

Hoofdstuk 1: Inleiding

§1.1 Aanleiding

Deze scriptie is geschreven als onderdeel van de Masteropleiding “Theologie en
5 Kerk” aan de Universiteit van Utrecht. In deze scriptie staat een korte perikoop uit het
evangelie van Matteüs centraal, Matteüs 17:24-27:

24. Toen ze in Kapernaüm kwamen, traden de inners van de tempelbelasting tot
Petrus toe en zeiden: ‘Betaalt jullie meester de tempelbelasting niet?’.25. Hij zei:
10 ‘Jawel.’ En toen hij in het huis kwam, was Jezus hem voor met de vraag: ‘Wat denk je,
Simon? Van wie heffen aardse koningen tol of belasting? Van hun zonen of van
anderen?’ 26. Toen hij antwoordde: ‘van anderen’ zei Jezus tot hem: ‘Dan zijn de
zonen dus vrijgesteld. 27. Maar opdat wij hen geen aanstoot geven; ga naar het meer,
werp een hengel uit en grijp de eerste vis die je ophaalt. En wanneer je zijn bek
15 opendoet zul je een vierdrachmenstuk vinden. Neem dat en geef het hun voor jou en
mij.’¹

Mijn interesse voor dit gedeelte was al een paar jaar geleden gewekt toen ik dit
gedeelte las. Mij viel toen vooral het wonderlijke slot van dit gedeelte op: Jezus die
20 opdracht geeft aan Petrus om een vis te gaan vangen, en die vis zal ook nog eens een
munt in zijn bek hebben die precies genoeg waard is om de tempelbelasting te betalen
voor Jezus en Petrus. Het lijkt wel haast een sprookje. Toen ik echter dit gedeelte in
september 2009 weer eens las toen sprong voor mij juist de analogie die Jezus aan
Petrus vertelt (vers 25-26) in het oog. Ik kwam er maar niet achter hoe die analogie
25 nou precies in elkaar stak: Wie bedoelt Jezus nou precies met de heersers, de kinderen
en de anderen? Vandaar dat ik besloten heb om over deze perikoop mijn scriptie te
schrijven.

In de loop van de tijd is er de nodige literatuur over dit gedeelte verschenen.
In mijn scriptie wil ik Matteüs 17:24-27 (met behulp van de literatuur) weer eens
30 opnieuw kritisch doordenken en hoop ik dat ik met mijn bevindingen een kleine
bijdrage kan leveren aan het verstaan van deze tekst.

¹ Dit is een eigen werkvertaling vanuit het Grieks. Voor een verantwoording van deze vertaling verwijs ik naar bijlage 1.

§1.2 Probleemstelling

In mijn scriptie wil ik gaan onderzoeken hoe dit verhaal zoals wij dat nu bij Matteüs lezen, ontstaan is. Om hier achter te komen wil ik allereerst onderzoeken of dit verhaal mogelijk een logion van de historische Jezus bevat en wat dit eventuele logion 5 betekent. Daarnaast wil ik onderzoeken hoe dit eventuele logion via de traditie uiteindelijk in zijn huidige vorm zijn plek heeft gekregen in het evangelie van Matteüs. Ook hier wil ik kijken naar de betekenis van dit gedeelte: op het niveau van de gemeenschap die deze traditie heeft doorgegeven en op het niveau van Matteüs die het verhaal in zijn huidige vorm op schrift heeft gesteld. Daarmee kom ik tot de 10 volgende probleemstelling:

“Wat is de wordingsgeschiedenis van Matteüs 17:24-27 van Jezus tot Matteüs en wat is de betekenis van dit verhaal op die verschillende niveaus?”

15 §1.3 Structuur

De structuur voor mijn scriptie is als volgt. In hoofdstuk 2 wil ik eerst een historisch onderzoek doen naar de tempelbelasting, aangezien dit de aanleiding is van het gesprek tussen Jezus en Petrus. Ik wil hierbij zowel de tempelbelasting van vóór en na 20 70 na Christus onderzoeken. De tempelbelasting van voor 70 na Christus werd aan de Romeinen. Daarna wil ik in hoofdstuk 3 onderzoeken of Matteüs 17:24-27 een logion van de historische Jezus bevat, en wat dit eventuele logion betekent. Vervolgens beschrijf ik in hoofdstuk 4 de betekenis van het verhaal op het niveau van de 25 evangelist. In hoofdstuk 5 volgt dan de afronding van deze scriptie waarin ik het antwoord wil geven op de vraag uit de probleemstelling. In dit hoofdstuk wil ik het verhaal schrijven van Jezus tot Matteüs. Ik wil hier nagaan hoe een (mogelijke) uitspraak van Jezus doorgegeven is in de traditie en uiteindelijk in zijn huidige vorm zijn plaats heeft gekregen in het evangelie van Matteüs. Daarnaast wil ik ook beschrijven welke betekenis dit (mogelijke) logion heeft gehad vanaf Jezus tot in zijn 30 huidige vorm bij Matteüs.

Hoofdstuk 2: Historisch onderzoek naar de tempelbelasting

§2.1 Inleiding

In Matteüs 17:24 komen de inners van de tempelbelasting bij Petrus en vragen hem of
5 zijn meester de dubbeldrachme afdraagt. In dit hoofdstuk wil ik een historisch
onderzoek doen naar de tempelbelasting waarvan in vers 24 sprake is. Hiervoor zal ik
een aantal historische bronnen raadplegen die over het betalen van de tempelbelasting
handelen.

In §2.2 doe ik onderzoek naar de Joodse tempelbelasting van voor 70 na
10 Christus. In die paragraaf geef ik allereerst een beschrijving van hoe het betalen van
de tempelbelasting in zijn werk ging. Daarna onderzoek ik hoe de tempelbelasting
gemotiveerd werd vanuit de Schrift. Vervolgens probeer ik te achterhalen wanneer
men voor het eerst begonnen is met het betalen van tempelbelasting en welke groepen
er eigenlijk tempelbelasting betaalden. Tot slot onderzoek ik nog de these van
15 Cassidy² die beweert dat het in Matteüs 17:24-27 helemaal niet over tempelbelasting
gaat.

In §2.3 doe ik onderzoek naar de Romeinse tempelbelasting die van kracht
werd na 70 na Christus. Daar beschrijf ik hoe de betaling van de tempelbelasting
verliep onder verschillende Romeinse keizers en hoe de tempelbelasting uiteindelijk
20 werd afgeschaft.

§2.2 De Joodse tempelbelasting voor 70 na Christus

§2.2.1 Hoe verliep de betaling van de tempelbelasting?

25 Om te onderzoeken hoe het betalen van de Joodse tempelbelasting in zijn werk ging
wil ik verschillende bronnen bekijken. Als eerste is er de beschrijving van Philo.³ Hij
schrijft hoe er door het hele land in elke plaats “banken” worden opgezet zodat de
Joden de belasting kunnen betalen. Na de betaling wordt er op gezette tijden
vooraanstaande mannen uitgezocht die de belasting naar Jeruzalem moesten brengen.

² Cassidy, R.J., (1979), “Matthew 17:24-27- A Word on Civil Taxes”, *The Catholic biblical quarterly*,
Washington, pp. 571-580.

³ Philo *Spec. leg.* 1.77-78.

Een soortgelijke beschrijving vinden we ook terug bij Josephus.⁴ Hij schrijft over twee steden in Babylonië, Nearda en Nisbis. Nearda is een dichtbevolkte stad met een groot achterland. Ze is goed beschermd omdat ze aan alle kanten omringd wordt door een rivier en muren. Nisbis ligt ook aan de kromming van een rivier.

5 Josephus schrijft dat de Joden er op vertrouwden dat deze steden door hun natuurlijke ligging veilig waren. Om deze reden waren de Joden gewoon om in die stad de dubbeldrachme (oftewel de tempelbelasting) en andere geschenken te bewaren. Die steden hadden als het ware de functie van een depositobank. Daarvandaan gingen regelmatig, als de situatie gunstig was, transporten naar Jeruzalem. Er gingen volgens
10 Josephus tienduizenden mensen mee op die transporten, omdat men bang was dat deze overvallen zouden worden.

Het verschuldigde bedrag was een dubbeldrachme. Dit ging terug op Exodus 30:13 (zie §2.2.3), waar sprake is van een halve sjekel. Echter, ten tijde van het Nieuwe Testament bestond deze halve Joodse sjekel uit Exodus 30 niet meer. De
15 rabbijnen hadden hier een oplossing voor gevonden. In het traktaat Baba Kamma uit de Babylonische Talmoed geeft Rabbi Judah in naam van Rab. de oplossing: Wanneer er in de Thora geld genoemd wordt, gaat het om Tyrisch geld.⁵ En in traktaat Bekoroth staat dat Rabbi Judah in naam van R. Assi zegt: Al het zilvergeld dat genoemd wordt in de Pentateuch, betekent Tyrisch geld.⁶ Wanneer er in Exodus 30
20 dus sprake is van een belasting van een halve (Joodse) sjekel, dan moet dit in de tijd van Jezus dus geïnterpreteerd worden als een halve Tyrische sjekel. Een hele Tyrische sjekel was gelijk aan een vierdrachmenstuk (de munt die Petrus vindt in de bek van de vis in Matteüs 17:27), die ook wel een Tyrische tetradrachme of stater werd genoemd. Een halve Tyrische sjekel was dus een dubbeldrachme, het bedrag dat Petrus gevraagd
25 wordt door de inners van de tempelbelasting⁷ in Matteüs 17:24.⁸

⁴ Josephus *Ant.* 18.312-313.

⁵ B. T. *Baba Kamma* 36b. Gebruikte editie: Kirzner, E. W., (1935), "Baba Kamma" in: Epstein, I., (ed.), *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin*, London, p. 204.

⁶ B. T., *Bekoroth* 50b. Gebruikte editie: Miller, L., et Simon, M., (1948), "Bekoroth" in: Epstein, I., (ed.), *The Babylonian Talmud Seder Kodashim*, London, p. 346.

⁷ Zie noot 363 in bijlage 1.

⁸ Carter, E. J., (2003), "Toll and Tribute: A Political Reading of Matthew 17.24-27", *Journal for the Study of the New Testament*, (25,4), p. 414.

Over het betalen van de tempelbelasting lezen we verder ook in de Mishna, in traktaat Sheqalim. In *m. Sheqalim 1.3*⁹ staat daarover het volgende: “Am 15. (Adar) wurden Wechslertische in der Provinz aufgestellt, am 25. wurden sie im Heiligtum aufgestellt. Nachdem sie im Heiligtum aufgestellt waren, begannen sie zu pfänden.

5 Und wen pfändete man? Leviten und Isral(iten), Proselyten und freigelassene Sklaven, nicht aber Frauen, Sklaven und Minderjährigen, für den sein Vater zu bezahlen begonnen hat, hält man nicht ein. Und man pfändet nicht die Priester, um des Friedens willen.”

Het moeilijke van het interpreteren van de Mishna¹⁰ als bron is echter dat het
10 geen directe beschrijving geeft van de situatie in de eerste eeuw na Christus. Men is pas begonnen met het maken van vaste formuleringen en het neerschrijven van de mondelinge Thora in Jabné, na de val van de tempel (70 na Christus). Daarna zijn er enkele eeuwen voorbijgegaan waarbij er een voortdurende bewerking en herschrijving van het materiaal plaats vond. De traktaten van de Mishna hebben waarschijnlijk hun
15 huidige vorm gekregen aan het begin van de derde eeuw na Christus.¹¹ In hoeverre deze traktaten dus een adequate beschrijving geven van de situatie in de eerste eeuw na Christus is moeilijk vast te stellen. Dat neemt echter niet weg dat er wel tradities in voor kunnen komen die ouder zijn en die teruggaan tot op het eind van de tweede tempelperiode.¹²

20 Vergelijken we de beschrijving uit de Mishna met die van Philo en Josephus, dan is het niet ondenkbaar dat *m. Sheqalim* een beschrijving geeft van het inzamelen van de tempelbelasting in de eerste eeuw. Het beeld van inzamelingsplaatsen door de hele provincie komt bijvoorbeeld overeen met de inzameling in verschillende steden bij Philo en Josephus. De beschrijving in *m. Sheqalim 1.3* is alleen nog wat
25 specifiek dan bij Josephus en Philo en zou mogelijk een weergave kunnen zijn van de situatie in de eerste eeuw. Het is goed mogelijk dat er tafels werden opgezet door de gehele provincie en waar men geld kon wisselen voor de sjekel, de munt waarmee

⁹ Citaat uit: Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Sheqalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem, pp. 2-4.

¹⁰ “The Mishna is the carefully worded literary formulation of Pharisaic-rabbinic law as it developed in the late Second Temple period and some generations afterwards”: Goldberg, A., (1987), “The Mishna – a Study Book of Halakha”, in: Safrai, S., (ed.), *The Literature of the Sages Part 1*, Assen, p. 211.

¹¹ Goldberg, A., (1987), “The Mishna – a Study Book of Halakha”, in: Safrai, S., (ed.), *The Literature of the Sages Part 1*, Assen, pp. 215-217.

¹² Strack, H.L., Stemberger, G., (1982), *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, p. 133. Zij schrijven hoe Epstein er van uitgaat dat een deel van *Sheqalim* al ontstaan is in de tweede tempelperiode of net na de vernietiging van de tempel.

men de tempelbelasting moest betalen. En het is ook goed mogelijk dat men vanaf de 25^e beslag ging leggen op het geld van mensen die nog niet betaald hadden.

Waarschijnlijk betaalde een ieder bij de inzamelingsplaats in de eigen woonplaats.

Jezus en Petrus worden ook in hun eigen woonplaats¹³ aangesproken op het betalen

5 van de tempelbelasting.

Zoals we bij Philo en Josephus lezen werd vanuit verschillende steden de tempelbelasting weggebracht naar de tempel in Jeruzalem. De tempelbelasting werd door de Joden betaald in sjekels. *M. Sheqalim 3.1*¹⁴ geeft aan dat voor het transport de sjekels omgewisseld mochten worden in *dareiken*: “Man kann Schekel in Drakonen wechselln wegen der Schwierigkeit des Weges”. Een *dareik* was een gouden munt en 10 ongeveer 16 sjekel waard.¹⁵ Het is waarschijnlijk dat *m. Sheqalim* hier de heersende praktijk in de eerste eeuw na Christus weergeeft, omdat we bij Cicero bevestigd vinden dat de Joden vanuit het hele rijk goud naar Jeruzalem stuurden.¹⁶

15 §2.2.2 Wanneer begon men met het betalen van de tempelbelasting?

De historische oorsprong van het betalen van de tempelbelasting is niet zo gemakkelijk vast te stellen. Bij de rabbijnen zien we dat zij in hun traktaten verbindingen leggen tussen de tempelbelasting en teksten uit Exodus en Nehemia. Het ligt dan ook voor de hand om een historisch begin van het betalen van de 20 tempelbelasting te plaatsen in de tijd van Nehemia. In deze paragraaf wil ik onderzoeken of deze veronderstelling terecht is. Ik wil onderzoeken wanneer men historisch gezien begonnen is met het betalen van de tempelbelasting van een halve sjekel. Ik baseer me hierbij voornamelijk op een studie van Liver die hier onderzoek naar gedaan heeft.¹⁷

25 In zijn studie verzet Liver zich tegen de op dat moment geldende hypothese dat de tempelbelasting was ontstaan aan het begin van de tweede tempelperiode (de tijd van Nehemia) en dat het de gehele Joodse gemeenschap was die op deze manier voorzag in de offers voor de tempeldienst.¹⁸ Op grond van deze hypothese werd

¹³ Matt. 4:13; 8:14; 9:1.

¹⁴ Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Sheqalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem, p. 8.

¹⁵ Baneth, E., (1968) *Mischnajot. Die sechs ordnungen der Mischna. Teil II. Ordnung Mo'e d.*, Basel, p. 266.

¹⁶ Cicero, *Pro Flacco 66-67*.

¹⁷ Liver, J., (1963), “The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *The Harvard Theological Review volume LVI*, (56), Cambridge Massachusetts, pp. 173-198.

¹⁸ *m. Sheqalim 4:1-4*.

aangenomen dat teksten als Exodus 30:11-16 en II Kronieken 24:6,9 in de tweede tempelperiode zouden zijn ontstaan en een weergave zouden vormen van de op dat moment gangbare praktijk, namelijk dat het volk door middel van tempelbelasting zorgt voor de offers.¹⁹ Hieronder wil ik de visie uiteenzetten die Liver hier tegenover

5 zet.

Als eerste laat hij zien dat de tekst uit Exodus 30:11-16 oude papieren heeft en niet ontstaan kan zijn ten tijde van de tweede tempelperiode. In deze tekst worden de Israëlieten opgeroepen om een halve sjekel per persoon te betalen als een losgeld voor hun leven, omdat Mozes een volkstelling gaat houden. De angst voor een plaag met

10 dodelijke afloop kennen we bijvoorbeeld ook uit II Samuel 24 waar David een volkstelling laat houden die uitloopt op een plaag onder het volk. Dit soort teksten, met de angst voor een plaag bij een volkstelling, is karakteristiek voor gemeenschappen waarvan de materiële cultuur nog niet zo ver is ontwikkeld.

Daartegenover zijn volkstellingen onontbeerlijk voor koninkrijken met een uitgebreid

15 regeringsnetwerk en verschillende belastingen. De angst voor een straf op een volkstelling is karakteristiek voor een beginnende stedelijke samenleving met normen en waarden van nomadische volken. De tekst uit Exodus kan dus niet jonger zijn dan de vroege monarchie in Israël. Bovendien is er in de tweede tempelperiode sprake van belasting voor het betalen van de offers, terwijl het geld uit Exodus 30:11-16 gebruikt

20 werd voor de *bouw* van de tabernakel (Exodus 38:25-28). Een ontstaansgeschiedenis in de tweede tempelperiode is dus onwaarschijnlijk.²⁰

Hierna gaat Liver in op de tekst uit 2 Kronieken 24:6,9. Deze tekst zou samen met Exodus 30:11-16 een representatie zijn van de tempelbelasting in de tweede tempelperiode. Volgens Liver echter is er *geen* verband tussen 2 Kronieken 24:6,9, en

25 Exodus 30:11-16. In 2 Kronieken 24:6 draait het om “de bijdrage (...) die door Mozes, de dienaar van de HEER, en de gemeenschap van Israël voor de tent met de verbondstekst is vastgesteld”.²¹ De enige keer dat Mozes om een bijdrage vraagt voor de tent is in Exodus 25:1-8; in Exodus 30:11-16 is de bijdrage een losprijs voor hun leven. Daarnaast laat Liver zien dat ook 2 Kronieken 24:6,9 geen representatie van de

30 tempelbelasting uit de tweede periode is. Hier geldt hetzelfde argument als voor

¹⁹ Liver, J., (1963), “The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *The Harvard Theological Review* volume LVI, (56), Cambridge Massachusetts, p. 190.

²⁰ Liver, J., (1963), “The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *The Harvard Theological Review* volume LVI, (56), Cambridge Massachusetts, pp. 173-177.

²¹ De citaten in deze scriptie zijn, tenzij anders vermeld, afkomstig uit de Nieuwe Bijbelvertaling.

Exodus 30:11-16: het geld wordt niet aangewend voor de dienst in de tempel zoals ten tijde van de tweede tempelperiode, maar wordt gebruikt voor herstel van de tempel en het maken van voorwerpen.²²

Dan is er nog de vraag of er een verband is tussen Exodus 30:11-16 en de tekst
5 in Nehemia 10:33-34. In Nehemia 10:33-34 stelt Nehemia de tempelbelasting in van
een derde sjekel. Liver wijst een verband tussen Exodus en Nehemia af op basis van
twee redenen. Ten eerste gaat het om een ander bedrag. Een halve sjekel tegenover
een derde sjekel. En ten tweede wordt de tempelbelasting in Nehemia als een nieuwe
10 verplichting geïntroduceerd, terwijl het volk even daarvoor (in vers 30) zich al
verplicht heeft te leven volgens de wet van God die door Mozes is gegeven. Ook
hieruit blijkt dat er geen verband bestaat tussen Nehemia 10:33-34 en Exodus 30:11-
16. Nehemia's oproep (vers 33) voor de tempelbelasting is een nieuwe verplichting
(הַתְּשׁוּבָה).

Hij gaat dan verder met de bespreking van Nehemia 10:33-34. Waarom kwam
15 dat gebod er eigenlijk? Tot in de tijd van Nehemia was het gebruikelijk dat de
heersers zorgden voor de offers in de tempel. We zien dit bijvoorbeeld in 2 Kronieken
31:3 waar we lezen hoe de koning uit zijn eigen vermogen de offers betaalt, maar we
lezen het ook terug bij Ezra, waar koning Artaxerxes aan Ezra toezegging doet om te
voorzien in de spullen die nodig zijn in de tempeldienst (Ezra 7:12vv). De instelling
20 van tempelbelasting door Nehemia lijkt meer een tijdelijke aanvulling hierop te zijn
door de gemeenschap dan dat men nu in één keer zelf als gemeenschap de offers voor
de tempel op ging brengen.²³

Laten we hier even de balans op maken. Tot hiertoe heeft Liver laten zien dat
de teksten uit Exodus 30, II Kronieken 24 en Nehemia 10 op zichzelf staan. Exodus
25 30 en II Kronieken 24 vormen dus niet de weergave van een praktijk van
tempelbelasting net na de ballingschap. De these dat net na de ballingschap een vaste
tempelbelasting werd ingevoerd wordt door deze twee teksten dus niet ondersteund.
Daarnaast hebben we gezien dat ook de tekst uit Nehemia niet wijst op de invoering
van een vaste jaarlijkse tempelbelasting net na de ballingschap om als gemeenschap te
30 voorzien in de offers, maar dat dit meer gezien moet worden als een tijdelijke
aanvulling op de bijdrage van de koning voor de offers in de tempel.

²² Liver, J., (1963), "The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature", *The Harvard Theological Review* volume LVI, (56), Cambridge Massachusetts, pp. 178-181.

²³ Liver, J., (1963), "The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature", *The Harvard Theological Review* volume LVI, (56), Cambridge Massachusetts, pp. 181-185.

Laten we dan eerst eens nagaan tot wanneer de koningen bleven voorzien in de offers voor de tempel. Het lijkt logisch dat pas wanneer zij ophouden om in deze offers te voorzien, er een vaste tempelbelasting komt waarmee de gemeenschap in deze offers gaat voorzien.

5 We weten in ieder geval dat de koningen in de offers voorzagen tot het begin van het Hasmonese koninkrijk. Zo is er bekend dat Antiochus III (± 200 voor Christus), nadat de Joden hem hadden geholpen bij zijn veroveringen, olie, wierook, meel, tarwe en zout beschikbaar stelde voor de tempeldienst.²⁴ Ook van de zoon van Antiochus III, Seleukus (± 180 v. Chr.), weten we dat hij bijdroeg uit eigen middelen
10 aan offers voor de tempel: “Koning Seleukus van Asia betaalde zelfs uit eigen middelen alle kosten die voor de offerdiensten werden gemaakt.”²⁵ En in I Makkabeeën 10:41²⁶ lezen we over jaarlijkse toelagen die koning Demetrius²⁷ beschikbaar stelde voor de tempeldienst. Het lijkt er dus op dat vanaf Nehemia tot aan het Hasmonese koninkrijk de offers voor de tempel betaald werden door de koningen
15 en niet door de Joodse gemeenschap. Misschien dat de gemeenschap wel tijdelijk betaalde wanneer de koningen niet over de brug kwamen (zoals in Nehemia 10:33-34), maar dit zal niet de gangbare praktijk geweest zijn. Een jaarlijkse tempelbelasting van een halve sjekel vóór 160 voor Christus kunnen we dus mijns inziens uitsluiten.

Gaan we andersom te werk dan kunnen we ons afvragen wat de vroegste
20 bronnen zijn waarin er sprake is van een jaarlijkse tempelbelasting, betaald door het Joodse volk.

Indien Matteüs 17:24-27 historisch betrouwbaar is, dan hebben we hier te maken met een vermelding van een dubbeldrachme aan tempelbelasting uit ongeveer
30 na Christus. Daarnaast vinden we bij Josephus een verslag over het betalen van
25 tempelbelasting, vanuit Babylonië. Hij schrijft dat de Joden in twee steden “de halve sjekel bewaarden, die iedereen, naar de gewoonte van hun land, betaalt aan God”.²⁸ Daar achteraan schrijft hij dat dit geld “op de juiste tijd” naar Jeruzalem werd

²⁴ Josephus *Ant. 12.138-144*. Geraadpleegde editie: Marcus, R., (1966) “The Jewish Antiquities”, in: Page, T. E. et al. (eds.), *The Loeb Classical Library, Josephus Volume VII*, London, pp. 70-75.

²⁵ II Makkabeeën 3:3. II Makkabeeën stamt vermoedelijk uit het eind van de eerste eeuw voor Christus: Nelis, J. T., (1997), “Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament”, in: van der Woude et al. (eds.), *Bijbels Handboek 2b: Tussen Oude en Nieuwe Testament*, Kampen, p. 128.

²⁶ I Makkabeeën heeft vermoedelijk in 104 voor Christus zijn huidige vorm gekregen: Nelis, J. T., (1997), “Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament”, in: van der Woude et al. (eds.), *Bijbels Handboek 2b: Tussen Oude en Nieuwe Testament*, Kampen, p. 125.

²⁷ In ± 160 voor Christus, zie I Makkabeeën 10:1.

²⁸ Josephus *Ant. 18.312-313*.

gebracht. Dit lijkt mij een duidelijke verwijzing naar het betalen van de tempelbelasting. Deze vermelding is opgenomen in een verhaal over twee broers ten tijde van koning Artabanus III van de Parthen. Deze regeerde ongeveer tussen 10 en 38 na Christus.

5 Maar we hebben nog twee bronnen die het aannemelijk maken dat het gebruik van een jaarlijkse tempelbelasting nog ouder is. Josephus schrijft in zijn *Antiquitates Judaicae* hoe de Joden zich beklagen bij de Romeinse Keizer Augustus.²⁹ Ze zijn boos dat hun geheiligde geld wordt afgenomen door de Grieken en dat ze ook op andere manieren slecht behandeld worden.³⁰ Josephus geeft dan een afschrift van de brief die Augustus naar de Joden zou hebben gestuurd. In deze brief staat dat de Joden zich mogen blijven houden aan de wet van hun voorvaderen en dat hun heilige geld niet aangeraakt mag worden maar naar Jeruzalem mag worden gestuurd. Daar moet het overhandigd worden aan de ontvangers in Jeruzalem.³¹ Hoewel het niet met zekerheid te zeggen is ga ik er vanuit dat het hier om de jaarlijkse tempelbelasting moet gaan. Deze informatie wordt zeker interessant in combinatie met wat we bij Cicero lezen. Onze bron is een rede die Cicero heeft gehouden ter verdediging van Flaccus. Uit de rede van Cicero kunnen we opmaken dat Flaccus onder andere terecht stond voor de in beslag name van Joods goud. Cicero schrijft dat de Joden gewend waren om vanuit Italië en andere provincies elk jaar goud naar Jeruzalem te sturen. Flaccus heeft daarop een edict uitgevaardigd waarin hij de export van goud uit Azië verbiedt. Maar erger nog, Flaccus neemt dit goud zelfs in beslag.³² Dit alles moet gebeurd zijn in 62 voor Christus, toen hij gouverneur van Azië was.³³ Nemen we de informatie van Cicero en Josephus bij elkaar, dan kom ik tot de conclusie dat de Joden vanaf in ieder geval 62 voor Christus jaarlijks geld naar Jeruzalem brengen en dat de Romeinen af en toe proberen om dit geld in beslag te nemen. Hoewel het niet met zekerheid te zeggen is ga ik er vanuit dat dit een jaarlijkse bijdrage voor de tempel is.

Als we al de bronnen tot nu toe overzien moeten we concluderen dat de vaste tempelbelasting ergens ingevoerd moet zijn tussen het einde van de bijdragen van de koningen aan de offers in de tempel (in ieder geval deed Demetrius dit nog in 160 voor Christus) en het begin van de vaste bijdragen aan de tempel in 62 voor Christus.

²⁹ Die regeerde van 27 voor Christus tot 14 na Christus.

³⁰ Josephus *Ant. 16.160-161*.

³¹ Josephus *Ant. 16.162-165*.

³² Cicero, *Pro Flacco 66-67*.

³³ Macdonald, C., (1976), *Cicero X, In Catilinam I-IV, Pro Murena, Pro Sulla, Pro Flacco*, London, p. 415.

Maar er is nog een bron die ons verder kan helpen. In het scholion op Megillat Taanit wordt vermelding gemaakt van een discussie tussen Sadduceeën en Farizeeën over het brengen van het dagelijkse offer, het tamidoffer. Zij discussiëren erover of dit offer nu betaald moet worden door de enkeling, of door de gemeenschap. Als eerste

5 komen de Sadduceeën aan het woord: “Want de Sadduceeën plachten te zeggen: De enkeling brengt de tamidoffers; deze brengt het gedurende één week, deze brengt het gedurende twee weken, deze brengt het gedurende 30 dagen. En wat plachten ze te zeggen? Ze zeiden: “Er staat geschreven in de Tora: Het ene ram zul je ’s-morgens brengen (Num. 28:4)”; letterlijk ‘de enkeling.’”³⁴ Oftewel, de Sadduceeën zeggen dat

10 het dagelijkse offer door de enkeling moet worden betaald. Zij beroepen zich op Numeri 28:4 waar het gaat over het dagelijkse offer. In dit vers krijgt de enkeling de opdracht om dit offer te brengen: “je”. Hier zijn de Farizeeën (de wijzen) het niet mee eens: “De wijzen zeiden tot hen: “Het staat jullie niet vrij zo te doen”. Want er is geen gemeenschapsoffer dan van geheel Israël. Zoals is gezegd: “Gebied de kinderen

15 Israëls en zeg hen” (Num. 28:2).”³⁵ De Farizeeën vinden dat het gemeenschapsoffer door de gehele gemeenschap betaald moet worden. Zij beroepen zich hierbij op Numeri 28:2 waarin God de opdracht geeft aan het gehele volk om op de vastgestelde tijden de offers te brengen. Uiteindelijk wordt het pleit beslecht in het voordeel van de Farizeeën: “Zodra ze zich tegen hen vergaderden werden ze overwonnen. En ze

20 stelden vast dat ze hun sjekels af zouden gaan dragen. En dat ze die zouden deponeren in de schatkamer, opdat ze de tamidoffers brachten vanuit de gemeenschap.”³⁶ Het tamidoffer moest dus gebracht gaan worden vanuit de gemeenschap. Dit offer werd betaald uit de tempelbelasting. Iedere Israëliet werd dan ook verplicht om deze tempelbelasting te betalen zodat het dagelijkse offer echt een offer zou zijn dat door

25 de gehele gemeenschap betaald en daarmee ook gebracht werd.

Het lijkt er dus op dat we hier te maken hebben met de instelling van de jaarlijkse tempelbelasting. Het grote probleem is dat we niet precies weten wanneer we deze tekst moeten dateren. Liver geeft aan dat deze discussie in ieder geval niet

³⁴ Noam, V., (2003), *Megillat Ta’anit. Versions, Interpretation, History*, Jerusalem, p. 57. Nederlandse vertaling van de samengestelde tekstvariant.

³⁵ Noam, V., (2003), *Megillat Ta’anit. Versions, Interpretation, History*, Jerusalem, p. 58. Nederlandse vertaling van de samengestelde tekstvariant.

³⁶ Noam, V., (2003), *Megillat Ta’anit. Versions, Interpretation, History*, Jerusalem, p. 59. Nederlandse vertaling van de samengestelde tekstvariant.

plaatsvond voor de regering van Salome Alexandra³⁷ (76-67 v. Chr.) en misschien zelfs na haar regering gedateerd moet worden.³⁸

Al het materiaal overziend kom ik tot de conclusie dat de tempelbelasting is ingevoerd tussen 76 voor Christus en 62 voor Christus. Niet eerder dan 76 voor Christus omdat bovengenoemde discussie niet eerder dan 76 voor Christus te plaatsen is. En niet later dan 62 voor Christus omdat we bij Cicero een melding zien van Joods goud dat jaarlijks naar Jeruzalem werd gebracht.

§2.2.3 Hoe werd de tempelbelasting gemotiveerd vanuit de schrift?

10 Dat er tempelbelasting betaald moest worden, werd gemotiveerd vanuit de Schrift. Er werd een verbinding gelegd tussen de tempelbelasting en Exodus 30:11-16.

De verbinding tussen de tempelbelasting ter waarde van een dubbeldrachme en Exodus 30:13 vinden we nog niet terug in de Griekse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel, de Septuaginta. Hier wordt namelijk de halve sjekel uit Exodus 30 in het
15 Grieks vertaald met een halve dubbeldrachme (τὸ ἥμισυ τοῦ διδράχμου, Ex. 30:13), in plaats van een dubbeldrachme. De Griekse vertaling van de Pentateuch (en dus Exodus) vond waarschijnlijk plaats halverwege de derde eeuw voor Christus.³⁹ Zo'n verbinding tussen de tempelbelasting en Exodus 30:13 voor 250 voor Christus is dus niet zo waarschijnlijk.

20 We zien de verbinding tussen Exodus 30:11-16 als eerste bevestigd bij Philo. Wanneer hij schrijft over tempelbelasting, dan geeft hij aan dat iedere man van 20 jaar of ouder jaarlijks zijn eerstelingen af moet dragen. Deze eerstelingen (ἀπαρχαὶ) zijn losgeld en worden daarom betaald met de grootste ijver.⁴⁰ Het idee van de belasting als losgeld komt overeen met Exodus 30:12. Alleen de terminologie van
25 “eerstelingen” komt niet overeen met die van Exodus 30:12. Daar staat tegenover dat ἀπαρχαὶ in sommige gevallen ook de betekenis van een belasting kan hebben.⁴¹ Daarnaast spreekt Philo in *Quis rerum divinarum heres* nog een keer over de “gewijde

³⁷ Zij was degene die de macht terug gaf aan de Farizeeën op advies van koning Alexander. Zie Josephus *Ant.* 13.398-405. Geraadpleegde editie: Marcus, R., (1966) “The Jewish Antiquities”, in: Page, T. E. et al. (eds.), *The Loeb Classical Library, Josephus Volume VII*, London, pp. 426-431.

³⁸ Liver, J., (1963), “The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *The Harvard Theological Review* volume LVI, (56), Cambridge Massachusetts, pp. 178-181

³⁹ Jobes, K. H., Silva, M., (2000), *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, Michigan, p. 29.

⁴⁰ Philo *Spec. leg.* 1.77.

⁴¹ Liddell & Scott, (1968), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, p. 180.

ik hier geen uitspraak over te doen. Het kan ook zijn dat men de tempelbelasting niet beschouwde als een rechtstreeks gebod uit de Thora maar als iets dat behoorde bij de tradities van de vaders.⁴⁸

5 Naast het *voorschrift* werd ook de *toepassing* van de tempelbelasting in de Schrift gegrondvest. Hoewel de tempelbelasting in de tweede tempelperiode niet historisch begonnen is ten tijde van Nehemia (de belasting die in Nehemia genoemd werd was een tijdelijke belasting, zie §2.2.2), was de toepassing voor het geld wel gelijk aan de toepassing die daar genoemd wordt. In Nehemia 10:33-34 kunnen we lezen hoe van het geld de dagelijkse offers en de bijzondere offers gekocht werden en
10 de toonbroden. Een zelfde soort opsomming vinden we terug bij de rabbijnen, bijvoorbeeld in *m. Sheqalim 4:1*: “Was machte man mit der Abgabe? Man erwirbt davon Tamidopfer, Musafopfer, und ihre Trankopfer, Omer, die beiden Brote und die Schaubrote und alle Opfer der Allgemeinheit (...)”.⁴⁹

15 §2.2.4 Wie betaalde er tempelbelasting?

Dat er in de eerste eeuw na Christus tempelbelasting werd betaald is duidelijk. Maar welke groepen in de samenleving nu precies de tempelbelasting betaalden is minder duidelijk. Dit wil ik in het eerste deel van deze paragraaf onderzoeken. Daarnaast ligt er nog een tweede vraag. Het kan wel zijn dat de tempelbelasting in
20 theorie door een aantal groepen in de samenleving betaald werd, maar gebeurde het ook in de praktijk? Met deze vraag wil ik me bezighouden in het tweede deel van deze paragraaf.

Welke groepen betaalden de tempelbelasting?

25 In *m. Sheqalim 1:3* wordt een opsomming gegeven van groepen personen die wel of niet de tempelbelasting moeten betalen: “(...) Und wen pfändete man? Leviten und Isral(iten), Proselyten und freigelassene Sklaven, nicht aber Frauen, Sklaven und Minderjährigen, für den sein Vater zu bezahlen begonnen hat, hält man nicht ein. Und man pfändet nicht die Priester, um des Friedens willen.”⁵⁰ Volgens dit traktaat

⁴⁸ Luz geeft aan dat onder de toenmalige Joden de meningen over deze kwestie verdeeld waren. Ik kon bij hem hier echter geen bronnen voor vinden. Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn, p. 534.

⁴⁹ Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Sheqalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem, p. 18.

⁵⁰ Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Sheqalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem, p. 4.

moesten Levieten, Israëlieten, proselieten en vrijgelaten slaven de tempelbelasting betalen. Vrouwen, slaven en minderjarigen (onder de 20) hoeven niet te betalen, evenmin als de priesters. Even verderop in *m. Sheqalim 1:5* volgen er nog wat aanvullende bepalingen: “Obwohl man gesagt hat, man pfändet keine Frauen, Sklaven und Minderjährige, wenn sie aber zahlen, nimmt man es von ihnen an. Von einem Fremden und einem Sarmaritaner, die bezahlen, nimmt man es nicht an (...).”⁵¹ Indien vrouwen, slaven en minderjarigen toch wilden betalen, dan moest men het geld accepteren. Van een vreemdeling of een Samaritaan mocht men geen tempelbelasting accepteren.

10 De moeilijkheid met de informatie uit *m. Sheqalim* is dat we niet weten of het een betrouwbaar beeld schetst van hoe het er in de eerste eeuw na Christus in werkelijkheid aan toe ging (zie ook §2.2.1). Het traktaat heeft namelijk pas op zijn vroegst halverwege de derde eeuw na Christus haar huidige vorm gekregen. Daarom wil ik nu kijken of we aan de hand van andere bronnen de informatie uit *m. Sheqalim*
15 kunnen bevestigen.

We hebben geen historische bronnen hebben met afschriften waaruit blijkt wie er allemaal de tempelbelasting betaalden in de eerste eeuw na Christus. Wat we wel hebben zijn afschriften van diegenen die de *fiscus Iudaicus* betaalden. Dit was een belasting die de Romeinen hieven na de verwoesting van de tempel in 70 na Christus.
20 We lezen over de instelling van de *fiscus Iudaicus* bij Josephus. Die schrijft dat Vespasianus voor alle Joden, waar ze ook woonden, een belasting hief van twee drachmen die betaald moest worden aan de tempel van Jupiter op het Capitool, zoals ze (de Joden) die vroeger betaalden aan de tempel in Jeruzalem.⁵² In §2.3.1 kom ik tot de conclusie (op basis van historische bronnen) dat het alleen praktiserende Joden zijn
25 die onder Vespasianus de *fiscus Iudaicus* betalen. Verder gaat het daarbij niet alleen om mannen, maar ook om hun vrouwen, kinderen en slaven.

Wanneer het zo is dat de groep mensen die de Joodse tempelbelasting betaalden, dezelfde is gebleven als die onder de Romeinen de *fiscus Iudaicus* moesten gaan betalen, dan kunnen we concluderen dat de Joodse tempelbelasting dus ook
30 betaald werd door vrome Joden, waaronder mannen, vrouwen, kinderen en slaven. De informatie in *m. Sheqalim 1:3* en *1:5* komt hiermee ongeveer overeen. Daar staat

⁵¹ Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Sheqalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem, p. 4.

⁵² Josephus *Bell.* 7.218.

voorgeschreven dat Israëlitische mannen moeten betalen (vreemdelingen en Samaritanen mogen niet betalen, oftewel, geen mensen van buiten de geloofsgemeenschap). Daarnaast *mogen* vrouwen, slaven en minderjarigen betalen, maar zijn het niet verplicht. Onder de Romeinen moeten deze groepen betalen. Het
5 lijkt er op dat *m. Sheqalim* op dit punt een beschrijving geeft die overeen zou kunnen komen met de situatie in de eerste eeuw na Christus. Misschien waren vrouwen, slaven en minderjarigen inderdaad niet verplicht om tempelbelasting te betalen bij de Joden, al mocht het wel, en gingen de Romeinen dit verplicht stellen. Maar indien de *fiscus Iudaicus* een voortzetting is van de praktijk zoals dit onder de Joden
10 gebruikelijk was, dan hebben deze groepen ook al verplicht de Joodse tempelbelasting betaald. Ik neig zelf naar het laatste.

In *m. Sheqalim 1:3* wordt nog een opvallende uitzondering genoemd. Priesters hoeven evenmin de belasting te betalen, “omwille van de vrede”. Op het eerste gezicht lijkt het logisch dat de priesters geen tempelbelasting hoefden te betalen. De
15 priesters werden zelf onderhouden door verplichte gaven van het volk. Zouden zij nu zelf weer van deze gaven belasting moeten betalen die diende voor het werk in de tempel? Dan zouden ze gaven geven die weer ten behoeve van zichzelf dienden. Het vlees van geslachte offerdieren (betaald uit de tempelbelasting)⁵³ diende bijvoorbeeld als hun voedsel. Het lijkt onlogisch dat ze gaven zouden geven ten behoeve van
20 zichzelf.⁵⁴ Hoewel er in Exodus 30:11-16 geen uitzondering gemaakt wordt voor de priesters lijkt bovenstaande redenering voldoende om vrijstelling voor de priesters te garanderen. Daarnaast was er de schriftpassage in Ezra 7 (in het bijzonder vers 24). Hierin worden priesters vrijgesteld van Perzische belastingen. Deze tekst werd door de rabbijnen geherinterpreteerd om aan te tonen dat door Goddelijke beschikking de
25 priesters waren vrijgesteld van belastingen van de Joodse staat⁵⁵ (de vraag is wel of deze interpretatie gold in de tijd van Jezus).

In *m. Sheqalim 1.4* vinden we ook nog een discussie over het wel of niet betalen van de belasting door priesters: “Sagte Rabbi Jehuda: Ben Kubari hat in Javne bezeugt, dass jeder Priester, der bezahlt, nicht sündigt. Sprach zu ihm Rabban
30 Jochanan ben Sakkai: Nicht so, sondern jeder Priester, der nicht bezahlt, sündigt. Die Priester legen folgenden Vers zu ihren Gunsten aus: >>Und jedes Speiseopfer eines

⁵³ *m. Sheqalim 4.1.*

⁵⁴ Derrett, J.D.M., (1970), *Law in the New Testament*, London, p. 250.

⁵⁵ B. T. Baba Bathra 8a. Gebruikte editie: Simon, M., et Slotki, I. W., (1935), “Baba Bathra Volume 1” in: Epstein, I., (ed.), *The Babylonian Talmud Seder Nezikin*, London, p. 34.

Priesters soll Ganzopfer sein, es soll nicht gegessen werden<<. Wenn also das Omer, die beiden Brote und die Schaubrote unsere sind, wie können sie gegessen werden?''⁵⁶ We zien hier een discussie tussen twee rabbijnen, of priesters wel of niet moeten betalen. De priesters argumenteren dat ze niet hoeven te betalen op basis van
5 Leviticus 6:16. Hun redenering zit als volgt in elkaar: De Omer, de twee broden en de toonbroden zijn alle drie meeloffers die bekostigd werden met de tempelbelasting. De gerst en de broden dienden tot voedsel van de priesters. Wanneer de priesters echter mee zouden betalen aan de tempelbelasting, dan zou dit betekenen dat het hun eigen meeloffers zouden zijn en die moesten op grond van leviticus 6:16 geheel gewijd
10 (verbrand) worden. Dat strijd met het voorschrift dat ze zelf het brood en een deel van de gerst op moeten eten.⁵⁷

De discussie die hierboven genoemd werd tussen Ben Kubari en Jochanan ben Zakkai vond volgens *m. Sheqalim 1.4* plaats in Jabné. Na de val van de tempel ging hier het Sanhedrin zetelen onder leiding van Jochanan ben Zakkai. Onder zijn leiding
15 werd deze stad ook een centrum voor de studie van halacha.⁵⁸ We kunnen deze discussie dan ongeveer dateren tussen 70 en 90 na Christus. Deze discussie stamt dus uit de tijd van na de val van de tempel, maar het is wel mogelijk dat deze discussie een rol speelde in de tijd dat de tempel er nog stond.

Blijkbaar waren de priesters dus zelf van mening dat ze vrijgesteld waren voor
20 de belasting, maar was niet iedereen het er mee eens. Vandaar dat *m. Sheqalim 1.3* aan het voorschrift dat priesters niet hoeven te betalen toevoegt: "omwille van de vrede". Of de priesters daadwerkelijk niet betaalden, daar kunnen we eigenlijk weinig over zeggen. Er zijn geen historische bronnen gevonden waaruit dat duidelijk is geworden. Ik vind het op grond van de discussie in Jabné wel waarschijnlijk dat zij zich aan het
25 betalen van de tempelbelasting onttrokken.

Het was dus de Joodse gemeenschap die de belasting betaalde, met een mogelijke uitzondering van de priesters. Maar er waren groepen die zich aan de Joodse gemeenschap en de tempelcultus onttrokken. Bijvoorbeeld de Essenen. Het is dan ook niet zeker dat zij meebetaalden aan een jaarlijkse tempelbelasting. De
30 Essenen vormden een sekte die zich los hadden gemaakt van de tempel in Jeruzalem.

⁵⁶ Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Sheqalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem, p. 4.

⁵⁷ Hammelburg, S., (1939), *De Misjna, Hebreeuwsche gepunctueerde tekst met vertaling, verklaring en inleidingen in het Nederlandsch, deel II – Séder Mo'ed*, Amsterdam, pp. 255-256.

⁵⁸ Avi-Yonah, M., et Herr, M. D., (2007), "Jabneh" in: Skolnik, F. et al (eds.), *Encyclopaedia Judaica Second Edition, Volume 11*, Farmington Hills, Michigan., pp. 9-10.

Het is dus niet vreemd dat zij zich zouden verzetten tegen het betalen van een jaarlijkse tempelbelasting. In Qumran is er een rol teruggevonden waaruit opgemaakt kan worden dat zij eenmaal in hun leven de halve sjekelbelasting betaalden: “6. [Con]cerning [] money of Valuations that a man gives as a ransom for his soul: half a
5 [shekel.] 7. Only once shall he give it during his lifetime-the shekel is twenty gerahs according to [the shekel of the Sanctuary.]”⁵⁹ In regel 6 en 7 van de rol staat de tekst uit Exodus 30:12-13, met dien verstande dat het om een eenmalige gave gaat. Hieruit kan worden afgeleid dat de Essenen maar eenmaal in hun leven de tempelbelasting betaalden en zich niet hielden aan de halacha die voorschreef dat dit jaarlijks moest
10 gebeuren. Maar nergens wordt in deze Qumrantekst expliciet Exodus 30:12-13 in verband gebracht met tempelbelasting. Het zou ook kunnen dat deze regel gold voor de jaarlijkse telling van de gemeenschap, waarbij nieuwe leden (kinderen die de vereiste leeftijd van 20 jaar bereikten) toe konden treden tot de getelden.⁶⁰ Misschien moest er voor deze kinderen een eenmalige belasting betaald worden in navolging van
15 de telling in Exodus. Maar ook dit is giswerk, nergens in de Qumrangeschriften wordt deze verbinding gelegd.⁶¹ We kunnen er dus niet helemaal zeker van zijn of en hoe vaak een groep als de Essenen tempelbelasting betaalden.

Naast een mogelijke vrijstelling voor de priesters is het dus ook mogelijk dat een groep als de Essenen geen jaarlijkse tempelbelasting betaalden. Maar er was
20 misschien nog een andere groep mensen die ook geen tempelbelasting wilde betalen. Zoals in §2.2.2 al duidelijk is geworden speelde er rond 65 voor Christus een discussie tussen Farizeeën en Sadduceeën over het betalen van tempelbelasting. De Sadduceeën waren voorstander van een vrijwillige gave voor de tempel, terwijl de Farizeeën vonden dat een gave aan de tempel een verantwoordelijkheid voor het hele
25 volk was. Zij vonden dat het dagelijkse offer in de tempel door de gemeenschap betaald moest worden.⁶² Het waren uiteindelijk de Farizeeën die de overhand kregen, waarna er een jaarlijkse tempelbelasting werd ingesteld. Ten tijde van Jezus was deze tempelbelasting een feit, maar het zou wel kunnen dat de discussie nog steeds doorging. Het is mogelijk dat er nog steeds mensen de positie van de Sadduceeën

⁵⁹ 4Q159: 6,7. Vertaling overgenomen uit: Parry, D.W., & Tov, E., (2004), *The Dead Sea Scrolls Reader, Part 1: Texts Concerned with Religious Law*, Leiden, pp. 298-299.

⁶⁰ Kolom XV, regels 5,6. In: Garcia Martinez, F., van der Woude, A.S., *De Rollen van de Dode zee, ingeleid en in het Nederlands vertaald, deel 1*, Kampen, pp. 236-237.

⁶¹ Liver, J., (1963), “The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *The Harvard Theological Review volume LVI*, (56), Cambridge Massachusetts, pp. 196-197.

⁶² Noam, V., (2003), *Megillat Ta’anit. Versions, Interpretation, History*, Jerusalem, p. 59.

voorstonden en dus alleen een vrijwillige bijdrage wilden leveren aan de tempeldienst. Zij zullen zich mogelijk onttrokken hebben aan een jaarlijkse tempelbelasting.

Ik kom dan tot de volgende conclusie. De tempelbelasting werd betaald door de gehele belijdende Joodse gemeenschap: mannen, vrouwen, kinderen en slaven. Er waren ook groepen die niet *mochten* betalen, de mensen van buiten de gemeenschap: Samaritanen en vreemdelingen. Daarnaast was er nog een groepen die mogelijk vrijgesteld was: de priesters. Verder zijn er nog twee soorten groepen waarvan ik vermoed dat ze geen tempelbelasting betaalden: groepen als de Essenen die zich losgemaakt hadden van de tempel en groepen in de samenleving die het (oude) Sadduceese gedachtegoed aanhingen dat de tempelbelasting geen verplichting mocht zijn.

Tot slot wil ik hier nog ingaan op de positie van Mandell. Zij heeft een uitgebreid artikel geschreven⁶³ waarin zij betoogt dat alleen een groep die zij “Farizees-Rabbijnse Joden” noemt de tempelbelasting betaalden. Zij volgt hiervoor een ingewikkelde route die ik hieronder kort zal proberen weer te geven. Zij stelt dat het vanuit de bronnen moeilijk is aan te tonen wie er precies allemaal tempelbelasting betaalden. We weten meestal wel dat er tempelbelasting werd betaald door de Joden (bijv. Philo en Josephus, zie §2.2.1), maar niet precies *welke* groepen Joden.⁶⁴ Daarom wil Mandell een andere weg bewandelen. Zij steekt in bij de tempelbelasting die de Romeinen hieven van de Joden *na de verwoesting van de tempel* (zie §2.3). Zij betoogt dat de Romeinen geen tempelbelasting hieven van de gehele Joodse natie, maar alleen van Joden die leefden volgens de overlevering van de voorvaderen. Dit vindt zij bevestigd bij Cassius Dio⁶⁵ en Suetonius.⁶⁶ Cassius Dio schrijft dat de Romeinen alleen belasting hieven van Joden die zich hielden aan de “gebruiken van de vaders”. En Cassius Dio schrijft dat de Romeinen belasting heffen van de Joden die “leefden op Joodse wijze”. Volgens Mandell gaat het hier dan om Joden die zich houden aan de halacha. Zij zegt hierover even verderop: “The paternal customs and the Jewish life were aspects of one and the same thing: a sectarian way of life characterized by dietary restrictions, ritual cleanliness, Sabbath observances, and

⁶³ Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, pp. 223-232.

⁶⁴ Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, pp. 222-223.

⁶⁵ Dio Cassianus *Roman history* 65.7.

⁶⁶ Suetonius *Dom.* 12.2.

circumcision.”⁶⁷ Nu Mandell duidelijk heeft gemaakt van wie de Romeinen tempelbelasting heffen wil ze vast gaan stellen wie er tempelbelasting betaalden voor de vernietiging van de tempel. Volgens Mandell gingen de Romeinen de belasting heffen van dezelfde groep mensen die voor de val van de tempel ook de tempelbelasting betaalden.⁶⁸ Dit moeten dan ook de Joden zijn geweest die zich hielden aan de wetten van hun vaders en een Joods leven leidden. Haar conclusie in eigen woorden: “Since the *Didrachmon* was imposed upon circumcised Jews who followed the paternal customs and lived a Jewish life, as a substitute for the Temple Tax which they had paid before 70 CE, and since these Jews were collectively treated as part of the Pharisaic-Rabbinic sect, there can be no doubt that the Temple Tax was paid by these same people: the Pharisaic Jews.”⁶⁹

Hoewel ik de argumentatie van Mandell goed in elkaar vind steken heb ik er toch ook mijn bedenkingen bij. Zij komt tot de conclusie dat alleen diegenen die zich houden aan de halacha uiteindelijk de tempelbelasting hebben betaald. Ik heb zelf de indruk dat dit maar een klein deel van de bevolking was. Het was niet voor iedereen weggelegd om je strikt aan de voorschriften van rituele reinheid e.d. te houden. De betaling door zo’n kleine groep staat dan wel in een erg schril contrast met de beschrijvingen die Philo⁷⁰ (de tempelbelasting een losprijs voor een ieders leven!) en Josephus⁷¹ (er werd door de Joden gewoontegetrouw betaald) geven van het betalen van de tempelbelasting door de Joden.

Ik denk zelf dat Mandells gelijkstelling van “het zich houden aan de gebruiken van de vaders” en “het leven op Joodse wijze” met het zich houden aan de halacha niet klopt. Zij geeft ook niet aan hoe ze tot deze conclusie komt. Ik heb zelf de indruk dat de groep van Joden die zich hielden aan de gebruiken van de vaders en

⁶⁷ Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, p. 225.

⁶⁸ Zij argumenteert hier als volgt: De Romeinen hadden het gebruik om na een oorlog als een schadeloosstelling goederen in beslag te nemen van degenen tegen wie ze gevochten hadden. De tempelbelasting zou een zelfde soort functie kunnen hebben gehad, namelijk, geld innen van degenen die verantwoordelijk waren voor de oorlog. Tijdens de oorlog tegen de Romeinen was de tempel het centrum van verzet geweest van de Joden. Josephus schrijft zelfs dat de Joden de oorlog gefinancierd hadden met “heilig geld” (Josephus *Bell.* 6.6.2 335-336). De Romeinen richtten zich dus in hun belasting op de tempel en gingen belasting heffen van degenen die gelieerd waren aan de tempel en voor de oorlog de tempelbelasting hadden betaald. Zie: Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, pp. 230-232.

⁶⁹ Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, p. 232.

⁷⁰ Philo *Spec. leg.* 1.77.

⁷¹ Josephus *Ant.* 18.312.

leefden op Joodse wijze een veel grotere groep was dan alleen diegenen die zich strikt aan de halacha hielden. Volgens mij was er een grote groep Joden die niet zo nauwgezet volgens de halacha leefden als de Farizeeën, maar die wel probeerden om te leven volgens de tradities van hun vaders. Zij waren als zodanig ook herkenbaar voor de Romeinen (bijvoorbeeld door de besnijdenis). Ik denk dat het deze zelfde groep was die voor de val van de tempel ook al tempelbelasting betaalde. Deze groep komt overeen met de groep die ik in mijn conclusie drie alinea's hierboven genoemd heb.

10 *Hoe verliep de betaling van de tempelbelasting in de praktijk?*

Naast de vraag welke groepen er precies betaalden kan men zich ook de vraag stellen of er wel daadwerkelijk betaald werd. Er zijn twee redenen om aan te nemen dat dit niet zo trouw gebeurde.

Ten eerste hebben we een passage in de *mekhilta* van Rabbi Ismael. Daar lezen we hoe Rabban Yohanan ben Zakkai onderwijs geeft aan zijn discipelen en zegt: "You were unwilling to pay the head-tax to God, 'a *beqa* a head' (Ex. 38:26), now you are paying a head-tax of fifteen shekels under a government of your enemies."⁷² Rabbi Yohanan Ben Zakkai deed deze uitspraak na de val van de tempel in Jeruzalem.⁷³ Hij brengt de val van de tempel en de overheersing van de Romeinen in verband met het niet betalen van de tempelbelasting. Het is lastig om uit deze bron te halen in hoeverre de kritiek van Rabban Yohanan Ben Zakkai terug gaat op de historische werkelijkheid. Het is namelijk bekend dat de Rabbijnen in tal van gebeurtenissen de oorzaak zagen voor de val van de tempel.

De tweede reden is een sociologische reden geformuleerd door Herzog.⁷⁴ Hij geeft een uitgebreide beschrijving van Galilea en Judea ten tijde van Jezus en beschrijft het land als een ontwikkelde agrarische samenleving.⁷⁵ In deze samenleving bestaat het grootste gedeelte van de bevolking uit boeren. Zij vormden de grootste groep belastingbetalers in het land Israël. Zij moesten zowel belasting betalen aan Rome als aan de tempel. Herzog gaat er dus van uit dat de tempelbelasting

⁷² Lauterbach, J. Z., (1933), *Mekilta de- Rabbi Ishmael Volume 2*, Philadelphia, p. 194.

⁷³ W. B. (2003), "Johanan B. Zakkai" in: Neusner, J. (ed.), *Dictionary of Ancient Rabbis, Selections from The Jewish Encyclopaedia*, Peabody, Massachusetts, pp. 239-244.

⁷⁴ Herzog II, W.R., (2005), *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Kentucky, p. 54.

⁷⁵ Herzog II, W.R., (2005), *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Kentucky, pp. 49-51.

voornamelijk betaald werd door de boeren, oftewel “de gewone man”. Hij laat zien hoe zwaar de verschillende belastingen drukten op de boeren, zowel de Romeinse belastingen als de belastingen van de tempel, en in Galilea ook nog eens de Herodiaanse belastingen. Veel boeren konden dit niet allemaal opbrengen. Zij

5 betaalden dan eerst de Romeinse belastingen die ze niet konden ontlopen en moesten dan maar zien of ze ook nog de belastingen aan de tempel konden betalen. Het is dus mogelijk dat een deel van de (boeren)bevolking wel *wilde* betalen maar eenvoudigweg niet *kon* betalen vanwege de belastingdruk. Het is ook nog mogelijk dat de boeren helemaal niet *wilden* betalen, juist omdat ze al zoveel belastingen af

10 moesten dragen. Daar kan bij komen dat ze de halacha die hen opriep om de tempelbelasting te betalen ervoeren als iets wat hen van bovenaf werd opgelegd door de priesters in Jeruzalem en wat ver van hen af stond. Dan ervoeren ze de tempelbelasting als iets dat hen eronder hield en de afstand tussen hen en de priesterklasse in stand hield. In dat geval zullen ze maar met tegenzin of helemaal niet

15 betaald hebben.⁷⁶ Dit argument van Herzog vind ik wel plausibel. Ik kan me voorstellen dat de mensen op de rand van het bestaansminimum maar moeilijk alle belastingen konden voldoen en eerst de Romeinse belastingen betaalden. Misschien konden ze daarna geen tempelbelasting meer betalen. Of ze ook moedwillig niet betaalden omdat ze een bepaalde afstand ervoeren tot de priesters in Jeruzalem weet

20 ik niet. Ik kan me ook voorstellen dat ze juist trots waren dat ze mee mochten betalen aan de dagelijkse offers in de tempel. Door middel van de tempelbelasting werd het dagelijkse offer iets van het hele volk.

Philo en Josephus gaan er in ieder geval van uit dat het hele volk *wel* betaalde. Philo schrijft in *de Specialibus Legibus* 1.77 over de betaling van de tempelbelasting

25 door de Joden. Hij schrijft dat iedereen de tempelbelasting betaald met de grootste ijver, aangezien het een losgeld is voor je leven. Degenen die betalen doen dat opgewekt en blij, want ze verwachten dat de betaling hun vrijlating van slavernij, of genezing van ziekte zal geven. Daarnaast staat het garant voor een voorspoedig leven en bescherming tegen gevaar.⁷⁷ Josephus geeft in boek 18 van zijn *Antiquitates* onder

30 andere een beschrijving van de Joden in Babylonië. In zijn beschrijving vertelt hij hoe de Joden twee versterkte steden hebben: Nearda en Nisbis. In deze twee steden wordt

⁷⁶ Herzog II, W.R., (2005), *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Kentucky, p. 178-179.

⁷⁷ Philo *Spec. leg.* 1.77.

geld opgeslagen dat naar Jeruzalem gebracht wordt. Onder dit geld bevindt zich ook de tempelbelasting: de dubbeldrachme. Josephus vermeld er bij dat iedere man deze gewoontegetrouw afdroeg aan God.⁷⁸ Het betalen van de tempelbelasting lijkt dus een algemeen aanvaarde praktijk geweest te zijn.

5 Wat moeten we uit dit alles concluderen? Ik krijg zelf de volgende indruk uit het materiaal: Het was in de eerste eeuw na Christus normaal voor de Joden om tempelbelasting te betalen.⁷⁹ Als vrome Jood probeerde je dit te doen, in navolging van het voorschrift zoals we dat nu nog aantreffen in *m. Sheqalim 1.3*: “Am 15. (Adar) wurden Wechslertische in der Provinz aufgestellt, am 25. wurden sie im
10 Heiligtum aufgestellt. Nachdem sie im Heiligtum aufgestellt waren, begannen sie zu pfänden. Und wen pfändete man? Leviten und Isral(iten), Proselyten und freigelassene Sklaven, nicht aber Frauen, Sklaven und Minderjährigen, für den sein Vater zu bezahlen begonnen hat, hält man nicht ein. Und man pfändet nicht die Priester, um des Friedens willen.”⁸⁰ Maar er zullen ook mensen zijn geweest die niet
15 trouw betaalden. Bijvoorbeeld omdat ze te weinig geld hadden door de zware belastingdruk.

§2.2.5 Gaat het in Matteüs 17:24-27 wel over tempelbelasting?

Tot slot moet er hier nog iets gezegd worden over de these van Cassidy⁸¹, die stelt dat
20 de belasting waar de inners Petrus om vragen, helemaal geen tempelbelasting is. Het zou hier niet gaan om een religieuze belasting, maar om een civiele belasting. Cassidy geeft hiervoor twee redenen. De eerste is dat de gelijkenis die Jezus vertelt, ingebed is in een civiele setting.⁸² Het gaat over “aardse koningen” en de termen die voor belasting gebruikt worden, τέλη ἢ κῆνσον, zijn termen voor een civiele belasting.

⁷⁸ Josephus *Ant.* 18.312-313.

⁷⁹ Tot deze conclusie komt ook Horbury en Chilton neemt zijn conclusie over. Zie verder: Horbury, W., (1984) “The Temple Tax”, in: Bammel, E., and Moule, C.F.D., (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 281-282. En: Chilton, B.D., (1990), “A Coin of Three Realms” in: Clines, D.J.A., et al. (eds.), *The Bible in Three Dimensions*, Sheffield, p.273.

⁸⁰ Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Sheqalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem, pp. 2-4.

⁸¹ Cassidy, R.J., (1979), “Matthew 17:24-27- A Word on Civil Taxes”, *The Catholic biblical quarterly*, Washington, pp. 571-580.

⁸² Cassidy, R.J., (1979), “Matthew 17:24-27- A Word on Civil Taxes”, *The Catholic biblical quarterly*, Washington, p. 573.

Cassidy geeft aan dat de tempelbelasting in de eerste eeuw na Christus helemaal geen tempelbelasting was, maar een vrijwillige bijdrage.⁸³

Zijn tweede argument is dat er papyri over belasting zijn teruggevonden in Egypte uit dezelfde tijd, en dat er veel civiele belastingen waren die ongeveer 2 drachmen
5 bedroegen. Het is dus niet onmogelijk dat er zo'n civiele belasting ook in Palestina werd geheven.⁸⁴

De these van Cassidy heeft echter bij niemand instemming gevonden.⁸⁵

Garland⁸⁶ geeft bijvoorbeeld zes tegenargumenten: 1) Dat het in de gelijkenis gaat over civiele belasting wil nog niet zeggen dat men hier komt vragen om een civiele
10 belasting. 2) Als het gaat om Romeinse belastinginspecteurs, zouden die dan vriendelijk komen vragen of Jezus ook belasting wil betalen? 3) De term "didrachmon" wordt in de LXX (Ex. 30:13; Neh 10:32-33) en bij Josephus (*Ant.* 18.312) gebruikt voor de bijdrage voor de tempel. 4) De belastinginners betitelen Jezus als "uw meester" (ὁ διδάσκαλος), een typische uitdrukking die de Joodse
15 leiders gebruiken in het evangelie. 5) De belasting van een halve sjekel riep voor de Joden belangrijke religieuze associaties op. Het lijkt onwaarschijnlijk dat deze religieuze associaties weggedrukt zouden worden in dienst van een puur politiek vraagstuk. 6) Bovendien, de koning in de gelijkenis moet verstaan worden als God, en die heft geen civiele belasting.

20 Op basis van bovenstaande argumentatie wijs ook ik de these van Cassidy af.

§2.3 De Romeinse tempelbelasting van 70 na Christus

§2.3.1 Onder Vespasianus

25 Na de vernietiging van de tempel in Jeruzalem (70 na Christus), bleven de Joden tempelbelasting betalen. De Joden betaalden nu echter niet meer voor hun eigen tempel, die vernietigd was, maar aan de Romeinen voor de tempel van Jupiter in Rome. Het betalen van de tempelbelasting was een straf van de Romeinen voor de

⁸³ Cassidy, R.J., (1979), "Matthew 17:24-27- A Word on Civil Taxes", *The Catholic biblical quarterly*, Washington, p. 573.

⁸⁴ Cassidy, R.J., (1979), "Matthew 17:24-27- A Word on Civil Taxes", *The Catholic biblical quarterly*, Washington, p. 578.

⁸⁵ Haskell, R., (2008), "Matthew 17:24-27: A Religio-Political Reading", *Evangelical Review of Theology*, (32,2), p. 177.

⁸⁶ Garland, D.E., (1996) "Garland: The Temple Tax in Matthew 17:24-25" in: Bauer, D. R., & Powell, M. A., (eds.), *Treasures New and Old, Contributions to Matthean Studies*, Atlanta, Georgia, pp. 85-87.

Joodse opstand. We lezen de instelling van deze tempelbelasting bij Josephus. Die schrijft dat Vespasianus voor alle Joden, waar ze ook woonden, een belasting hief van twee drachmen. Deze belasting moest betaald worden aan de tempel van Jupiter op het Capitool, zoals ze (de Joden) die vroeger betaalden aan de tempel in Jeruzalem.⁸⁷

5 De tempel van Jupiter was afgebrand tijdens gevechten op de berg toen Vespasianus in 69 na Christus de stad Rome binnendrong om keizer te worden. Aanhangers van Vespasianus hadden zich op het Capitool verschanst, maar deze werd in brand gezet zodat ze moesten vluchten. Toen ze verslagen waren staken de
10 volgelingen van Vitellius (hun tegenstanders) de tempel in brand.⁸⁸ Toen Vespasianus eenmaal de overwinning had behaald en keizer was geworden, liet hij de tempel voor Jupiter herbouwen.⁸⁹ Hiervoor gebruikte hij onder andere de tempelbelasting die hij van de Joden hief.

Er werd een speciale financiële afdeling in het leven geroepen die deze belasting ging innen, de *fiscus Iudaicus*. En er werd een speciale procurator
15 aangesteld die zich bezig ging houden met de administratie van deze belasting.⁹⁰ Bij Suetonius lezen we hoe iemand voor deze procurator moet verschijnen om te ontdekken of deze persoon een Jood is of niet.⁹¹ Waarschijnlijk inde de *fiscus Iudaicus* niet alleen de tempelbelasting, maar ook andere belastingen die de Joden af moesten dragen.⁹²

20 Een moeilijkheid is wel wie er nu door de Romeinen precies werden aangeslagen voor de tempelbelasting. We hebben namelijk twee bronnen die op dit punt tegenstrijdig lijken te zijn. Josephus schrijft dat “[De keizer] iedere Jood, waar hij ook woonde een hoofdbelasting van twee drachmen per jaar oplegde die betaald moest worden aan het Capitool, zoals men vroeger betaalde aan de tempel in
25 Jeruzalem.”⁹³ Het zou hierbij dus gaan om Joden door het hele rijk, ook Joden in de diaspora die niet meegedaan zouden hebben aan de opstand tegen de Romeinen. En ook Joden die niet meer hun religie praktiseerden. Maar bij Cassius Dio lezen we dat “vanaf de dag dat de tempel is verwoest, de Joden die doorgingen met zich te houden

⁸⁷ Josephus *Bell.* 7.218.

⁸⁸ Dio Cassianus *Roman history* 64.17.

⁸⁹ Dio Cassianus *Roman history* 65.10.

⁹⁰ Ginsburg, M.S., (1931), “Fiscus Judaicus”, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, (21,3), Pennsylvania, p. 287.

⁹¹ Suetonius *Dom.* 12.2.

⁹² Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, p. 228.

⁹³ Josephus *Bell* 7.218.

aan de wetten van hun vaders (τὰ πατρῶα αὐτῶν), een jaarlijkse belasting van twee denarii moesten betalen aan Jupiter Capitolinus.”⁹⁴ Dit zou dus kunnen betekenen dat niet-praktiserende Joden vrijgesteld waren van de tempelbelasting. Het is lastig om deze twee bronnen bij elkaar te krijgen. Smallwood stelt voor dat Josephus impliciet
5 afvallige (niet-praktiserende) Joden buitensluit van de Romeinse belasting door te refereren aan de tempelbelasting van voor 70 na Christus. Niet-praktiserende Joden zullen volgens haar voor 70 geen tempelbelasting betaald hebben en hoeven nu dus ook niet te betalen.⁹⁵ Mandell heeft een andere oplossing. Zij schrijft dat in de tekst van Josephus er niet zomaar gesproken wordt over “Joden” maar dat de term Joden
10 gebruikt wordt met een participium van εἶμι (οὖσιν Ἰουδαίοις). Deze uitdrukking wordt volgens haar gebruikt voor mensen die leven als Joden, oftewel, praktiserende Joden.⁹⁶ Het argument van Smallwood vind ik overtuigend; dat van Mandell moeilijk te verifiëren. In ieder geval ben ik het eens met hun conclusie dat onder Vespasianus alleen praktiserende Joden hoefden te betalen.

15 Uit afschriften van betalingen op papyri komen we nog iets meer te weten over wie er aangeslagen werden voor de belasting. Uit de papyri blijkt dat de Romeinse tempelbelasting betaald moest worden door zowel mannen als vrouwen vanaf de leeftijd van 3 jaar.⁹⁷ Of er een bovengrens was, is moeilijker vast te stellen. Er is in de papyri sprake van een vrouw die tot haar 62e moest betalen maar die daarna
20 vrijstelling krijgt.⁹⁸ Bij mannen lezen we niet over een leeftijdsgrens. Verder blijkt uit de papyri dat er ook voor slaven⁹⁹ belasting moet worden betaald.

Hoe ziet het plaatje er onder Vespasianus dan uit? Het waren alleen de praktiserende Joden die de tempelbelasting betaalden. Op basis van de papyri zou ik willen concluderen dat het daarbij niet alleen om mannen, maar ook om hun vrouwen,
25 kinderen en slaven gaat.

⁹⁴ Dio Cassianus *Roman history* 65.7.

⁹⁵ Smallwood, E.M., (1976), *The Jews Under Roman Rule, From Pompey to Diocletian*, Leiden, p. 371.

⁹⁶ Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, pp. 224.

⁹⁷ Tcherikover, V. A., Fuks, A., (1960), *Corpus Papyrorum Judaicarum volume II*, Cambridge, Massachusetts, pp. 204-208.

⁹⁸ Tcherikover, V. A., Fuks, A., (1960), *Corpus Papyrorum Judaicarum volume II*, Cambridge, Massachusetts, pp. 204-208.

⁹⁹ Tcherikover, V. A., Fuks, A., (1960), *Corpus Papyrorum Judaicarum volume II*, Cambridge, Massachusetts, pp. 130-136. (fragmenten 206, 212, 218 en 229).

§2.3.2 Onder Domitianus

Na Vespasianus en Titus komt Domitianus in 81 na Christus aan de macht. Hoewel we maar weinig bronnen hebben lijkt het erop dat Domitianus de tempelbelasting veel strenger handhaafde. Bij Suetonius vinden we beschreven hoe iemand die verdacht wordt van het ontduiken van de belasting voor de procurator moet verschijnen: “Naast andere belastingen, werd de belasting die van de Joden geheven werd op de strengste wijze geïnd. Zij die zonder het in het openbaar te belijden leefden als Joden werden vervolgd, evenals zij die hun afkomst probeerden te verbergen en niet de belasting betaalden die hen was opgelegd. Ik kan me herinneren dat ik in mijn jeugd aanwezig was toen er een man van negentig jaar oud voor de procurator en een overvolle rechtbank moest verschijnen, om te zien of hij was besneden.”¹⁰⁰ Bij Suetonius zijn er dus twee groepen Joden die betalen: zij die zich aan de Joodse gebruiken wilden houden, en zij die Joods waren van geboorte. Deze laatste groep moet dan bestaan hebben uit praktiserende Joden, maar ook uit Joden die wel besneden waren maar hun geloof vaarwel hadden gezegd. Tot de eerste groep kunnen we mensen rekenen die zich hadden bekeerd tot het Jodendom, dus proselieten, maar ook de zogenoemde “godvrezenden” (σεβόμενοι). Dit waren heidenen die zich aangetrokken voelden tot het Jodendom, bijvoorbeeld door het monotheïstische karakter en de moraal van de geboden, maar die niet definitief over wilden gaan tot het Jodendom. Onder Domitianus werd de belasting dus uitgebreid van praktiserende Joden naar niet-praktiserende Joden en zelfs naar mensen die zich aangetrokken voelden tot het Jodendom en zich aan bepaalde Joodse wetten wilden houden. Het kan dus heel goed zijn dat ook Joodse christenen moesten betalen.¹⁰¹

§2.3.3 Onder Nerva

Om de situatie onder Domitianus nog wat beter te begrijpen moeten we nog even naar zijn opvolger, Nerva, die regeerde van 96 tot 98 na Christus. Uit de tijd van Nerva is een munt bewaard gebleven met het opschrift: FISCI IUDAICI CALUMNIA SUBLATA S.C., met in het midden een dadelpalm, het symbool van Juda.¹⁰² Het opschrift is niet eenvoudig te begrijpen. Sommige auteurs hebben aangenomen dat

¹⁰⁰ Suetonius *Dom.* 12.2.

¹⁰¹ Smallwood, E.M., (1956), “Domitian’s attitude toward the Jews and Judaism”, *Classical Philology*, (51,1), Chicago, pp. 3-4.

¹⁰² Garland, D.E., (1996) “Garland: The Temple Tax in Matthew 17:24-25” in: Bauer, D. R., & Powell, M. A., (eds.), *Treasures New and Old, Contributions to Matthean Studies*, Atlanta, Georgia, p. 81.

deze munt betekende dat onder Nerva de Romeinse tempelbelasting is afgeschaft.¹⁰³
Deze visie moet echter afgewezen worden aangezien er bronnen gevonden zijn die er
op wijzen dat er ten tijde van Trajanus (116 na Christus) nog Romeinse
tempelbelasting werd geheven.¹⁰⁴ De beste verklaring voor dit opschrift is mijns
5 inziens die van Garland.¹⁰⁵ Hij geeft als verklaring dat er onder Nerva een einde werd
gemaakt aan de vervolging van mensen op basis van beschuldigingen zoals we die
gezien hebben bij Suetonius. Cassius Dio beschrijft hoe Nerva toen hij keizer werd
verbod dat mensen beschuldigd konden worden van *asebeia* (gebrek aan respect
voor de goden, inclusief de keizer) of van het aannemen van een Joodse levensstijl.
10 En ook werden er veel informanten (mensen die een ander aanbrachten) door hem ter
dood veroordeeld.¹⁰⁶ Het opschrift op de munt kan dan verwijzen naar het feit dat
onder Nerva er geen valse beschuldigingen (*calumnia*) meer ingebracht konden
worden in relatie tot de *fiscus Iudaicus*: onder Domitianus was het eenvoudig voor
mensen om hun vijanden er van te beschuldigen dat ze een Joodse levensstijl hadden
15 (leefden als godvrezenden) en dat ze daarom ook belasting moesten betalen. Nu,
onder Nerva werd er een einde aan deze misstanden gemaakt doordat men dit soort
beschuldigingen niet meer in kon brengen. Nerva heeft dit waarschijnlijk op een munt
laten zetten als een stukje propaganda, om te laten zien dat hij een veel menselijker
bewind voerde dan zijn voorganger Domitianus.¹⁰⁷
20 Keresztes interpreteert de tekst op de munt echter anders. Hij denkt dat Nerva
de *fiscus Iudaicus* weer wilde maken tot de belasting die het onder Vespasianus ook
was: een belasting voor praktiserende Joden. Wanneer Nerva op zijn munt laat zetten
dat hij af wil van de valse beschuldigingen ten aanzien van de *fiscus Iudaicus*, dan
betekent dit dat hij niet meer wil dat er mensen gedwongen worden om de *fiscus*
25 *Iudaicus* te betalen terwijl men eigenlijk geen praktiserende Jood is. Dus hij wil af van
de gedwongen betalingen van de mensen die, zoals Cassius Dio dat beschreef, een
Joodse levensstijl hadden. Dit betreft dan de “godvrezenden” die we hierboven gezien
hebben. Het merkwaardige in het argument van Keresztes is, dat hij aan de ene kant

¹⁰³ Kilpatrick, G. D., (1946), *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford, p. 42.

¹⁰⁴ Tcherikover, V. A., Fuks, A., (1960), *Corpus Papyrorum Judaicarum volume II*, Cambridge, Massachusetts, pp. 135-136, No. 229.

¹⁰⁵ Garland, D.E., (1996) “Garland: The Temple Tax in Matthew 17:24-25” in: Bauer, D. R., & Powell, M. A., (eds.), *Treasures New and Old, Contributions to Matthean Studies*, Atlanta, Georgia, p. 81.

¹⁰⁶ Dio Cassianus *Roman history* 68,1-2.

¹⁰⁷ Garland, D.E., (1996) “Garland: The Temple Tax in Matthew 17:24-25” in: Bauer, D. R., & Powell, M. A., (eds.), *Treasures New and Old, Contributions to Matthean Studies*, Atlanta, Georgia, pp. 82-83.

stelt dat Nerva de belasting alleen wil laten gelden voor praktiserende Joden en aan de andere kant stelt dat de munt van Nerva alleen verwijst naar de afschaffing van de valse beschuldigingen tegenover de mensen die een Joods leven leiden. Hoe zit het dan met de groep die Joods was van geboorte maar die niet meer hun geloof
5 praktiseerden? Aan de ene kant wilde Nerva (volgens Keresztes) dat zij niet meer gedwongen werden om belasting te betalen, aan de andere kant worden zij niet gevrijwaard van beschuldigingen omdat zij niet vallen onder de categorie van mensen die een Joods leven leiden. Keresztes noemt in zijn artikel de groep van mensen wel die Joods is van geboorte maar niet praktiserend, maar gaat niet verder op die groep
10 in.¹⁰⁸ Daarom geef ik de voorkeur aan de interpretatie van Garland.

§2.3.4 Het einde van de tempelbelasting

De tempelbelasting liep nog door tot in de tweede en derde eeuw na Christus. Het is niet zeker wanneer ze precies is afgeschaft, maar de hypothese is dat Julianus
15 Apostata een einde aan de belasting heeft gemaakt.¹⁰⁹ In een brief aan de Joden schrijft hij hoe hij met eigen ogen gezien heeft hoe de Joden lijden onder het juk van de belastingen. Hij vertelt dat hij rollen heeft gevonden met daarop de afschriften “die tegen hen bewaard worden”, waarschijnlijk rollen waarop de betreffende belastingen stonden. Julianus vertelt hoe hij deze rollen in het vuur heeft geworpen.¹¹⁰ Na Julianus
20 wordt er in ieder geval geen vermelding meer gemaakt van de tempelbelasting.

¹⁰⁸ Keresztes, P., (1973), “The Jews, the Christians, and Emperor Domitian”, *Vigiliae Christianae*, (27,1), pp. 6-7.

¹⁰⁹ Ginsburg, M.S., (1931), “Fiscus Judaicus”, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, (21,3), Pennsylvania, pp. 290-291.

¹¹⁰ *Julian Letters 51*.

Hoofdstuk 3: Onderzoek naar de historische oorsprong en betekenis van Matteüs 17:24-27a

§3.1 Inleiding

5 In dit hoofdstuk wil ik onderzoeken of Matteüs 17:25-27a teruggaat op de historische Jezus en wat de betekenis is van deze verzen. Ik wil beginnen in §3.2 met een methodologische paragraaf. Hierin zal ik beschrijven hoe ik wil onderzoeken of de verzen 25-27a teruggaan op de boodschap van de historische Jezus. Daarna wil ik in §3.3 een aantal relevante tradities schetsen die ik nodig heb om in §3.4 na te kunnen gaan of Matteüs 17:25-26 teruggaat op die boodschap van de historische Jezus. In 10 §3.4 wil ik ook ingaan op de betekenis van de verzen 25 en 26. Tot slot wil ik in §3.5 een zelfde onderzoek doen voor vers 27a. Ik wil onderzoeken of dit vers terug gaat op de verkondiging van de historische Jezus en ook onderzoeken wat dit vers betekent.

15 §3.2 Methodologie

Gedurende het onderzoek naar de historische Jezus is er een voortdurend debat geweest over wat goede criteria zijn om vast te stellen wat er teruggaat op de historische Jezus en wat niet. Voor mijn onderzoek wil ik het criterium hanteren dat Theißen en Merz in hun boek over de historische Jezus hebben geformuleerd: *Het 20 historische plausibiliteitscriterium*.¹¹¹ Het historische plausibiliteitscriterium wordt door hen gebruikt om te onderzoeken of bepaalde overleveringen over Jezus (woorden, daden etc.) terug te voeren zijn op de historische Jezus. Hun methode is voor mij dan ook geschikt aangezien ik wil onderzoeken of de uitspraken van Jezus in Matteüs 17:24-27a teruggaan op de historische Jezus. Hieronder wil ik wat dieper in 25 gaan op het historische plausibiliteitscriterium.

Wanneer er nu van een overlevering van Jezus onderzocht wordt wat het historische gehalte is, waar moet men dan volgens dit criterium op letten? Op twee dingen. Aan de ene kant de *uitwerking* die een gebeurtenis uit het leven van Jezus heeft gehad op het oerchristendom. Aan de andere kant de inbedding van de 30 overlevering in de Joodse *context* waarin Jezus leefde. “Historisch” in de bronnen kan zijn datgene wat zich laat begrijpen als een uitwerking van een gebeurtenis uit het

¹¹¹ Theißen, G., Merz, A., (1997), *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen, pp. 117-120.

leven van Jezus en wat tegelijkertijd alleen in een Joodse context ontstaan kan zijn. Wanneer we dus een overlevering van Jezus volgens het historische plausibiliteitscriterium op historische inhoud gaan onderzoeken, letten we dus op twee dingen. Aan de ene kant kijken we of deze terug kan gaan op een gebeurtenis uit het
5 leven van Jezus (*historische werkingsplausibiliteit*) en aan de andere kant of zo'n overlevering ook binnen de Joodse context van Jezus past (*historische contextplausibiliteit*). Ik zal hieronder wat dieper ingaan op deze twee begrippen.

Overleveringen van Jezus hebben *historische werkingsplausibiliteit*, indien aannemelijk gemaakt kan worden dat ze een uitwerking vormen van een gebeurtenis
10 uit het leven van Jezus. Dat kan eigenlijk op twee manieren. Wanneer meerdere van elkaar onafhankelijke overleveringen van Jezus ondanks de verschillen coherent met elkaar geïnterpreteerd kunnen worden, dan kunnen ze op een werking van de historische Jezus teruggaan. Een bepaalde gebeurtenis uit het leven van Jezus werkt dan door in meerdere, van elkaar onafhankelijke bronnen. We kunnen hierbij het
15 volgende onderscheid maken:

- Een *zelfde traditie* die in meerdere van elkaar onafhankelijke bronnen voorkomt, laat zien dat de overlevering ouder moet zijn dan de oudste bron.
- Het kan ook zijn dat er over één en dezelfde zaak of uitspraak op meerdere manieren wordt gesproken door de bronnen. Er is dan wel een zakelijke
20 overeenkomst (op motief en inhoud) tussen de bronnen, maar geen letterlijke overeenkomst. Deze zakelijke overeenkomst tussen de verschillende bronnen kan toch teruggaan op één historische gebeurtenis. Wanneer er een zakelijke overeenkomst is tussen onafhankelijke bronnen (Q, Markus, het Sondergut van Matteüs en Lukas, evangelie van Thomas, Johannes), is dat een belangrijk
25 criterium voor historiciteit. We kunnen dan spreken van een Querschnittbewijs.
- Het kan ook nog zo zijn dat er zakelijke overeenkomst is tussen onafhankelijke bronnen, maar ook nog in verschillende genres. Dit draagt nog bij aan de waarschijnlijkheid van historiciteit.

Historische werkingsplausibiliteit kan ook nog op een andere manier aannemelijk
30 gemaakt worden. Een overlevering van Jezus kan ook historische werkingsplausibiliteit hebben wanneer ze met duidelijke tegenzin in de christelijke traditie is opgenomen. In dit geval kan het gaan om aanstootgevende elementen die door de traditie sterk bewerkt of sterk geïnterpreteerd zijn (bijvoorbeeld de doop van Jezus, of zijn kruisiging). Maar er is ook sprake van historische werkingsplausibiliteit

wanneer een overlevering van Jezus niet verklaard kan worden vanuit de bekende tradities van het oerchristendom (bijv. Paulus). Dus zowel coherentie als incoherentie kan een reden zijn om een bepaalde overlevering historische werkingsplausibiliteit toe te schrijven.

5 Dan moeten we het nu nog hebben over het tweede onderdeel van het historische plausibiliteitscriterium: de *historische contextplausibiliteit*. Een overlevering van Jezus heeft historische contextplausibiliteit, wanneer deze past in de Joodse context waarbinnen Jezus optrad en wanneer binnen deze context het optreden van Jezus als een uniek individu naar voren komt. Dit (bedding in de context en
10 individualiteit) zijn dus twee complementaire criteria voor de historische contextplausibiliteit.

 Samenvattend: Een overlevering van Jezus kan op de historische Jezus teruggaan wanneer ze voldoet aan het historische plausibiliteitscriterium. Dit criterium bestaat uit vier deelcriteria: Werkingsplausibele coherentie of juist
15 werkingsplausibele uniciteit, contextuele correspondentie en contextuele individualiteit.

§3.3 Inventarisatie van de aan deze tekst verwante tradities

Als eerste wil ik onderzoeken of er sprake is van werkingsplausibele coherentie.
20 Hiertoe wil ik in deze paragraaf een inventarisatie maken van aan de tekst verwante tradities. In Matteüs 17:25-26 komt het beeld naar voren van God als koning en indirect ook als vader. Tevens is er sprake van zonen en anderen, oftewel mensen die bij deze koning/vader horen en mensen die niet bij hem horen. Daarom wil ik onderzoeken of er tradities van de historische Jezus zijn waarin God naar voren komt
25 als koning of als vader (of als koning én vader). Daarnaast wil ik onderzoeken of er in die tradities iets gezegd wordt over wie er bij deze koning / vader horen, en wie er niet bij hem horen.

 In deze paragraaf maak ik steeds eerst een inventarisatie van teksten die een bepaalde traditie kunnen ondersteunen. Van elk van deze teksten heb ik aan de hand
30 van secundaire literatuur onderzocht of ze teruggaan op de historische Jezus. De resultaten voor dit onderzoek staan in bijlage 2. Aan het eind van iedere deelparagraaf trek ik op grond van bijlage 2 de conclusie of de genoemde traditie wel of niet op de historische Jezus teruggaat. In §3.4 wil ik dan op basis van verwantschap tussen

Matteüs 17:24-26 en de tradities in deze paragraaf beoordelen of er wel of geen sprake is van werkingsplausibele coherentie.

§3.3.1 God als koning

5 Binnen de verkondiging van Jezus zijn er twee gelijkenissen waarin God naar voren komt als koning. Beide gelijkenissen komen uit het evangelie van Matteüs en gaan over het koninkrijk der hemelen. Hieronder wil ik de gelijkenis bespreken waarin God naar voren komt als koning. De andere gelijkenis wordt besproken in §3.3.3 omdat God in die gelijkenis als koning en vader tegelijk optreedt.

10

§3.3.1a God als koning

In Matteüs 18:23-35 is het met het koninkrijk der hemelen als met een koning die afrekening wil houden met zijn slaven. God is in deze gelijkenis een koning die een slaaf bij zich roept om met hem af te rekenen. De slaaf kan echter niet betalen en God scheldt hem de schuld kwijt. De discipelen worden op gelijke wijze gevraagd te vergeven.

Jezus spreekt verder nog indirect over God als koning. Hij zegt dat de hemel de troon is van God en de aarde zijn voetenbank.¹¹² Dit schetst het beeld van God als koning in de hemel die regeert over de aarde.

20 Beide teksten gaan waarschijnlijk terug op de historische Jezus, dus hoort de traditie van God als koning bij de verkondiging van de historische Jezus.

§3.3.1b Het koninkrijk van God

Een centraal thema binnen de verkondiging van Jezus is “het koninkrijk van God”.¹¹³
25 Uit de synoptische evangeliën komt naar voren dat Jezus het als zijn taak zag om het goede nieuws van “het koninkrijk” te verkondigen. Zo lezen we in Marcus 1:15 dat Hij zegt: ‘De tijd is aangebroken, het koninkrijk van God is nabij: kom tot inkeer en

¹¹² Matt. 5:34-35.

¹¹³ Het voert hier te ver om van iedere afzonderlijke tekst over het koninkrijk van God te onderzoeken of deze wel of niet teruggaat op de historische Jezus. Eigenlijk is iedereen in de Nieuw Testamentische wetenschap het er wel over eens dat het koninkrijk van God een belangrijke rol speelde in de verkondiging van de historische Jezus: “From the mere frequency of the phrases, ‘Kingdom of God’ and ‘Kingdom of Heaven’ – they figure no less than a hundred times in the Synoptic Gospels – it is reasonable to infer that the concepts which they reflect played an important part in the teaching of Jesus. This plain statement represents the common ground of contemporary New Testament scholarship.” Citaat uit: Vermes, G., (1993), *The Religion of Jesus the Jew*, London, p.120. Zie ook Meier, J. P., (1994), *A marginal Jew Volume II: Mentor, Message and Miracles*, New York, pp. 237-243. In bijlage 2 zijn voor deze paragraaf dan ook geen teksten opgenomen.

hecht geloof aan dit goede nieuws.’ De synoptici beschrijven verder hoe de verkondiging van het koninkrijk vaak samen ging met het genezen van zieken.¹¹⁴ En ook de discipelen worden in de verkondiging ingeschakeld.¹¹⁵

5 Jezus vertelde veel gelijkenissen over het koninkrijk van God (Matteüs spreekt van het koninkrijk der hemelen).¹¹⁶ De verschillende gelijkenissen die Jezus vertelt laten verschillende aspecten zien van het koninkrijk van God. Het bijzondere is dat alleen aan de discipelen het geheim van het koninkrijk onthuld wordt. Voor alle buitenstaanders spreekt Jezus in gelijkenissen zodat ze niets begrijpen, anders zouden ze zich bekeren en vergeving krijgen.¹¹⁷

10 Één van de moeilijke dingen in de verkondiging van het koninkrijk is dat Jezus er op verschillende manieren over spreekt. We hebben dat hierboven al gezien bij de gelijkenissen. Het koninkrijk der hemelen heeft vele facetten. Een ander moeilijk punt is de realisatie van het koninkrijk. Soms kan Jezus zeggen dat het er al is,¹¹⁸ soms is het nabij¹¹⁹ en soms ligt het koninkrijk der hemelen nog in de toekomst.¹²⁰

15 Jezus spreekt ook nog op veel andere plaatsen over het koninkrijk, bijvoorbeeld over wat je op moet geven om het koninkrijk van God binnen te kunnen gaan¹²¹ en over wat je positie is in het koninkrijk der hemelen.¹²²

§3.3.1c Het koningschap van Jezus en de discipelen

20 God is Koning, maar Hij houdt het koningschap niet voor zichzelf. God heeft Jezus voor het koningschap bestemd.¹²³ Dat koningschap is er echter nog niet zolang Jezus op aarde is. Jezus spreekt alleen van zijn koningschap en koninkrijk als over iets wat nog in de toekomst ligt, wat zal komen bij het oordeel.¹²⁴

¹¹⁴ Matt. 4:23; 9:35, Marcus 1:39, Lucas 9:11.

¹¹⁵ Matt. 10:7/Lucas 10:9-11.

¹¹⁶ Marcus 4:26-29; Matt. 13:33/Lucas 13:20-21; Marcus 4:30-32/Matt 13:31-32/Lucas 13:18-19; Matt 13:24-43; Matt. 13:47-50; Matt. 13:44; Matt. 13:45-46; Marcus 4:15/Matteüs 13:1-23/Lukas 8:12; Matt. 13:51-52; Matt. 20:1-16; Lucas 14:15-24; Matt. 25:1-13.

¹¹⁷ Marcus 4:11-12/Matt. 13:11/Lucas 8:10.

¹¹⁸ Marcus 3:23-26/Mat. 12:25-26/Lucas 11:17-18; Matt. 12:28/Lucas 11:20.

¹¹⁹ Marcus 1:15/Matt. 4:17; Lucas 17:20-21.

¹²⁰ Marcus 9:1/Matt. 16:28/Lucas 9:27; Lucas 21:29-31, vgl. Marcus 13:28-29/Matt. 24:32-33.

¹²¹ Marcus 9:47/Matt. 18:9; Matt. 8:18-22/Lucas 9:57-62; Marcus 10:28-30/Matt. 19:27-29/Lucas 18:29-30.

¹²² Matt. 11:11/Lucas 7:28; Marcus 9:35-37/Matt. 18:4/Lucas 9:46-48.

¹²³ Lucas 22:29.

¹²⁴ Lucas 22:30.

Dit komt verder naar voren in twee gelijkenissen die Jezus vertelt. De eerste is de gelijkenis van de ponden.¹²⁵ In deze gelijkenis spreekt Jezus over zichzelf als een man die op weg gaat naar een ver land om de koninklijke waardigheid in ontvangst te gaan nemen. De tweede gelijkenis is de gelijkenis van de bokken en de schapen.¹²⁶ In
5 deze gelijkenis wordt verteld hoe aan het eind de Mensenzoon zal komen om te oordelen. De Mensenzoon zal gaan zitten op zijn glorierijke troon en als koning rechtspreken over de mensen.

Naast dat Jezus voor zichzelf het koningschap ziet weggelegd zijn er ook mensen die Hem als koning belijden, zoals de centurion bij het kruis.¹²⁷
10 Het koningschap wordt niet alleen door God aan zijn Zoon gegeven, Jezus geeft het ook aan degenen die bij Hem horen, aan de discipelen. Jezus zegt tegen hen dat Hij hen net zo voor het koningschap bestemd heeft als dat Zijn Vader Hem voor het koningschap bestemd heeft. Zij zullen zetelen op een troon om recht te spreken over de twaalf stammen van Israël.¹²⁸ Verder krijgt Petrus de sleutels van het
15 koninkrijk van de hemel.¹²⁹

Op basis van de analyse in bijlage 2 blijft alleen Lucas 22:28-30 overeind als spreuk van de historische Jezus. Deze perikoop ondersteunt zowel het koningschap van Jezus als dat van de discipelen. Matteüs 25:31-46 zou het koningschap van Jezus kunnen ondersteunen, maar het is niet zeker of deze tekst terug gaat op de historische
20 Jezus. In Lucas 19:11-27 zijn alle op koningschap wijzende narratieve elementen secundair.

§3.3.1d Wie gaan het koninkrijk van God binnen?

Wie gaan het koninkrijk van God binnen? Jezus spreekt in veel verschillende
25 bewoordingen over voor wie het koninkrijk van God is. Soms spreekt hij over beërven, soms spreekt hij over binnengaan, soms zegt hij eenvoudigweg “Het koninkrijk van God is van...”. Ik heb er voor gekozen om al deze verschillende bewoordingen die te maken hebben met het binnengaan/bezitten van het koninkrijk van God hier in één paragraaf te bespreken.

¹²⁵ Lucas 19:11-27; vgl. Matt. 25:14-30.

¹²⁶ Matt. 25:31-46.

¹²⁷ Marcus 15:39/Matt. 27:54/Lucas 23:47.

¹²⁸ Lucas 22:28-29.

¹²⁹ Matt. 16:19.

Ten eerste zegt Jezus dat je de wil van de Vader moet doen om het koninkrijk binnen te mogen gaan.¹³⁰ Je moet je aan de geboden houden.¹³¹ En van degene die de uitleg van Jezus over de geboden beaamt, wordt gezegd dat hij niet ver is van het koninkrijk van God.¹³²

5 In de gelijkenis van de bokken en de schapen maakt Jezus duidelijk dat degenen die barmhartigheid doen bestemd zijn voor het koninkrijk.¹³³ En je moet het koninkrijk zoeken en zijn gerechtigheid, dan zal het koninkrijk je geschonken worden.¹³⁴ Hier maakt Jezus eigenlijk in één kernzin duidelijk hoe men het koninkrijk van God binnen kan gaan. In de zaligsprekingen zegt Jezus dat het koninkrijk voor de
10 nederigen van hart is,¹³⁵ voor de armen¹³⁶ en voor degenen die vanwege de gerechtigheid vervolgd worden.¹³⁷

Het koninkrijk van God is ook niet meteen voor degenen van wie je het verwacht. Hoeren en tollenaars gaan de oversten en oudsten voor in het koninkrijk Gods.¹³⁸ Verder behoort het koninkrijk van God toe aan wie zijn als kinderen, en men
15 gaat er binnen als een kind.¹³⁹ En voor een rijke is het moeilijk om het koninkrijk van God binnen te gaan.¹⁴⁰

Jezus spreekt ook over wie er niet binnen gaan. Allereerst treed Hij fel op tegen de Farizeeën en de Schriftgeleerden. Zijn kritiek is dat zij er zelf niet binnen gaan, maar ook andere mensen niet toelaten om het koninkrijk der hemelen binnen te
20 gaan.¹⁴¹ Jezus zegt ook dat vreemden het koninkrijk in zullen gaan, maar erfgenamen afgewezen zullen worden.¹⁴² Het koninkrijk van God zal worden afgenomen van de Joden en aan vreemden worden gegeven.¹⁴³

Wat gaat hiervan terug op de historische Jezus? In ieder geval de verkondiging dat het koninkrijk is voor degenen die het koninkrijk van God zoeken en zijn
25 gerechtigheid. En het koninkrijk is voor de nederigen van hart en voor de armen. Een

¹³⁰ Matt. 7:21/Lucas 6:46-47.

¹³¹ Matt. 5:19-20.

¹³² Marcus 12:34.

¹³³ Matt 25:31-46.

¹³⁴ Matt. 6:33/Lucas 12:31.

¹³⁵ Matt. 5:3.

¹³⁶ Lucas 6:20.

¹³⁷ Matt 5:10.

¹³⁸ Matt. 21:28-31.

¹³⁹ Marcus 10:14-16/Matt. 18:3; 19:13-15/Lucas 18:15-17.

¹⁴⁰ Marcus 10:23-25/Matt. 19:23-24/Lucas 18:24-25.

¹⁴¹ Matt. 23:13.

¹⁴² Matt. 8:11-12/Lucas 13:28-29.

¹⁴³ Matt. 21:43.

rijke zal het koninkrijk moeilijk binnengaan. Verder moet je je als een kind openstellen voor het koninkrijk van God. Van een heel aantal teksten die verder genoemd worden is het onduidelijk of ze terug gaan op de historische Jezus. Een belangrijke tekst die op Jezus terug zou kunnen gaan is Matteüs 8:11-12/Lucas 13:28-5 29 waarin staat dat vreemden het koninkrijk in zullen gaan maar dat erfgenamen afgewezen zullen worden. Samenvattend zou je kunnen zeggen dat de verkondiging van de historische Jezus zich aan de ene kant toespitst op een soort hartsgesteldheid: je moet de gerechtigheid zoeken, nederig van hart zijn en worden als een kind. Daarnaast richt de verkondiging zich op rijkdom: armen gaan binnen, voor rijken is 10 het heel moeilijk om binnen te gaan.

§3.3.2 God als vader

Het beeld van God als vader komt in de verkondiging van Jezus veelvuldig voor. Het betreft hierbij niet alleen zijn eigen verhouding tot God, maar God is ook een Vader 15 voor de volgelingen van Jezus. Dit wil ik hieronder verder uitwerken.

§3.3.2a God als vader van Jezus

Uit de synoptische evangeliën komt heel duidelijk naar voren dat Jezus God aanspreekt als zijn Vader. Bijvoorbeeld in Getsemane waar Jezus heel direct tot zijn 20 Vader bidt: ‘Abba, Vader, voor u is alles mogelijk, neem deze beker van mij weg. Maar laat niet gebeuren wat ik wil, maar wat u wilt’.¹⁴⁴ Maar ook op andere plaatsen spreekt Jezus God direct als “Vader” aan.¹⁴⁵

Naast dat Jezus God direct aanspreekt als zijn vader, spreekt Jezus op een aantal plaatsen ook over “mijn Vader” wanneer Hij over God spreekt. Bijvoorbeeld 25 wanneer Petrus Jezus belijdt als de Messias, de Zoon van God. Dan zegt Jezus: ‘Gelukkig ben je, Simon Barjona, want dit is je niet door mensen van vlees en bloed geopenbaard, maar door mijn Vader in de hemel.’¹⁴⁶ Jezus spreekt verder ook nog op een aantal andere plaatsen over “mijn Vader”.¹⁴⁷ Er blijft wel onderscheid tussen de

¹⁴⁴ Marcus 14:36/Matt. 26:39, 42/Lucas 22:42.

¹⁴⁵ Matt. 11:25-26/Lucas 10:21; Lucas 23:34; Lucas 23:46, vgl. Matt. 27:50.

¹⁴⁶ Matt. 16:17.

¹⁴⁷ Matt. 10:32-33, vgl. Lucas 12:8-9; Matt. 12:50, vgl. Marcus 3:35/Lucas 8:21; Matt. 18:10; Matt. 18:19; Matt. 20:23, vgl. Marcus 10:40; Matt. 26:53; Lucas 2:49; Lucas 24:49.

Zoon en de Vader. Want de Zoon weet niet wanneer het uur is van de wederkomst, dat weet alleen de Vader.¹⁴⁸

Tot slot komt er nog in een gelijkenis van Jezus het beeld van God als vader en Jezus als zoon naar voren. Het is de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters.¹⁴⁹

5 In deze gelijkenis wordt God als een landheer voorgesteld die om de pacht laat vragen via zijn knechten. Wanneer er naar deze knechten niet geluisterd wordt, stuurt Hij uiteindelijk zijn eigen Zoon.

Het directe aanspreken van God als vader door Jezus gaat terug op de historische Jezus, in ieder geval in Matteüs 11:25/Lucas 10:21. De tekst in Marcus
10 14:36/Matteüs 26:39, 42/Lucas 22:42 kan dit nog ondersteunen, hoewel het niet zeker is dat dit terug gaat op de historische Jezus. De andere verzen zijn onduidelijker.

De historische Jezus sprak ook over God als “mijn Vader”. De volgende Schriftplaatsen ondersteunen dit: Matteüs 18:10; 18:19. Een andere tekst waarvan het onzeker maar mogelijk is dat hij teruggaat op de historische Jezus kan dit verder
15 ondersteunen: Matteüs 10:32-33/Lucas 12:8-9. En de parabel die Jezus vertelt waarin God als vader zijn zoon stuurt naar de pachters¹⁵⁰ kan ook goed op Jezus teruggaan.

§3.3.2b God als vader van de volgelingen van Jezus

Wanneer Jezus onderwijs geeft aan zijn volgelingen, dan spreekt Hij vaak over “*jullie Vader*”. Blijkbaar mogen de volgelingen van Jezus God als hun vader beschouwen.
20 Het sterkst komt dit naar voren in een uitspraak als: “En noem niemand op aarde vader, want jullie hebben maar één vader, de Vader in de hemel”.¹⁵¹ Een ander belangrijk moment is als de discipelen willen leren bidden. Dan leert Jezus hun te zeggen: “Onze Vader in de hemel”.¹⁵²

25 Verder leert Jezus hen dat ze moeten worden zoals de Vader. Ze moeten vergeven zoals hun hemelse Vader vergeeft.¹⁵³ Ze moeten volmaakt zijn zoals hun hemelse Vader volmaakt is.¹⁵⁴ En ze moeten barmhartig zijn zoals de Vader

¹⁴⁸ Marcus 13:32/Matt. 24:36.

¹⁴⁹ Marcus 12:1-12/Matt. 21:33-46/Lucas 20:9-19.

¹⁵⁰ Marcus 12:1-12/Matt. 21:33-46/Lucas 20:9-19.

¹⁵¹ Matt. 23:9.

¹⁵² Matt. 6:9-10/Lucas 11:2-4.

¹⁵³ Marcus 11:25/Matt. 6:14-15.

¹⁵⁴ Matt. 5:44-48, vgl. Lucas 6:27-35.

barmhartig is.¹⁵⁵ Verder moet een ieder zijn licht laten schijnen voor de mensen, zodat ze hun goede daden zien en de Vader in de hemel eer wordt bewezen.¹⁵⁶

Jezus maakt duidelijk dat deze hemelse Vader goed voor zijn kinderen zorgt. Hij zorgt voor alles dat ze nodig hebben.¹⁵⁷ Hij geeft goede gaven aan hen die Hem daarom vragen.¹⁵⁸ God waakt over hen.¹⁵⁹ En Hij zorgt voor de kleinen die in Hem geloven (Matt. 18:14). Hij zal ook de Geest geven om te kunnen getuigen wanneer men tijdens vervolgingen voor het gerecht komt te staan.¹⁶⁰

De hemelse Vader ziet ook de dingen die je in het verborgene doet: aalmoezen geven,¹⁶¹ bidden¹⁶² en vasten.¹⁶³ Wanneer je op deze manier aalmoezen geeft, bidt en vast zal de Heer het je vergelden.

Dat God een Vader is voor de volgelingen van Jezus gaat terug op de verkondiging van de historische Jezus. Ten eerste gaat de gebeurtenis dat Jezus de leerlingen het “Onze Vader” leert bidden terug op de historische Jezus (Matt. 6:9-10/Lucas 11:2-4) Daarnaast zijn er een aantal teksten waarin Jezus spreekt over “jullie Vader” die teruggaan op de historische Jezus.¹⁶⁴ Er zijn nog een aantal verzen waarin Jezus over “jullie Vader” spreekt, maar waarvan het minder zeker is (“het is mogelijk”) dat ze teruggaan op de historische Jezus. Dit zijn: Matteüs 6:1-4; 6:6 en 6:17-18.

20 §3.3.2c Hoe ben je een kind van God?

Op een aantal plaatsen in het evangelie wordt er over mensen gesproken als zonen (in de NBV vertaald met kinderen) van God of van de Vader.

In vier gevallen heeft het er mee te maken wat je doet. Zo zegt Jezus in Matteüs 5:9: “Gelukkig de vreedstichters, want zij zullen kinderen van God genoemd worden.” Daarnaast draait het erom dat je je vijanden lief hebt en bidt voor wie jou vervolgd.¹⁶⁵ Alleen dan ben je werkelijk een kind van je Vader in de hemel. Verder

¹⁵⁵ Lucas 6:36.

¹⁵⁶ Matt. 5:16.

¹⁵⁷ Matt. 6:26-32, vgl. Lucas 12:22-30.

¹⁵⁸ Matt. 7:7-11/Lucas 11:9-13.

¹⁵⁹ Matt. 10:29-31, vgl. Lucas 12:6-7.

¹⁶⁰ Matt. 10:19-20, vgl. Lucas 12:11-12.

¹⁶¹ Matt. 6:1-4.

¹⁶² Matt. 6:6.

¹⁶³ Matt. 6:17-18.

¹⁶⁴ Marcus 11:25/Matt. 6:14-15, Matteüs 5:16; Matt.5:44-48/Lucas 6:27-35; Matt.6:26,30/ Lucas 12:22-30; Matt.7:7-11/Lucas 11:9-13; Lucas 6:36

¹⁶⁵ 5:44-45/Lucas 6:34-35.

ben je een kind van God wanneer je “waardig bent bevonden”.¹⁶⁶ Tot slot is er de
gelijkenis over een vader die twee kinderen heeft. Beiden moeten aan het werk gaan
in de wijngaard. De één zegt dat hij gaat maar gaat niet, de ander zegt dat hij niet gaat
maar gaat toch. Jezus vertelt deze gelijkenis om aan de hogepriesters en de oudsten te
5 laten zien dat zij niet de wil van de Vader doen, maar de mensen die zich bekeren
wel.¹⁶⁷

Een speciaal geval is de gelijkenis van de verloren zoon.¹⁶⁸ In deze gelijkenis
wordt God als vader geportretteerd met twee zonen: één die zondigt en tot inkeer
komt en één die altijd de wil van de Vader doet. Doel van deze gelijkenis is eigenlijk
10 niet zozeer om iets te zeggen over hoe je een kind van God bent, maar om te laten
zien dat het hart van God uitgaat naar het verlorene en dat Hij wil dat een ieder tot
inkeer komt.

Jezus spreekt verder van kinderen wanneer hij in gesprek is met een Kananese
vrouw. Deze wil graag dat Jezus haar dochter geneest van bezetenheid. Jezus weigert
15 en zegt tegen haar: ‘Eerst moeten de kinderen genoeg te eten krijgen; het is niet goed
om de kinderen hun brood af te pakken en het aan de honden te voeren.’ Maar de
vrouw antwoordt Hem: ‘Heer, de honden onder de tafel eten toch de kruimels op die
de kinderen laten vallen’.¹⁶⁹ De kinderen in deze gelijkenis vormen het volk van
Israël. Het beeld dat Jezus in de eerste plaats is gekomen voor Israël komt ook naar
20 voren in Matt. 10:6-7. Hier stuurt Jezus zijn discipelen naar “de verloren schapen van
het huis Israëls” om daar het koninkrijk te verkondigen.

De helft van de bovengenoemde teksten gaan waarschijnlijk niet terug op de
historische Jezus. Matteüs 5:44-45/Lucas 6:34-35 gaat waarschijnlijk wel terug op de
historische Jezus. Hier zegt Jezus dat je een kind van de Vader bent wanneer je je
25 vijanden lief hebt en goed doet zonder iets terug te verwachten. De gelijkenis van de
twee zonen over het doen van de wil van God gaat misschien op Jezus terug (Mat.
21:28-31). De gelijkenis van de verloren zoon gaat wel terug op Jezus (Lucas 15:11-
32). En ook de ontmoeting met de Syrofenicische vrouw kan een historische kern
bevatten (Marcus 7:27-28/Matt. 15:21-28). Hierin zien we hoe Jezus spreekt over het
30 volk van Israël als kinderen (van God), waar Jezus primair voor gekomen is. Maar we
zien hier ook hoe Jezus een heidense vrouw helpt die niet bij de kinderen van God

¹⁶⁶ Lucas 20:34-36, vgl. Matt. 22:23-33/Marcus 12:18-27.

¹⁶⁷ Matt. 21:28-31.

¹⁶⁸ Lucas 15:11-32.

¹⁶⁹ Marcus 7:27-28/Matt. 15:21-28.

hoort. Je zou hier uit af kunnen leiden dat het kind-zijn van God zich hier ook uitstrekt naar een heidense vrouw, hoewel het er niet expliciet staat.

§3.3.3 God als koning en vader

- 5 Er zijn ook enkele momenten in de verkondiging van Jezus waarin God zowel als koning als vader optreed. Dit zijn belangrijke teksten aangezien in Matteüs 17:24-27 God ook zowel Koning als Vader is.

§3.3.3a God als koning en vader tegenover de Zoon

- 10 In één van de gelijkenissen van Jezus treed God op als koning en vader. Het is de gelijkenis van de koning die een bruiloftsfeest aanrichtte voor zijn zoon.¹⁷⁰ In deze gelijkenis worden er door de koning allerlei mensen uitgenodigd voor het bruiloftsfeest, maar willen ze niet komen. Deze genodigden mishandelen en vermoorden zelfs de dienaren van de koning. Dan laat de koning de moordenaars
15 ombrengen en stuurt hij andere knechten om iedereen die ze ontmoeten uit te nodigen, zowel goede als slechte mensen.

Dat Jezus over God als koning en vader spreekt in deze parabel gaat terug op de historische Jezus.

- 20 §3.3.3b Wie horen er bij deze Koning en Vader?

Jezus vertelt in Matteüs 13:36-43 een gelijkenis van een zaaier. In deze gelijkenis zaait de Mensenzoon het goede zaad op aarde. Het goede zaad zijn de kinderen van het koninkrijk. Tegelijkertijd komt er ook onkruid naar boven, de kinderen van het kwaad. Bij de voltooiing van de wereld zal de Mensenzoon zijn engelen er op uit
25 sturen en zullen de slechte mensen gestraft worden. Maar de rechtvaardigen zullen het koninkrijk van hun Vader binnen gaan en stralen als de zon. Uit deze gelijkenis wordt duidelijk dat het koninkrijk van God de Vader niet voor slechte mensen is, maar voor de rechtvaardigen.

- 30 De uitleg van de gelijkenis van de zaaier gaat waarschijnlijk niet terug op de historische Jezus.

¹⁷⁰ Matt. 22:2-14.

§3.3.4 Conclusies over de verkondiging van de historische Jezus

In deze paragraaf wil ik nog eens de conclusies van §3.3.1-3.3.3 samenvatten ten aanzien van de verkondiging van de historische Jezus.

Binnen de verkondiging van de historische Jezus spelen zowel Gods
5 koningschap als Gods vaderschap een rol. Jezus spreekt over God als koning. Het koningschap blijft echter niet beperkt tot God, Jezus en de discipelen mogen er in meedelen, zij het in de toekomst. Verder speelt de verkondiging van het koninkrijk van God een belangrijke rol bij Jezus. Dit beeld impliceert dat God Koning is. De vraag naar wie het koninkrijk binnen gaan levert een tweeledig beeld op. Aan de ene
10 kant spitst het zich toe op een soort hartsgesteldheid: je moet de gerechtigheid zoeken, nederig van hart zijn en worden als een kind. Daarnaast richt de verkondiging zich op rijkdom: armen gaan binnen, voor rijken is het heel moeilijk om binnen te gaan. Onduidelijk blijft het of de historische Jezus ook verkondigd heeft dat “erfgenamen” niet binnengaan terwijl vreemden wel binnen zullen gaan.

15 Naast de verkondiging van God als koning spreekt Jezus God als zijn Vader aan. Maar God is ook een Vader voor de discipelen van Jezus. Wie nu precies “kinderen van God” zijn is minder duidelijk geworden. Jezus spreekt aan de ene kant over het volk van Israël als kinderen van God, maar het lijkt of er bij Jezus ook al een doorbraak is naar de heidenen. Verder formuleert Jezus het ethisch: heb je vijanden
20 lief en wees goed voor je naaste, dan ben je een kind van God.

Één keer valt binnen de verkondiging van Jezus het beeld van God als koning en God als vader samen: God als koning en vader van Jezus.

§3.4 Historiciteit en betekenis van vers 25 en 26

25

§3.4.1 Is er sprake van werkingsplausibele coherentie?

In deze paragraaf wil ik onderzoeken of er sprake is van werkingsplausibele coherentie. Dat wil ik onderzoeken aan de hand van twee elementen uit Matteüs 17:25-26: God als koning en God als vader. Indien het aannemelijk is dat deze twee
30 elementen een rol spelen in de verkondiging van de historische Jezus, dan is het ook aannemelijk dat de verzen 25 en 26 teruggaan op de verkondiging van de historische Jezus.

Ten eerste God als koning. Het begrip “God als koning” komt voor in Matt.^s 18:23-35 en Matt.^s 22:2-14. Daarnaast wordt in Matteüs 5:34-35 nog impliciet over het koningschap van God gesproken. In deze tekst wordt de hemel als de troon van God voorgesteld en de aarde als zijn voetenbank. Deze tekst behoort ook tot het
5 Sondergut van Matteüs. De traditie van God als koning komt dus maar voor in één bron, het Sondergut van Matteüs. Het is dus niet mogelijk om een Querschnittbeweis te leveren. Kijken we naar de genres waarin deze traditie is overgeleverd, dan blijkt dit twee keer in een gelijkenis te zijn en één keer in een rede van Jezus (de bergrede). Het begrip “God als koning” komt dus maar voor in 1 bron en in 2 verschillende
10 genres en daarmee is het bewijs niet zo sterk.

Echter, we zagen wel dat de verkondiging van het koninkrijk van God duidelijk terugging op de historische Jezus. En in het koninkrijk van God is God Koning. Op basis hiervan kunnen we duidelijk zeggen dat het beeld van God als koning een belangrijke rol speelde in de verkondiging van de historische Jezus.

15 God als koning en het koninkrijk van God zijn begrippen die voorkomen buiten de synoptici. God als koning komt een enkele keer voor in het Nieuwe Testament, bijvoorbeeld in 1 Timoteüs 1:17; 6:15 en in Openbaringen 15:3. Het koninkrijk van God vinden we maar zeven keer terug in de onbetwiste brieven van Paulus (Rom. 14:17; 1 Kor. 4:20; 6:9; 6:10; 15:24,50; Gal. 5:21; 1 Thess. 2:12.). Ik
20 ben dan ook van mening dat Jezus’ gebruik van “God als koning” niet voortkomt uit een vroegchristelijke tendens. Op basis van het bovenstaande stel ik dat er duidelijk sprake is van werkingsplausibele coherentie.

Ten tweede God als vader. Het begrip God als vader komt veel voor in de verkondiging van de historische Jezus, zowel God als vader van Jezus en God als
25 vader van de volgelingen. Het begrip God als vader komt voor in verschillende traditiestromen, bijvoorbeeld in Marcus 12:1-12, Q 10:21-22, Matt.^s 5:16, Luc.^s 6:36, Johannes 17:1, ThEv 61. Tot een Querschnittbewijs kom ik echter niet. God als vader komt voor in veel verschillende genres. Bijvoorbeeld in gebed¹⁷¹, in een lofprijs¹⁷², in een redevoering tegen de discipelen¹⁷³, in onderricht van Jezus aan zijn discipelen¹⁷⁴,

¹⁷¹ Matteüs 6:9-10/Lucas 11:2-4, Marcus 14:36/Matt. 26:39,42/Lucas 22:42

¹⁷² Matteüs 11:25/Lucas 10:21

¹⁷³ Matteüs 5:16, Matt. 5:44-48/Lucas 6:27-35; Matt. 7:7-11/Lucas 11:9-13; 18:10,19

¹⁷⁴ Markus 11:25/Matt. 6:14-15, Lucas 6:36

in een gelijkenis¹⁷⁵ en in een spreuk¹⁷⁶. Verder komt in de verkondiging van de historische Jezus ook een aantal keer het thema “kinderen van God” aan bod, dat het vaderschap impliceert.¹⁷⁷ God als vader van Jezus en van de volgelingen van Jezus is een thema dat we terugvinden in het vroege christendom. We vinden het bijvoorbeeld
5 terug bij Paulus: Rom. 1:7, 15:6; 1 Kor. 1:3 en 2Kor. 1:3; 11:31. Het is mogelijk dat dit zijn doorwerking in de evangeliën heeft gehad. Op basis van de vele betuigingen in verschillende tradities en ook in verschillende genres vind ik dat er hier sprake is van werkingsplausibele coherentie.

Als conclusie van deze paragraaf wil ik stellen dat er sprake is van
10 werkingsplausibele coherentie. Dit komt vooral naar voren rond het thema “God als vader” en in geringe mate voor het thema “God als koning”.

§3.4.2 Is er sprake van historische contextplausibiliteit?

Om na te gaan of er sprake is van historische contextplausibiliteit moet onderzocht
15 worden of de verkondiging van Jezus binnen zijn culturele context paste (contextuele correspondentie) en of Jezus daarbinnen zijn eigen individuele geluid liet horen (contextuele individualiteit). Deze twee factoren wil ik eerst onderzoeken om daarna de conclusie te kunnen trekken of er sprake is van historische contextplausibiliteit.

Jezus vertelt een analogie waarin God naar voren komt als koning en vader
20 van kinderen (zonen). De vraag is of Jezus hiermee aansluit binnen de Joodse context van zijn tijd of dat Hij iets totaal nieuws doet.

Wanneer we het Oude Testament bekijken dan komt daarin zeker het beeld van God als koning naar voren. Ten eerste treed God als koning op in de Pentateuch.¹⁷⁸ In deze teksten komt God vooral als strijder naar voren, de Koning, die
25 zijn volk uit Egypte naar het land Kanäan heeft gebracht.¹⁷⁹ Daarnaast komt het koningschap van God ook veel voor in de psalmen.¹⁸⁰ Deze laten zien dat God als koning titels en daden toegeschreven wordt, die een godenkoning bij de mythologie

¹⁷⁵ Marcus 12:1-12/Matt. 21:33-46/Lucas 20:9-19, Matt. 6:26-30/Lucas 12:22-30; Matt. 22:2-14, Lucas 15:11-32

¹⁷⁶ Marcus 7:27/Matt. 15:26

¹⁷⁷ Matt. 5:44-45/Lucas 6:34-35; Marcus 7:27-28/Matt. 15:21-28.

¹⁷⁸ Exodus 15:18; 19:6; Num. 23:21; Deut. 33:5.

¹⁷⁹ Camponovo, O., (1984), *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg (Schweiz), pp. 79-84.

¹⁸⁰ Als koningspsalmen staan bekend: Psalm 47,93,96-99. Hierin staat het koningschap van God centraal. Verder komt in een aantal andere psalmen ook het koningschap naar voren maar minder prominent: Psalm 5:3; 10:16; 22:29; 24:7-10; 29:10; 44:5; 48:3; 68:25; 74:12; 84:4; 95:3; 103:19; 145; 146; 149:2.

van de omringende volkeren ook toegeschreven krijgt, bijvoorbeeld in Ugarit. Bijvoorbeeld God als koning der goden, schepper van het land, rechter, opperkoning, God van de bliksem, God die in de hemel troont en op de wolken rijdt, etc. Maar er zijn ook specifiek Israëlitische tradities te herkennen: God als schepper en redder van
5 Israël en God als aanvoerder in de heilige oorlog, de exodus en de landinname. De titel is ook verbonden met Sion en de tempel. God is ook koning over het individu en wil voor hem een redder zijn uit de nood en iemand die tegenstanders straft. Ook vinden we in de psalmen de verwachting van een toekomstig koninkrijk van God terug.¹⁸¹ Verder komt het beeld van God als koning ook naar voren in de profetische
10 literatuur. Grofweg spreekt de profetische literatuur op twee manieren over het koningschap van God. Aan de ene kant wordt in teksten de nadruk gelegd op God als een machtige koning.¹⁸² Dit thema vinden we ook veel in de psalmen terug. Aan de andere kant heb je een aantal teksten¹⁸³ waarin de heilstijd centraal staat, wanneer God als koning zal heersen. De heilstijd is de tijd wanneer God als koning heerst. God
15 heerst al wel als koning, maar in de heilstijd zal Gods heerschappij voor iedereen zichtbaar zijn en zal Hij als koning heersen over alle volken.¹⁸⁴ Naast deze groepen teksten komt het koningschap van God nog sporadisch voor in de geschriften en Daniël.¹⁸⁵ Zo is God in het Oude Testament koning over Israël, de schepping en de wereld. God heerst over de wereld, Hij bekommert zich over het heil van Israël en
20 over de individuele nood van zijn volk. Tegelijk zal er een tijd komen dat Gods koningschap over de hele wereld bekend zal worden en God zal heersen over alle volkeren.

In de inter-testamentaire literatuur blijft het beeld van God als koning behouden. In verschillende geschriften van de inter-testamentaire literatuur komt het
25 koningschap van God naar voren. We zien het bijvoorbeeld terug in de psalmen van Salomo 2:32: “And now, officials of the earth, see the judgement of the Lord, that he is a great and righteous king, judging what is under heaven.”¹⁸⁶ En in psalmen van

¹⁸¹ Camponovo, O., (1984), *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg (Schweiz), pp. 91-102.

¹⁸² Bijv. Jer. 46:18; 48:15; 51:57.

¹⁸³ Bijv. Jes. 24:21-23; 52:7; Ez. 20:33; Obadja v.21; Micha 2:13; 4:7; Sef. 3:15; Zach 16:9.

¹⁸⁴ Camponovo, O., (1984), *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg (Schweiz), pp. 102-117.

¹⁸⁵ Richteren 8:23; 1Sam. 8:7; 12:12; 1 Kron. 17:14; 28:5; 29:3; 29:10-19; 2 Kron. 9:8b; 13:8; Dan. 2:44; 3:33; 4:31,34; 6:27; 7.

¹⁸⁶ Wright, R. B., (1985), ‘Psalms of Solomon’, in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, p. 654.

Salomo 17:3 staat: “But we hope in God our savior, for the strength of our God is forever with mercy. And the kingdom of our God is forever over the nations in judgment.”¹⁸⁷ Voor de eigenschappen van deze Koning grijpen de schrijvers terug op beelden die in het Oude Testament voor handen zijn.¹⁸⁸ Wanneer Jezus dus in een analogie over God als koning spreekt is dat een beeld dat aansluit bij zijn hoorders. Bovendien zijn er heel veel voorbeelden bekend van rabbijnse parabels waarin God in als koning naar voren komt.¹⁸⁹ Bijvoorbeeld Tosefta Berakhot 6:18E: “They drew a parable: to what is the matter similar [viz., the cases of gentiles, ignoramuses, and women performing commandments]? To a human king who said to his servant, ‘cook a dish for me, and he [the servant] had never cooked a dish before. In the end he spoiled the dish and angered his master. (...) [Thus those who are not properly schooled in the correct observance of the commandments should not attempt to perform them, lest their actions be an affront tot God.]’”¹⁹⁰ Wanneer Jezus dus in een analogie het beeld van God als koning gebruikt, dan past dat helemaal in de traditie die zich ontwikkelt van het Oude Testament tot aan de Rabbijnse literatuur. Jezus past dus prima in zijn culturele context. Op basis van de analogie in Matteüs 17:25-26 vind ik het moeilijk om over contextuele individualiteit te spreken. Jezus vertelt “een” analogie over God als koning, zoals we er veel meer kennen uit de latere rabbijnse literatuur.

Ik wil hier ook nog kort iets zeggen over het beeld van “het koninkrijk van God”, omdat dit het beeld van God als koning veronderstelt. We zagen hierboven (§3.3.1b) al dat dit onderwerp een belangrijke rol speelde in de verkondiging van de historische Jezus. Des te opvallender is het, dat “het koninkrijk van God” als letterlijke frase niet zo voorkomt in het Oude Testament.¹⁹¹

De enige Schriftplaats die in de buurt komt is 1 Kronieken 28:5 waar sprake is van het koninkrijk van de HEER (NBV vertaalt: “heerschappij van de Heer”). Er wordt wel op een aantal plaatsen gesproken over “koningschap” en “koninkrijk” waar uit de context duidelijk wordt dat het betrekking heeft op God. Bijvoorbeeld psalm

¹⁸⁷ Wright, R. B., (1985), ‘Psalms of Solomon’, in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, p. 665.

¹⁸⁸ Camponovo, O., (1984), *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg (Schweiz), p. 440.

¹⁸⁹ Keener noemt zo’n 150(!) voorbeelden: Keener, C. S., (1999), *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Michigan, p.457.

¹⁹⁰ Neusner, J., (2002), *The Tosefta, Translated from the Hebrew With a New Introduction, volume 1*, Peabody, Massachusetts, pp. 42-43.

¹⁹¹ Beasley-Murray, G., (1986), *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids, Michigan, p. 17.

103:19: “De HEERE heeft Zijn troon in de hemelen bevestigd, en Zijn koninkrijk
heerst over alles.”¹⁹² Maar de letterlijke frase “koninkrijk van God” komt niet voor. In
de inter-testamentaire literatuur wordt precies 1 keer gesproken over het koninkrijk
van God.¹⁹³ Dat is in de Wijsheid van Salomo 10:10: “Zij was het die de
5 rechtvaardige, toen hij voor de woede van zijn broer vluchtte, langs rechte paden
leidde; zij toonde hem het koninkrijk van God en gaf hem kennis van het heilige; zij
verleende hem welstand door zijn harde werken en liet zijn arbeid gedijen.”¹⁹⁴ Het
concept van het koninkrijk van God was dus wel al bekend in de tijd van Jezus, maar
werd waarschijnlijk nog maar weinig gebruikt. In de Rabbijnse literatuur komt het
10 begrip “koninkrijk van God” wel naar voren, vaak als “koninkrijk der hemelen”. Een
karakteristieke uitspraak is “het juk van het koninkrijk der hemelen op zich nemen”.
Dit verwijst dan naar het belijden van de eenheid van God in het *shema* (Deut. 6:4-9)
en het accepteren van de verplichtingen van de Thora.¹⁹⁵

Jezus past met zijn verkondiging van het koninkrijk der hemelen in de lijn die
15 loopt van het Oude Testament naar de rabbijnse literatuur. Het beeld van een God als
koning dat Jezus in Matteüs 17:26 gebruikt past dus in zijn context, zoals we
hierboven ook al zagen. Op basis van alleen Matteüs 17:26 kunnen we niet over
contextuele individualiteit spreken. Daarvoor is het beeld van God als koning in vers
26 te algemeen. Wat de bredere context van de verkondiging van het koninkrijk van
20 God betreft, kunnen we wel over contextuele individualiteit spreken. Jezus is de eerste
bij wie het koninkrijk van God in het centrum van de verkondiging staat.¹⁹⁶

De tweede metafoor is die van God als vader. Deze metafoor komt in het Oude
Testament betrekkelijk weinig voor.¹⁹⁷ In totaal wordt de metafoor waarin zij direct
op God wordt betrokken 15x gebruikt.¹⁹⁸ Dat is betrekkelijk weinig wanneer we
25 weten dat het woord “vader” in het Oude Testament ongeveer 1180 keer gebruikt
wordt. Wanneer God als vader naar voren komt, dan is dat bijna altijd als vader van

¹⁹² Vertaling uit de NBG '51. NBV heeft: “De HEER – zijn troon staat vast in de hemel,
als koning heerst hij over alles.”

¹⁹³ Meier, J. P., (1991), *A Marginal Jew Volume II: Mentor, Message and Miracles*, New York, p. 243.

¹⁹⁴ Vertaling uit de Willibrord vertaling '95. De NBV spreekt over “Gods heerschappij” i.p.v.
koninkrijk van God.

¹⁹⁵ Duling, D. C., (1992), ‘Kingdom of God, Kingdom of Heaven’, in: Freedman, D. N., (ed.), *The
Anchor Bible Dictionary Volume 4 K-N*, New York, pp. 53.

¹⁹⁶ Camponovo, O., (1984), *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen
Schriften*, Freiburg (Schweiz), p. 444.

¹⁹⁷ Roh, T., (2001), *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, Göttingen, p. 3.

¹⁹⁸ Deut. 32:6; Jes. 63:16 (2x); 64:7; Jer. 3:4,13; 31:9; Mal 1:6; 2:10; 2Sam. 7:14; 1Kron. 17:13; 22:10;
28:6; Ps. 89,27; 68:6.

het volk Israël, niet van een individu. Bijvoorbeeld in Jeremia 31:9: “(...) Want ik ben voor Israël een vader, en Efraïm is mijn eerstgeboren zoon.” Die keren dat God wel als vader van een persoon naar voren komt, dan is die persoon altijd een representant van het volk, de koning. Bijvoorbeeld in 1 Kron. 28:6 “Hij zei me: ‘Je zoon Salomo, die zal voor mij een tempel en tempelhoven bouwen. Hem heb ik als mijn zoon verkozen, voor hem zal ik een vader zijn.’” De Vader-God komt in het Oude Testament naar voren als iemand die verkiest en verlost (Hosea 11:1; Deut. 14:1ff).¹⁹⁹ Hij heeft Zijn volk Israël verkozen en gaat hiermee op weg als een vader met zijn kind (zie hierboven Jer. 31:9). Wanneer God een verkiezende en verlossende Vader is voor Israël, dan spreekt het vanzelf dat deze verhouding gekenmerkt wordt door liefde van de Vader voor de zoon en een oproep aan de zoon om deze liefde te beantwoorden met eerbied en goed gedrag. Deze oproep vinden we terug in Maleachi 1:6 “Een zoon eert zijn vader, een dienaar zijn heer. Als ik jullie vader ben, waar is dan je eerbied voor mij; als ik jullie heer ben – zegt de HEER van de hemelse machten –, waar is dan je ontzag voor mij? Jullie, priesters, minachten mijn naam, en zeggen dan: ‘Hoezo minachten wij uw naam?’” en Maleachi 2:10 “Hebben wij niet allemaal dezelfde vader, heeft niet een en dezelfde God ons geschapen? Waarom behandelen wij elkaar dan zo trouweloos en schenden wij het verbond dat hij met onze voorouders sloot?”

In de inter-testamentaire periode blijft het beeld van God als vader van Israël belangrijk.²⁰⁰ Bijvoorbeeld in Jubileeeën 1:28: “And the LORD will appear in the sight of all. And everyone will know that I am the God of Israel and the father of all the children of Jacob and king upon Mount Zion forever and ever. And Zion and Jerusalem will be holy.”²⁰¹ Maar het beeld van God als vader wordt ook verder ontwikkeld. God komt nu ook naar voren als vader van individuele personen. God is ook Vader van individuele personen buiten de individu als representant van het volk. God is de Vader van de arme, van de rechtvaardige, en van de mens in nood.²⁰² Dit laatste zien we bijvoorbeeld in Sirach 51:10: “Ik verhief mijn stem tot de Heer: ‘U bent mijn vader, verlaat mij niet op de dag van mijn nood, nu niemand mij tegen hoogmoedigen helpt.’” In dit gebed richt de bidder zich heel persoonlijk tot God als “zijn Vader”. Daarnaast komt God voor als vader van alle schepselen, van de gehele

¹⁹⁹ Roh, T., (2001), *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, Göttingen, p. 3.

²⁰⁰ Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, p. 364.

²⁰¹ Wintermute, O. S., (1985), ‘Jubilees’, in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, p. 54

²⁰² Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, p. 364.

schepping en van de gehele kosmos.²⁰³ Het vaderschap van God waaiert in de inter-testamentaire literatuur dus breed uit. De eigenschappen die samenhangen met Gods vaderschap sluiten dan ook aan bij deze groepen waar God een Vader voor is. Zo is God als vader van de gehele schepping een Vader met absolute scheppingsmacht en iemand die voor zijn schepping zorgt.²⁰⁴ En voor de kinderen die in nood zijn is God als vader een schuilplaats, iemand die hulp en redding geeft.²⁰⁵ Verder is God als vader een God van trouw, iemand die zijn kinderen straft maar zich ook over hen erbarmt, die voor hen zorgt, en die hen liefheeft.²⁰⁶ Dit zijn thema's die we ook duidelijk terugvonden in het Oude Testament. In zeldzame gevallen krijgen individuen ook deel aan Gods macht en heerlijkheid.²⁰⁷

Tot slot is het beeld van God als vader ook bekend uit de rabbijnse literatuur. We kennen het beeld vooral uit gebeden waarin God wordt aangesproken als hemelse Vader, zowel door individuen als door de gemeenschap.²⁰⁸

Wanneer Jezus in een analogie over God als vader spreekt, dan is er sprake van contextuele correspondentie. Het beeld van God als vader was een bekend verschijnsel uit het Oude Testament en we hebben gezien hoe het ook een rol speelde in de inter-testamentaire literatuur, het heersende Joodse gedachtegoed in de tijd waarin Jezus leefde. Verder wordt deze lijn ook door gezet in de rabbijnse literatuur uit de tijd na Jezus. Jezus gebruikte dus een beeld dat bekend was in het Jodendom van zijn tijd.²⁰⁹ Kunnen we echter ook zeggen dat er sprake is van contextuele individualiteit? Puur op grond van Matteüs 17:25-26 denk ik van niet. Jezus stelt God voor als een vader van kinderen, daar is weinig vernieuwends aan. Ook als we kijken naar de bredere verkondiging van de historische Jezus over God als vader, dan kunnen we zeggen dat Jezus aansluit bij de Joodse context van zijn tijd. Zoals we al zagen in de inter-testamentaire geschriften kwam het voor dat individuele personen God aanriepen als vader. Jezus spreekt ook als individu tot God als vader²¹⁰ en noemt Hem ook "Mijn Vader".²¹¹ En Jezus spreekt niet alleen zelf God aan als vader, maar Hij

²⁰³ Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, p. 365.

²⁰⁴ Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, pp. 365-367.

²⁰⁵ Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, pp. 369-370.

²⁰⁶ Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, pp. 367-372.

²⁰⁷ Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, p. 372.

²⁰⁸ Vermes, G., (1993), *The religion of Jesus the Jew*, London, pp. 177-179.

²⁰⁹ Meye Thompson, M., (2000), *The Promise of the Father*, Louisville, Kentucky, p. 71.

²¹⁰ Matt. 11:25.

²¹¹ Matt. 18:10; 18:19.

leert zijn discipelen ook om “Vader” te zeggen tegen God.²¹² Toch kunnen we ook wel spreken van contextuele individualiteit bij Jezus. De verhouding met de Vader wordt bij Jezus wel heel individueel en persoonlijk: meer dan we tot dan toe gezien hebben in het Oude Testament en de inter-testamentaire literatuur.²¹³

5 Wanneer we het hebben over de kinderen van God dan hangt dit eigenlijk meteen samen met God als vader. Het is de andere kant van dezelfde medaille. God is een Vader omdat Hij kinderen heeft. Hier wil ik mij op deze kinderen concentreren. In het Oude Testament zijn Gods kinderen (zonen) het volk Israël. Een tekst waarin dit naar voren komt is Hosea 11:1: “Toen Israël nog een kind was, had ik het lief; uit
10 Egypte heb ik mijn zoon weggeroepen.” In het Oude Testament lezen we hoe God als een vader voor dit kind zorgt. Hij geeft het liefde en voedt het op.²¹⁴ Verder ontfermt God zich ook als een vader over zijn kind wanneer het van het rechte pad is afgedwaald, zoals beschreven wordt in Jeremia 31:20: “Is Efraïm niet mijn geliefde zoon, is hij niet mijn oogappel? Telkens als ik over hem spreek rijst zijn beeld in mij
15 op, dan raak ik diep bewogen. Ik móet mij over hem ontfermen – spreekt de HEER.”

Dit beeld van Israël als kind van God blijft bestaan in de inter-testamentaire periode.²¹⁵ Een interessante accentuering is dat in deze periode het onderscheid tussen het kind-zijn (Israël) of geen kind-zijn (heidenen) nadrukkelijker naar voren komt. De kinderen van God worden onderscheiden van de heidenen en tegenover hen gezet.²¹⁶

20 We lezen van dit onderscheid in de psalmen van Salomo 17:26f: “He will gather a holy people whom he will lead in righteousness; and he will judge the tribes of the people that have been made holy by the Lord their God. He will not tolerate unrighteousness (even) to pause among them, and any person who knows wickedness shall not live with them. For he shall know them that they are children of their
25 God.”²¹⁷ In dit psalmvers zien we de aparte status van het volk als zoon van God. Een heilig volk te midden van de volkeren. Een enkele keer strekt het zoonschap zich in de inter-testamentaire literatuur zelfs uit naar proselieten. In Joseph en Aseneth bekeert de heidense Aseneth zich tot de God van de Joden. Zij spreekt over deze relatie als die van tussen vader en kind: “For (just) as the little child who is afraid flees to his father,

²¹² Matt. 6:9-10.

²¹³ Vermes, G., (1993), *The religion of Jesus the Jew*, London, p.179.

²¹⁴ Roh, T., (2001), *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, Göttingen, p. 14.

²¹⁵ Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main, p. 364.

²¹⁶ Roh, T., (2001), *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, Göttingen, p. 16.

²¹⁷ Wright, R. B., (1985), ‘Psalms of Solomon’, in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, p. 667.

and the father, stretching out his hands, snatches him of the ground, and puts his arms around him by his breast, and the child clasps his hands around his fathers neck, and regains his breath after his fear, and rests at his father's breast, the father, however, smiles at the confusion of his childish mind, likewise you too, Lord, stretch out your
5 hands upon me as a child-loving father, and snatch me of the earth.”²¹⁸

Jezus spreekt in Matteüs 17:26 ook over kinderen van God. Hiermee is er opnieuw sprake van contextuele correspondentie. Het past binnen de tradities van het Oude Testament en die van de inter-testamentaire periode. Maar uit de analogie in Matteüs 17:25-26 kan echter niet opgemaakt worden tot wie dat zoonschap zich
10 uitstrekt. Kijken we naar de bredere verkondiging van de historische Jezus, dan zien we aan de ene kant dat Jezus en zijn discipelen God “Vader” mogen noemen en op die manier kinderen van God zijn (zie hierboven). We zagen hierboven al dat dit uniek was omdat er op een meer persoonlijke manier over de Vader-zoon relatie gesproken werd door mensen die niet tot de religieuze elite behoorden. Maar Jezus is wel scherp
15 in hoe je nu bij deze Vader hoort. In Matteüs 5:44-45 zegt Hij: “Heb je vijanden lief en bid voor wie jullie vervolgen, alleen dan zijn jullie werkelijk kinderen van je Vader in de hemel.” Jezus is in zijn verkondiging radicaal: je kunt wel tot Israël of de God van Israël behoren, maar je bent pas een echte Zoon wanneer je je aan Gods voorschrift van naastenliefde houdt. Het kind-zijn van God wordt hier door Jezus dus
20 scherp neergezet, maar nog wel in een traditie die we kennen uit het Oude Testament en de inter-testamentaire literatuur. De individualiteit van Jezus ligt in het feit dat hij het thema van zoonschap zo'n prominente plaats geeft in zijn verkondiging en een onderscheid gaat maken tussen “ware” zonen (zijn volgelingen, degenen die zich bekeren) en het volk van Israël als zoon van God. Iedere Israëliet is bij geboorte wel
25 een zoon van God, maar bij Jezus lijkt het erop alsof je het kunt verliezen wanneer je er niet naar leeft. Dit thema vinden we al terug in de verkondiging van Johannes de doper, de leraar van Jezus. Hij waarschuwt de Farizeeën en Sadduceeën die zich willen laten dopen: “Addergebroed, wie heeft jullie wijsgemaakt dat je veilig bent voor het komende oordeel? Breng liever vruchten voort die een nieuw leven waardig
30 zijn, en denk niet dat je bij jezelf kunt zeggen: Wij hebben Abraham als vader. Want ik zeg jullie: God kan uit deze stenen kinderen van Abraham verwekken!”²¹⁹

²¹⁸ Burchard, C., (1985), 'Joseph and Aseneth', in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, p. 221.

²¹⁹ Matt. 4:7b-9, vgl. Lucas 3:7b-8.

Oftewel, met het erfgenaam zijn ben je er nog niet. Je moet je er ook naar gedragen, anders ben je niet veilig voor het oordeel van God!

§3.4.3 Gaan de verzen 25 en 26 terug op de historische Jezus?

5 Om deze vraag te beantwoorden wil ik eerst kort mijn eigen conclusie weergeven aan de hand van het onderzoek dat ik in dit hoofdstuk uitgevoerd heb. Daarna wil ik nog de positie van twee andere auteurs neerzetten om daarna tot een eindoordeel te komen over de vraag of de verzen 25 en 26 terug gaan op de historische Jezus.

10 In paragraaf 3.4.1 hebben we gezien dat er sprake was van werkingsplausibele coherentie, voor zowel God als koning als God als vader. Ook is er op het gebied van God als koning, koninkrijk van God, God als vader en kind van God sprake van contextuele correspondentie (§3.4.2). Op de gebieden van koninkrijk van God, God als vader en “kind van God” is er sprake van contextuele individualiteit (§3.4.2). Op basis van dit eigen onderzoek vind ik het plausibel dat de verzen 25 en 26 teruggaan
15 op de historische Jezus.

Luz bespreekt in zijn commentaar²²⁰ twee mogelijkheden voor de historiciteit van deze verzen. Of de verzen gaan a) terug op een cultuskritische Joods-christelijke gemeente, die zich van de tempelcultus losgemaakt heeft en die zich met hun ‘nee’ tegen de cultus als ware zonen van God beschouwden. Of de verzen gaan b) terug op
20 de historische Jezus.²²¹ Om dit te achterhalen wil Luz kijken naar de betekenis van deze twee verzen. In geval a), dat deze verzen teruggaan op een Joods-christelijke gemeente, vormen deze verzen als het ware het theologische programma van de gemeente. Het gaat hier dan om de vrijheid van Jezus tegenover de tempel, de sabbat en de wet van Mozes. Het is niet zomaar kritiek op één voorschrift. Dat gaat niet
25 zozeer terug op het feit dat met de tempelbelasting de tempeldienst gefinancierd werd, maar het komt voort uit het beeld van de vrijheid van de zonen (vers 26). De zonen dat zijn de christenen wiens verhouding tot de koning niet in de cultus gegrondvest is, waar men als vreemden belasting betaalt. Voor deze zonen is het eschatologische zoonschap in de plaats de tempel gekomen, en dat maakt de cultus overbodig. In
30 plaats van de cultus is er het eenmalige zoenoffer van Jezus en Hij is nu de hogepriester in de hemel. Deze interpretatie is volgens Luz mogelijk, maar ze levert

²²⁰ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn.

²²¹ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn, pp. 531-532.

wel grote moeilijkheden op. In de eerste plaats spreken vers 25 en 26 dan juist *niet* uit waar het wezenlijk om gaat voor de gemeente: de gedachte van een geestelijke tempel en een geestelijke cultus. Bovendien is het heel lastig deze interpretatie te rijmen met een Matteaanse Jezus die gekomen is om de gehele wet te vervullen tot aan de laatste jota en tittel toe (Matt. 5:17-19).²²² In geval b), dat deze verzen teruggaan op de historische Jezus, moeten vers 25 en 26 anders begrepen worden. De zonen gaan dan niet terug op een christelijke gemeente, maar met zonen worden de Israëlieten, het volk van God bedoeld. Dan passen deze verzen binnen de Joodse discussie over het wel of niet betalen van de tempelbelasting en neemt Jezus in deze discussie op een nieuwe manier stelling. De Israëlieten zijn zonen en horen op deze manier tot de familie van God. Daarom dienen de verhoudingen in de tempel tussen God en de Joden niet te liggen als die van een koning tot vreemden, maar die van een vader tot zijn kinderen. Wanneer de verzen 25 en 26 zo begrepen worden, kunnen ze goed op Jezus terug gaan. Het past in ieder geval bij de vroomheid van Jezus waarin het vaderschap van God een belangrijke plaats in nam. En het sluit ook aan bij de relatief afstandelijke houding die Jezus aannam tegenover het geven van de tienden (Mat. 23:23). Misschien nam Jezus wel de oude positie in van de Sadduceeërs, dat de bijdrage aan de tempel vrijwillig moest zijn. Maar dan op andere gronden. Hij keerde zich tegen een door de Farizeeën ingevoerde praxis van tempelbelasting; maar niet tegen de Thora, die geen rechtstreekse plicht van een jaarlijkse tempelbelasting kent (zie §2.2.3). Het ging hem om de vrijheid van dwang voor de armen in Galilea, niet om vrijheid van de tempelcultus. Deze interpretatie van het logion is ook mogelijk. In ieder geval heeft de interpretatie van de verzen 25 en 26 als woord van de historische Jezus als voordeel dat het alles wat het bedoelt, expliciet zegt. Bovendien zou zo'n logion een plaats gehad kunnen hebben in het voormatteaanse Palestijnse Jodenchristendom, dat zichzelf nog begreep als een deel van Israël en niet exclusief als zonen van God.²²³

Gnilka gaat in zijn commentaar²²⁴ ook in op de vraag of deze verzen terug kunnen gaan op de historische Jezus. Wanneer deze woorden op de tempelbelasting betrokken worden, dan wijst Gnilka dit af. Het is volgens hem nauwelijks aan te nemen dat Jezus die belasting afwees. Want met deze belasting drukte men uit dat

²²² Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., pp. 533-534.

²²³ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 534.

²²⁴ Gnilka, J., (1988), *das Matthäusevangelium II. Teil*, Freiburg.

men bij het Joodse volk hoorde. Zelfs de Essenen hebben deze belasting volgens
Gnilka betaald. Het kan wel zijn dat deze woorden teruggaan op de historische Jezus
en oorspronkelijk op iets anders betrokken waren. Gnilka geeft toe dat het lastig is te
zeggen waar ze dan op betrokken zijn. Hij concludeert dat de verzen het meest
5 waarschijnlijk teruggaat op een voormatteaanse Joods-christelijke gemeente.²²⁵

Ik wil hier nu tot een conclusie komen. Ik zou op grond van het bovenstaande
willen stellen dat ik het aannemelijker vind dat de verzen teruggaan op de historische
Jezus dan dat ze zijn ontstaan in een Joods-christelijke gemeente. Ik vind het
inhoudelijke argument van Luz overtuigend: a) De beelden kloppen: God als koning
10 en vader van zijn volk Israel. In de verkondiging van Jezus speelde Gods koningschap
en Gods vaderschap een belangrijke rol. Dit kwam naar voren uit mijn eigen
onderzoek in §3.3-3.4.2. b) De uitspraak van Jezus sluit aan bij een discussie in zijn
tijd over het wel of niet hoeven betalen van de tempelbelasting (zie §2.2.4). c) En het
logion kan een plaats gehad hebben in de vroege Joods-christelijke gemeente die
15 zichzelf nog begreep als een deel van Israël. Het tegenargument van Gnilka dat Jezus
deze belasting niet afgewezen kan hebben omdat je door deze belasting te betalen bij
het volk hoorde, vind ik niet zo overtuigend. Ik ben van mening dat er groepen waren
die niet jaarlijks betaalden, bijvoorbeeld de Qumran gemeenschap en mensen die nog
de positie van de Sadduceeën aanhingen (§2.2.4). Het zou kunnen zijn dat Jezus deze
20 positie ook vertegenwoordigde, niet zozeer omdat hij niet wilde dat de gemeenschap
de offers betaalde, maar omdat hij zag dat een verplichting van de belasting voor
problemen zorgde voor de armen in de gemeenschap.

Het ontstaan van deze verzen situeren in de gemeente vind ik minder
aannemelijk. Ik sluit me hier aan bij de problemen die Luz schetst: a) Wanneer het
25 beeld eigenlijk gaat over de geestelijke cultus die in de plaats is gekomen van de
tempelcultus, waarom staat dat er dan niet gewoon expliciet? In dit verband is ook een
opmerking van Bauckham belangrijk: “An argument against the Temple tax which is
based, not on any criticism of the Temple or its worship, but on the character of God
as Father and King, seems much more likely to come from Jesus than from the Jewish
30 Christian church. The way in which Jesus here gives priority to God’s fatherhood over
his kingship, as a model for God’s relationship to his people, coheres with a
prominent and distinctive feature of Jesus’ authentic teaching, i.e. the fact that, while

²²⁵ Gnilka, J., (1988), *das Matthäusevangelium II. Teil*, Freiburg, p. 118.

Jesus repeatedly speaks of God’s kingdom, his portrayal of the way God exercises his rule is usually in terms of fatherhood rather than kingship.”²²⁶ b) Wanneer deze verzen het programma laten zien van een Joods-christelijke gemeente die zich los maakt van tempelcultus, sabbat en joodse wetgeving dan geeft dit problemen met de Matteaanse Jezus die niet gekomen is om de wet af te schaffen maar juist om haar te vervullen.

Tot slot zou er nog de mogelijkheid kunnen zijn dat deze verzen ontstaan zijn na 70 na Christus, ten tijde van de *fiscus Iudaicus*. Dit lijkt mij echter zeer onwaarschijnlijk aangezien men dan niet zou vragen om de belasting maar deze simpelweg (onder dwang) zou innen. Bovendien worden de christenen in de analogie dan zonen van de heidense koningen van de aarde en dat is zeer onwaarschijnlijk.²²⁷

§3.4.4 Wat betekenen vers 25 en 26?

In deze paragraaf wil ik onderzoeken wat de verzen 25 en 26 kunnen betekenen op het niveau van de historische Jezus. Het lijkt mij het meest plausibel dat de analogie als volgt uitgelegd moet worden:

Aardse koningen	God, de koning van Israël
Tol en belasting	Tempelbelasting
Zonen	Jezus, Petrus en alle Joden met hen
Anderen	-

Het ligt voor de hand dat God de koning is uit de analogie en dat het bij de tol en belasting om de tempelbelasting gaat. Over de zonen bestaat nogal wat discussie in de literatuur.

In de eerste plaats is er de vraag wie er nu letterlijk (dus nog niet op het niveau van de analogie) bedoeld worden met “de zonen van de koning” tegenover anderen. Er zijn drie voorstellen gedaan: a) De zonen zijn het *volk* van de koning, de anderen zijn dan buitenlandse onderdanen. b) De zonen zijn het *huishouden* van de koning, de anderen zijn dan de rest van zijn onderdanen. c) De zonen zijn de *fysieke zonen* van de koning, de anderen zijn de rest van zijn onderdanen. Van deze drie posities kunnen a) en b) afgewezen worden. Tegen optie a) kan men inbrengen dat er geen bewijs is dat het volk van een aardse koning ooit zonen wordt genoemd. Bovendien heffen aardse

²²⁶ Bauckham, R., (1986), “The Coin in the Fish’s Mouth” in: Wenham, D. & Blomberg, C., (eds.), *Gospel Perspectives, The Miracles of Jesus, Volume 6*, Sheffield, p. 232.

²²⁷ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn, p. 531.

koningen wel degelijk belasting van hun eigen volk. Tegen optie b) kan men inbrengen dat ook hier nergens bewijs is gevonden dat het huishouden van een koning ooit zijn “zonen” genoemd worden. Blijft over optie c), het moet om de zonen, de familie van de koning gaan.²²⁸

5 De vraag blijft dan nog over wie deze zonen van de koning zijn. Er zijn twee mogelijkheden: ofwel gaat het hier om Jezus en zijn directe volgelingen, of het gaat om het gehele volk Israël. Het eerste voorstel is zeker een goede mogelijkheid.²²⁹ Uit mijn eigen onderzoek bleek dat wanneer Jezus in zijn verkondiging over zonen van God sprak, het voornamelijk ging over zichzelf en zijn volgelingen. Je was als
10 Israëliet wel een zoon van God uit geboorte, maar Jezus legde er wel de nadruk op dat je er wel naar moest leven, je moest je wel bekeren. Het kind-zijn van God moest je wel waarmaken (zie §3.3.2c en het slot van §3.4.2)! Toch levert deze interpretatie wel een probleem op. Want hoe komt het dan dat Jezus en zijn volgelingen als ware zonen vrij zijn gesteld van tempelbelasting maar de rest het Joodse volk (de “anderen” uit de analogie) niet? Keener schrijft: “Unlike some of their Jewish contemporaries, they do
15 not depend at all on the temple or on the atonement some teachers claimed the temple-tax effected for them.”²³⁰ Dit lijkt mij eerlijk gezegd eerder een christelijke invulling achteraf dan dat dit gedachtegoed terug zou gaan op de historische Jezus. Toch ontkom je niet aan dit soort interpretaties wanneer je in de analogie de “zonen” als
20 Jezus en zijn volgelingen wilt verstaan. Op een bepaalde manier doen Jezus en zijn volgelingen dan niet meer mee aan de tempeldienst, terwijl de rest van de Joden als een groep “anderen” dit wel blijft doen. Zo’n gebruik van de analogie lijkt eerder te passen bij de eerste christelijke gemeente die zich verzet tegen de tempeldienst dan bij Jezus, die is gekomen om de wet te vervullen.²³¹

25 Dan lijkt de tweede interpretatie van de zonen mij plausibeler, namelijk dat het gaat om Jezus, Petrus en het gehele volk van Israël als zonen van God. Dit beeld van het volk Israël als zonen van God komt voor in het Oude Testament (zie §3.4.2) maar ook op een bepaald moment in de verkondiging van de historische Jezus, in het

²²⁸ Bauckham, R., (1986), “The Coin in the Fish’s Mouth” in: Wenham, D. & Blomberg, C., (eds.), *Gospel Perspectives, The Miracles of Jesus, Volume 6*, Sheffield, p. 232.

²²⁹ Voor deze positie kiezen bijvoorbeeld Morris, Keener en Hagner: Morris, L., (1992), *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids, Michigan, p. 454. Keener, C. S., (1999), *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Michigan, p. 445. Hagner, D. A., (1995), *Matthew 14-28*, Dallas, p. 512.

²³⁰ Keener, C. S., (1999), *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Michigan, p. 445.

²³¹ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., pp. 533-534.

gesprek met de Syrofenicische vrouw.²³² Dit gebruik van zonen kan dus net zo goed terug gaan op de historische Jezus. De interpretatie van de analogie is dan als volgt: zoals de koningen van de aarde geen tol en belasting heffen van hun zonen, zo heft ook God, de Koning van Israël, geen belasting van Zijn zonen. En Zijn zonen zijn alle
5 Joden, waaronder Petrus en Jezus. Wat Jezus met deze analogie duidelijk wil maken is dat God geen belasting heft van zijn volk.²³³ In dit verband hoeft de groep van de “anderen” in de analogie niet ingevuld te worden.²³⁴ Het punt is juist dat geheel Israël uit zonen van de Vader bestaat en als zodanig geen tempelbelasting hoeft te betalen.

Jezus verzet zich niet in het algemeen tegen de tempeldienst of tegen Joodse
10 wetgeving. Jezus is gekomen om de wet te vervullen en niet om deze af te schaffen.²³⁵ Jezus verzet zich tegen het verplichte karakter van de tempelbelasting.²³⁶ Jezus nam met deze verkondiging misschien de oude positie in van de Sadduceeën, dat de tempelbelasting vrijwillig moest zijn. Daarmee verzette hij zich tegen de positie van de Farizeeën die de verplichte tempelbelasting voorstonden. Jezus verzette zich niet
15 tegen de Thora aangezien een verplichte tempelbelasting niet als zodanig in de Thora voorkomt (zie §2.2.3). Het is mogelijk dat Jezus hierbij de armen in Galilea op het oog had die leden onder de belastingdruk.²³⁷ Dat een groot deel van de bevolking

²³² Marcus 7:27-28/Matt. 15:21-28.

²³³ Deze interpretatie vinden we bijvoorbeeld terug bij Luz, Davies & Allison en Haskell: Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 534. Davies, W. D., et Allison Jr., D. C., (1991), *The Gospel according to Saint Matthew Volume II*, Edingburgh, p. 745. Haskell, R., (2008), “Matthew 17:24-27: A Religio-Political Reading”, *Evangelical Review of Theology*, (32,2), p. 180

²³⁴ Prof. Dr. A. B. Merz deed nog een suggestie voor het invullen van de groep van de “anderen”. Zij stelde voor dat Jezus hier mogelijk aan een Sionstraditie bij trito-Jesaja dacht waarin de volken hun schatten naar Jeruzalem brengen en aanbieden aan God. Ik vind deze suggestie plausibel. In Jesaja 60 lezen we over een nieuw Jeruzalem en hoe de volken hun schatten naar deze stad brengen, ter ere van God: “Een vloed van kamelen zal je land overspoelen, jonge kamelen uit Midjan en Efa. Uit Seba komen ze in groten getale, beladen met wierook en goud. Zij verkondigen de roemrijke daden van de HEER.” (Jes. 60:6). En Jesaja 60:9: “De kustlanden hebben hun hoop op mij gevestigd. De schepen uit Tarsis gaan voorop om je kinderen van verre terug te brengen; ze hebben zilver en goud bij zich ter ere van de HEER, je God, de Heilige van Israël, die jou deze luister heeft verleend.” God heft dus geen belasting van zijn eigen kinderen, van zijn volk, maar wel van de “anderen”, van de vreemde volken. Zij zullen hun rijkdommen brengen naar God. Bij zo’n interpretatie zijn nog wel twee kritische kanttekeningen te plaatsen. Ten eerste draait de analogie bij Jezus om belasting betalen ten behoeve van de tempeldienst, terwijl Jesaja die belastingcontext mist. De volken brengen de rijkdommen als een geschenk voor (de bevolking van) Jeruzalem en voor God. Ten tweede heeft de Sionstraditie mijns inziens een eschatologisch karakter. Het moet nog gaan gebeuren. Nog niet alle volken gaan op naar Sion met hun rijkdom om eer aan God te brengen. Ik vraag me daarom af of Jezus op deze traditie doelt terwijl die hele gebeurtenis nog in het eschaton ligt.

²³⁵ Matt. 5:17.

²³⁶ Davies, W. D., et Allison Jr., D. C., (1991), *The Gospel according to Saint Matthew Volume II*, Edingburgh, p. 745.

²³⁷ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 534.

moeilijk de belastingen op konden brengen hebben we al gezien aan het slot van §2.2.4.

§3.5 *Bespreking van vers 27a*

5 Ik wil hier nu nog ingaan op vers 27a. Ten eerste wil ik onderzoeken of dit vers teruggaat op de historische Jezus (volgens dezelfde methode als voor vers 25 en 26) en daarnaast wil ik ook de betekenis van dit vers onderzoeken.

Om te achterhalen of dit vers teruggaat op de historische Jezus is het eerst belangrijk om te kijken of er aan vers 27a verwante tradities zijn in de verkondiging van de historische Jezus. Matteüs 17:27a luidt: “Maar opdat wij hen geen aanstoot geven;”. Jezus heeft net aangetoond dat ze geen belasting hoeven te betalen, maar nu geeft hij Petrus toch de opdracht om in actie te komen om de belastinginners niet voor het hoofd te stoten. Wanneer we op zoek willen gaan naar verwante tradities dan zou uit die tradities moeten blijken dat a) Jezus het één zegt maar het ander doet of b) Jezus geen aanstoot wil geven.

15 a) Nergens in de synoptici zegt Jezus het één maar doet hij het ander. Wat dit betreft is Matteüs 17:27a een unicum. Dat betekent dan ook dat er op dit gebied geen verwante traditie is.²³⁸

b) Nergens bij de synoptici komen we ergens tegen dat Jezus nadrukkelijk geen 20 aanstoot wil geven. Wel zegt Jezus: “Gelukkig is degene die aan mij geen aanstoot

²³⁸ Als mogelijk verwante traditie zou men Markus 1:40-45 (vgl. Matt. 8:2-4/Lucas 5:12-15) kunnen noemen. Jezus raakt in dit gedeelte iemand aan die aan huidvraat lijdt en lijkt daarbij geen rekening te houden met de voorschriften over reinheid uit de Thora. Door het aanraken van iemand die onrein is, werd men zelf ook onrein (zie bijv. Lev. 11:24-40). Maar vervolgens geeft Jezus opdracht aan deze man om zich te gaan tonen aan de priester, zoals vermeld in de Thora (Lev. 14:1-32). Daar lijkt Jezus het voorschrift uit de Thora ineens wel belangrijk te vinden. Is dit nu ook een geval waarin Jezus het ene zegt en het andere doet? Ik denk het niet. Ten eerste is het nergens in de Thora verboden om iemand aan te raken die onrein is. Men moest er alleen rekening mee houden dat men zelf ook onrein werd. Het was dus op zijn zachtst gezegd niet erg handig en zeker niet nastrevenswaardig. Maar Jezus overtreed formeel geen gebod uit de Thora wanneer hij deze man aanraakt. Zie: Nolland, J., (2005), *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan, p. 350. Ten tweede kun je er over discussiëren hoe de genezende kracht van Jezus werkt. Is de man onmiddellijk genezen met de aanraking van Jezus? Is hij dan ook onmiddellijk rein en raakt Jezus dus geen onreine man maar een reine man aan? Dat is nooit hard te maken maar wel een mogelijkheid. France schrijft in zijn commentaar op deze tekst: “It is, of course, a nice point whether to touch the leper did in fact render Jesus unclean when the touch was itself the means of his cure. The touch which should have made Jesus unclean in fact worked in the opposite direction.” Zie: France, R. T., (2002) *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan, p. 118. Ten derde is er de mogelijkheid dat dit een geval is waarin het goede doen prevaleert over het houden van de geboden, zoals bij de genezing van de man met de verschrompelde hand op de sabbat (Marcus 3:1-5/Luc. 6:6-10, vgl. Matt. 12:9-14). In zo’n geval ontkracht Jezus niet de Thora, maar gaat het goede boven het formalistische.

neemt”,²³⁹ maar dat betekent niet dat Hij zelf probeert om zo weinig mogelijk problemen te veroorzaken. Het lijkt er eerder op dat Jezus voortdurend aanstoot geeft. Hij heeft felle kritiek op de Farizeeën.²⁴⁰ Zijn familie neemt aanstoot aan hem.²⁴¹ Verder zegt Hij dat zelfs zijn eigen leerlingen aanstoot aan Hem zullen nemen.²⁴² Er is
5 dus geen verwante traditie bij de synoptici.

Aangezien er geen verwante tradities zijn kan er ook geen sprake zijn van werkingsplausibele coherentie. Daarom lijkt een verder onderzoek naar historische contextplausibiliteit mij niet zinvol en wil ik concluderen dat dit vers niet teruggaat op de historische Jezus.

10 Mijn conclusie wordt bevestigd bij Luz, die schrijft dat vers 27a ontstaan moet zijn in een Joods-christelijke gemeente. Vers 27a laat dan zien hoe deze gemeente aangespoord wordt om de tempelbelasting te blijven betalen om geen aanstoot te geven aan de Joden.²⁴³ En Davies en Allison schrijven: “It is quite common to regard v. 27 as a secondary addition;”²⁴⁴ Er zijn natuurlijk wel auteurs die het hele gedeelte,
15 inclusief vers 27 als historisch zien, zoals bijvoorbeeld Derrett.²⁴⁵ Ik denk echter goede gronden te hebben om deze positie af te wijzen: a) Vers 27a sluit niet aan bij de verkondiging van de historische Jezus en b) Het ontstaan van vers 27a in de Joods-christelijke gemeente is heel plausibel. De betekenis voor dit vers moet dan ook gezocht worden binnen de eerste Joods-christelijke gemeente. Waarschijnlijk werd de
20 gemeente hiermee aangespoord om ondanks dat men zich niet meer verplicht voelde om tempelbelasting te betalen, toch maar te blijven betalen om de Joden geen aanstoot te geven.

²³⁹ Matt. 11:6/Lucas 7:23.

²⁴⁰ Matt. 23:4; 23-25; 29-36/Lucas 11:39-52.

²⁴¹ Marcus 6:1-6/Matteüs 13:53-58/Lucas 4:16-30.

²⁴² Marcus 14:27/Matt. 26:31/vgl. Lucas 22:33-34.

²⁴³ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 531.

²⁴⁴ Davies, W. D., et Allison Jr., D. C., (1991), *The Gospel according to Saint Matthew Volume II*, Edingburgh, p. 741.

²⁴⁵ Derrett, J.D.M., (1970), *Law in the New Testament*, London, pp. 247-265.

Hoofdstuk 4: Wat betekent Matteüs 17:24-27 binnen het narratief van de evangelist?

§4.1 Inleiding

5 In dit hoofdstuk wil ik onderzoeken wat dit verhaal betekent op het niveau van de evangelist. Daartoe wil ik in §4.2 een narratieve analyse maken van Matteüs 17:24-27. In deze paragraaf wil ik ook bekijken hoe Matteüs 17:24-27 fungeert in het grotere verhaal van Matteüs. In §4.3 wil ik onderzoeken hoe de gemeente waar Matteüs voor schreef er uit zag. Dit is belangrijk, omdat ik in §4.4 ga beschrijven wat Matteüs
10 17:24-27 betekende voor de gemeente van Matteüs.

Op deze plaats wil ik kort even in gaan op de datering van Matteüs. Men gaat er in het algemeen van uit dat het Matteüsevangelie niet geschreven is voor 70 na Christus. Uit het evangelie van Matteüs komen namelijk sterke aanwijzingen naar voren dat de auteur bekend was met de verwoesting van Jeruzalem (en de tempel) in
15 70 na Christus.²⁴⁶ Daarnaast is een datum na 110 na Christus ook niet erg waarschijnlijk, omdat uit een brief van Ignatius blijkt dat hij bekend was met het Matteüsevangelie. Deze brief van Ignatius moet rond 110 na Christus gedateerd worden.²⁴⁷ De meeste auteurs gaan voor het Matteüsevangelie dan ook uit van een datering tussen 70 en 95 na Christus.²⁴⁸

20

§4.2 Narratieve analyse

§4.2.1 Narratieve analyse van de perikoop

Ten eerste wil ik hier kijken naar de structuur van de tekst. Matteüs 17:24-27 valt als
25 verhaal in twee gedeelten uiteen. Het eerste deel van dit verhaal loopt van 17:24-25a (het gesprek van Petrus met de inners van de tempelbelasting), het tweede deel bestaat uit 17:25b-27 (het gesprek tussen Petrus en Jezus).²⁴⁹ In de opbouw van deze twee gedeelten zitten veel overeenkomsten. Beide delen van het verhaal hebben eenzelfde narratieve introductie: Ἐλθόντων / ἐλθόντα + εἰς + werkwoord in de aoristus dat

²⁴⁶ Matt. 21:41; 22:7; 23:38.

²⁴⁷ Schnelle, U., (1999), *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, p.238.

²⁴⁸ Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband Mt 1-7*, Neukirchen-Vluyn., p. 104.

²⁴⁹ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 528.

begint met “πρὸ”+ het onderwerp + εἶπεν / λέγων. En beide delen van het verhaal beginnen met een directe vraag aan Petrus. Verder valt op dat vers 27b ook een bepaalde structuur heeft. Vier keer staat er eerst een participium, dat telkens gevolgd wordt door een imperatief van de aoristus.²⁵⁰

5 We willen ons nu bezig gaan houden met het eerste deel van het verhaal (vers 24-25a). Meteen in de eerste zin van het gedeelte worden we als lezer geïnformeerd over de ruimtelijke dimensie van de “setting”, van de gehele achtergrond waartegen alles gebeurt.²⁵¹ Het verhaal speelt zich af in Kapernaüm. Dit is belangrijke informatie want we zijn al eerder geïnformeerd over deze stad, het was de woonplaats van
10 Petrus²⁵² en Jezus²⁵³. En de plaats waar men woonde was ook de plaats waar de tempelbelasting geïnd werd. Vandaar dat Kapernaüm meteen aan het begin van het verhaal al geïntroduceerd wordt en de setting biedt waar de gesprekken over de tempelbelasting zich af gaan spelen. Wat de tijdsdimensie van de setting betreft krijgen we weinig specifieke informatie. Het gesprekje tussen Petrus en de inners van
15 de belasting kan maar een paar minuten geduurd hebben.²⁵⁴

Hier, in Kapernaüm komen “ze” aan. Uit de voorgaande verzen (Matt. 17:14-23) mogen we aannemen dat het hier om Jezus met zijn leerlingen gaat. Er ontspint zich vrijwel meteen een gesprek tussen Petrus en de inners van de tempelbelasting. Jezus en de rest van de leerlingen raken hier even uit beeld. Van de andere van de
20 leerlingen horen we in de rest van deze perikoop zelfs helemaal niets meer. Petrus treedt in dit verhaal dus op als een soort vertegenwoordiger of woordvoerder van de leerlingen.²⁵⁵ Tegelijkertijd is het ook niet gek dat de andere leerlingen geen rol spelen in dit verhaal. Het zijn Jezus en Petrus die in Kapernaüm wonen en voor wie de vraag rondom de tempelbelasting op dat moment belangrijk is. Dat gold niet voor de
25 andere discipelen. Petrus krijgt in dit eerste gedeelte dus de volle aandacht. En de belastinginners vragen hem: ‘Betaalt jullie meester de tempelbelasting niet?’. Deze

²⁵⁰ Davies, W. D., et Allison Jr., D. C., (1991), *The Gospel according to Saint Matthew Volume II*, Edingburgh, p. 741.

²⁵¹ De plaats van handeling die vaak mogelijkheden schept voor bepaalde gebeurtenissen, zo ook hier. Powell, M.A., (1990), *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, pp. 70-72.

²⁵² Matt. 8:14

²⁵³ Matt. 4:13; 9:1

²⁵⁴ Het “duratieve” aspect van de tijd. Powell, M.A., (1990), *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, p. 72.

²⁵⁵ Zoals hij dat ook is in bijv. Matt. 15:15 en 18:21. Het omgekeerde komt ook vaak voor in de evangelieën, namelijk dat een groep in een verhaal wordt opgevoerd maar acteert als een enkelvoudig karakter in het verhaal, zoals bijvoorbeeld “de discipelen/de twaalf”. Powell, M.A., (1990), *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, p. 51.

vraag zet de perikoop onder spanning. Hier wordt de aandacht van de lezer getrokken. Is Jezus iemand die tempelbelasting betaalt, of niet? Wat voor antwoord gaat Petrus geven? Weet Petrus eigenlijk wel hoe Jezus hier over denkt? Deze vraag van de inners van de tempelbelasting zet de boel op scherp. Maar deze vraag laat ook nog wat
5 anders zien. De inners van de tempelbelasting vragen niet of Petrus wel de tempelbelasting betaalt. Daar zijn ze niet in geïnteresseerd. Hoewel de kwestie ook voor Petrus speelt. We lezen in vers 27 hoe Petrus moet gaan betalen voor Jezus en voor hem zelf. Maar de inners vragen aan hem of *Jezus* ook de tempelbelasting betaalt. Het is niet Petrus waar het in deze perikoop om gaat, maar Jezus. Petrus is
10 eigenlijk maar de boodschappenjongen. Hij wordt van hot naar her gestuurd. Eerst gaat hij van de inners van de tempelbelasting naar Jezus. Vervolgens moet hij van Jezus naar het meer om een vis te vangen om daarna weer terug naar de inners te moeten gaan om te betalen. Aan deze Petrus vragen de inners of Jezus tempelbelasting betaalt. En Petrus antwoord: ‘Jawel.’ Kort maar krachtig. Hij weet het
15 zeker. Bij de lezer gaan er dan wel wat alarmbellen rinkelen. We hebben hiervoor immers gelezen dat Petrus het bij het goede eind kan hebben,²⁵⁶ maar er ook wel eens vreselijk naast kan zitten.²⁵⁷

Na dit antwoord van Petrus begint de het tweede deel van deze perikoop. Dit tweede deel krijgt een nieuwe ruimtelijke setting. Petrus gaat namelijk het huis binnen
20 waar Jezus is. Dit onderscheid is belangrijk, aangezien dit impliceert dat Jezus niet bij het gesprek was tussen Petrus en de inners van de belasting. Hij kan dus niets van dit gesprek weten. Maar voordat Petrus erover kan beginnen is Jezus Petrus voor met een vraag. Als lezer zitten we dan meteen op het puntje van onze stoel: hier gaat iets gebeuren. Nadat Petrus eerst een vraag van de inners van de tempelbelasting moet
25 beantwoorden krijgt hij nu een vraag van Jezus voorgeschoteld: ‘Wat denk je, Simon? Van wie heffen aardse koningen tol of belasting? Van hun zonen of van anderen?’. Jezus is hier de alwetende persoon, de profeet. Hij weet precies wat er gebeurd is. En nu vraagt hij Petrus die zo snel was om te antwoorden, om zijn eigen vonnis te voltrekken.²⁵⁸ Met het antwoord dat Petrus geeft (‘van anderen’), geeft hij
30 tegelijkertijd toe dat hij er naast zat in het gesprek met de tempelbelastinginners. En Jezus voegt hem dan de conclusie toe: ‘Dan zijn de zonen dus vrijgesteld.’ Als lezer

²⁵⁶ Matt. 16:16-17

²⁵⁷ Matt. 16:22-23

²⁵⁸ Iets wat Jezus wel eens vaker doet in Matteüs. Zie bijv. Matt. 21:40-41.

verwacht je dat het hiermee is afgelopen. Petrus zal nu wel teruggaan en zeggen dat hij er naast zat, dat Jezus niet betaalt. Maar dan volgt er nog een onverwachte wending in het verhaal. Jezus wil deze belastinginners niet voor het hoofd stoten en toch betalen. Dat is opvallend. We zijn niet van Jezus gewend dat hij het ene zegt en
5 het andere doet (zie §3.5.1). En weer wordt Petrus er op uitgestuurd, ditmaal met een wonderlijke opdracht. Hij krijgt van Jezus geen geld mee om toch maar te gaan betalen, nee, hij moet naar het meer gaan, zijn hengel uitwerpen en de eerste vis die bijt van de haak halen. In die vis zal een muntstuk zitten dat genoeg is om te betalen voor hem zelf en Jezus. En daarmee is het verhaal rond. Petrus heeft een rondje
10 gelopen: van de belastinginners via Jezus is hij nu weer terug bij de belastinginners. Hoewel niet meer in het verhaal is opgenomen dat Petrus daadwerkelijk naar het meer gaat en gaat betalen, wordt dit wel door de lezer verondersteld. Jezus zegt het, dus daarom zal het wel zo gebeuren. En daarmee heeft Petrus dan toch nog gelijk gekregen. Jezus heeft toch betaald.

15

§4.2.2 Narratieve analyse in relatie tot het grotere verhaal van Matteüs

In deze paragraaf wil ik mij met twee vragen bezig houden. Allereerst: waarom heeft Matteüs dit gedeelte over de tempelbelasting nou juist op deze plek in zijn evangelie opgenomen. Daarnaast wil ik bekijken wat deze perikoop bijdraagt aan het beeld dat
20 Matteüs schetst van Petrus en Jezus in zijn evangelie. Belangrijk uitgangspunt in deze paragraaf is de overtuiging dat Matteüs voor het schrijven van zijn evangelie gebruik heeft gemaakt van het evangelie van Markus. Van de 661 verzen van Markus gebruikt hij er ongeveer 605. Hij is wel vrij geweest in de omgang met dit materiaal. Hij laat soms dingen weg, voegt dingen toe, brengt een andere ordening in het materiaal aan,
25 kort het in en herschrijft soms stukken.²⁵⁹

In de hoofdstukken 16 tot 21 van zijn evangelie volgt Matteüs de reis van Jezus die Markus in zijn evangelie schetst: van Caesarea Fillipi naar Jeruzalem (Markus 8:27-10:52). Wanneer Matteüs in 17:24 vermeldt dat de leerlingen aankomen in Kapernaüm, dan correspondeert dit met Markus 9:33. Dit is een goed moment voor
30 Matteüs om een niet-Markaans gedeelte in te voegen dat Kapernaüm nodig heeft als

²⁵⁹ Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, pp. 47-48.

plaats van handeling (vanwege het innen van de tempelbelasting).²⁶⁰ Matteüs had dit gedeelte ook ergens anders in het verhaal van Markus in kunnen voegen waar sprake is van Kapernaüm (bijv. hoofdstuk 4 of 8), maar daar paste dit gedeelte over tempelbelasting minder goed.²⁶¹ Een andere reden om het in hoofdstuk 17 te plaatsen is dat Matteüs in de hoofdstukken 14 t/m 18 veel aandacht schenkt aan Petrus en op een aantal plaatsen niet-Markaans materiaal verwerkt waarin Petrus een rol speelt. Dat zou een reden kunnen zijn waarom hij nu ook hier in hoofdstuk 17 zo'n verhaal over Petrus opneemt.²⁶²

Een interessante vraag bij Matteüs 17:24-27 is wat dit gedeelte bijdraagt aan het beeld van Petrus dat door Matteüs in zijn evangelie wordt geschetst. Matteüs heeft in zijn evangelie vijf niet-Markaanse gedeelten over Petrus opgenomen.²⁶³ Het is opvallend dat deze gedeelten relatief dicht bij elkaar staan in zijn evangelie, in de hoofdstukken 14-18, en dat in deze hoofdstukken de gedeelten die hij uit Markus heeft overgenomen ook veel aandacht geven aan Petrus.²⁶⁴ Deze gedeelten vormen tevens ook de grootste aanvullingen aan het materiaal uit Markus in de hoofdstukken 14-17. Het lijkt duidelijk dat Matteüs met opzet zijn materiaal over Petrus bij elkaar heeft gezet. Matteüs 14:28-31 was de eerste goede mogelijkheid om zijn niet-Markaans materiaal over Petrus in te voegen omdat dit goed aansloot bij Matteüs 14:22-27. En het lijkt erop dat hij daarna steeds de eerste de beste mogelijkheid binnen de Markaanse structuur - die hij in de hoofdstukken daarna volgt - aangrijpt om ook de andere gedeelten die hem waren overgeleverd over Petrus in te voegen.²⁶⁵

Bij Matteüs komt Petrus naar voren als een rond karakter.²⁶⁶ Hij is iemand met verschillende karaktertrekken die soms met elkaar conflicteren. Hij komt vaak naar voren als degene die het al wel gelooft / weet, maar toch ook weer niet en nog door Jezus onderwezen moet worden. Petrus wil bijvoorbeeld over het water naar Jezus toelopen en nadat het aanvankelijk lukt, zinkt hij toch nog door zijn ongeloof.²⁶⁷ Petrus belijdt dat Jezus de Christus is, waarop Jezus hem antwoordt dat Hij zijn kerk

²⁶⁰ Bauckham, R., (1986), "The Coin in the Fish's Mouth" in: Wenham, D. & Blomberg, C., (eds.), *Gospel Perspectives, The Miracles of Jesus, Volume 6*, Sheffield, p. 226.

²⁶¹ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 528.

²⁶² Bauckham, R., (1986), "The Coin in the Fish's Mouth" in: Wenham, D. & Blomberg, C., (eds.), *Gospel Perspectives, The Miracles of Jesus, Volume 6*, Sheffield, p. 226.

²⁶³ Matt. 14:28-31; 15:15; 16:17-19; 17:24-27; 18:21.

²⁶⁴ Matt. 16:16, 22-23; 17:1, 4.

²⁶⁵ Bauckham, R., (1986), "The Coin in the Fish's Mouth" in: Wenham, D. & Blomberg, C., (eds.), *Gospel Perspectives, The Miracles of Jesus, Volume 6*, Sheffield, p. 226-227.

²⁶⁶ Powell, M.A., (1990), *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, pp. 54-55.

²⁶⁷ Matt. 14:22-33.

op hem zal bouwen. Maar nog geen tien verzen later wijst Jezus deze zelfde Petrus terecht en spreekt hem aan als “satan”, en verwijt hij Petrus dat deze hem van de goede weg af wil brengen.²⁶⁸ En wanneer Petrus aan Jezus vraagt hoe vaak je een broeder moet vergeven, en zeven keer voorstelt, wordt hij weer terecht gewezen:

5 “Jezus antwoordde: ‘Niet tot zevenmaal toe zeg ik je, maar tot zeventig maal zeven’” (Matt. 18:22).²⁶⁹ Deze voorbeelden laten zien dat Petrus aan de ene kant al wel gelooft, maar aan de andere kant er toch ook nog vaak naast zit en onderwijs nodig heeft van Jezus. En ook in Matteüs 17:24-27 zien we hoe Matteüs deze rol aan Petrus toebedeelt. Aan de ene kant heeft hij er niets van begrepen. Op de vraag van de inners

10 van de tempelbelasting of Jezus ook de belasting betaalt, heeft hij volmondig ‘ja’ gezegd. Maar Jezus laat hem duidelijk zien dat zonen zijn vrijgesteld, en dat ze geen tempelbelasting hoeven te betalen. Petrus heeft duidelijk het onderwijs van Jezus nodig. Maar als het puntje bij het paaltje komt heeft Petrus toch gelijk gehad met zijn antwoord. Want op het einde wordt de belasting toch door Jezus betaald. Iets van dat

15 dubbele wat we aantreffen in de andere verhalen over Petrus zit blijkbaar ook in Matteüs 17:24-27. Petrus staat hiermee symbool voor de gemeente van Matteüs. De gemeente heeft ook het onderwijs van Jezus nodig.

Jezus neemt bij Matteüs ook de rol aan van een “rond karakter”. Jezus kan bijvoorbeeld fel van leer trekken tegen de Farizeeën,²⁷⁰ maar Hij kan ook mensen prijzen²⁷¹ en Hij heeft medelijden met mensen.²⁷² De vraag is nu hoe de Jezus uit

20 Matteüs 17:24-27 zich verhoudt tot de Jezus zoals die in de rest van Matteüs naar voren komt. Dan blijkt dat er toch wel iets bijzonders aan de hand is. Zoals we in §3.5.1 al zagen was de historische Jezus niet iemand die het één zei en het ander deed, of die nadrukkelijk geen aanstoot wilde geven en conflicten uit de weg ging. En ook

25 nergens in Matteüs komt Jezus verder zo naar voren. Jezus is iemand die eigenlijk voortdurend aanstoot geeft en het conflict niet uit de weg gaat.²⁷³ Behalve dan in Matteüs 17:24-27. Blijkbaar leren we hier een andere karaktertrek van Jezus kennen. Hier is Jezus iemand die opeens geen mensen voor het hoofd wil stoten.

²⁶⁸ Matt. 16:16-23.

²⁶⁹ Garland, D.E., (1996) “Garland: The Temple Tax in Matthew 17:24-25” in: Bauer, D. R, & Powell, M. A., (eds.), *Treasures New and Old, Contributions to Matthean Studies*, Atlanta, Georgia, pp. 97-98.

²⁷⁰ Matt. 12:33.

²⁷¹ Matt. 15:28.

²⁷² Matt. 15:32.

²⁷³ Bijvoorbeeld Matt. 13:53-58; 15:12-15; 23:4, 23-25, 29-36; 26:31.

Ik denk zelf dat Jezus deze karaktertrek al gekregen heeft in een traditie waar Matteüs gebruik van heeft gemaakt, namelijk een traditie in een vroeg Joods-christelijke gemeente.²⁷⁴ Mogelijk was er in deze vroeg Joods-christelijke gemeente discussie over de vraag of men de tempelbelasting moest betalen. Jezus laat dan zien dat men vrijgesteld is, maar dat het goed is om te betalen omwille van de lieve vrede.²⁷⁵ Matteüs heeft deze traditie dan overgenomen en eigen plaats gegeven in zijn evangelie. Mogelijk speelden er andere conflicten in zijn gemeente en was de boodschap van Jezus dat men geen aanstoot moest geven ook voor zijn gemeente op zijn plaats.

10

§4.3 Voor wat voor gemeente schreef Matteüs?

Hoe moeten we ons de gemeente waar Matteüs voor schreef voorstellen? Om deze vraag te kunnen beantwoorden is het goed om eerst te onderzoeken waar het evangelie van Matteüs is ontstaan, zodat we iets meer over de geografische achtergrond van de gemeente te weten komen (§4.3.1). Daarna zullen we onderzoeken wat de omstandigheden waren waarin de gemeente verkeerde en wat de identiteit van de gemeente was (§4.3.2). Ten slotte willen we nog onderzoeken hoe de gemeente zich verhiel tot haar omgeving (§4.3.3). Daarna volgt er een korte samenvatting (§4.3.4).

20 §4.3.1 Het ontstaan van het evangelie

De meest gangbare theorie is dat het evangelie van Matteüs is geschreven voor een gemeente in Syrië, mogelijk in de stad Antiochië. Hoewel dit niet met zekerheid te zeggen is, zijn er wel aanwijzingen in die richting. Voor een ontstaan in Syrië biedt het evangelie zelf een aanknopingspunt. In Matteüs 4:24 staat: “Het nieuws over hem verspreidde zich in heel Syrië”. Deze aanduiding mist in de parallelle tekst in Markus 1:28, 39 en is verrassend aangezien de focus ligt op Galilea.²⁷⁶ Verder komen de vroegste ons bekende citaten uit Matteüs voor in de brief van Ignatius, de bisschop van Antiochië, en in de Didachè. Beide geschriften werden gebruikt in Syrië en kunnen er op wijzen dat ook het evangelie van Matteüs in Syrië gebruikt werd.

²⁷⁴ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn, p. 535.

²⁷⁵ Zie voor een uitgebreidere bespreking §5.3.

²⁷⁶ Sim, D. C., (1998), *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, Edinburgh, p. 51.

Dit kan verklaard worden wanneer het evangelie in een belangrijke stad als Antiochië is ontstaan en zich van hieruit heeft verspreid.²⁷⁷ In Antiochië was ook een grote en invloedrijke christelijke gemeente aanwezig die het apostolische gezag van het evangelie kon ondersteunen. En een ander argument voor het ontstaan van het evangelie in Antiochië is dat Petrus in het evangelie een belangrijke rol speelt (zie hierboven). Deze nadruk op Petrus zou afkomstig kunnen zijn van het feit dat Petrus een belangrijke rol speelde in de gemeente van Antiochië (Gal. 2:11-14).²⁷⁸

§4.3.2 Los van de synagoge en op zoek naar een nieuwe identiteit

10 Hoe moeten we ons de gemeente waar Matteüs voor schreef precies voorstellen? In wat voor omstandigheden verkeerde ze en hoe begreep ze zichzelf? Uit aanwijzingen in het evangelie kunnen we opmaken dat de gemeente zich waarschijnlijk nog maar kort geleden had afgescheiden van de Joodse synagoge. We kunnen dit terugzien in redactionele aanpassingen die Matteüs bij het schrijven van zijn evangelie heeft
15 gemaakt. Matteüs schildert zo in zijn evangelie een negatief portret van de synagoge, van de Joodse leiders en Schriftgeleerden.²⁷⁹ Door Carter worden zo'n zes typen redactionele wijzigingen onderscheiden. Ten eerste gebruikt Matteüs vijf keer de aanduiding "hun synagogen"²⁸⁰ en één keer de aanduiding "jullie synagoge".²⁸¹ Slechts één keer neemt hij deze aanduiding over van Marcus. De andere vijf zijn eigen
20 toevoegingen. Hiermee onderstreept Matteüs de afstand tussen Jezus en zijn volgelingen en de synagoge. Daarnaast zijn er nog andere gedeelten waarin vijandigheid tussen Jezus en de synagoge naar voren komt, bijvoorbeeld wanneer mensen aanstoot nemen aan Jezus in een synagoge.²⁸² Ten tweede laat Matteüs gunstige aanduidingen over de synagoge weg. Zo spreekt Markus over Jaïrus (iemand
25 die positief naar voren komt) als de overste van de synagoge,²⁸³ maar bij Matteüs wordt deze man gewoon een overste (Matt. 9:18, 23).²⁸⁴ En in het verhaal uit Q over de gelovige centurion lezen we bij Lucas dat hij een synagoge heeft laten bouwen

²⁷⁷ Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, p. 21.

²⁷⁸ Sim, D. C., (1998), *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, Edinburgh, p. 55.

²⁷⁹ Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, pp. 71-73.

²⁸⁰ Matt. 4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54)

²⁸¹ Matt. 23:34.

²⁸² Matt. 13:54-58.

²⁸³ Markus 5:21-43.

²⁸⁴ De NBV voegt "van de synagoge" toe, maar in het Grieks staat slechts "overste".

voor de Joden;²⁸⁵ een feit dat Matteüs achterwege laat.²⁸⁶ Ten derde neemt Matteüs het negatieve beeld van de religieuze Joodse leiders over van Markus en versterkt hij dit beeld. Zo voegt hij een aantal redes toe over de hypocrisie van de Farizeeën en beschrijft hij hen als blinde leiders.²⁸⁷ Ten vierde verandert Matteüs de lading van de term “rabbi”. Bij Markus zijn het de discipelen die Jezus met deze titel aanspreken.²⁸⁸

5 Matteüs verandert dit één keer in “Heer” en laat dit één keer weg.²⁸⁹ Daarnaast houdt Matteüs wel de aanspreekvorm “rabbi” wanneer deze gebruikt wordt door de verrader Judas²⁹⁰ en voegt hij dit ook één keer toe.²⁹¹ Verder is de term ‘rabbi’ een titel die de Farizeeën prefereren maar waarvan Jezus verbiedt dat hij gebruikt wordt in de

10 gemeente.²⁹² Ten vijfde schildert Matteüs een negatief portret van de Schriftgeleerden. Zo vertelt Markus het verhaal over een Schriftgeleerde die van Jezus te horen krijgt dat hij verstandig antwoordt en niet ver is van het koninkrijk.²⁹³ Matteüs werkt dit verhaal om tot een verhaal over een Farizeër die geen enkele lof krijgt van Jezus.²⁹⁴ Alles bij elkaar voegt Matteüs 11 referenties aan Schriftgeleerden

15 toe waarvan 10 keer negatief. En ten zesde zijn er nog enkele voorbeelden te geven waarin Matteüs de polemieek tegen de synagoge en haar leiders verscherpt. Bijvoorbeeld wanneer hij aan de rede tegen de Farizeeën en Schriftgeleerden expliciet toevoegt (terug te vinden in Q) dat zij de vervolgers en moordenaars zijn van de volgelingen van Jezus.²⁹⁵ Al deze dingen wijzen er op dat Matteüs een heel negatief

20 beeld had van de synagoge en haar leiders en het is dus zeer goed mogelijk dat de gemeente van Matteüs zich recentelijk had afgescheiden van één van de synagogen in Antiochië. De voor het grootste gedeelte Joodse gemeenschap van Matteüs was ofwel uit de synagoge gegooid ofwel zelf vertrokken. De intensiteit van de vijandigheid die we tegenkomen bij Matteüs duidt op een recent en diep conflict.

25 Na deze afscheiding uit de synagoge moest de gemeente van Matteüs op zoek naar een nieuwe identiteit. In het centrum stond Jezus. Zijn genadevolle aanwezigheid en zijn onderwijs over de wil van God stond centraal in de gemeente. Maar wat moest

²⁸⁵ Lucas 7:5.

²⁸⁶ Matt. 8:5-13.

²⁸⁷ Matt. 15:14; 23:16, 17, 19, 24, 26.

²⁸⁸ Markus 9:5; 11:21.

²⁸⁹ Matt. 17:4; 21:20.

²⁹⁰ Markus 14:45/Matt. 26:49

²⁹¹ Matt. 26:25.

²⁹² Matt. 23:7-8.

²⁹³ Markus 12:28-34

²⁹⁴ Matt. 22:34-40.

²⁹⁵ Vgl. Matt. 23:34/Lucas 11:49.

men doen met de Joodse erfenis? De redactie van Matteüs laat zien dat er zowel continuïteit als discontinuïteit was.²⁹⁶ Dat is mooi zichtbaar in het geslachtsregister in Matteüs 1:1-17. Aan de ene kant is er continuïteit omdat Jezus in dit geslachtsregister wordt opgenomen, aan de andere kant is de geboorte van Jezus ook een nieuw begin.

5 In continuïteit met de Joodse traditie hield men zich aan de Thora. Het is Jezus zelf die zegt dat Hij niet is gekomen om de wet en de profeten af te schaffen, maar om ze te vervullen. Zolang de hemel en aarde blijft bestaan, blijft elke jota en tittel in de wet van kracht.²⁹⁷ Waarschijnlijk waren er hierin wel nuances. Zo lezen we in Matteüs 23:23 dat recht, barmhartigheid en trouw zwaarder wegen dan het geven van de

10 tienden van munt dille en komijn.²⁹⁸ Nergens wordt er één van de geboden door Jezus opgeheven. Men heeft waarschijnlijk ook de sabbat gehouden.²⁹⁹ In het Matteüs evangelie lezen we wel een afstand ten opzichte van het Farizeese Jodendom. We lezen felle kritiek van Jezus op Joodse reinheidsgeboden en rituele voorschriften.³⁰⁰ En Jezus maakt duidelijk een verschil tussen de tradities en het gebod van God.³⁰¹ Ook de

15 bewering dat de Farizeeën de mensen lasten op binden sluit aan bij kritiek op de traditie. Het houden van de Thora werd op zichzelf niet als een last gezien.³⁰² Of deze afstand ten opzichte van het Farizeese Jodendom pas is gekomen met de afscheiding van de synagoge vind ik moeilijk vast te stellen. Duidelijk is dat deze afstand aanwezig was in de gemeente van Matteüs. Of de gemeente van Matteüs zichzelf

20 binnen of buiten het Jodendom beschouwde is een lastige vraag.³⁰³ Men was een christelijke gemeente: Christus nam de centrale plaats in. Hij was de enige leraar en de rechter die eenmaal de wereld zou oordelen. Men had ook “christelijke” rituelen als doop³⁰⁴ en avondmaal.³⁰⁵ Maar dat wil nog niet zeggen dat men zich daarmee als een gemeenschap geheel buiten het Jodendom beschouwde. Er was continuïteit met

25 het Jodendom. Men behoorde tot Israël. Nergens wordt Israël verworpen of is er

²⁹⁶ Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, pp. 82-83.

²⁹⁷ Matt. 5:17-18.

²⁹⁸ Vgl. ook Matt. 5:19.

²⁹⁹ Matt. 24:20.

³⁰⁰ Matt. 23:16-22; 25-26; 27vv.

³⁰¹ Matt. 15:1-3.

³⁰² Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband Mt 1-7*, Neukirchen-Vluyn., p. 88.

³⁰³ In de literatuur over Matteüs is hier uitgebreide discussie over. Beschouwt de gemeente van Matteüs zichzelf nog binnen het Jodendom, *intra muros*, of ziet de gemeente zichzelf als een christelijke gemeente buiten het Jodendom, *extra muros*? Voor een bespreking van deze beide posities, zie bijv. Stanton, G.N., (1992), *A Gospel for a New People, Studies in Matthew*, Edinburgh, pp. 118-130.

³⁰⁴ Matt. 28:19.

³⁰⁵ Matt. 26:26-30.

sprake van een “nieuw” of “echt” Israël. En men leefde ook in continuïteit met Joodse tradities, met aandacht voor de Thora en de sabbat.³⁰⁶ Ik zou willen zeggen dat men leefde buiten de muren van het Jodendom, *extra muros*, maar wel in continuïteit met het Jodendom. Hun identiteit was een dubbele identiteit: de Joods-christelijke.

5 De nieuwe identiteit, los van de synagoge, werd uitgedrukt met de term ἐκκλησία. Dit kan worden vertaald met “kerk”³⁰⁷ of “gemeente”.³⁰⁸ In de Septuaginta werd ἐκκλησία gebruikt om het Hebreeuwse *qahal* weer te geven. Deze term beschrijft Israël als een volk dat een verbond heeft met God en door God wordt opgeroepen om op een bepaalde manier te leven. Door voor de gemeenschap het
10 woord ἐκκλησία te gebruiken benadrukte Matteüs de speciale plek van de gemeenschap in de heilsgeschiedenis van God. Overigens was de gemeenschap van Matteüs niet uniek met de claim een ἐκκλησία te zijn. Paulus gebruikte de term ook al voor de gemeente (Rom. 16:5).³⁰⁹

Deze ἐκκλησία ontwikkelt haar eigen structuren, onafhankelijk van die van de
15 synagoge. Men oefent het gezag uit, op basis van de autoriteit van Jezus, om mensen in de gemeenschap op te nemen of buiten te sluiten.³¹⁰ Er ontstaan groepen in de gemeente die gemodelleerd zijn naar die in de synagoge. Zo zijn er christelijke profeten³¹¹, Schriftgeleerden³¹² en wijzen.³¹³ Maar in contrast met de synagogen krijgt geen enkele groep aparte eer of titels.³¹⁴ Daarnaast heeft de gemeenschap haar eigen
20 liturgische gebruiken zoals de doop en het avondmaal (zie hierboven).³¹⁵

Centraal voor deze gemeenschap is dat ze gebouwd is op de belijdenis dat Jezus de Messias is, de Zoon van de levende God.³¹⁶ Petrus herhaalt hier de uitspraak van de discipelen in Matteüs 14:33. Het is het commitment aan Jezus wat de basis van de gemeente vormt. Matteüs voegt zelfs nog wat aan de tekst van Markus 8:29 toe:
25 Petrus zegt dit alles niet uit zichzelf maar het is aan hem geopenbaard door God. En

³⁰⁶ Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband Mt 1-7*, Neukirchen-Vluyn., pp. 97-98.

³⁰⁷ Matt. 16:18.

³⁰⁸ Matt. 18:17.

³⁰⁹ Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, pp. 82-83.

³¹⁰ Matt. 16:19; 18:18.

³¹¹ Matt. 10:41; 23:34.

³¹² Matt. 13:52; 23:34.

³¹³ Matt. 23:34.

³¹⁴ Matt. 23:6-12.

³¹⁵ Stanton, G.N., (1992), *A Gospel for a New People, Studies in Matthew*, Edinburgh, pp. 129-130.

³¹⁶ Matt. 16:16.

Jezus zal zelf zijn kerk bouwen en haar beschermen, want de poorten van de hel zullen haar niet kunnen overweldigen.³¹⁷ De identiteit wordt verder gevormd door het onderwijs van Jezus dat aangeeft hoe men in deze gemeenschap met elkaar om moet gaan.³¹⁸ In het hele evangelie klinkt de verkondiging van een levensstijl door waarin men naar elkaar omziet. Men moet elkaar vergeven en zich met elkaar verzoenen.³¹⁹ Als je een ander niet vergeeft, zul je zelf ook niet vergeven worden.³²⁰ Men vormt met elkaar een familie die de wil van God doet.³²¹ Zo bouwde de gemeente aan een nieuwe identiteit. Een identiteit in continuïteit en discontinuïteit met haar Joodse wortels. Men vormde een gemeenschap met Jezus Christus als haar fundament. Zijn onderwijs was de richtingaanwijzer voor hoe men met elkaar om moet gaan.³²²

§4.3.3 De verhouding tot de buitenwereld

Een andere vraag was hoe men met de buitenwereld om moest gaan. Als een kleine gemeenschap in een grote stad als Antiochië had men verschillende opties. Men kon zich terugtrekken in zichzelf, net als bijvoorbeeld de Qumrangemeenschap. Dit leek voor de gemeente van Matteüs echter geen optie. Men werd juist door Jezus opgeroepen om een zoutend zout en een lichtend licht in de wereld te zijn.³²³ Men leefde dus met een bepaalde ambivalentie ten opzichte van de heidense wereld. Men was anders dan deze wereld maar was ook betrokken op deze wereld.³²⁴

Deze ambivalentie ten opzichte van de heidense wereld vinden we terug in de manier waarop Matteüs schrijft over de heidenen. Aan de ene kant komen de heidenen op een negatieve manier naar voren in zijn evangelie.³²⁵ Zo volgt hij Q in twee negatieve referenties aan de heidenen.³²⁶ Verder neemt Matteüs uit een onbekende bron een negatieve referentie aan de heidenen over in Matteüs 6:7-8: “Bij het bidden moeten jullie niet eindeloos voortprevelen zoals de heidenen, die denken dat ze door hun overvloed aan woorden verhoord zullen worden. Doe hen niet na! Jullie Vader weet immers wat jullie nodig hebben, nog vóór jullie het hem vragen”. Tot slot is er

³¹⁷ Matt. 16:17-19.

³¹⁸ Matt. 5:21-48; 7:24-27; 12:46-50; 24:35.

³¹⁹ Matt. 18:15-35.

³²⁰ Matt. 6:14-15.

³²¹ Matt. 12:46-50.

³²² Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, pp. 83-84.

³²³ Matt. 5:13-16.

³²⁴ Stanton, G.N., (1992), *A Gospel for a New People, Studies in Matthew*, Edinburgh, pp. 160-161.

³²⁵ Sim, D. C., (1998), *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, Edinburgh, p. 226-231.

³²⁶ Matt. 5:46-47; Matt. 6:31-32.

de tekst in Matteüs 18:17, waarin Matteüs schrijft dat men zondige mensen die zich niet willen bekeren moet behandelen als heidenen. Aan de andere kant zijn er ook opvallend positieve verhalen over heidenen in Matteüs.³²⁷ Zo treffen we bijvoorbeeld in de genealogie van Jezus³²⁸ vier heidenen aan. En in Matteüs 2 zijn het de magiërs uit het oosten die Jezus eer bewijzen. Dit in tegenstelling tot Herodes en de leiders van Jeruzalem. Deze ambivalentie laat zien dat de gemeenschap van Matteüs op de grens staat van de samenleving en zoekt hoe men zich tot de heidenen moet verhouden. Ze willen wel in de wereld staan, maar zich niet over geven aan alle waarden en gebruiken van de heidenen.

10 Het is mogelijk dat de negatieve referenties aan de heidenen voortkomen uit vervolgingen van de Mattheaanse gemeente door de heidenen.³²⁹ Binnen het evangelie zijn er een aantal aanwijzingen te vinden dat men te maken had gehad met vervolging en verdrukking door heidenen. Zo is er de zendingsrede van Jezus in Matteüs 10:17-23, gebaseerd op Markus 13:9-13. Nadat Jezus hier spreekt over vervolging door de Joden (vers 17), spreekt Matteüs in vers 18 over berechting door koningen en gouverneurs, heidense oversten dus. Dit alles in overeenstemming met Markus. Aan het gedeelte van Markus voegt hij dan echter nog toe dat men zich ook ten overstaan van de heidenen zal moeten verantwoorden (vers 18). Dit zou er op kunnen duiden dat de gemeente te maken heeft gehad met vervolgingen door de heidenen. Een andere
20 aanwijzing komt uit de apocalyptische rede van Jezus in Matteüs 24:4-14. Matteüs schrijft: “Dan zal men jullie onderdrukken en doden, en jullie zullen door alle volken worden gehaat omwille van mijn naam.”³³⁰ Matteüs heeft hierbij Markus 13:9 aangepast: in plaats van “gehaat door allen” (Markus) schrijft hij “gehaat door alle volken”, oftewel, de heidenen. We hebben hier dus twee indicaties dat de gemeente van Matteüs te maken kan hebben gehad met vervolgingen en dus negatief stond
25 tegenover de heidenen.

De ambivalentie ten opzichte van de heidense wereld speelde ook nog op een andere manier een rol. Men moest ook beslissen of men als gemeenschap zich open wilde stellen voor heidenchristenen en onder de heidenen zending wilden bedrijven.
30 Uit het evangelie blijkt dat men het als gemeenschap als missie zag om het goede

³²⁷ Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, pp. 86-87.

³²⁸ Matt. 1:1-17.

³²⁹ Sim, D. C., (1998), *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, Edinburgh, p. 231-235.

³³⁰ Matt. 24:9.

nieuws bekend te maken, zowel in Israël als onder de heidenen.³³¹ Zo staat er in Matteüs 24:14: “Pas als het goede nieuws over het koninkrijk in de hele wereld wordt verkondigd als getuigenis voor alle volken, zal het einde komen.” Men trad als
gemeenschap dus naar buiten met haar boodschap. Maar het ging daarbij niet alleen
5 om een geestelijke boodschap. Uit het evangelie van Matteüs komt ook naar voren dat men de verkondiging van het koninkrijk in de praktijk moest brengen: “Ga op weg en verkondig: ‘Het koninkrijk van de hemel is nabij.’ Genees zieken, wek doden op, maak mensen die aan huidvraat lijden rein en drijf demonen uit. Om niet hebben jullie ontvangen, om niet moeten jullie geven!”³³² Dat het gaat om wat je doet, spreekt ook
10 uit de gelijkenis van de scheiding van de schapen en de bokken.³³³ Jezus oordeelt daar op grond van wat je voor je naaste gedaan hebt.³³⁴

§4.3.4 Samenvatting

We kunnen het bovenstaande als volgt samenvatten. Waarschijnlijk leefde de
15 gemeente van Matteüs in Syrië, mogelijk in Alexandrië. En het is waarschijnlijk dat de gemeente voornamelijk bestond uit Joodse Christenen, die zich nog maar kort geleden los hadden gemaakt van de synagoge. Men hield zich nog aan de Thora, maar Jezus gaf de definitieve interpretatie. De gemeenschap beschouwde zichzelf als staande buiten het Jodendom, maar wel in continuïteit met het Jodendom. Zo

³³¹ Matt. 4:19; 10:5-23; 15:21-28; 24:9-14; 26:13; 28:18-20.

Luz ziet een breuk tussen de zending onder Israël en de heidenen. Eerst had de gemeenschap zich bezig gehouden met zending onder het Joodse volk, toen dit mislukte koos men voor zending onder de heidenen. Deze beweging ziet hij terug in het evangelie van Matteüs, waarin volgens hem een breuk is tussen de verkondiging van de aardse Jezus en de opgestane. De aardse Jezus, de Messias van Israël, wordt afgewezen door het Joodse volk; de opgestane Jezus geeft de opdracht om alle volken tot discipelen te maken. Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband Mt 1-7*, Neukirchen-Vluyn., pp. 91-92.

Sim meent dat de gemeente helemaal niet aan zending onder de heidenen deed en heeft daarvoor de volgende drie argumenten: 1) Indien in de Matteaanse gemeente de erfenis van Petrus een belangrijke rol speelde (zie §4.2), dan moet het ook bekend geweest zijn dat alleen Petrus een missie van Jezus had ontvangen voor zending onder Israël. Men zou dan geen heidenzending gaan bedrijven. 2) Bij Matteüs is er geen sprake van zending onder de heidenen, de zending onder de Joden moest duren tot de parousia. De mishandeling door de heidenen in Matt. 10:18 vindt plaats terwijl men zending bedrijft onder de Joden. 3) Matt. 7:6 vertelt dat men geen paarlen voor de zwijnen moet werpen. Parels staan symbool voor het koninkrijk van God en de zwijnen zijn de heidenen. Men moet hen dus niet het evangelie brengen. De twee teksten die voor zending onder de heidenen spreken (Matt. 24:14 en 28:19) laat Sim staan. Maar, zegt hij, dat er zending onder de heidenen bedreven moet worden wil niet zeggen dat de gemeente van Matteüs dit moet doen! Het veld is immers verdeeld door Paulus en Petrus. Sim, D. C., (1998), *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, Edinburgh, p. 236-247.

³³² Matt. 10:7-8.

³³³ Matt. 25:31-46.

³³⁴ Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, pp. 87-88.

ontwikkelt zij als ἐκκλησία haar eigen vormen en structuren, sommige in continuïteit en andere in discontinuïteit met het Jodendom.

Verder leefde men op het snijvlak met de omringende cultuur. Men wilde aan de ene kant trouw blijven aan de verkondiging van Jezus en niet meedoen met de waarden en de gebruiken van de omringende cultuur. Aan de andere kant wilde men wel in de samenleving staan en het goede nieuws van het koninkrijk van God bekend maken, in woord en daad. Men had dan ook een ambivalente houding ten opzichte van de heidenen, door wie men mogelijk zelfs vervolgd was. Toch besloot deze gemeenschap om ook onder de heidenen het evangelie bekend te maken.

10

§4.4 Wat betekent dit verhaal voor de lezers van Matteüs?

We kunnen ons afvragen of dit verhaal überhaupt wel ter zake deed voor de lezers van Matteüs. In de tijd dat Matteüs dit verhaal schreef stond de tempel er niet meer en was de tempelbelasting vervangen door de Romeinse *fiscus Iudaicus*. De vraag naar het wel of niet betalen van deze belasting was niet relevant, want het was een verplichte belasting van de Romeinse overheid. En aangezien de gemeente van Matteüs voornamelijk uit Joodse christenen bestond die zich nog aan de geboden uit de Thora hielden, werden zij onder Vespasianus waarschijnlijk³³⁵ en onder Domitianus zeker verplicht om deze belasting te betalen (zie §2.3).

Toch zijn er sommige exegeten die de relevantie van dit verhaal wel in deze richting zoeken. Zo schetst Montefiore³³⁶ het probleem voor Joodse christenen in de gemeente van Matteüs die zich niet meer aan de gebruiken van hun voorvaders houden: moeten zij onder Vespasianus toch betalen wanneer ze gedwongen worden, terwijl ze eigenlijk niet hoeven betalen?³³⁷ En wanneer je als heidenchristen in de gemeente door de Romeinen verplicht wordt om de belasting te betalen (omdat de Romeinen nog wel eens Joden en Christenen door elkaar haalden), moet je dan betalen terwijl die belasting eigenlijk niet voor jou bedoeld is? Montefiore geeft aan dat men in de gemeente in dit geval het voorbeeld van Jezus maar moest volgen: betaal maar om geen aanstoot te geven. Hoewel je het eigenlijk niet naar de Romeinse

³³⁵ Het is uit de bronnen niet helemaal duidelijk geworden wie er precies onder Vespasianus moesten betalen. Ik ga er zelf van uit dat iedere belijdende Jood, d.w.z. iedere Jood die zich aan de Thora wilde houden onder zijn bewind de belasting moest betalen (zie §2.3.1).

³³⁶ Montefiore, H., (1965), "Jesus and the Temple Tax", *New Testament Studies*, (11, 1964-1965), Cambridge, pp. 64-65.

³³⁷ Montefiore gaat er van uit dat onder Vespasianus alleen de Joden moeten betalen die zich aan de gebruiken van de voorvaders houden.

wet verplicht bent, betaal dan toch maar om geen aanstoot te geven. Het lijkt mij echter dat Montefiore een keuze schetst die er eigenlijk niet is. Je had weinig te kiezen wanneer de Romeinse overheid op de stoep stond. Wanneer zij vonden dat je belasting moest betalen, dan had je maar te betalen. En als je aan kon tonen dat je niet hoefde te betalen, dan namen ze daar ofwel genoeg mee, of niet en moest je toch betalen.

Andere exegeten geven dan ook aan dat Matteüs dit verhaal alleen doorgeeft uit trouw aan de traditie, maar dat het zijn betekenis heeft verloren. Zo ziet Luz niet meteen een functie voor deze tekst in de gemeente van Matteüs. De tempelbelasting bestaat in zijn tijd niet meer. De relatie met de synagoge is verbroken. Deze tekst is dan een document van een vergane solidariteit. Een solidariteit die nog wel een rol speelde in de tijd dat de gemeente nog aangesloten was bij de synagoge. Het verhaal heeft dan alleen nog een historische betekenis. Indien Matteüs van mening was dat de tempelbelasting een gebod uit de Thora was, dan laat deze tekst zien dat Jezus het gebod vervult. En indien Matteüs de tempelbelasting beschouwde als iets dat werd voorgeschreven door de traditie van de vaders, dan laat deze tekst zien dat er aan dit soort tradities omwille van de liefde voldaan kon worden.³³⁸ Maar Luz kan er voor de lezers van Matteüs niet meer van maken, dan dat Matteüs dit verhaal uit trouw aan de traditie doorgegeven heeft.³³⁹

Ik vind dit zelf toch wel wat te mager. Ik zie zelf eerder, in navolging van o.a. Garland,³⁴⁰ een verbinding tussen dit verhaal en hoofdstuk 18. In hoofdstuk 18 worden een aantal voorschriften gegeven voor hoe men met elkaar om moet gaan in de gemeente. Zo moet je een broeder of zuster die zondigt daar op aanspreken.³⁴¹ En je moet blijven vergeven.³⁴² Mijns inziens voegt Matteüs 17:24-27 hier aan toe dat je moet proberen een ander geen aanstoot te geven in de gemeente. Het kan best dat dit voorschrift vooral een rol speelde toen de gemeente nog onderdeel uitmaakte van de synagoge, maar dit geldt ook nog nu men op zichzelf is. Er ligt ook een verbinding tussen Matteüs 17:24-27 en Matteüs 18:6. In Matteüs 18:6 wordt nog eens datzelfde woord *σκανδαλίζω* herhaald: “Wie een van de geringen die in mij geloven van de goede weg afbrengt (*σκανδαλίση*), die kan maar beter met een molensteen om zijn nek

³³⁸ Welke van deze twee posities Matteüs innam durf ik niet te zeggen. Beide zijn mogelijk, zie hiervoor ook §2.2.3.

³³⁹ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 536.

³⁴⁰ Garland, D.E., (1996) “Garland: The Temple Tax in Matthew 17:24-25” in: Bauer, D. R., & Powell, M. A., (eds.), *Treasures New and Old, Contributions to Matthean Studies*, Atlanta, Georgia, pp. 90-92.

³⁴¹ Matt. 18:15-17.

³⁴² Matt. 18:21-35.

in de zee worden geworpen en in de diepte verdrinken.” Geef geen aanstoot, je kunt er een ander mee van de goede weg brengen, tot zonde verleiden. Een argument dat we ook bij Paulus terugvinden.³⁴³ En verder laat dit verhaal natuurlijk iets zien van de macht van Jezus. Hij weet van dingen die gebeuren waar Hij niet bij is (Matt. 17:25),
5 en Hij doorziet en beheerst de natuur (vers 27).

Een interessante visie op de betekenis van dit verhaal komt van Carter.³⁴⁴ Hij is van mening dat dit verhaal de gemeente iets te vertellen heeft over het betalen van belasting. Uitgangspunt is bij hem dat de bevolking te lijden had onder de zware belastingdruk van de Romeinen (Zie ook §2.2.4). Voor de Romeinse autoriteiten was
10 het heffen van zware belastingen een manier om hun gezag uit te oefenen en om voldoende inkomsten binnen te krijgen om een luxe levensstijl te bekostigen. Carter wil laten zien dat dit verhaal belangrijk is voor de gemeente van Matteüs, omdat het toont dat het betalen van de *fiscus Iudaicus* geen daad is van onderwerping aan het Romeinse gezag, maar paradoxaal genoeg juist een getuigenis is van Gods
15 soevereiniteit. Betaling van de *fiscus Iudaicus* door de gemeente laat juist de trouw aan en de verwachting van het koninkrijk van God zien, en ondermijnt daarmee de imperialistische claims van het Romeinse gezag. ,

Carter onderbouwt deze these door te stellen dat de verschillende belastingen die in dit gedeelte voorkomen (δίδραχμον, τέλος, κῆνσος) bij de gemeente direct de
20 eigen belastingdruk wakker riep. Zij waren zelf onderworpen aan de belastingen die Jezus noemt. Zij zijn er dan ook op gefocust dat er nu iets verteld gaat worden over hoe ze met belasting om moeten gaan. Hij gaat verder met te zeggen dat Jezus hier geen analogie vertelt, maar de situatie zoals die is. Jezus heeft het werkelijk over de heersers van de aarde (Matt. 17:25-26). Deze heersers van de aarde heffen belasting
25 van de gewone man, niet van hun eigen kinderen. Zo is ook de gemeente onderworpen aan de belastingen van de heersers van de aarde. De goede hoorder weet echter hoe het met deze heersers af zal lopen. De heersers van de aarde komen er in de Bijbel namelijk niet goed van af. In Psalm 2 horen we bijvoorbeeld hoe God spot met de heersers van de aarde die zich tegen Hem verzetten. Zijn zoon zal ze breken met
30 een ijzeren staf, ze stukslaan als een aarden pot (Ps. 2:9). Maar de gewone man moet nu gewoon de belasting betalen. In een eer-schaamte cultuur zou het niet betalen van

³⁴³ Romeinen 14:13-21; 1 Korinthe 8:13; 10:32.

³⁴⁴ Carter, W., (2001), *Matthew and Empire. Initial Explorations*, Harrisburg, Pennsylvania, pp. 130-144.

de belasting een overtreding zijn die een “schandaal” zou veroorzaken ten opzichte van de koning (Matt. 17:27a). Er moest dus betaald worden. Het lijkt er dus op dat Jezus alleen maar de Romeinse heerschappij bevestigt. Er is nog niets zichtbaar van het ultieme gezag van God over de koningen van de aarde. Echter, het verhaal eindigt
5 er mee dat God in de belasting voorziet door middel van een munt in een vis. Eerder in het evangelie is er al drie keer een vis voorgekomen. Twee keer bij een wonderlijke spijziging door Jezus.³⁴⁵ En één keer als teken van de liefde van een ouder ten opzichte van een kind, als teken van Gods liefde die nog groter is.³⁴⁶ De vissen vallen onder Gods soevereiniteit. Dat Petrus de munt voor de belasting in de mond van de
10 vis vindt, laat zien dat God ook soeverein is over de belasting.

Rome heft de belasting om zijn macht uit te oefenen over de bevolking. Het verhaal van de vis laat echter zien dat de belasting ten diepste valt onder Gods macht en soevereiniteit. Dat heeft dit verhaal duidelijk gemaakt. Het betalen van de belasting is dan niet langer meer een daad die de overheersing van de Romeinen bevestigt, maar
15 het betalen laat juist Gods soevereiniteit zien. Het betalen van de belasting bevestigt dan niet meer de Romeinse onderdrukking, maar ondermijnt en relativeert haar juist omdat men het moet zien in het groter geheel van Gods soevereiniteit. God lacht om de koningen der aarde: met dit verhaal wordt de macht die de Romeinen met hun belasting denken uit te oefenen gerelativeerd. Het is alles in Gods hand.

20 Ik moet eerlijk zeggen dat ik het verhaal van Carter intrigerend vindt, maar weinig overtuigend en een beetje vergezocht. Ten eerste komt een letterlijke interpretatie van vers 25 en 26 mij erg onwaarschijnlijk voor. Zou het werkelijk zo zijn dat Jezus Petrus in een vraaggesprek naar de bekende weg vraagt? Jezus zet zijn hoorders meestal op het verkeerde been. Bovendien zit er op de manier waarop het
25 verhaal dan nu verteld wordt geen enkele spanningsboog in het verhaal. De slotconclusie: “Dan zijn de zonen dus vrijgesteld.” is ook niet de conclusie die je zou verwachten bij de voorgestelde interpretatie van Carter. Dat is niet waar het in dit verhaal om gaat. Bij de interpretatie door Carter zou je eerder verwachten dat Jezus zou zeggen: “en zo zuchtten wij (de anderen) onder de belastingdruk”. Want hier
30 tegenover komt de soevereiniteit van God uit vers 27 te staan, en niet tegenover de vrijgestelde zonen van de heersers der aarde. Ten tweede vind ik de uitleg van vers 27a ook niet overtuigend. Het wel of niet betalen aan de Romeinse overheid heeft

³⁴⁵ Matt. 14:13-21; 15:32-39.

³⁴⁶ Matt. 7:7-10.

weinig met het veroorzaken van een schandaal te maken. Je moest gewoon betalen, of je wilde of niet. Ten derde kan ik ook moeilijk leven met de paradoxale conclusie dat het betalen van de belasting voor de goede verstaander een ondermijnende praktijk is van de claims van het overheersende Romeinse regime. Hoe je het ook wendt of keert,

5 die conclusie klopt gewoon niet. Dat de belasting een onderdrukkende activiteit van de Romeinen was waaruit hun overheersing sprak klopt. En dat de gemeente door dit verhaal kon weten dat God de ultieme heerser is die boven de regering van de Romeinen staat en binnen wiens macht ook iets als belasting ligt, daar ga ik ook in mee. Maar hieruit kun je niet concluderen dat door het betalen van de belasting aan de

10 Romeinen nu in één keer niet meer de Romeinse macht bevestigd wordt, maar dat deze zelfs wordt ondergraven omdat iemand er stiekem bij denkt: “eigenlijk betaal ik deze belasting ten diepste aan God, want Hem behoort de belasting ten diepste toe”. Ik lach ook niet stiekem in mijn vuistje wanneer de overheid mij wil onderdrukken en 50-75% van mijn salaris in beslag neemt terwijl ik bedenk dat dit geld ten diepste God

15 toebehoort. En zo doet Carter het mij wel voorkomen.

Hoofdstuk 5: De wording van het verhaal van Jezus tot Matteüs

§5.1 Inleiding

5 Tot slot wil ik in dit afrondende hoofdstuk de wording van het verhaal schrijven van Jezus tot Matteüs. We willen hier nog eens nagaan hoe een (vermoedelijke) uitspraak van Jezus doorgegeven is in de traditie en uiteindelijk zijn plaats heeft gekregen in zijn huidige vorm in het evangelie van Matteüs. Daarnaast wordt ook gekeken naar de betekenis die dit (vermoedelijke) logion heeft gehad, vanaf Jezus tot in zijn huidige
10 vorm bij Matteüs. We willen dit in drie stappen doen. In §5.2 bekijken we hoe dit verhaal (vermoedelijk) begonnen is als een logion van de historische Jezus. In §5.3 zien we hoe dit logion zich waarschijnlijk ontwikkeld heeft tot een schriftelijke traditie in een vroege Joods-christelijke gemeente en in §5.4 beschrijven we hoe dit verhaal zijn uiteindelijke vorm krijgt bij Matteüs. Tevens wordt er ook in elk van deze
15 drie paragrafen ingegaan op de betekenis die het logion / verhaal op dat moment heeft voor de hoorders / lezers. Daarna volgt er in §5.5 een slot.

§5.2 Een logion van de historische Jezus

In hoofdstuk 3 heb ik onderzocht of de verzen 25-26 en vers 27a terug kunnen gaan
20 op de historische Jezus. Voor de verzen 25-26 ben ik tot de conclusie gekomen dat ik het aannemelijker vind dat deze verzen teruggaan op de historische Jezus dan dat ze ontstaan zijn in een Joods-christelijke gemeente. Daarvoor heb ik twee redenen.

Ten eerste heb ik zelf een onderzoek uitgevoerd naar de plausibiliteit dat deze verzen teruggaan op de historische Jezus. Dit heb ik gedaan aan de hand van het
25 historische plausibiliteitscriterium³⁴⁷. Uit dit onderzoek bleek dat er zowel sprake was van werkingsplausibele coherentie³⁴⁸ (§3.4.1) als van contextuele correspondentie³⁴⁹ en contextuele individualiteit³⁵⁰ (§3.4.2). Op grond van deze resultaten was mijn

³⁴⁷ Zie voor een meer uitgebreide uitleg over deze methode §3.2. Kort gezegd wordt er gekeken of het plausibel is dat een overlevering over Jezus ook een uitwerking kan zijn van een gebeurtenis uit het leven van Jezus (*historische werkingsplausibiliteit*) en aan de andere kant of zo'n overlevering ook binnen de Joodse context van Jezus past (*historische contextplausibiliteit*).

³⁴⁸ De uitspraak sluit aan bij tradities binnen de bredere verkondiging van de historische Jezus.

³⁴⁹ De uitspraak past binnen de culturele context van Jezus.

³⁵⁰ De uitspraak laat binnen de cultuur waarin Jezus leefde, wel iets zien van de eigenheid van Jezus.

conclusie dan ook dat het plausibel is dat de verzen 25 en 26 teruggaan op de historische Jezus (§3.4.3).

Ten tweede heb ik in §3.4.3 laten zien dat het plausibeler is dat deze verzen teruggaan op de historische Jezus, dan het enige serieuze alternatief, namelijk dat deze
5 verzen zijn ontstaan in een cultuskritische Joods-christelijke gemeente. Voor een precieze argumentatie wil ik hier verwijzen naar de betreffende paragraaf.

Het zou theoretisch ook nog mogelijk zijn dat deze verzen niet terug gaan op de historische Jezus, maar ontstaan zijn na 70 na Christus, ten tijde van de *fiscus Iudaicus*. Dit lijkt mij echter zeer onwaarschijnlijk aangezien het in die tijd niet de
10 vraag was of je wilde betalen of niet: je moest betalen aan de Romeinse overheid. Wil je het gebruikte beeld toch doorvoeren en de christenen identificeren met de zonen die vrijgesteld zijn, dan worden zij in het gebruikte beeld zonen van de heidense koningen van de aarde en dat is zeer onwaarschijnlijk.

Wat vers 27a betreft, ben ik tot de conclusie gekomen dat dit vers zeer
15 waarschijnlijk niet teruggaat op de historische Jezus (§3.5), en wel om twee redenen:
a) Vers 27a sluit niet aan bij de verkondiging van de historische Jezus, zodoende is er geen sprake van werkingsplausibele coherentie. b) Het ontstaan van vers 27a in een Joods-christelijke gemeente is heel plausibel. Vers 27a laat dan zien hoe deze gemeente aangespoord wordt om de tempelbelasting te blijven betalen om geen
20 aanstoot te geven aan de Joden.

De uitspraak van de historische Jezus die is opgenomen in Matteüs 17:25-26 heeft oorspronkelijk waarschijnlijk ongeveer de volgende vorm gehad: “Wat denk je
x? Van wie heffen aardse koningen tol of belasting? Van hun zonen of van anderen? Toen hij antwoordde: ‘van anderen’ zei Jezus tot *x*: ‘Dan zijn de zonen dus
25 vrijgesteld.’”

Ik wil mij hier nu nog bezig houden met wat de historische Jezus met deze analogie bedoeld kan hebben.³⁵¹ De meest waarschijnlijke interpretatie lijkt mij dat Jezus hier een analogie vertelt waarin de “aardse koningen” staan voor God en het bij de “tol/belasting” draait om tempelbelasting. Bij de “zonen” draait het dan om het
30 gehele volk van Israël als zonen van God.³⁵² De interpretatie van de analogie is dan

³⁵¹ Voor een volledige bespreking van deze vraag verwijs ik naar §3.4.4.

³⁵² Dit beeld van het volk Israël als zonen van God komt voor in het oude testament (zie §3.4.2) en het is dus goed denkbaar dat Jezus zo'n beeld gebruikt. Daarnaast komt het gebruik van dit beeld ook een keer voor in de verkondiging van de historische Jezus, namelijk in het gesprek met de Syrofenicische vrouw (Marcus 7:27-28/Matt. 15:21-28).

als volgt: Zoals de koningen van de aarde geen tol en belasting heffen van hun zonen, zo heft ook God, de Koning van Israël, geen belasting van Zijn zonen, het gehele Joodse volk. Wat Jezus met deze analogie duidelijk wil maken is dat God geen belasting heft van zijn volk.³⁵³ Jezus verzet zich met deze uitspraak dus tegen het
5 verplichte karakter van de tempelbelasting zoals de Farizeeën dat voorstonden. Hij nam met deze verkondiging misschien de oude positie in van de Sadduceeën, dat de tempelbelasting vrijwillig moest zijn. Mogelijk had hij hierbij de armen in Galilea op het oog had die leden onder de zware belastingdruk.

10 §5.3 *De Joods-christelijke gemeente voor 70 na Christus*

Hierboven heb ik beschreven dat ik er van uit ga dat de verzen 25 en 26 een uitspraak van de historische Jezus bevatten. Ik vermoed dat deze uitspraak vervolgens is doorgegeven als een traditie rondom de historische Jezus en daarna in een Joods-christelijke gemeente op papier is gesteld. Hier is het logion uit de verzen 25 en 26
15 waarschijnlijk omgevormd tot het korte verhaal zoals we dat nu ongeveer kennen uit Matteüs 17:24-27. Het zal dan min of meer de volgende vorm gehad hebben: “De inners van de tempelbelasting kwamen bij Petrus en zeiden: ‘Betaalt jullie meester de tempelbelasting niet?’ Hij zei: ‘Jawel.’ En toen hij in het huis kwam, was Jezus hem voor met de vraag: ‘Wat denk je, Simon? Van wie heffen aardse koningen tol of
20 belasting? Van hun zonen of van anderen?’ Toen hij antwoordde: ‘van anderen’ zei Jezus tot hem: ‘Dan zijn de zonen dus vrijgesteld. Maar opdat wij hen geen aanstoot geven; ga naar het meer, werp een hengel uit en grijp de eerste vis die je ophaalt. En wanneer je zijn bek opendoet zul je een vierdrachmenstuk vinden. Neem dat en geef het hun voor jou en mij.’”

25 De betekenis van dit verhaal op het niveau van de Joods-christelijke gemeente voor 70 na Christus is dan als volgt. De inners van de tempelbelasting willen weten hoe Jezus denkt over het betalen van de tempelbelasting. Ze vragen aan Petrus of zijn meester deze belasting betaalt. Petrus antwoordt met een volmondig “Jawel.” Hiermee geeft Petrus als verpersoonlijking van de gemeente³⁵⁴ ook meteen weer hoe de praxis

³⁵³ Deze interpretatie vinden we bijvoorbeeld terug bij Luz, Davies & Allison en Haskell: Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 534. Davies, W. D., et Allison Jr., D. C., (1991), *The Gospel according to Saint Matthew Volume II*, Edingburh, p. 745. Haskell, R., (2008), “Matthew 17:24-27: A Religio-Political Reading”, *Evangelical Review of Theology*, (32,2), p. 180

³⁵⁴ Zie §4.2.2.

was in de Joods-christelijke gemeente.³⁵⁵ Deze Joods-christelijke gemeente was gewend om te betalen. Maar indirect beantwoordt hij ook de vraag voor Jezus op de juiste wijze, want uiteindelijk zal Jezus betalen (vers 27). Dan komt Petrus bij Jezus en deze weet op een wonderlijke manier wat er gebeurd is. Dat laat de gemeente iets zien van de macht van de profeet Jezus. De verzen 25-27a laten dan aan de gemeente zien dat ze eigenlijk niet hoeven te betalen, maar dat ze betalen om de lieve vrede (zie §4.2.2). Ze zouden niet ontrouw zijn aan de Thora wanneer ze niet zouden betalen: het voorschrift van de tempelbelasting komt als zodanig niet voor in de Thora (zie §2.2.3). Maar om niemand voor het hoofd te stoten moeten ze het toch maar doen. Ten slotte wordt aan dit verhaal nog het wonderverhaal van de vis met de munt in de bek toegevoegd (vers 27b). Waarom wordt dit nu nog toegevoegd? Wanneer dit wonderverhaal als een aparte traditie rondom Jezus de ronde deed, dan bood dit gedeelte over de tempelbelasting een aanknopingspunt omdat er geld betaald moest worden en omdat de “visser” Petrus in dit verhaal een rol speelt. Ook speelt de armoede van Jezus en de leerlingen een rol.³⁵⁶ Ze waren arm, het geld voor het betalen van de belasting moest ergens vandaan komen. Verder laat dit wonderverhaal ook zien dat God niet een God is die geld van zijn volk vraagt, maar die juist in de nood van zijn mensen voorziet.³⁵⁷ En er wordt nog eens een keer de macht van Jezus benadrukt: Hij is Heer over de natuur en kan dingen vooruitzien als een echte profeet.

20

§5.4 *Het verhaal bij Matteüs*

Ik ga er van uit dat Matteüs zijn evangelie geschreven heeft na de val van de tempel, zo tussen 70 en 95 na Christus (zie §4.1). Verder veronderstel ik dat hij deel uit maakte van een Joods-christelijke gemeente die zich nog maar pas los had gemaakt van de synagoge (zie §4.3).

Ik neem aan dat Matteüs bekend was met het verhaal over Jezus en de tempelbelasting uit de traditie (zoals hierboven geformuleerd in §5.3) en dat hij dit verhaal graag op wilde nemen in zijn evangelie. Bij het schrijven van zijn evangelie volgt hij over het algemeen de lijn van Markus, maar Markus kent dit verhaal over de tempelbelasting niet. Matteüs moet dus een goede plaats vinden om dit verhaal in te voegen. Uiteindelijk kiest hij er voor om het verhaal in te voegen op de plaats van

³⁵⁵ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 535.

³⁵⁶ Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn., p. 535.

³⁵⁷ Bauckham, R., (1986), “The Coin in the Fish’s Mouth” in: Wenham, D. & Blomberg, C., (eds.), *Gospel Perspectives, The Miracles of Jesus, Volume 6*, Sheffield, p. 224.

Markus 9:33. Daar komt Jezus met zijn leerlingen in Kapernaüm. Waarschijnlijk is dit het meest geschikte moment voor Matteüs, omdat de tempelbelasting werd geëind in de eigen woonplaats, en Kapernaüm is de woonplaats van Jezus en Petrus.³⁵⁸ Een andere reden om het in hoofdstuk 17 te plaatsen is dat Matteüs in de hoofdstukken 14 t/m18
5 veel aandacht schenkt aan Petrus en op een aantal plaatsen niet-Markaans materiaal verwerkt waarin Petrus een rol speelt. Dit verhaal over Petrus is hier dan ook op zijn plaats (zie §4.2.2).

Blijft over de vraag *waarom* Matteüs dit verhaal in zijn evangelie opneemt. We kunnen ons afvragen of dit verhaal überhaupt wel ter zake deed voor de lezers van
10 Matteüs. In de tijd dat Matteüs dit verhaal schreef stond de tempel er niet meer en was de tempelbelasting vervangen door de Romeinse *fiscus Iudaicus*. De vraag of men deze belasting wel of niet moest betalen was niet relevant, want het was een verplichte belasting van de Romeinse overheid. En aangezien de gemeente van Matteüs voornamelijk uit Joodse christenen bestond die zich nog aan de geboden uit de Thora
15 hielden (zie §4.3.2), waren zij onder Vespasianus waarschijnlijk³⁵⁹ en onder Domitianus zeker verplicht om deze belasting te betalen (zie §2.3).

Dit verhaal kon dus niet meer de rol spelen die het had gedaan in de gemeente voor de val van de tempel, namelijk dat men moest betalen om de inners van de tempelbelasting niet voor het hoofd te stoten. Ik denk zelf dat Matteüs dit verhaal op
20 heeft genomen vanwege een stuk onderwijs aan de gemeente, in verbinding met hoofdstuk 18 (zie §4.4). In hoofdstuk 18 worden een aantal voorschriften gegeven voor hoe men met elkaar om moet gaan in de gemeente. Matteüs 17:24-27 voegt hier aan toe dat je moet proberen een ander geen aanstoot te geven in de gemeente. Deze verbinding met hoofdstuk 18 ligt er niet alleen op het niveau van inhoud, maar ook op
25 tekstueel niveau. In Matteüs 18:6 wordt het woord voor “aanstoot geven” (*σκανδαλίζω*) uit Matteüs 17:27a nog eens herhaald: “Wie een van de geringen die in mij geloven van de goede weg afbrengt (*σκανδαλίση*), die kan maar beter met een molensteen om zijn nek in de zee worden geworpen en in de diepte verdrinken.” Geef dus geen aanstoot, je kunt er een ander mee van de goede weg brengen, tot zonde
30 verleiden.³⁶⁰

³⁵⁸ Matt. 4:13; 8:14; 9:1.

³⁵⁹ Het is uit de bronnen niet helemaal duidelijk geworden wie er precies onder Vespasianus moesten betalen. Ik ga er zelf van uit dat iedere belijdende Jood, d.w.z. iedere Jood die zich aan de Thora wilde houden onder zijn bewind de belasting moest betalen (zie §1.3.1).

³⁶⁰ Een argument dat we ook bij Paulus terugvinden: Romeinen 14:13-21; 1 Korinthe 8:13; 10:32.

§5.5 Slot

Zo heeft dit verhaal van Jezus tot Matteüs steeds weer iets anders te zeggen voor de hoorders. Het begint met een uitspraak van Jezus over tempelbelasting. Jezus wil zijn hoorders vertellen dat God geen belasting heft van zijn volk. Hiermee verzet Hij zich

5 tegen de verplichting van de tempelbelasting. In de Joods-christelijke gemeente voor 70 na Christus wordt dit logion waarschijnlijk omgevormd tot een kort verhaal met een andere spits. Het wordt hier tot een instructieverhaal voor de gemeente: hoewel men eigenlijk geen tempelbelasting hoeft te betalen, moet men het toch maar doen om de Joden niet voor het hoofd te stoten. Ten slotte krijgt dit verhaal een plaats in het

10 evangelie van Matteüs. Bij hem heeft dit verhaal niets meer over het wel of niet betalen van de tempelbelasting te zeggen, omdat men te maken heeft met een verplichte tempelbelasting aan de Romeinen. Matteüs neemt dit verhaal op om de gemeente te instrueren dat men elkaar geen aanstoot moet geven.

Hoofdstuk 6: Literatuurlijst

- Avi-Yonah, M., et Herr, M. D., (2007), “Jabneh” in: Skolnik, F. et al (eds.), *Encyclopaedia Judaica Second Edition, Volume 11*, Farmington Hills, Michigan.,
5 pp.9-10.
- Bacher, W., (2003), “Johanen B. Zakkai” in: Neusner, J. (ed.), *Dictionary of Ancient Rabbis, Selections from The Jewish Encyclopaedia*, Peabody, Massachusetts, pp.239-244.
- Baneth, E., (1968) *Mischnajot. Die sechs ordnungen der Mischna. Teil II. Ordnung Mo’e d.*, Basel.
10
- Baukham, R., (1986), “The Coin in the Fish’s Mouth” in: Wenham, D. & Blomberg, C., (eds.), *Gospel Perspectives, The Miracles of Jesus, Volume 6*, Sheffield, pp.219-252.
- Bauer, W., (1988), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlijn.
15
- Beasley-Murray, G., (1986), *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids, Michigan.
- Blass, F., Debrunner, A., et Rehkopf, F., (2001), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen.
- Bovon, F., (2009), *Das Evangelium nach Lukas, 4. Teilband Lk19,28-24,53*,
20 Neukirchen-Vluyn.
- Burchard, C., (1985), ‘Joseph and Aseneth’, in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, pp. 177-247.
- Camponovo, O., (1984), *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg (Schweiz).
- 25 Carter, E. J., (2003), “Toll and Tribute: A Political Reading of Matthew 17.24-27”, *Journal for the Study of the New Testament*, (25,4), pp 413-431.
- Carter, W., (2001), *Matthew and Empire. Initial Explorations*, Harrisburg, Pennsylvania.
- Carter, W., (2004), *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody,
30 Massachusetts.
- Cassidy, R.J., (1979), “Matthew 17:24-27- A Word on Civil Taxes”, *The Catholic biblical quarterly*, Washington, pp. 571-580.

- Chilton, B.D., (1990), "A Coin of Three Realms" in: Clines, D.J.A., et al. (eds.), *The Bible in Three Dimensions*, Sheffield, pp.269-282.
- Cicero, *Pro Flacco*. Macdonald, C., (1976), "Pro Flacco", in: Goold, G. P. (ed.), *The Loeb Classical Library, Cicero Volume X*, London, pp. 413-557.
- 5 **Davies, W. D.**, et Allison Jr., D. C., (1991), *The Gospel according to Saint Matthew Volume II*, Edingburh.
- Derrett, J.D.M.**, (1970), *Law in the New Testament*, London.
- Dio Cassianus, Roman History**. Cary, E., (1960-1961), "Dio's Roman History", in: Page, T. E. et al. (eds.), *The Loeb Classical Library, Dio's Roman History Volumes I-*
- 10 *IX*, London.
- Duling, D. C.**, (1992), 'Kingdom of God, Kingdom of Heaven', in: Freedman, D. N., (ed.), *The Anchor Bible Dictionary Volume 4 K-N*, New York, pp. 49-69.
- Fitzmeyer, J.**, (1981), *The Gospel according to Luke I-IX*, New York.
- Fitzmeyer, J.**, (1985), *The Gospel according to Luke X-XXIV*, New York.
- 15 **France, R. T.**, (2002), *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan.
- Garcia Martinez, F.**, van der Woude, A.S., *De Rollen van de Dode zee, ingeleid en in het Nederlands vertaald, deel I*, Kampen.
- Garland, D.E.**, (1996) "Garland: The Temple Tax in Matthew 17:24-25" in: Bauer, D.
- 20 **R.**, & Powell, M. A., (eds.), *Treasures New and Old, Contributions to Matthean Studies*, Atlanta, Georgia, pp. 69-98.
- Ginsburg, M.S.**, (1931), "Fiscus Judaicus", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, (21,3), Pennsylvania, pp. 281-291.
- Gnilka, J.**, (1988), *das Matthäusevangelium II. Teil*, Freiburg.
- 25 **Goldberg, A.**, (1987), "The Mishna – a Study Book of Halakha", in: Safrai, S., (ed.), *The Literature of the Sages Part I*, Assen, pp.211-262.
- Hagner, D. A.**, (1995), *Matthew 14-28*, Dallas.
- Hammelburg, S.**, (1939), *De Misjna, Hebreuwsche gepunctueerde tekst met vertaling, verklaring en inleidingen in het Nederlandsch, deel II – Séder Mo'ed*,
- 30 *Amsterdam*.
- Haskell, R.**, (2008), "Matthew 17:24-27: A Religio-Political Reading", *Evangelical Review of Theology*, (32,2), pp. 173-184.
- Herzog II, W.R.**, (2005), *Prophet and Teacher. An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Kentucky.

- Horbury, W., (1984) “The Temple Tax”, in: Bammel, E., and Moule, C.F.D., (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 265-286.
- Jobes, K. H., Silva, M., (2000), *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, Michigan.
- Josephus, F., *Antiquitates Judaicae*. Thackeray, H. St. J. et al., (1966-1969), “The
5 Jewish Antiquities”, in: Page, T. E. et al. (eds.), *The Loeb Classical Library, Josephus Volumes IV-IX*, London.
- Josephus, F., *Bellum Judaicum*. Thackeray, H. St. J., (1967-1968), “The Jewish War”, in: Warmington, E. H. (ed.), *The Loeb Classical Library, Josephus Volumes II-III*, London.
- 10 Julianus, *Letters*. Wright, W. C., (1969), “Letters 1-58 with Dates”, in: Warmington, E. H., (ed.), *The Loeb Classical Library, The Works of the Emperor Julian Volume III*, London, pp. 2-208.
- Keener, C. S., (1999), *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Michigan.
- 15 Keresztes, P., (1973), “The Jews, the Christians, and Emperor Domitian”, *Vigiliae Christianae*, (27,1), pp. 1-28.
- Kilpatrick, G. D., (1946), *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford.
- Kirzner, E. W., (1935), “Baba Kamma” in: Epstein, I., (ed.), *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin*, London.
- 20 Krupp, M., (2004), *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar Herausgegeben von Michael Krupp. Shekalim Bearbeitet von Michael Krupp.*, Jeruzalem.
- Lauterbach, J. Z., (1933), *Mekilta de- Rabbi Ishmael Volume 2*, Philadelphia.
- 25 Liddell & Scott, (1968), *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Liver, J., (1963), “The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *The Harvard Theological Review volume LVI*, (56), Cambridge Massachusetts, pp. 173-198.
- Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband Mt 1-7*, Neukirchen-
30 Vluyn.
- Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn.
- Luz, U., (1997), *Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband Mt 18-25*, Neukirchen-Vluyn.

- Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband Mt 26-28*, Neukirchen-Vluyn.
- Macdonald, C., (1976), *Cicero X, In Catilinam I-IV, Pro Murena, Pro Sulla, Pro Flacco*, London.
- 5 Mandell, S., (1984), “Who paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?”, *The Harvard Theological Review*, (77,2), Cambridge, pp. 223-232.
- Meier, J. P., (1994), *A marginal Jew Volume II: Mentor, Message and Miracles*, New York.
- Metzger, B., (2006), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart.
- 10 Meye Thompson, M., (2000), *The Promise of the Father*, Louisville, Kentucky.
- Miller, L., et Simon, M., (1948), “Bekoroth” in: Epstein, I., (ed.), *The Babylonian Talmud Seder Kodashim*, London, pp. 1-442.
- Montefiore, H., (1965), “Jesus and the Temple Tax”, *New Testament Studies*, (11, 1964-1965), Cambridge, pp. 60-71.
- 15 Morris, L., (1992), *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids, Michigan.
- Nelis, J. T., (1997), “Joodse literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament”, in: van der Woude et al, (eds.), *Bijbels Handboek 2b: Tussen Oude en Nieuwe Testament*, Kampen, pp. 118-191.
- Nestle-Aland, (2001), *Novum Testamentum Graece, Ed. XXVII*, Stuttgart.
- 20 Neusner, J., (2002), *The Tosefta, Translated from the Hebrew With a New Introduction, volume I*, Peabody, Massachusetts.
- Noam, V., (2003), *Megillat Ta'anit. Versions, Interpretation, History*, Jerusalem.
- Nolland, J., (2005), *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan.
- 25 Parry, D.W., & Tov, E., (2004), *The Dead Sea Scrolls Reader, Part I: Texts Concerned with Religious Law*, Leiden.
- Pesch, R., (1984), *Das Markusevangelium, I. Teil*, Freiburg.
- Pesch, R., (1977), *Das Markusevangelium, II. Teil*, Freiburg.
- Philo, *De Specialibus Legibus*. Colson, F. H., (1968) “The Special Laws”, in:
- 30 Warmington, E. H. (ed.), *The Loeb Classical Library, Philo Volumes VII-VIII*, London. pp. 98-641.
- Philo, *Quis Rerum Divinarum Heres*. Colson, F. H. et Whitaker, G. H., (1968) “Who is the Heir of Divine Things”, in: Warmington, E. H. (ed.), *The Loeb Classical Library, Philo Volume IV*, London, pp. 270-447.

- Powell, M.A., (1990), *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis.
- Roh, T., (2001), *Die familia dei in den synoptischen Evangelien*, Göttingen.
- Schnelle, U., (1999), *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen.
- Sim, D. C., (1998), *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, Edinburgh.
- 5 Simon, M., et Slotki, I. W., (1935), “Baba Bathra Volume 1” in: Epstein, I., (ed.), *The Babylonian Talmud Seder Nezikin*, London.
- Simon, M., (1938), “Megillah” in: Epstein, I., (ed.), *The Babylonian Talmud, Seder Mo’ed*, London, pp. 1-232.
- Smallwood, E.M., (1956), “Domitian’s attitude toward the Jews and Judaism”,
- 10 *Classical Philology*, (51,1), Chicago, pp. 1-13.
- Smallwood, E.M., (1976), *The Jews Under Roman Rule, From Pompey to Diocletian*, Leiden.
- Stanton, G.N., (1992), *A Gospel for a New People, Studies in Matthew*, Edinburgh.
- Strack, H.L., Stemberger, G., (1982), *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München.
- 15 Strotmann, A., (1991), *Mein Vater bist Du!*, Frankfurt am Main.
- Suetonius, *De Vita Caesarum*. Rolfe, J. C., (1970), “The Lives of the Caesars”, in: Warmington, E. H. (ed.), *The Loeb Classical Library, Suetonius Volumes I-II*, London.
- Tcherikover, V. A., Fuks, A., (1960), *Corpus Papyrorum Judaicarum volume II*,
- 20 Cambridge, Massachusetts.
- Theißen, G., (1989), *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Göttingen.
- Theißen, G., Merz, A., (1997), *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen.
- Vermes, G., (1993), *The Religion of Jesus the Jew*, London.
- Wintermute, O. S., (1985), ‘Jubilees’, in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old*
- 25 *Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, pp. 35-142.
- Wright, R. B., (1985), ‘Psalms of Solomon’, in: Charlesworth, J. H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*, New York, pp. 639-670.

Bijlage 1: Werkvertaling

In deze bijlage volgt mijn werkvertaling van Matteüs 17:24-27. Deze werkvertaling is gemaakt op basis van de Griekse tekst zoals weergegeven in de 27^e editie van Nestle-
5 Aland.³⁶¹ Bij het maken van de werkvertaling heb ik gebruik gemaakt van het woordenboek van Bauer.³⁶²

24. Toen ze in Kapernaüm kwamen, traden de inners van de tempelbelasting³⁶³ tot Petrus toe en zeiden: ‘Betaalt jullie meester³⁶⁴ de tempelbelasting niet?’³⁶⁵.
- 10 25. Hij zei: ‘Jawel.’ En toen hij³⁶⁶ in het huis kwam, was Jezus hem voor met de vraag:³⁶⁷ ‘Wat denk je, Simon? Van wie heffen aardse koningen tol of belasting? Van hun zonen of van anderen?’³⁶⁸
26. Toen hij antwoordde:³⁶⁹ ‘van anderen’ zei Jezus tot hem: ‘Dan zijn de zonen dus vrijgesteld.’³⁷⁰

³⁶¹ Nestle-Aland, (2001), *Novum Testamentum Graece, Ed. XXVII*, Stuttgart, pp. 48-49.

³⁶² Bauer, W., (1988), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlijn.

³⁶³ In het Grieks staat: “οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες”. Letterlijk zijn het “zij die de dubbeldrachmen innen”. Zie: Bauer, W., (1988), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlijn, p. 944.

³⁶⁴ Hoewel Petrus in zijn eentje het gesprek voert met de inners van de tempelbelasting, vertaal ik hier toch met “jullie meester” (in overeenstemming met het Grieks: “ὑμῶν”) i.p.v. “uw meester”. Ik kies hiervoor omdat ik er van uit ga dat Petrus wordt aangesproken als woordvoerder voor de discipelen. Het verhaal bij Matteüs suggereert namelijk dat de andere discipelen ook meegekomen zijn naar Kapernaüm. In Matt. 17:22- 23 hebben ze nog met Jezus gesproken en in vers 24 staat dat “ze” in Kapernaüm komen. Bovendien lezen we in 18:1 dat de leerlingen bij Jezus komen terwijl Jezus nog met Petrus aan het praten is. Ze moeten dus al in Kapernaüm zijn.

³⁶⁵ Op deze zin met “οὐ” wordt een positief antwoord verwacht. Zie: Blass, F., Debrunner, A., et Rehkopf, F., (2001), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, p. 355.

³⁶⁶ Enkele varianten lezen hier een meervoud: ‘zij kwamen’: “εἰσελθόντα”: \aleph^{*2} (D) 579; “εἰσελθόντων”: Θf^{13} (33); “οτε ελθον”: C (al). Ik neem deze wijziging echter niet over omdat de tekstvariant goede getuigen heeft (\aleph^1 B).

³⁶⁷ Hier is sprake van een constructie in het Grieks, waarbij een participium wordt gebruikt (λέγων) ter aanvulling van een werkwoord dat een bepaalde zijnstoestand weergeeft (προφθάνω). Zie: Blass, F., Debrunner, A., et Rehkopf, F., (2001), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, pp. 342-343.

³⁶⁸ Ik kies hier tegen Bauer voor ‘anderen’ i.p.v. het door hem voorgestelde ‘vreemden’. Ik denk namelijk dat Jezus hier een tegenstelling wil creëren tussen zonen en iedereen die geen zoon is. Dat komt het beste tot uitdrukking door met ‘anderen’ te vertalen. De voorgestelde vertaling ‘vreemden’ bij Bauer suggereert mijns inziens dat met de ‘zonen van de koning’ het hele volk van de koning bedoeld wordt. Maar het kan best dat Jezus het hier letterlijk over de zonen van een koning heeft. Zie: Bauer, W., (1988), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlijn, p. 79.

³⁶⁹ We hebben hier te maken met een genitivus absolutus waarbij het (pro)nomen ontbreekt. Er staat alleen een participium in de genitivus: “εἰπόντος”. Deze constructie is mogelijk wanneer het

27. Maar opdat wij hen geen aanstoot geven³⁷¹; ga naar het meer, werp een hengel uit en grijp de eerste vis die je ophaalt. En wanneer je zijn bek opendoet zul je een vierdrachmenstuk³⁷² vinden. Neem dat en geef het hun voor³⁷³ jou en mij.’

(pro)nomen zonder moeite aan te vullen is. Zie: Blass, F., Debrunner, A., et Rehkopf, F., (2001), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, p. 351.

We hebben hier bovendien te maken met een verzameling van verschillende tekstvarianten. Mogelijk zijn deze ontstaan door de ongebruikelijke genetivus absolutusconstructie zonder (pro)nomen. Ze proberen in ieder geval allemaal duidelijk te maken dat Petrus antwoord geeft op de vraag van Jezus. Ik sluit me aan bij de tekst (εἰπόντος δέ) omdat dit de kortste en moeilijkste lezing is en ook een goede ondersteuning heeft van getuigen: B Θ 0281 f¹ 700. 892* (^{mg} + του πετρ.) pc vg^{mss} sa bo^{pt}; Chr. Ook Metzger geeft zijn voorkeur aan deze tekst. Hij geeft aan dat deze lezing het beste de oorsprong van de andere lezingen verklaart. Zie: Metzger, B., (2006), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, p. 35.

³⁷⁰ Een interessante tekstvariant komt van minuskelhandschrift 713. Dit voegt nog aan het eind van vers 26 toe: “Simon zei: ‘Ja’. Jezus zei; ‘Geef jij dan ook als een vreemde aan hen’. Een interessante uitbreiding, maar niet origineel. Metzger geeft aan dat dezelfde uitbreiding ook voorkomt in het Arabische Diatessaron (25.6). De kern van deze uitbreiding komt uit Ephraems commentaar op Tatianus’ Diatessaron waar de Syrische tekst (14.17) leest: “Geef hen dus als een vreemde” en de Armeense tekst leest: “Ga, geef jij ook als één van de vreemden”. Zie: Metzger, B., (2006), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, pp. 35-36.

³⁷¹ ⋈ L Z lezen “σκανδαλιζωμεν”. Dit geeft als vertaling: “Maar opdat wij ophouden aanstoot te geven”. Aangezien deze lezing door een gering aantal tekstgetuigen wordt ondersteund, neem ik deze niet over.

³⁷² Een zogenoemde “stater (στατήρ)”.

³⁷³ “ἅντι” met genetivus (ἐμοῦ καὶ σοῦ) betekent hier “ten gunste van”. Zie: Blass, F., Debrunner, A., et Rehkopf, F., (2001), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, p. 209.

Bijlage 2: Is een uitspraak van de historische Jezus?

In deze bijlage zijn alle Schriftplaatsen verzameld die in §3.3.1-3.3.3 en §3.5.1
voorkomen. Per Schriftplaats is uitgezocht of het op die plaats gaat om een uitspraak
5 van de historische Jezus. Om dit te bepalen is er gebruikt gemaakt van secundaire
literatuur. Wanneer een woord van Jezus in meerdere tradities voorkwam heb ik (waar
mogelijk) de tekst uit Markus onderzocht. Ik ga er namelijk van uit dat Matteüs en
Lucas de tekst van Marcus gekend en bewerkt hebben. Wanneer eenzelfde tekst in
Matteüs en Lucas voorkwam ga ik er van uit dat zij beiden gebruik hebben gemaakt
10 van één en dezelfde bron. Deze bron bevat een verzameling met woorden van Jezus
en wordt aangeduid met “Q”. In deze gevallen noem ik in de tabel beide vindplaatsen
en heb ik er puur praktisch voor gekozen om de Matteüs tekst te onderzoeken. Voor
het onderzoek heb ik drie commentaren gebruikt: voor teksten uit Marcus het
commentaar van Pesch, voor Matteüs het commentaar van Luz en voor teksten uit
15 Lucas het commentaar van Fitzmyer. Per Schriftgedeelte staat het oordeel van Pesch,
Luz dan wel Fitzmyer. Daarachter staat ook in welk deel en op welke pagina het
commentaar terug gevonden kan worden. Hieronder staat de gebruikte literatuur:
Fitzmeyer, J., (1981), *The Gospel according to Luke I-IX*, New York.
Fitzmeyer, J., (1985), *The Gospel according to Luke X-XXIV*, New York.
20 Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband Mt 1-7*, Neukirchen-
Vluyn.
Luz, U., (1990), *Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-
Vluyn.
Luz, U., (1997), *Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband Mt 18-25*, Neukirchen-
25 Vluyn.
Luz, U., (2002), *Das Evangelium nach Matthäus, 4. Teilband Mt 26-28*, Neukirchen-
Vluyn.
Pesch, R., (1984), *Das Markusevangelium, I. Teil*, Freiburg.
Pesch, R., (1977), *Das Markusevangelium, II. Teil*, Freiburg.

30

§3.3.1a God als koning

<i>Plaats</i>	<i>Commentaar</i>	<i>Band</i>
Matt. 5:34-35	“Da das kategorische Schwurverbot im Judentum singular ist, stammt es wohl von Jesus.”	1-372
Matt 18:23-35	“Daß Jesus der erste Erzähler der Parabel war, wird allgemein angenommen; nichts spricht dagegen.”	3-68

§3.3.1b Het koninkrijk van God

- 5 Zoals in de voetnoot in §3.3.1b al is aangegeven, voert het hier te ver om van iedere afzonderlijke tekst over het koninkrijk van God te onderzoeken of deze wel of niet teruggaat op de historische Jezus. Wat voorop staat is dat men in de Nieuw Testamentische wetenschap het er over eens dat het koninkrijk van God een belangrijke rol speelde in de verkondiging van de historische Jezus.

10 §3.3.1c Het koningschap van Jezus en de discipelen

<i>Plaats</i>	<i>Commentaar</i>	<i>Band</i>
Matt. 16:19	“Mt 16,18f. Enthalten zwar wahrscheinlich kein altes Material über einen >historischen< Petrusprimat.”	2-459
Matt. 25:31-46	“Er geht entweder auf Jesus selbst oder auf einen Verfasser in einer frühen judenchristliche Gemeinde zurück.”	3-520
Luc. 19:11-27/ vgl. Matt. 25:14-30	Luz(!): “Sicher sekundär sind bei Lk alle Züge, die mit dem Motiv vom abreisenden Thronanwärter zusammenhängen, der sich sein Königreich in einem fernen Land (Rom!) gegen den Protest seiner eigenen Untertanen bestätigen läßt (...).”	3-496
Luc. 22:28-30	“From a form critical point of view, vv. 25-27 and 28-30 preserve Sayings of Jesus.”	2-1414

§3.3.1d Wie gaan het koninkrijk van God binnen?

<i>Plaats</i>	<i>Commentaar</i>	<i>Band</i>
Matt. 5:3/ Lucas 6:20	Deze spreuk gaat in zijn Lukaanse vorm terug op Jezus.	1-271
Matt. 5:10	Deze spreuk is waarschijnlijk in de gemeente ontstaan.	1-270& 271
Matt. 5:19-20	Van vers 19 is het onduidelijk of het terug gaat op een logion of niet, vers 20 is redactie van Matteüs.	1-308
Matt.6:33/ Lucas 12:31	“M. E. gibt es keine entscheidenden Gründe, den Grundtext V 25b.c.26.28-31.32b-33 nicht als jesuanisch anzusehen.”	1-476
Matt. 7:21/ Lucas 6:46-47	Dit vers is een redactionele herformulering van Q6,46. Het is verder lastig om hier iets over te zeggen.	1-523
Matt. 8:11-12/ Lucas 13:28-29	“Es kann durchaus auf Jesus zurückgehen.”	2-14
Matt. 18:3	Dit vers gaat ofwel terug op Markus 10:15, of het gaat terug op een logion dat zich al verspreid had in het oerchristendom.	2-11
Matt. 21:28-31	De herkomst van dit gedeelte is onzeker. Het kan op Jezus teruggaan maar het hoeft niet.	3- 207&208

Matt. 21:43	“V43 is zwar sprachlich nicht als red. zu erweisen. Der Vers ist aber so eng mit dem Kontext und dem Makrotext des Evangeliums verbunden, daß die Annahme, Mt selbst sei sein Verfasser, am einfachsten ist.”	3-217
Matt. 23:13	Deze spreuk is waarschijnlijk in de gemeente ontstaan.	3-320
Matt. 25:31-46	“Er geht entweder auf Jesus selbst oder auf einen Verfasser in einer frühen judenchristlichen Gemeinde zurück.”	3-520
Marcus 10:14-15	Beide verzen gaan terug op de historische Jezus, al is vers 15 hier misschien wel ingevoegd.	2-133
Marcus 10:23-25	Vers 25 gaat waarschijnlijk terug op de historische Jezus.	2-142
Marcus 12:34	Vers 34 gaat niet terug op de historische Jezus	2-244

§3.3.2a God als vader van Jezus

<i>Plaats</i>	<i>Commentaar</i>	<i>Band</i>
Matt. 10:32-33/ Lucas 12:8-9	“Ich rechne also damit, daß das Logion auf Jesus zurück geht.”	2-124
Matt. 11:25-26/ Lucas 10:21	“V 25f gilt meist und mit recht als jesuanisch.”	2-200
Matt. 12:50	Het gedeelte over de wil van de Vader is een redactionele aanpassing van Marcus 3:35. Zie verder Marcus 3:35.	2-286
Matt. 16:17	“..., daß Matthäus selbst der Autor von V 17 ist.”	2-454
Matt. 18:10	“Ich nehme deshalb mit den meisten an, daß Mt das traditionelle logion V10b durch den red. V 10a mit dem Abschnitt über die >Kleinen< verbunden hat.”	3-25
Matt. 18:19	“Am ehesten könnte V 19 ... auf Jesus zurückgehen.”	3-40&41
Matt. 20:23	Dit gedeelte gaat terug op Markus 10:40, zie verder daar.	3-160
Matt. 26:53	“V 53 ist ein kontextabhängiges Jesuswort, das aber auch bereits aus der Gemeindefradition stammen kann.”	4-156
Marcus 3:35	Het is denkbaar dat dit vers teruggaat op de historische Jezus.	1-224
Marcus 10:40	Dit vers gaat niet terug op de historische Jezus, het is ontstaan in de eerste gemeente.	1-160
Marcus 12:1-12	“Einer Rückführung der Parabel auf Jesus steht nichts im Wege;”	2-221
Marcus 14:36	“Sofern Jesu Gebet (V36) authentisch überliefert ist, was nicht als bewiesen gelten kann, aber auch nicht begründet widerlegt ist, haben wir in ihm ein unschätzbare Dokument seiner Gebetsrede wie seiner Gebetsfrömmigkeit, seines Glaubens.”	2-395
Lucas 2:49	Dit woord circuleerde waarschijnlijk in de eerste gemeente van na de opstanding en wordt nu teruggeplaatst naar Jezus' kindertijd. Of het ook terug gaat op de historische Jezus wordt niet duidelijk.	1-437
Lucas 23:34	Deze tekstplaats is een lastig geval omdat het ontbreekt in veel handschriften.	2- 1503 & 1504

Lucas 23:46	Lucas volgt hier in plaats van Markus misschien een andere traditie, of deze op de historische Jezus terug gaat blijft onbesproken. Waarschijnlijk is de psalmtekst door Lucas in Jezus mond gelegd. ³⁷⁴	2-1513
Lucas 24:49	Dit vers is waarschijnlijk een toevoeging van Lucas aan een traditie over de zending van de discipelen.	2-1581

§3.3.2b God als vader van de volgelingen van Jezus

<i>Plaats</i>	<i>Commentaar</i>	<i>Band</i>
Matt. 5:16	“M. E. spricht nichts dagegen, daß beide (Logien von Salz und Licht) auf Jesus zurückgehen.”	1-296
Matt. 5:44-48/ Lucas 6:32-36	Deze tekst gaat terug op Q. Deze vindt haar oorsprong gedeeltelijk bijna zeker en gedeeltelijk waarschijnlijk bij Jezus.	1-402
Matt. 6:1-4	Het is mogelijk dat dit teruggaat op Jezus.	1-421
Matt. 6:6	Het is mogelijk dat dit teruggaat op Jezus.	1-421
Matt. 6:9-10/ Lucas 11:2-4	Das Unservater stammt von Jesus. Diese Annahme wird von den meisten Forschern geteilt.	1-438
Matt. 6:17-18	Het is mogelijk dat dit teruggaat op Jezus.	1-421
Matt. 6:26-32/ Lucas 12:22-30	“M. E. gibt es keine entscheidenden Gründe, den Grundtext V 25b.c.26.28-31.32b-33 nicht als jesuanisch anzusehen.”	1-476
Matt. 7:7-11/ Lucas 11:9-13	“Der ganze Text dürfte von Jesus stammen...”	1-499
Matt. 10:19-20/ Lucas 12:11-12	Deze tekst moet terug gaan op de eerste gemeente.	2-106
Matt. 10:29-31/ Lucas 12:6-7	Over de herkomst van deze tekst kan men niets zeggen.	2-124
Matt. 18:14	“Das Schlußwort v 14 ist eindeutig redaktionell.”	3-25
Matt. 23:9	“Die Herkunft der Logien aus der Gemeinde scheint mir auf jeden Fall leichter verständlich als eine Herkunft vom Irdischen Jesus.”	3-298
Marcus 11:25	Er is geen reden waarom dit niet terug zou gaan op de historische Jezus.	2-207
Lucas 6:36	Dit vers gaat terug op Q, dat weer teruggaat op de historische Jezus.	1-627

5

§3.3.2c Wie zijn de kinderen van God?

<i>Plaats</i>	<i>Commentaar</i>	<i>Band</i>
Matt. 5:9	Dit vers is of door Matteüs gecomponeerd, of in de gemeente ontstaan.	1-270
Matt. 5:44-45/ Lucas 6:34-35	Dit gaat bijna zeker terug op de historische Jezus.	1-402
Matt. 10:6-7	Vers 6 gaat waarschijnlijk niet terug op Jezus, vers 7 is onduidelijk.	2-88&89

³⁷⁴ Bovon, F., (2009), *Das Evangelium nach Lukas, 4. Teilband Lk19,28-24,53*, Neukirchen-Vluyn, p.482.

Matt. 21:28-31	Het is niet duidelijk of het teruggaat op Jezus. Het kan net zo goed wel als niet zo zijn.	3-207-208
Markus 7:27	“Es ist klar, “daß die uns vorliegende Erzählung in der christlichen Gemeinde gebildet wurde und <i>ihre</i> Probleme spiegelt”.” ³⁷⁵	1-390
Lucas 15:11-32	Deze gelijkenis gaat terug op de historische Jezus.	2-1083
Lucas 20:34-36	Deze verzen gaan waarschijnlijk terug op Lucas.	2-1299

§3.3.3 God als koning en vader

Plaats	Commentaar	Band
Matt. 6:9-10	Das Unservater stammt von Jesus. Diese Annahme wird von den meisten Forschern geteilt.	1-438
Matt. 13:36-43	Waarschijnlijk gaat dit gedeelte terug op Matteüs	2-338
Matt. 22:2-14	Die Parabel geht auf Jesus zurück; darüber ist man ziemlich einig.	3-236

5

§3.5.1 Jezus die aanstoot geeft

Plaats	Commentaar	Band
Matt. 11:6/ Lucas 7:23	Er is geen consensus. Het kan teruggaan op de historische Jezus.	2-164-166
Matt. 23:4; 23-25; 29-36/ Lucas 11:39-52	Vers 4 gaat misschien terug op de historische Jezus. Een deel van vers 23 kan op Jezus terug gaan, vers 24 niet. Vers 25 gaat waarschijnlijk niet terug op de historische Jezus. Vers 29-33 kan teruggaan op de historische Jezus. Vers 34-36 wordt niet duidelijk.	3-298 3-330 3-336 3-343 3-369-370
Marcus 6:1-6	“Der ohne die mk-redaktionellen Zusätze (VV 1a.c.5b; τοιαῦτα V 2 e) einheitliche Bericht enthält konkrete Informationen über Jesu Familie und wird in seiner wesentlichen Aussage durch manche unabhängige Zeugnisse über die Ablehnung, die Jesus erfuhr (vgl. zu 3, 20-30), gestützt, so daß wir davon ausgehen können, daß der Erzähler über historische Informationen verfügte.”	1-322

³⁷⁵ Gerd Theißen heeft echter een studie gemaakt naar dit gedeelte waarin hij tot een andere conclusie komt dan Pesch: “Prinzipiell kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Geschichte einen historischen Kern hat: eine Begegnung Jesu mit einer hellenisierten Syrophönikerin.” Ik vind zijn argument overtuigend en neemt zijn conclusie over. Citaat afkomstig uit: Theißen, G., (1989), *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Göttingen, p. 83.