon Scott geeft in dit verband aan dat het belangrijk is altijd de oraliteit van de parabel in ogenschouw te nemen.¹²⁸ Het gaat niet zozeer om precieze causale verbanden en gestructureerde verhaallijnen in een parabel die doorverteld wordt in een orale cultuur, maar de gebeurtenissen worden na elkaar gelegd en met die opeenvolging van gebeurtenissen moet de luisteraar het doen

4.2.2.2 Personages

Op het niveau van de primaire tekst zijn er twee personages of groepen personages die relevant zijn: Jezus en de groep van hogepriesters en oudsten. Zij zijn de geadresseerden van verteller Jezus (Mt 21:45).

Op het niveau van de parabel zelf spelen verschillende personages mee. In vers 2 komen we de koning tegen, hij is degene die de acties in de parabel initieert en degene waarop wordt gereageerd. De zoon van de koning zou de hoofdpersoon van de bruiloft moeten zijn, hij is immers degene die gaat trouwen, maar in de parabel komt hij alleen voor in vers 2.

De slaven, die we voor het eerst tegen komen in vers 3, voeren uit wat de koning hen zegt, zij nodigen uit, maar worden ook genegeerd, mishandeld en zelfs vermoord door de genodigden. In vers 13 gaat het niet meer over slaven (τοὺς δούλους), maar over dienaren (τοῖς διακόνοις).

De genodigde bruiloftsgasten komen we in vers 3 voor het eerst tegen. Zij zijn het waard geweest om uitgenodigd te worden op een prinselijke bruiloft. Maar ze komen niet, ze negeren de uitnodiging, daarmee de koning zélf negerend. Er zijn er ook die de slaven vermoorden. Hoe dan ook, de bruiloftsgasten komen niet, en zijn daarmee volgens de koning bij nader inzien de bruiloft onwaardig. In vers 9 is er sprake van een nieuwe groep bruiloftsgasten, wie er dan ook maar gevonden kan worden op de wegen door de slaven wordt uitgenodigd. Ook die groep is niet zonder problemen: er is iemand zonder bruiloftskleed, die daarvoor streng gestraft wordt.¹²⁹

4.2.2.3 Focalisatie

Focalisatie bepaalt het perspectief waarmee het verhaal de fabula weergeeft.¹³⁰ Een duidelijk moment van focalisatie is het moment dat de koning de gasten komt bekijken, in vers 11. Het heeft het effect van inzoomen: alles en iedereen kijkt naar degene waarnaar de koning ook kijkt: de gast zonder bruiloftskleding.

¹²⁷ Zie ook: Keener, "Commentary on Matthew," 521; Luz, "Matthew 21-28," 54.

¹²⁸ Scott, "Hear Then the Parable," 36-40.

¹²⁹ Dit is een verhaalelement dat veel vragen oproept, bijv.: is dit niet onrechtvaardig van de koning? De vraag naar de achtergrond van dit element gaat voorbij het blikveld van deze scriptie.

¹³⁰ Bal, "Narratology," 145.

In vers 7 vindt er geen focalisatie plaats, volgens de kenmerken die Mieke Bal geeft. Toch vindt er wel iets dergelijks plaats, wat opvalt. De koning wordt boos en deze boosheid geeft de perceptie weer van de koning ten aanzien van dat wat gebeurd is. Het verhaal wordt op die manier in vers 7 “gepresenteerd door het filter van de gedachten en percepties van de focalisator”.¹³¹

4.2.3 Fabula: plot

De fabula van de parabel valt bijna helemaal samen met de tekst van de parabel in de verzen 3-13. Slechts de stukken directe rede en het korte commentaar ‘zowel slechten als goeden’ vallen buiten de fabula.

4.2.3.1 Gebeurtenissen

Er is veel impliciet als het gaat om de verhouding tussen de gebeurtenissen.¹³² Veel van de gebeurtenissen hebben een betekenis binnen de cultuur waarin het verhaal ingebed is. De dubbele uitnodiging is bijvoorbeeld een reeks van gebeurtenissen die verschillend kan worden geïnterpreteerd.¹³³ Een beschrijving om de gebeurtenissen beter te duiden staat in het volgende hoofdstuk: de sociaalhistorische achtergrondbeschrijving.

De oorzaak van de stadsverbranding in vers 7 is wel duidelijk: de koning is woedend over de moord op zijn slaven (misschien wel vanwege de betekenis ervan, de schending van de eer van zijn zoon). Maar de functie van het benoemen van de stad die verbrand wordt is niet direct duidelijk, het is voor het eerst in de parabel dat deze stad genoemd wordt.¹³⁴

4.2.3.2 Actoren

Bal maakt een onderscheid tussen actoren die functioneel zijn en actoren die dat niet zijn.¹³⁵ Maar in deze parabel is dit onderscheid lastig te maken. De slaven zijn niet functioneel in wat ze doen (ze voeren slechts uit wat de koning wil), maar ze zijn wel relevant in de gebeurtenissen van de parabel. Wat hen overkomt is namelijk één van de oorzaken voor de woede van de koning. Ook het leger is relevant als actor, want zonder het leger zou er geen strafexpeditie mogelijk zijn.

Vanuit het perspectief van de narrativiteit van parabels is het altijd belangrijk te rekenen met de zogenaamde ‘wet van drie’.¹³⁶ Daarmee zou je de actoren tot en met vers 10 kunnen terugbrengen tot de volgende drie: de koning, de eerste genodigden en de tweede genodigden.¹³⁷

¹³¹ Citaat uit het theoretisch kader omtrent focalisatie van Monika Fludernik: Monika Fludernik, *An Introduction to Narratology*, vert. Patricia Häusler-Greenfield en Monika Fludernik (London en New York: Routledge, 2009).

¹³² Scott, "Hear Then the Parable," 36.

¹³³ De koning stuurt zijn tweede delegatie vanwege zijn geduld en genade (Davies en Allison, "Saint Matthew," III.), maar het kan ook gewoon zo zijn dat deze tweede delegatie de normale praktijk is rond de uitnodiging van een koning (Keener, "Commentary on Matthew.").

¹³⁴ In hoofdstuk 5 gaan we hier dieper op in.

¹³⁵ Bal, "Narratology," 201.

¹³⁶ Zie bijvoorbeeld: Klyne Snodgrass, *Stories with intent: a comprehensive guide to the parables of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008), 17-18.

¹³⁷ Dat er hierna nog weer wordt ingezoomd op die ene persoon is hier niet tegen in te brengen, omdat dit een nieuwe verhaallijn is.

III. De achtergronden van Mt 22:7

Door zijn appellerende karakter vraagt een parabel de lezer een ‘metaforische betekenistransfer’ te voltrekken ten aanzien van het verhaal.¹³⁸ De lezer doet dit op basis van de hem/haar bekende achtergrondinformatie, die hij/zij heeft doordat hij/zij is ingebed in de cultuur. De achtergrondinformatie bij de parabels wordt door Zimmermann het ‘bildspendende Bereich’ genoemd.¹³⁹ Dit ‘beeld verschaffende domein is het bronnenmateriaal voor alle gebruikte beelden in de parabels. Een parabel zelf is dan het ‘bildempfangende Bereich’, dat wil zeggen dat in de parabel specifieke beelden/motieven uit het hele bildspendende Bereich ingezet worden.¹⁴⁰

De achtergrondinformatie bestaat volgens Zimmermann uit twee elementen: de historische realiteit en de traditionele standaardmetaforen in een cultuur.¹⁴¹ Door deze twee achtergronden te onderzoeken en te balanceren kunnen we tot een interpretatie van Mt 22:7 komen die zowel de politiek-historische realiteit als de metaforisch-tekstuele traditie mee laat wegen.¹⁴²

Ten eerste onderzoeken we in hoofdstuk 5 in hoeverre het motief van de stadsverbranding in Mt 22:7 zijn oorsprong vindt in de historische realiteit. Ten tweede onderzoeken we in hoofdstuk 6 in hoeverre de gebruikte beelden hun oorsprong vinden in traditionele standaardmetaforen.

¹³⁸ Zie boven, hoofdstuk 3.

¹³⁹ Zimmermann, "Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung," 33, 36-39. De bespreking van het ‘bildspendende Bereich’ is een vast onderdeel bij elke parabelbespreking in het *Kompendium*, naast de andere onderdelen.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 30.

¹⁴¹ Zimmermann gebruikt hier onder andere de frase ‘stock metaphors’. Zie: Zimmermann, "Puzzling the Parables of Jesus - Methods and Interpretation," 198.

¹⁴² Zie voor een uitgebreidere inleiding op deze twee stappen: *ibid.*, 192-204.

5 Realiteit: politiek-historische achtergrond

Dit hoofdstuk gaat over de vraag naar het realisme van de parabel: hoe realistisch is het verhaal?¹⁴³ We spitsen deze vraag toe op de strafexpeditie van de koning (vers 7). De vraag of zo'n strafexpeditie voor luisteraars in de lijn der verwachting lag in de 1^e eeuw CE laat zich niet makkelijk beantwoorden. Op deze vraag wordt door exegeten verschillend antwoord gegeven. In de eerste helft van dit hoofdstuk worden antwoorden besproken die al gegeven zijn op de vraag naar de werkelijkheidsgetrouwheid: ten eerste de beoordeling van de parabel als geheel en ten tweede de beoordeling van de strafexpeditie in vers 7. In de tweede helft worden deze antwoorden vergeleken met verschillende studies die een analyse van de politieke historische context van de parabel bieden.

5.1 Realistisch of allegorisch – verschillende opvattingen

5.1.1 De parabel onrealistisch, allegorisch

Bekende commentatoren (bijvoorbeeld Luz, Davies/Allison en Gnilka) beginnen hun exegese met een opmerking over hoe onrealistisch, oneerlijk of onbegrijpelijk het verhaal is.¹⁴⁴ Uit de waardering van de gehele parabel als onrealistisch concluderen deze commentatoren dat de parabel allegorisch is.

Luz betoogt dat de parabel zó absurd is, dat het “een door en door allegorische tekst is, die slechts betekenis krijgt door decodering in termen van zijn referent.”¹⁴⁵ Volgens Davies en Allison “wordt de lezer van het verhaal achtergelaten met te veel vragen wanneer het gelezen wordt als een parabel in plaats van als een allegorie,” hoewel ze toegeven dat “de traditionele allegorische interpretatie te ver is gegaan in het allegoriseren van elk detail.”¹⁴⁶ Ook Gnilka waarschuwt dat “van een poging om het verhaal als een uit het leven gegrepen geschiedenis te begrijpen van meet af aan moet worden afgezien.”¹⁴⁷ Het bronnenmateriaal dat gebruikt wordt in deze commentaren bestaat dan ook vooral uit citaten uit de Hebreeuwse Bijbel en de boeken Makkabeeën, waardoor ze blijven hangen in het analyseren van de literaire afhankelijkheid van de parabel.¹⁴⁸

De vraag is echter of deze conclusies betreffende het realisme van de parabel terecht zijn. Richard Bauckham laat zien dat een gebrek aan werkelijkheidsgetrouwheid vaak wordt gekoppeld aan een gebrek aan narratieve integriteit. Die twee gebreken worden dan samen gezien als een indicator van allegorie. Echter, een verhaal dat niet in alle elementen werkelijkheidsgetrouw is, kan toch narratief integer zijn. En zelfs een verhaal dat een gebrek aan narratieve integriteit vertoont is niet noodzakelijkerwijs een allegorie.¹⁴⁹ Zijn artikel biedt een handvat om

¹⁴³ In dit hoofdstuk wordt met ‘realisme’, ‘realistisch’ en aanverwante termen bedoeld dat de parabel of elementen van de parabel werkelijkheidsgetrouw zijn ten opzichte van de (sociale, culturele, historische) waarneembare werkelijkheid. Zo is een fabel gedeeltelijk realistisch als dieren bijvoorbeeld in een bos met bomen en struiken leven, maar onrealistisch vanwege het element van pratende dieren.

¹⁴⁴ Luz, "Matthew 21-28."; Davies en Allison, "Saint Matthew," III; Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil."

¹⁴⁵ Luz, "Matthew 21-28," 47.

¹⁴⁶ Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 196n18, 97n22.

¹⁴⁷ Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 234.

¹⁴⁸ Zie ook hoofdstuk 6.

¹⁴⁹ Richard Bauckham, "The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)," *Journal of Biblical Literature* 115, no. 3 (1996): 482-83.

verschillende elementen uit een verhaal los van elkaar te beoordelen op basis van hun werkelijkheidsgetrouwheid. Ook is een allegorische lezing niet per se nodig om de parabel over het bruiloftsfeest te kunnen interpreteren.¹⁵⁰ Onrealistische motieven hoeven niet direct gevolgen te hebben voor de narratieve integriteit. Op basis van Bauckhams argument kan de strafexpeditie dan ook als los element besproken worden in het licht van de verschillende mogelijke achtergronden. Keener volgt deze lijn in zijn commentaar: hij zet de parabel niet als geheel neer als realistisch of onrealistisch, maar bespreekt de elementen apart naar aanleiding van onder andere culturele en historische gegevens over het Palestina van de 1^e eeuw.¹⁵¹

5.1.2 Dateringskwestie

Veel commentaren en artikelen over Mattheus bespreken vers 7 als een belangrijk argument voor de gekozen datering van Mattheus. Als de strafexpeditie verwijst naar de verwoesting van Jeruzalem, dan wordt het gelezen als een voorspelling *ex eventu*, een voorspelling die pas wordt herinnerd en weergegeven nadat de vervulling ervan heeft plaatsgevonden. Frappant is dat dateringsparagrafen in commentaren een soort tweede exegese aanbieden van Mt 22:7. Carter bespreekt vers 7 bijvoorbeeld met een andere uitleg in zijn dateringsparagraaf dan in het eigenlijke commentaar op de perikoop.¹⁵² Luz gaat heel snel uit van een interpretatie van vers 7 als voorspelling *ex eventu* en komt dus uit op een minimale datering in 70 CE.¹⁵³ Ook Davies en Allison bieden een uitgebreide tweede uitleg van de bespreking van vers 7 in de dateringsparagraaf. Zij stellen – na een uitgebreide discussie over de mogelijke implicaties van verschillende oorsprongen van vers 7 – de vraag of een redacteur deze tekst kon redigeren zonder te denken aan de verwoesting Jeruzalem of de tempel.¹⁵⁴

Het commentaar van Gnilka is een goed voorbeeld van de discussie over het verband tussen de datering van Mattheus en de inhoudelijke betekenis van de parabel.¹⁵⁵ Eerst wordt de vraag opgeworpen of de tekst verband houdt met de verwoesting van Jeruzalem. Vervolgens wordt gekeken of dit past in de uitleg van de gelijkenis, die dan meestal allegorisch is. De manieren van allegorisch lezen verschillen onderling, maar er ontstaat steeds een discussie over de allegorische betekenis van de eerste en de tweede zending van slaven.¹⁵⁶ Het gevolg van een dergelijke lezing is dat de verwoesting van Jeruzalem een rol zou moeten spelen in de zendingstheologie van Mattheus. Want de verwijzing naar Jeruzalem in een allegorische lezing van de parabel impliceert dat zending onder de heidenen begint bij de verwoesting van Jeruzalem. Maar het probleem is: Mattheus laat de zending

¹⁵⁰ Bauckham laat de optie om elementen van de parabel allegorisch te lezen nadrukkelijk wel open, maar dan moet het verhaal wel serieus genomen worden als een coherent geheel. *Ibid.*, 488.

¹⁵¹ Hij neemt bijvoorbeeld het element van de uitnodiging (met een discussie over het gebruik van de dubbele uitnodiging voor maaltijden of feesten) niet als allegorisch element dat verwijst naar de profetenzendingen in verschillende heilshistorische bedelingen, maar laat het gewoon staan als noodzakelijk en logisch element in het verhaal over een maaltijd en de uitnodiging daarvoor. Keener, "Commentary on Matthew," 519.

¹⁵² In zijn evaluatie van Mt 22:7 als argument voor de datering van Mattheus als geschreven na 70 CE noemt hij de stad die verwoest wordt de eigen stad van de koning, terwijl dit helemaal niet terugkomt in de eigenlijke exegese van de parabel later in het commentaar. Dit is inconsistent. Carter, "Matthew and the Margins," 16-17.

¹⁵³ U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, vert. J.E. Crouch, Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 57-58.

¹⁵⁴ Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 131-32.

¹⁵⁵ Zie: Gnilka, "Das Matthäusevangelium - II. Teil," 239.

¹⁵⁶ Die twee zendingen staan dan allegorisch voor respectievelijk de profeten (zending onder het Joodse volk) en dan de apostelen (zending onder heidenen), of voor de respectievelijk de apostelen en dan de kerk zelf.

onder de heidenen al beginnen bij de opdracht van Jezus in hoofdstuk 28.¹⁵⁷ Gnilka geeft als tegenargument dat hiermee de allegorie te ver wordt doorgetrokken en dat dit niet de bedoeling kan zijn.

5.1.3 De parabel allegorisch, de strafexpeditie verwijst naar Jeruzalem

Door Carter en Keener wordt de parabel als een allegorie geïnterpreteerd.¹⁵⁸ Maar daarnaast vergelijken ze de gebeurtenissen in de parabel met historische beschrijvingen van de politieke werkelijkheid van de 1^e eeuw in Palestina. Hiermee proberen ze te laten zien dat het verhaal gebruik maakt van de werkelijkheid en tegelijkertijd allegorisch verwijst naar de verwoesting van Jeruzalem. We zullen hier verder in gaan op de manier waarop Carter en Keener de historische werkelijkheid betrekken op de parabel.

Carters studies hebben onder andere als uitgangspunt dat Mattheus heel erg beïnvloed is door de Romeinse imperiale context;¹⁵⁹ dit evangelie benadert de werkelijkheid van de Romeinse overheersing van Israël kritisch, maar gebruikt die ook als beeldmateriaal om de boodschap van Jezus weer te geven.¹⁶⁰ Carter betoogt dat de strafexpeditie verwijst naar Jeruzalem.¹⁶¹ Dit betoog over vers 7 deelt hij in aan de hand van drie criteria: het verwijst naar een politieke praktijk, naar historische gebeurtenissen en naar de religieuze traditie. Maar dat vers 7 naar de verwoesting van Jeruzalem verwijst, heeft hij al aan het begin van zijn betoog besloten. Daarom citeert hij allerlei teksten die volgens hem de verwoesting van Jeruzalem weerspiegelen: teksten uit de Psalmen van Salomo, 4 Ezra, 2 Baruch en teksten van Josephus.¹⁶²

Keener bespreekt de parabel aan de hand van sociaal-culturele normen en waarden om te laten zien hoe de gebeurtenissen rond de bruiloft zeer herkenbaar zullen zijn voor de hoorders. Tegelijkertijd betoogt hij dat er een direct verband is met de verwoesting van Jeruzalem als oordeel van God.¹⁶³ Hij geeft een uitgebreid overzicht met verwijzingen naar historische gebeurtenissen die een mogelijke achtergrond schetsen bij het vers en biedt niet slechts literaire verwijzingen naar oude teksten zoals veel andere exegeten doen. Keener betoogt dat het in vers 7 gaat om de verwoesting van Jeruzalem.¹⁶⁴ Hij gebruikt als argument dat veroveraars regelmatig steden verbrandden. Het is niet overtuigend dat hij hiervoor een hele lange lijst aan teksten uit de Hebreeuwse Bijbel citeert: dit laat

¹⁵⁷ Mattheus 28:19: “Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest.”

¹⁵⁸ J. Andrew Overman, "Matthew's Parables and Roman Politics: The Imperial Setting of Matthew's Narrative with Special Reference to His Parables," *Society of Biblical Literature Seminar Paper Series* (1995); Schottroff, "Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit)."; Keener, "Commentary on Matthew."; Carter, "Resisting and Imitating the Empire."

¹⁵⁹ "The gospel contests every one of Rome's imperial claims about divine sovereignty, presence, agency, and societal well-being." Carter, "Matthew and the Margins," 42, zie ook: 36-43.

¹⁶⁰ Carter, "Resisting and Imitating the Empire," 271-72.

¹⁶¹ Carter, "Matthew and the Margins," 435-36.

¹⁶² Van de apocalyptische teksten die Carter citeert geeft er slechts één eenduidig weer wat Carter meent dat ze weergeven: 4 Ezra 3:24-36 plaatst de verwoesting van Jeruzalem parallel aan de verwoesting van Babylon.

4 Ezra 3:24-36 gaat niet over Jeruzalem, maar over de tempel. 4 Ezra 4:22-25 en 5:21-30 gaan meer algemeen over de straf van God voor Israël. 2 Bar 1:1-5; 4:1; 6:9 en 7:1 gaan wel over Jeruzalem, maar dan over de toekomstige verwoesting van de stad door engelen.

De teksten van Josephus zijn duidelijker in hun betekenis: in Josephus, *JW* 4.386; 5.559; 6.409-411, 7.323-336 en 7.358-360 komt het beeld van de verwoesting van Jeruzalem als straf van God naar voren.

¹⁶³ Keener, "Commentary on Matthew," 518-23.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 519-21.

eerder een literair motief zien dan een historisch veel voorkomende gebeurtenis in de context van de parabel.¹⁶⁵ Wel overtuigend zijn bronnen als Diodorus Siculus, Cornelius Nepos en Pausanias waarmee hij laat zien dat het verwoesten van een stad helemaal niet ongebruikelijk is in de geldende politieke praktijken.

5.1.4 De parabel realistisch, de strafexpeditie verwijst naar Jeruzalem

Richard Bauckham laat zien dat de allegorische lezing niet nodig is om de tekst te kunnen begrijpen: “The point is that the sequence has its own narrative logic and does not require allegorical interpretation to explain it.”¹⁶⁶ Ook de exegeet Overman leest de parabel zeker niet als een allegorie over God en Israël. Hij probeert te laten zien dat het een verhaal is dat – min of meer – in de werkelijkheid van alledag gebeurd had kunnen zijn. “These two parables [die van het bruiloftsfeest en de voorgaande, JB] are not about God rejecting Israel.”¹⁶⁷ Als je in opstand komt tegen de koning, lijkt Mattheus volgens Overman met de parabel te willen zeggen, dan volgen er logischerwijs represailles.

Hij leest de parabel dus wel als een verwijzing naar de verwoesting van Jeruzalem, maar meer op het politieke vlak.¹⁶⁸ Overman leest dat Mattheus de politieke elite van de Joden wil laten zien dat Jezus ook al begreep dat je ‘de keizer moet geven wat des keizers is’,¹⁶⁹ dat je niet met je acties tegen de machthebber je hele stad of land (koninkrijk!) in gevaar moet brengen, zoals de genodigden wel doen in de parabel.

5.1.5 De parabel realistisch, de strafexpeditie verwijst niet naar Jeruzalem

Schottruff geeft de parabel geen enkele allegorische lading. De parabel maakt volgens haar deel uit van Jezus’ boodschap waarin hij een alternatief zou willen bieden voor de geweldservaringen van de lezers/hoorders van de boodschap.¹⁷⁰ Ze leest de tekst als een antiparabel, waarin het geweld van het Romeinse Rijk wordt gecontrasteerd met de rechtvaardigheid van het ‘koninkrijk der hemelen’, opdat christenen die het verhaal horen zelf ontdekken hoe dat koninkrijk wél werkt.

Volgens haar past de strafexpeditie in de algemene context van de imperiale machtsstrategie van het Romeinse Rijk.¹⁷¹ Om dit aan te tonen gebruikt ze het werk van Warren Carter. Maar die heeft dan weer niet zo’n sterke argumentatie om te laten zien dat vers 7 de hoorder bekend in de oren klinkt: hij verwijst naar de verwoesting van Jeruzalem als relevante historische gebeurtenis op de achtergrond, maar zet die dan op een rij met andere gebeurtenissen die meer dan 100 jaar geleden zijn op het moment van schrijven/horen.¹⁷²

¹⁶⁵ Hij citeert Jozua, 1 Samuel, 1 en 2 Koningen, 2 Kronieken, Nehemia, Psalmen, Jesaja, etc. Ibid., 519n178.

¹⁶⁶ Bauckham, "Parable of the Royal Wedding Feast and the Parable of the Lame and the Blind Man," 485.

¹⁶⁷ Overman, "Matthew's Parables and Roman Politics," 434.

¹⁶⁸ Ibid., 434-36.

¹⁶⁹ Mt 22:21

¹⁷⁰ Schottruff, "Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit)," 482-85.

¹⁷¹ Ibid., 482.

¹⁷² Carter, "Resisting and Imitating the Empire," 270. In zijn commentaar schrijft hij min of meer hetzelfde: Carter, "Matthew and the Margins," 435.

5.2 Politiek-historische achtergrond

In dit tweede deel van het hoofdstuk over de politieke achtergrond van de parabel bekijken we enkele studies die een beeld geven van de thema's die de hierboven beschreven exegeses aandragen. Deze studies bieden een ander perspectief dan exegetische studies, omdat ze niet direct gefocust zijn op de parabel in Mattheus 22.¹⁷³

5.2.1 Judaea, 200 BCE-6 CE

De loop van de (politieke) geschiedenis van Israël/Palestina in de laatantieke oudheid valt in het kort te beschrijven als volgt.¹⁷⁴ In de 2^e eeuw BCE waren de Makkabeeën aan de macht in Israël. De Romeinse republiek was een bondgenoot van de Joden. De Joden kwamen in opstand tegen Koning Antiochus IV Epifanes van de Seleuciden en ze waren in die tijd verzekerd van de steun van Rome. In 63 BCE gebruikt Pompeius het machtsvacuüm dat volgt op een troonopvolgingsstrijd en verovert Jeruzalem. Vanaf dat moment zijn Jeruzalem en Israël onderworpen aan het Romeinse Rijk.

Martin Goodman schetst hoe het Romeinse Rijk in deze periode ontwikkelde. De expansie van het Rijk was nog niet ten einde. In de periode van 44 tot 31 BCE was de hele Romeinse wereld het podium van de chaos die ontstond na de dood van Julius Caesar: massa's aan legereenheden waren in beweging en bevochten elkaar. Voor de burgers in de provincies was Rome een afstandelijke, meedogenloze macht.¹⁷⁵ In 180 CE was dit veranderd. Het Rijk had voor het grootste gedeelte geen interne problemen of opstanden.¹⁷⁶ De periode van het ontstaan van het Mattheusevangelie valt hier middenin; zeker is dat de vredige en rustige situatie in het Rijk nog niet was gerealiseerd.

5.2.2 Judaea, 6-66 CE

In Palestina werd in het jaar 37 BCE de eerste vazalkoning Herodes geïnstalleerd door de Romeinen. Hij maakte de tempel tot het geweldige bouwwerk dat de Tweede Tempel genoemd zou gaan worden. Maar toen bleek dat zijn zonen niet in staat waren om de macht op een goede manier over te nemen, werd de provincie Judaea in 6 CE onder directe Romeinse regering geplaatst. Dit ging over het algemeen redelijk goed.¹⁷⁷ Een voorbeeld van de goede samenwerking tussen de Joodse notabelen en de Romeinse overheid geeft James S. McLaren in *Power and Politics in Palestine*.¹⁷⁸ Hij beschrijft hoe het plan van keizer Gaius (Caligula) om een beeldhouwwerk van hemzelf in Jeruzalem te plaatsen groot protest van de Joodse groeperingen opriep. Vervolgens ontstond er een dialoog

¹⁷³ De in deze scriptie geciteerde commentaren zijn hier voorbeelden van. Een ander voorbeeld is het artikel van Dorothy Jean Weaver over de aanwezigheid van Romeinse invloeden in het evangelie van Mattheus. Ze gebruikt in dat artikel Mt 22:7 als bron voor een beschrijving over de legers in de wereld van Mattheus, maar ze heeft wel een zeer uitgebreide voetnoot nodig om de parabel even snel uit te leggen. Dit levert cirkelredeneringen op. Zie: Dorothy Jean Weaver, "Thus you will know them by their fruits: the Roman characters of the gospel of Matthew," in *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, ed. John Riches en David C. Sim (London: T&T Clark International, 2005), 109, 10, 13.

¹⁷⁴ Zie: Philip F. Esler, "Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature," *ibid.*

¹⁷⁵ Martin Goodman, *The Roman World: 44 BC-AD 180*, ed. Fergus Millar, 2e ed. ed., Routledge History of the Ancient World (Londen: Routledge, 2012), 9.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Martin Goodman, "Jews and Judaism in the Second Temple Period," in *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, ed. Martin Goodman (2009).

¹⁷⁸ James S. McLaren, *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land 100 BC-AD 70* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 114-26.

tussen de Syrische legaat Petronius, koning Agrippa I en de Joodse notabelen. Hoewel het bronnenmateriaal her en der wel wat verschilt over de manier waarop, is duidelijk dat er een mogelijkheid tot onderhandelen was over deze actie van keizer Gaius.¹⁷⁹ Dit is exemplarisch voor de conclusie die McLaren trekt betreffende de politieke situatie in deze periode. “With the exception of determining who should be head of state, certain Jews had an active routine part in what decisions were made.”¹⁸⁰

McLaren maakt een belangrijk punt: er werd weinig overbodig geweld gebruikt voor het oplossen van incidenten, tot aan de Joodse opstand vanaf 66 CE.¹⁸¹ Dit is opvallend, omdat de commentaren op de strafexpeditie in Mt 22:7 dit niet weerspiegelen. Ze gaan er voetstoots van uit dat er altijd groot geweld gepaard ging met de imperiale overheersing van het Romeinse Rijk.

Tegen de visie van McLaren zou kunnen worden ingebracht dat er vier(!) Romeinse legioenen gelegerd waren in de provincie Syria. Hoewel het niet ongebruikelijk was dat legioenen ook voor langere tijd niets te doen konden hebben, is het toch opvallend dat er zo'n grote concentratie aan legereenheden aanwezig was. Uiteindelijk was het deze beschikbare militaire macht die Vespasianus en zijn zoon Titus zouden gaan gebruiken om de Joodse Opstand neer te slaan.¹⁸²

5.2.3 Judaea, 66-70 CE

De belangrijkste gebeurtenis in Palestina in de eerste eeuw CE was de Joodse Opstand in de jaren 66-70.¹⁸³ De tempel in Jeruzalem was één van de twee grote steunpilaren van het Jodendom in die tijd, naast de Tora. Daarnaast was de tempel ‘een van de prachtigste gebouwen van de beschaafde wereld’.¹⁸⁴ De verwoesting van de Tempel was dan ook een gebeurtenis die in het geheugen gegrift moet hebben gestaan, zeker bij mensen die zich rekenden tot de verschillende stromingen die gelieerd waren aan het Jodendom (e.g. de Mattheaanse gemeenschap).¹⁸⁵

5.2.4 Galilea, 1e eeuw CE

David Fiensy en James Riley Strange hebben in 2014 een overzichtswerk gepubliceerd, o.a. over de werkelijkheid van alledag in Galilea in de 1^e eeuw CE.¹⁸⁶ Een belangrijk historisch gegeven dat zij naar voren brengen is de totale verwoesting van Sepphoris door de Syrische legaat in de eerste helft van de 1^e eeuw CE.¹⁸⁷ Toch geven ook Fiensy en Strange aan dat er in de eerste eeuw tot de Joodse opstand relatieve politieke rust en economische vooruitgang bestond zonder al te veel oproer of dergelijke zaken.¹⁸⁸

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid., 191.

¹⁸² Goodman, "The Roman World: 44 BC-AD 180," 65-66, 92.

¹⁸³ Wat hiervan de oorzaken waren is onderwerp van debat. Zie het overzicht over de mogelijke posities: Goodman, "Jews and Judaism in the Second Temple Period," 8-9.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Zie: Esler, "Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature."

¹⁸⁶ David A. Fiensy en James Riley Strange, *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, 2 vols., vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 2014).

¹⁸⁷ Ibid., 62.

¹⁸⁸ Ibid., 67.

5.3 Conclusie

Dit alles roept de vraag op of het wel terecht is om met Carter, Keener en andere exegeten de strafexpeditie van de parabel in een rijtje met historische gebeurtenissen te plaatsen.¹⁸⁹ J. Andrew Overman geeft in dit verband een belangrijke waarschuwing: “There is much we do not know or understand about the lives of the people behind Second Temple texts [...]. But, we also know some things about the author’s world that they may not have known.”¹⁹⁰ Is het nodig dat we allerlei historische stadsverwoestingen bij deze parabel halen om zo te laten zien dat een strafexpeditie als die in Mt 22:7 in de lijn der verwachting ligt? Overmans waarschuwing is belangrijk: denken de hoorders in dit verband eigenlijk wel aan zo’n rijtje stadsverbrandingen?

Als we iets specifieker kijken naar de legers in Palestina, de politie van de steden en de lijfwachten van de leiders in Palestina, dan is wel duidelijk dat Mt 22:7 geen onrealistisch verhaalelement is. Legers kunnen wel degelijk pijnlijke charges uitvoeren. De start van de Joodse Opstand in Jeruzalem maakt dat wel duidelijk.¹⁹¹ Veel Joden worden in Jeruzalem gedood door de Romeinse overmacht. Hiermee wordt de Joodse Opstand en uiteindelijk de verovering van Jeruzalem door de Romeinen wel de meest concrete historische achtergrond die we voor handen hebben.

We kunnen concluderen ten aanzien van Mattheus 22:7 dat het niet heel erg opvallend is dat een leger een strafexpeditie uitvoert. Wat wel schokkend kan zijn in dit specifieke geval is de context van de tekst, waarin Jezus de Joodse leiders direct aanspreekt (Mt 21:42-46). McLaren legt de vinger bij de tussenpositie van de Joodse leiderschap, die een tussenpositie innamen tussen de Romeinse overheid en de Joodse bevolking.¹⁹² Dit was een zeer werkbare situatie, omdat de Joden er belang bij hadden hun leiders bij de overheersende macht te laten pleiten voor hen. Dat de Joodse opstand toch kon ontstaan, geeft blijk van een blunder van de Joodse leiderschap.¹⁹³

Het verband tussen de verwoesting van Jeruzalem en de manier waarop Jezus de Joodse leiders aanspreekt, laat zich vanuit dit perspectief moeilijk negeren.

¹⁸⁹ Zie voor een dergelijke opsomming: Carter, "Resisting and Imitating the Empire," 270n18.

¹⁹⁰ Overman, "Matthew's Parables and Roman Politics," 425.

¹⁹¹ McLaren, "Power and Politics," 161-62.

¹⁹² Ibid., 198.

¹⁹³ Overman betoogt dat Mattheus met o.a. deze parabel kritiek uit op de Joodse machthebbers en dat hij in deze parabel zijn publiek probeert te overtuigen van de noodzaak om een nieuwe leiderschap te installeren. Deze nieuwe machthebbers zijn dan de volgelingen van Jezus, die het niet zo ver zouden laten komen als de gefaalde leiders. Zie: Overman, "Matthew's Parables and Roman Politics."

6 Tekst: teksttradities als achtergrond

Dit hoofdstuk behandelt in twee delen de vraag of er in Mt 22:7 sprake is van het gebruik van standaardteksten of traditionele frasen. In de eerste paragraaf onderzoeken we in hoeverre er sprake is van het gebruik van standaardmetaforen¹⁹⁴ in Mt 22:7. In de tweede paragraaf onderzoeken we of er sprake is van een topos dat ingezet is bij het schrijven van de parabel.¹⁹⁵

6.1 Standaardmetafoor

Of een element van een parabel een metaforische betekenis heeft kan duidelijk worden aan de hand van interne (inhoudelijke) en externe (formele) transfersignalen.¹⁹⁶ Zimmermann gebruikt Mt 22:7 als voorbeeld voor interne signalering omdat het een ‘extravagant characteristic’ betreft: het excessieve geweld van de koning is volgens hem een signaal dat het gaat om een metafoor.¹⁹⁷ Op basis van hoofdstuk vier kunnen we zeggen dat de stadsverbranding in vers 7 wel degelijk realistisch is en bovendien ook narratief integer is, het is dus geen ‘extravagant characteristic’. Dit weerlegt Zimmermanns punt dat het geweld van de koning in zichzelf een signaalelement voor metaforische betekenis is.

Standaardmetaforen zijn metaforen die zo gebruikelijk zijn in een cultuur dat ze niet met extra ‘signalen’ aangeduid hoeven te worden om wel als metafoor herkend te worden.¹⁹⁸ Hoe sterker een metafoor in een cultuur een standaardmetafoor is, des te minder is een ‘signaal voor metaforische betekenis’ nodig: “*the greater the conventional plausibility of a metaphor, the lesser textual plausibility is required for the metaphorical transfer and vice versa* [Zimmermanns cursivering].”¹⁹⁹ Als een standaardmetafoor voorkomt in een tekst, klinkt de gelaagde betekenis van die metafoor altijd mee, in meer of mindere mate.

Hoewel er geen sprake is van een specifieke transfersignalering voor de stadsverbranding kan er dus wel sprake zijn van een standaardmetafoor.²⁰⁰ Betreffende de hele parabel zouden zowel ‘koning’ als ‘bruiloft’ onderwerp van een bespreking betreffende standaardmetaforiek kunnen zijn.²⁰¹ Hieronder onderzoeken we echter specifiek stadsverbranding als standaardmetafoor. Door het raadplegen van diverse bronnen waarin stadsverbrandingen beschreven worden, kan geanalyseerd worden of er inderdaad sprake kan zijn van een standaardmetafoor. In de

¹⁹⁴ Engels: ‘stock metaphors’. Zie: Zimmermann, “Puzzling the Parables of Jesus - Methods and Interpretation,” 198-204.

¹⁹⁵ De bronnen die gebruikt worden voor de beide paragrafen komen soms overeen, maar worden in een verschillend kader ingezet.

¹⁹⁶ Zimmermann, “Puzzling the Parables of Jesus - Methods and Interpretation,” 194-95.

¹⁹⁷ Ibid., 195.

¹⁹⁸ Bijvoorbeeld: ‘geld als water hebben’, ‘het haasje zijn’, etc.

¹⁹⁹ Zimmermann, “Puzzling the Parables of Jesus - Methods and Interpretation,” 202.

²⁰⁰ De parabel is ingeleid door het ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, waardoor het hele verhaal al een ‘transfersignaal’ krijgt. Het is vanwege deze inleiding geen contrastparabel, zoals Schottroff en Poorthuis betogen. Zie:

²⁰¹ Zie hiervoor ook de besprekingen van deze parabel in de Mattheuscommentaren en de parabelcommentaren.

teksten van de Hebreeuwse Bijbel, maar ook in andere teksten is veel materiaal te vinden dat Mattheus gebruikt kan hebben als bron voor de beeldtaal in deze parabel.²⁰²

6.1.1 De koning als God

In Mt 18:23-35 vinden we een parabel over een koning wiens handelen we ook kunnen verwachten van God, zoals Jezus in vers 35 uitlegt. Naast het verhaal uit Mt 22:1-14 is dit echter de enige koningsparabel in dit evangelie. Naast deze twee parabels zijn er in Mattheus veel verwijzingen die het beeld ‘koning’ inzetten. Frappant is dat in deze verwijzingen Jezus zelf de koning wordt genoemd. In het geboorte- én het passieverhaal van Mattheus is Jezus de ‘koning van de Joden’. In Mt 21:5 wordt Zacharia 9:9 (Zie, uw koning komt tot u...) geciteerd als Jezus Jeruzalem binnenrijdt. Daarnaast is Jezus als zoon van David van koninklijke afkomst (bijv. 20:30,31). Deze benaming van Jezus als koning heeft alles te maken met de verbinding tussen God en de koning in de Hebreeuwse Bijbel (in een aantal Psalmen bijvoorbeeld).

Veel rabbijnse parabels zijn koningsparabels, maar ook die geven hier geen uitsluitel, het grootste deel daarvan is namelijk te vinden in teksten die pas ver na het ontstaan van Mattheus opgeschreven zijn. Op basis van de rabbijnse parabels zouden we wel kunnen zeggen dat er een continuïteit bestaan heeft in het gebruik van koningsparabels waarvan Mt 22 een vroeg voorbeeld is.²⁰³

6.1.2 Aardse legers als strafmaatregel van God

In de teksten Jes 10:1-11; Jer 25:1-11; Jes 44:28, 45:1-13 en 2 Makk 6:12-17 wordt geprofeteerd hoe legers van Assyrië, Babylon, Perzië en Rome door God gebruikt wordt om Israël te straffen.²⁰⁴ Wel is het volgens Carter zo dat in de meeste gevallen God vervolgens ook deze koningen en hun koninkrijken straft voor wat ze (naar Zijn wil) Israël aandoen. Om deze standaardmetafoer in deze parabel in te lezen, moet duidelijk zijn hoe de koning zich verhoudt tot God in deze traditie, omdat ‘de koning’ als metafoer voor God staat, terwijl de legers juist van de aardse koning zijn. Hier ontstaat dus een spanning, die Carter niet succesvol oplost: “God acts as an imperial tyrant.”²⁰⁵ Leger en straf van God zijn niet onmiddellijk te identificeren als een beeldveld waarbinnen de στρατεύματα zich als standaardmetafoer laten interpreteren.

6.1.3 Vuur als strafmaatregel van God

Vuur komt in veel teksten naar voren als strafmaatregel van God. Carter noemt naast Jes 5 ook Am 1:4, 10; Ezech 38:22 en 39:6, waar Damascus, Tyrus en Gog/Magog door Gods vuur verwoest zullen worden; Mal 3:19 waarin Gods eendoordeel vergeleken wordt met een vurige oven; en Mt 3:10, 12 en 13:30, 40, 42, 50 waar een onnuttige

²⁰² Dit is niet ongebruikelijk in Mattheus. In de parabel over de wijngaardeniers (Mt 21) komt bijvoorbeeld een beeld uit Jesaja 5 nadrukkelijk naar voren. Zie: Gundry, "Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art," 436-37.

²⁰³ David Stern biedt een overzicht van het personage ‘koning’ zoals dat in rabbijnse parabels naar voren komt. Stern, "Parables in Midrash," 19-21 en 93-97.

²⁰⁴ Carter, "Matthew and the Margins," 436; Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 202.

²⁰⁵ Carter, "Matthew and the Margins," 433.

boom, onkruid en kaf als wetsverkrachters in het vuur geworpen moeten worden.²⁰⁶ Het begrip vuur wordt dus regelmatig gekoppeld aan straf.

6.2 Topos

Karl Heinrich Rengstorf betoogt in zijn artikel *Die Stadt der Mörder* dat in Mt 22:7 een schema wordt gebruikt dat in heel veel voor het Mattheusevangelie relevante teksten door de tijd heen voorkomt.²⁰⁷ Het schema is, kleine verschillen daargelaten, als volgt: 1) een koning 2) wil zijn heerschappij herbevestigen of uitbreiden, 3) daarvoor moet hij een stad veroveren die 4) vervolgens wordt vernietigd (meestal door middel van vuur).²⁰⁸ Hij betoogt dat dit schema overduidelijk door de tijd heen als een vast schema in teksten voorkomt. Er is hier dan ook sprake van een topos: een gefixeerde tekstvorm, die retorisch ingezet wordt in verschillende teksten.

Rengstorf laat zien hoe deze topos voorkomt in de annalen van allerlei oud-Mesopotamische koningen;²⁰⁹ in oudtestamentische teksten (Hebreeuws en Aramees)²¹⁰ en in teksten van Josephus (Grieks).^{211,212} Deze bronnen zijn allemaal min of meer beschrijvingen van contemporaine gebeurtenissen. In de rabbijnse koningsparabels (geschreven in het Hebreeuws) is ook veel materiaal te vinden dat terug te voeren is op de hier beschreven topos. Maar de rabbijnse koningsparabels gaan niet over contemporaine gebeurtenissen, ze behandelen teksten over gebeurtenissen van lang geleden en zijn dus op een andere manier bezig met de topos van de stadsverbranding. Ook zijn de rabbijnse parabels lastiger te gebruiken als bronnen voor deze topos omdat deze parabels meestal in dienst staan van de uitleg van een andere tekst. Toch laat Rengstorf zien hoe de topos van de stadsverbranding ook in deze parabels (gedeeltelijk) naar voren komt.²¹³ Een tekst die Rengstorf niet noemt, maar die wel relevant is in dit verband, is Lukas 19:27. Ook hier is sprake van een parabel, en ook hier is sprake van een koning wiens heerschappij ter discussie wordt gesteld, hetgeen hij oplost door de vijanden te doden.²¹⁴

De opvatting dat Mt 22:7 ontsprongen is aan een topos en niet aan een politieke realiteit wordt nog versterkt door het volgende. Het grote probleem van de Joden na 70 is niet dat Jeruzalem verwoest is, zoals Keener en Snodgrass

²⁰⁶ Ibid., 436.

²⁰⁷ Karl H. Rengstorf, "Die Stadt der Mörder (Mt 22,7)," in *Judentum, Urchristentum, Kirche : Festschrift für Joachim Jeremias*, ed. Joachim Jeremias en Walther Eltester (Berlin: A. Töpelmann, 1964).

²⁰⁸ Ibid., 110.

²⁰⁹ Salmanasser I, Sanherib, Assurbanipal, Nabopolassar en Neriglissar.

²¹⁰ Alle vier de elementen van de topos zijn in deze teksten aanwezig, al komen ze meestal wat uitgebreider aan bod dan in de meer summier beschrijvingen bij de oud-Mesopotamische annalen. Joz 6 en 8; Rich 1:8, 18:27 en 20:48; 1 Makk 5:28, 35 en Jud 1:7-16, 2:21-27. Zie: Rengstorf, "Die Stadt der Mörder (Mt 22,7)."

²¹¹ In JA 12.329, 336 en 339. Josephus kiest elders andere vormen om stadsverwoestingen te beschrijven. Hij maakt duidelijk onderscheid in de manieren waarop hij dergelijke gebeurtenissen beschrijft. Deze vorm is dus als topos bekend bij Josephus, hij kiest er bewust voor om deze vorm retorisch in te zetten.

²¹² Zie: Rengstorf, "Die Stadt der Mörder (Mt 22,7)," 108-16; Davies en Allison, "Saint Matthew," III, 202; Carter, "Matthew and the Margins," 436.

²¹³ Zie voor de lijst met koningsparabels die hij aanhaalt: Rengstorf, "Die Stadt der Mörder (Mt 22,7)," 120-25.

²¹⁴ De parabel in Lk 19 heeft nog een interessant punt van vergelijking met die in Mt 22, het is namelijk ook een uit meerdere verhalen samengestelde 'koningenparabel'. De parabel in Lk 19 wordt niet genoemd door Rengstorf als koningsparabel, maar is er wel degelijk één: de ingevoegde parabel gaat over de 'landgenoten die de hoofdpersoon niet als koning willen'. Zie ook de verwijzing in: Snodgrass, "Stories with intent," 307.

“... en hij verbrandde hun stad ...”

onderschrijven.²¹⁵ Het grote probleem is juist dat de Tempel verwoest is en dat daardoor de bijbehorende Tempeldienst niet meer uitgevoerd kan worden. In Mt 22:7 gaat het om een hele stad, terwijl in 70 CE slechts de tempel verbrand is.²¹⁶ Of er in deze parabel wordt verwezen naar de verwoesting van Jeruzalem valt dus te betwijfelen.

²¹⁵ Zie: Keener, "Commentary on Matthew," 521n183; Snodgrass, "Stories with intent," 318.

²¹⁶ Zie Jos ephus, *JW* 6.249-408.

7 Conclusie

De vraag die deze scriptie centraal staat is:

Welke mogelijke achtergronden van Mt 22:7 zijn het meest bepalend voor het interpreteren van de strafexpeditie van de koning in Mt 22:7 in de parabel van het bruiloftsfeest?

We zullen eerst ingaan op de plaats van vers 7 in het geheel van de parabel. Vervolgens behandelen we kort de interpretaties van de parabel zoals we die tegengekomen zijn. Tot slot doen we een afweging van de beide mogelijke achtergronden bij vers 7: de tekstueel traditionele en de politiek historische achtergrond.

7.1 Vers 7 past in het geheel

Hoewel de vraag toegespitst is op vers 7 mogen we niet vergeten dat de parabel een geheel vormt. Daarom hebben we in Deel I en II de parabel als geheel vertaald en geanalyseerd. We leren uit deze analyses dat vers 7 aan de ene kant een integraal onderdeel is van het verhaal, maar aan de andere kant ook een aparte plaats inneemt.

Vers 7 is integraal onderdeel van de parabel. Dit kunnen we zien aan de redactie van deze parabel met het oog op de parabel van de pachters van de wijngaard in Mt 21. Het voorstel van de hogepriesters en oudsten om dat verhaal af te laten lopen met het doden (ἀπόλλυμι) van de slechteriken wordt in Mt 22:7 instemmend beantwoord. Daardoor past dit vers goed in het geheel van de parabeltrilogie (Mt 21:28-22:14). Ook in de eigen verhaallijn van de parabel is het vers geen vreemd element. We kunnen met Keener stellen dat hoorders niet vreemd op keken wanneer een koning een dergelijke reactie plaatst op de belediging van de genodigden in vers 6.

Zoals we in de inleiding al zagen heeft vers 7 (samen met vers 6) ook een aparte plaats in de parabel. Niet alleen synoptische analyses die commentaren bieden, maar ook de in deze scriptie geboden structuuranalyse (§ 2.3) en narratieve analyse (§ 4.2) laten zien dat het vers een opvallende plaats heeft in de parabel. Uit de structuuranalyse blijkt dat de verzen 6 en 7 qua taal niet goed aansluiten op de voorgaande verzen. De narratieve analyse laat zien dat het personage ‘de koning’, die in andere verzen geen emoties toont, zich in vers 7 laat gaan, woedend om wat er gebeurd is.

7.2 Mt 22:7 verwijst niet vanzelfsprekend naar Jeruzalem

Volgens veel commentatoren is de parabel een allegorie en verwijst vers 7 naar de verwoesting van Jeruzalem. Dit dwingt de interpretatie in twee richtingen: vers 7 moet ten eerste een allegorische verwijzing zijn naar een dieperliggende duiding van de inname van Jeruzalem; ten tweede kan het vers alleen nog maar over Jeruzalem gaan. Het vers functioneert dan meestal (ook) in het debat over de datering van het evangelie.

Maar de parabel zelf geeft geen aanleiding om de gebeurtenissen in Jeruzalem in 70 CE als achtergrond te zien. We hebben met Bauckhams artikel gezien dat een parabel niet per se allegorisch hoeft te zijn wanneer die niet van begin tot eind realistisch is. Ook hebben we gezien dat het in vers 7 gaat om een politieke praktijk en/of dat het gaat om een literaire traditie. Wanneer het gaat om een ‘alledaagse’ politieke praktijk, is het niet per se nodig

om de parabel te koppelen aan de verwoesting van Jeruzalem, want elke andere historische gebeurtenis zou ook antecedent kunnen zijn. Ook wanneer we het vers interpreteren als gebruik van een tekstuele traditie is er geen noodzaak om Jeruzalem erbij te betrekken als achtergrond, deze teksttraditie bestond immers al eerder dan 70 CE.

7.3 Literaire traditie, maar niet zonder meer

Rengstorf heeft overtuigend laten zien dat de Romeinse politieke praktijk niet noodzakelijk is voor het begrip van vers 7. Met Rengstorf kunnen we stellen: “Diesem Zuge des Gleichnisses liegt [...] nicht eine geschichtliche Erinnerung zugrunde, sondern ein aus dem Alten Orient stammender und bis in das nachbiblische palästinische Judentum erhaltener Topos.”²¹⁷ Deze ‘topos’ bestaat uit een aantal basiselementen, die terugkomen in Mt 22:6-7, namelijk: een koning, een uitdaging van zijn heerschappij, een gevecht om een stad, de vernietiging van die stad en het ombrengen van de bevolking ervan.

Toch is het zo dat een parabel, waarin gerefereerd wordt aan een politieke werkelijkheid, niet zonder die werkelijkheid had kunnen bestaan. Dit hebben we gezien in de narratieve analyse. Wright geeft aan dat elk verhaal op een bepaalde manier metaforisch is: elk verhaal activeert de verbeelding van zijn hoorder. Vers 7 heeft niet alleen maar een antecedent in de literaire traditie, maar zeker ook in de politieke realiteit. Of die politieke realiteit nu de inname van Jeruzalem specifiek is, of een meer algemeen bekende realiteit van legers die steden innemen, is niet van levensbelang. Met Carter, Overman, Schottroff en anderen kunnen we stellen dat de parabel van het bruilofsfeest (en het evangelie van Mattheus als geheel) niet losstaat van de werkelijkheid, maar op een dubbelzinnige manier de werkelijkheid benadert.

Antwoord gevend op de centrale vraag in deze scriptie, kunnen we stellen dat de meest bepalende achtergrond voor Mt 22:7 de tekstueel traditionele achtergrond is. De topos die we in hoofdstuk 6 beschreven komt in veel verschillende antieke bronnen voor, en wordt bewust ingezet door bijvoorbeeld Josephus. Er kan hier geen sprake zijn van toeval. Maar daarnaast mogen we de politiek-historische achtergrond niet zomaar weglaten. Kenmerkend aan de hierboven beschreven topos is juist dat die wordt ingezet om (politiek-)historische gebeurtenissen te duiden, in een religieus kader te stellen. Maar daarmee zijn we niet direct bij de verwoesting van Jeruzalem aanbeland. Deze correctie op de gebruikelijke interpretatie van Mt 22:7 is noodzakelijk als we de parabel serieus nemen.

Er is een ander onderzoek nodig, om een verwijzing naar de verwoesting van Jeruzalem toch als antecedent van deze parabel te kunnen interpreteren. In de Joodse Oorlog van 66-70 wordt namelijk geen hele stad (zoals in Mt 22:7), maar een tempel – dé Tempel – vernietigd. Er zou dan onderzocht moeten worden hoe de verwoesting van de tempel en de verwoesting van Jeruzalem met elkaar samenhangen, en vooral hoe deze samenhang terugkomt in de verschillende vroege reflecties op de eerste Joodse Opstand en de gebeurtenissen daaromtrent.

²¹⁷ Rengstorf, "Die Stadt der Mörder (Mt 22,7)," 125.

Bronnen

Primaire bronnen, vertalingen

Aland, Kurt. *Synopsis of the Four Gospels - Greek-English version of the Synopsis Quattuor Evangeliorum*. 15e ed. ed. Stuttgart: German Bible Society, 2013.

Box, G. H. *The Apocalypse of Ezra (II Esdras III-XIV)*. Londen: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917.

De Nieuwe Bijbelvertaling (NBV). Nederlands Bijbelgenootschap, 2004.

Josephus. *Jewish Antiquities*. Vertaald door Ralph Marcus. Loeb Classical Library. Vol. V: Books 12-13. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943.

———. *The Jewish War*. Vertaald door H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. Vol. I, II, III: Books 1-7. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927-1928.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 28e ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Plisch, Uwe-Karsten. *Das Thomasevangelium - Originaltext mit Kommentar*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Naslagwerken

Blass, Friedrich en Albert Debrunner. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 15e ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Danker, F.W., W.F. Bauer, W.F. Arndt, en F.W. Gingrich. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Edited by F.W. Danker. 3rd (BDAG) ed. Chicago and Londen: The University of Chicago Press, 2000.

Robertson, A.T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. 2e ed. New York: Hodder & Stoughton, 1915.

Zymner, R. "Parabel." In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, edited by G. Ueding, 502-14. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003.

Commentaren op Mattheus

Albright, W. F. en C. S. Mann. *Matthew*. The Anchor Bible. Edited by William Foxwell Albright en David Noel Freedman. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1971.

Baarlink, H. *Matteüs II - Een praktische bijbelverklaring*. Tekst & Toelichting. Edited by A.S. van der Woude, C.J. den Heyer en W. van der Meer. Kampen: Uitgeverij KOK, 1999.

Calvijn, Johannes. *De Evangelien van Mattheus, Markus en Lukas, in onderlinge overeenstemming gebracht en verklaard*. Vertaald door A. Brummelkamp. Vol. II. Goudriaan: De Groot, 1979.

Carter, Warren. *Matthew and the Margins - a Socio-Political and Religious Reading*. London: T&T Clark International, 2000.

Davies, W.D. en D.C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew*. Vol. III. Londen: Bloomsbury, 1997.

France, R. T. *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Edited by Gordon D. Fee. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

Frankemölle, Hubert. *Matthäus - Kommentar*. Vol. 2. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1997.

Gnilka, Joachim. *Das Matthäusevangelium - II. Teil*. Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament. Edited by Alfred Wikenhauser, Anton Vögtle en Rudolf Schnackenburg. Freiburg: Herder, 1988.

Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982.

Hagner, Donald A. *Matthew 14-28*. World Biblical Commentary. Vol. 33b. Dallas: Word Books, 1995.

Keener, Craig S. *A commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Luz, U. *Matthew 1-7: A Commentary*. Vertaald door J.E. Crouch. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Luz, Ulrich. *Matthew 21-28: A Commentary*. Vertaald door James E. Crouch. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Overzichtswerken parabels

Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1947. 8e ed. 1970.

Jülicher, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu - Zwei Teile*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1910. Herdruk 1976.

Münch, Christian. "Form und Referenz von Gleichnissen in den synoptischen Evangelien." In *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu - Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, edited by Ruben Zimmermann en Gabi Kern, 438-59. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Schottruff, Luise. *The parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

———. "Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit)." In *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, edited by Ruben Zimmermann, 479-87. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

Scott, Bernard Brandon. *Hear Then the Parable*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Snodgrass, Klyne. *Stories with intent: a comprehensive guide to the parables of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008.

Stern, David. *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. 2e ed. ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

Wright, Stephen I. *Jesus the storyteller*. Londen: Society for Promoting Christian Knowledge, 2014.

Young, Brad H. *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1998.

Zimmermann, Ruben. "Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium." In *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, edited by Ruben Zimmermann, 3-49. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

———. "Jesus' Parables and Ancient Rhetoric." In *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu - Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, edited by Ruben Zimmermann en Gabi Kern. WUNT, 238-58. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

———. "Parabeln - sonst nichts!". In *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu - Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, edited by Ruben Zimmermann en Gabi Kern. WUNT, 383-419. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

———. *Puzzling the Parables of Jesus - Methods and Interpretation*. Mineapolis: Fortress Press, 2015.

Overige literatuur

Aarde, A.G. van. *God-with-us: the dominant perspective in Matthew's story, and other essays*. Hervormde Theologiese Studies Supplementum Series. Edited by A.G. van Aarde. Pretoria: University of Pretoria, 1994.

Bal, Mieke. *Narratology : Introduction to the Theory of Narrative*. Vertaald door Christine van Boheemen. 3e ed. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

Bauckham, Richard. "The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)." *Journal of Biblical Literature* 115, no. 3 (1996): 471-88.

Berger, Klaus. *Einführung in die Formgeschichte*. Tübingen: Francke Verlag, 1987.

———. *Formen und Gattungen im Neuen Testament*. Tübingen: A. Francke Verlag, 2005.

Carter, Warren. *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996.

———. "Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in Two Matthean Parables." *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 56, no. 3 (2002): 260-72.

Esler, Philip F. "Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature." In *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, edited by John Riches en David C. Sim, 9-33. London: T&T Clark International, 2005.

Fiensy, David A. en James Riley Strange. *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*. 2 vols. Vol. 1. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

Fludernik, Monika. *An Introduction to Narratology*. Vertaald door Patricia Häusler-Greenfield en Monika Fludernik. London en New York: Routledge, 2009.

Fokkelman, Jan en Wim Weren. *De Bijbel Literair*. Zoetermeer: Meinema, 2003.

Goodman, Martin. "Jews and Judaism in the Second Temple Period." In *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, edited by Martin Goodman, 2009.

———. *The Roman World: 44 BC-AD 180*. Routledge History of the Ancient World. Edited by Fergus Millar. 2e ed. ed. Londen: Routledge, 2012.

Kingsbury, Jack Dean. *Matthew as story*. 2e ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

McLaren, James S. *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land 100 BC-AD 70*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament - Its Transmission, Corruption, and Restoration*. Oxford: University Press, 1968.

Münch, Christian. *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium - Eine Studie zu ihrer Form und Funktion*. WMANT. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2004.

- Olmstead, Wesley G. *Matthew's Trilogy of Parables : The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21:28-22:14*. Society for New Testament Studies Monograph Series. Edited by Richard Bauckham. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Olson, Daniel C. "Matthew 22:1-14 as Midrash." *The Catholic Biblical Quarterly* 67, no. 3 (2005): 435-53.
- Oussoren, Pieter en Renate Dekker. *Buiten de Vesting*. Vught: Skandalon, 2008. 2e druk.
- Overman, J. Andrew. "Matthew's Parables and Roman Politics: The Imperial Setting of Matthew's Narrative with Special Reference to His Parables." *Society of Biblical Literature Seminar Paper Series* (1995).
- Reid, Barbara E. "Violent Endings in Matthew's Parables." *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004): 237-55.
- Rengstorf, Karl H. "Die Stadt der Mörder (Mt 22,7)." In *Judentum, Urchristentum, Kirche : Festschrift für Joachim Jeremias*, edited by Joachim Jeremias en Walther Eltester, 106-29. Berlin: A. Töpelmann, 1964.
- Resseguie, James L. *Narrative Criticism of the New Testament: an introduction*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Smit, Peter-Ben. "The invitation to the eschatological banquet and the call to follow Christ - A note on Mt. 22:14." *Revue biblique* 120, no. 1 (2013): 72-84.
- Verheyden, Joseph. "Evidence Of 1 Enoch 10:4 In Matthew 22:13?" In *Flores Florentino* Leiden: Brill, 2007.
- Verhulst, Dimitri. *Bloedboek*. Amsterdam: Atlas Contact, 2015.
- Via, Dan O. "The relationship of form to content in the parables: The Wedding Feast." *Interpretation* 25, no. 2 (1971): 171-84.
- Weaver, Dorothy Jean. "'Thus you will know them by their fruits': the Roman characters of the gospel of Matthew." In *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, edited by John Riches en David C. Sim, 107-27. London: T&T Clark International, 2005.
- Weren, Wim. *Vensters op Jezus - Methoden in de uitleg van de evangeliën*. 1998.
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God. Vol. 2. Londen: SPCK, 1996.
- Zimmermann, Ruben en John Paul Heil. *Matthew's Parables*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series. Edited by Michael L. Barré. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1998.