

ZOALS GESCHREVEN STAAT

Omslag: Matteüs schrijft zijn evangelie terwijl  
Jesaja de relevante citaten aanwijst.  
Detail plafond Santissimo Nome di Gesù, Rome.  
Foto: Anton Sinke

# Zoals geschreven staat

*De citeerstrategie van Matteüs*

Masterscriptie Wortels en ontwikkeling van het christendom  
Departement Godgeleerdheid  
Universiteit Utrecht

M.J.Pieterse  
Studentnummer 9248021  
Studiejaar 2009-2010  
Begeleider Dr. H.L.M. Ottenheijm

Een literatuurstudie naar het wetenschappelijk onderzoek in de laatste 25 jaar betreffende het gebruik van expliciete citaten uit het boek Jesaja in het evangelie naar Matteüs.

*‘Zo lijkt iedere Schriftgeleerde die leerling in het koninkrijk van de hemel is geworden, op een huismeester die uit zijn voorraadkamer nieuwe en oude dingen tevoorschijn haalt.’*

Mt. 13:53

# INHOUD

Voorwoord	7
Inleiding	9
HOOFDSTUK 1	
<b>Historische achtergronden van het evangelie naar Matteüs.</b>	11
1.1 Inleiding	11
1.2 Datering	11
1.3 De wereld van Matteüs	13
1.4 De belangrijkste groeperingen ten tijde van de Tweede Tempel tot 70 n. Chr.	16
1.5 Matteüs en de matteaanse gemeenschap(pen)	18
1.6 De bijbel van Matteüs	22
1.7 Samenvatting en conclusie	24
HOOFDSTUK 2	
<b>Methodologie</b>	25
2.1 Inleiding	25
2.2 Taalwetenschappelijke benaderingen	26
2.3 Samenvatting	34
HOOFDSTUK 3	
<b>Citeerstrategie in joodse geschriften</b>	35
3.1 Inleiding	35
3.2 Vervullingformule	35
3.3 Midrasj	36
3.4 Mishna en Tosefta	38
3.5 Qumrangeschriften	41
3.6 Targoem Jonatan	44
3.7 Samenvatting en vragen	47

HOOFDSTUK 4

**Citeerstrategie bij Matteüs** 49

4.1 Inleiding 49

4.2 De tekstverschijningsvorm van de inleidingformule 49

4.3 Mt.1:22-23 en Jes. 7:14 51

4.3 Mt. 4:14 en Jes.8:23b-9:1-7/Jes. 9:1-2 64

4.5 Mt. 8:17 en Jes. 53:4 71

4.6 Mt. 12:17 -21 en Jes. 42:1-4 80

HOOFDSTUK 5

**Conclusies** 89

Literatuurlijst 96

# VOORWOORD

Al jaren gaat mijn belangstelling uit naar het jodendom en de relatie jodendom-christendom. Deze belangstelling is gevoed door onder meer joodse vrienden en de wijze waarop zij hun geloof beleven en vorm geven. In de jaren van mijn studie is deze belangstelling verder aangewakkerd door vakken als exegese Nieuwe Testament in context en exegese Oude Testament. Toen ik in 2009 het vak Judaïca afrondde, wist ik zeker dat ik wilde afstuderen op een onderwerp dat binnen de relatie jodendom-christendom lag. Het evangelie naar Matteüs, met zijn vele citaten uit de Hebreeuwse bijbel, was een startpunt voor het formuleren van een onderzoeksvraag. Het is uiteindelijk een keuze geworden voor een onderzoek naar de visies op de citeerstrategie van Matteüs. Een fascinerend onderwerp vanwege de vele invalshoeken en theorieën.

In deze scriptie wordt vanuit literatuurwetenschappelijke invalshoek onderzoek gedaan naar de visies van wetenschappers met betrekking tot de wijze waarop Matteüs citaten uit Jesaja in zijn eigen tekst verwerkt. Ook de vraag waarom Matteüs deze citaten gebruikt, is een onderzoekspunt. Daarnaast wordt een vergelijking gemaakt met de citeerstrategie binnen de vroegjoodse geschriften.

In dit voorwoord spreek ik mijn dank uit aan mijn scriptiebegeleider Eric Ottenheim. Zijn enthousiasme tijdens de colleges heeft me gestimuleerd om op dit onderwerp af te studeren. Zijn begeleiding tijdens het onderzoek heeft me weer op het goede spoor gezet wanneer ik dreigde vast te lopen. Om Eric te citeren: 'Ik wil dat je met tevredenheid en trots terugkijkt op dit onderzoek en deze scriptie'. Dat is mede dankzij zijn inzet en begeleiding zeker het geval. Ook een woord van dank aan de medelezer, de heer Martin Ruf.

Op deze plaats bedank ik mijn echtgenoot voor zijn steun, zijn ideeën en de prachtige vormgeving van deze scriptie. En als laatste; mijn dank aan al de mensen om mij heen die vijf jaar lang belangstellend hebben gevraagd naar mijn studie. Zij hebben me daarmee een steun in de rug gegeven.

Mijn leven en mijn visie op geloof zijn door deze studie en door dit onderzoek verrijkt. Ik voel me een bevoorrecht mens dat ik de mogelijkheid heb gehad om dit te doen.





# INLEIDING

De boeken die het meest worden geciteerd in het Nieuwe Testament zijn Psalmen, Jesaja en Deuteronomium. Met name het boek Jesaja heeft een sturende invloed uitgeoefend op het Judaïsme in de Tweede Tempelperiode en het vroege christendom.<sup>1</sup> In de evangeliën, en vooral in Matteüs, zijn de meeste citaten en verwijzingen uit Jesaja te vinden. Verschillende citaten, zoals Jes. 53:4 hebben een belangrijke bijdrage geleverd aan de verwoording van de vroegchristelijke tradities. De citaten bestrijken diverse onderwerpen: de geboorte, Johannes de Doper, de genezingen, de gelijkenissen, het lijdensverhaal, de opstanding, het gebed, missie, redding, vergeving, het laatste oordeel. Waarom citeert de schrijver/redacteur van Matteüs zo frequent uit Jesaja en verwijst hij naar Jesaja? Deze vraag heeft al eeuwen lang de lezers van Matteüs geïntrigeerd. De meest bestudeerde citaten zijn wel de vervullingcitaten. Hun tekstverschijningsvorm en de wijze waarop ze in het verhaal zijn neergezet, onderscheidt deze groep van andere citaten.

In deze studie maken we een systematische analyse van het wetenschappelijk onderzoek in de laatste 25 jaar betreffende het gebruik van expliciete citaten – de citeerstrategie – uit het boek Jesaja in het evangelie naar Matteüs. We richten ons hierbij op de vervullingcitaten.

De hoofdvraag daarbij is de vraag of er sprake is van groeiende consensus bij de bestudeerde literatuur met betrekking tot de citeerstrategie van de schrijver van het evangelie naar Matteüs.

Uitgaande van deze onderzoeksvraag spitst dit onderzoek zich toe op de volgende deelvragen:

- Welke citeerstrategie hanteert de schrijver van het evangelie naar Matteüs bij het invoegen van citaten uit Jesaja in zijn tekst? Hierbij wordt gekeken naar de volgende zaken:
  - De tekstverschijningsvorm, waaronder de inleidingformule; hoe verhoudt de tekstverschijningsvorm zich met de LXX en de MT?

<sup>1</sup> Hannah, *Isaiah within Judaism of the Second Temple Period*, in Moyise and Menken, *Isaiah in the New Testament*, 7

- Wat wordt geciteerd; een deel van een tekst of een tekst in zijn geheel;
  - Houdt Matteüs rekening met de narratieve context van de tekst waaruit hij citeert. Of verandert het citaat zijn eigen tekst. Is er sprake van een meegekomen culturele codering en een bestaande interpretatie;
  - Wat is de functie van de citaten in Matteüs volgens de bestudeerde literatuur. Gaat het om het naar voren laten komen van bepaalde (theologische) thema's, om de legitimering van de eigen mening, om de legitimering van de gemeenschap.
- Welke overeenkomst in citeerstrategie is te vinden tussen de bestudeerde geschriften uit Qumran, de Mishna, de Tosefta, pesharim, Torgoem en aan de andere kant het evangelie naar Matteüs? Is de gebruikte citeerstrategie bij Matteüs anders dan die in joodse geschriften uit die tijdperiode en daarna? In welke zin representeert hij de vroegchristelijke historische en/of theologische reflectie op het leven van Jezus.

Hoofdstuk 1 is gewijd aan de historische context van het evangelie naar Matteüs. Hier wordt ingegaan op de tijd waarin Matteüs leefde, de gemeenschap waarvoor hij schreef, de politieke situatie en de vragen naar de tekst waar hij gebruik van maakte. Dat maakt de culturele en historische context van het evangelie zichtbaar voor de lezer. Deze context vormt de achtergrond van de verschillende benaderingswijzen met betrekking tot de citeerstrategie van Matteüs.

Omdat de auteurs van de bestudeerde literatuur verschillende methoden van onderzoek hanteren, beschrijven we deze benaderingswijzen in hoofdstuk 2. In hoofdstuk 3 analyseren we vroegjoodse literatuur aan de hand van onze vraagstellingen. In hoofdstuk 4 volgt de analyse van de bestudeerde literatuur met betrekking tot de citeerstrategie van Matteüs. Vier vervullingcitaten uit Jesaja worden langs de meetlat gelegd van onze vraagstelling. Weliswaar zijn er in Matteüs meerdere vervullingcitaten te vinden. In deze studie hebben we er echter voor gekozen om vier vervullingcitaten uit Jesaja uit te werken. Deze citaten worden ingeleid door de formule: 'Opdat in vervulling zou gaan wat bij monde door de profeet Jesaja is gezegd' of: 'Zo ging in vervulling wat gezegd is door de profeet Jesaja'. De reden van deze keuze is dat de bevindingen met betrekking tot deze vier citaten voldoende aanknopingspunten geven voor een antwoord op de onderzoeksvraag. Daarnaast dwong de omvang van deze studie ons tot keuzes.

In hoofdstuk 5 vatten we onze bevindingen samen en formuleren we conclusies.

## HOOFDSTUK 1

# HISTORISCHE ACHTERGRONDEN VAN HET EVANGELIE NAAR MATTEÛS

### 1.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk wordt in het kort een overzicht gegeven van de datering en de politieke achtergronden van het evangelie naar Matteüs. De groeperingen van die tijd worden besproken. Ook wordt de matteaanse gemeenschap tegen het licht gehouden. In 1.6 zullen we kijken naar de tekst die Matteüs tot zijn beschikking had.

Deze beschrijvingen vormen de achtergrond waartegen de overige hoofdstukken vorm zullen krijgen.

### 1.2 DATERING

Het evangelie naar Matteüs is waarschijnlijk geschreven in 80-90 na Chr. Over de exacte datering verschillen de geleerden. De consensus ligt bij de eeuwgrens; weinigen dateren het evangelie later. Wel was in de negentiger jaren van de vorige eeuw de tendens binnen een minderheid van wetenschappers om het evangelie eerder te dateren.<sup>2</sup> Het meerderheidsstandpunt ligt echter in de laatste kwart van de eerste eeuw. Wij volgen het meerderheidsstandpunt.

Het evangelie naar Matteüs is heel lang gepresenteerd als het eerste evangelie. Of het zo gezien werd omdat dit evangelie het eerste geschreven zou zijn, of omdat men de inhoud van het evangelie zo waardeerde, is niet helder. De inhoud van het evangelie is het onderricht van Jezus, gevat in de Bergrede, het Onze Vader, de zaligsprekingen; onderricht dat eeuwen de christenen heeft geïnspireerd en heeft opgeroepen tot een religieus leven. In die zin is het begrijpelijk dat het evangelie als het eerste gepresenteerd is. Heden ten dage gaat men uit van het standpunt dat Marcus in datering het eerste evangelie is, geschreven rond 65-70 na Chr..

<sup>2</sup> Davies and Allison, *Matthew 1-7*, 128

In het oudste commentaar dat we kennen, een *Verklaring van de woorden van de Heer*, waarschijnlijk geschreven rond 130, schrijft Papias van Hiërapolis over de evangeliën. Over Matteüs schrijft hij: Ματθαιου μιν ουν Εβραϊδι διαλεκτω τα λογια συνεταξατο, ηρμηνευσεν δ αυτα ωπ ην δυνατω εκαστω 'Matteüs heeft de uitspraken (logia van/over Jezus) in de taal van de Hebreëen (hebraïdi dialekt) bijeengebracht; en iedereen vertaalde die naar beste vermogen.'<sup>3</sup> Matteüs bracht de woorden van Jezus samen op een wijze waarop dat bij de joden in de Hebreeuwse bijbel gebruikelijk was. Maar nergens in het document van Papias lezen we dat het Matteüsevangelie het oudste zou zijn. Wel is de toeschrijving van het evangelie aan Matteüs door Papias duidelijk. Papias geeft aan dat hij put uit een oudere bron. Ook op andere handschriften uit de tweede eeuw is al vermeld dat het gaat om het evangelie naar Matteüs. Matteüs zou de tollenaar uit Mt. 9:9 zijn. De auteur identificeert zichzelf echter niet als zodanig. Je kunt je ook afvragen waarom de auteur dan in zijn evangelie geen gebruik maakt van het feit dat hij ooggetuige was van de daden van Jezus. Het auteurschap van de apostel Matteüs wordt dus zeer betwijfeld.

We kunnen dus niet zeggen wie de auteur is geweest. Uit diverse onderzoeken kunnen we wel het een en ander zeggen over de auteur en zijn achtergrond. Het evangelie is in het Grieks geschreven, waarschijnlijk voor een Griekssprekende gemeenschap. Daaruit kunnen we welgevoeglijk de conclusie trekken dat de gemeenschap zich buiten Galilea bevond, want de mensen in Galilea spraken Aramees.<sup>4</sup> De literaire vorm is die van een Grieks-Romeinse biografie.<sup>5</sup> Matteüs maakte gebruik van diverse bronnen: Marcus, Q bron, de Hebreeuwse bijbel en andere geschreven documenten, en mondelinge overleveringen. Het evangelie heeft een joodse achtergrond; er wordt veel geciteerd uit de Schriften, Jezus wordt nadrukkelijk in de lijn van Abraham en David gezet (geslachtsregister). Aan de andere kant verwijt men Matteüs anti-joods te zijn. Hij keert zich sterk tegen de joodse leiders (Mt. 21:45; 23). Op deze controversie betreffende de houding van Matteüs ten opzichte van het jodendom en zijn leiders komen we in 1.5 nog terug.

<sup>3</sup> Davies and Allison, *Matthew 1-7*, 8

<sup>4</sup> Vanaf 44 n.Chr. werd Galilea onderdeel van de provincie Judea waartoe ook Judea, Samaria en Idumea behoorden

<sup>5</sup> Ehrmann, *The New Testament*, 93

### 1.3 DE WERELD VAN MATTEÛS

Hieronder schetsen we in het kort de politieke geschiedenis die als achtergrond dient voor de ontwikkelingen in de tijd van Matteüs en daarvoor. Tot 175 v. Chr. was Judea een redelijk homogeen geheel. Met het geforceerde helleniseringsproces, door Antiochus IV geïnstigeerd en bedoeld om de eenheid van zijn rijk te versterken, was de rust voorbij. De toenmalige hogepriester Onias III werd afgezet. De tempel van YHWH werd ingericht als tempel van Zeus. Dit alles leidde tot een opstand van de aan het Judaïsme trouw gebleven Joden in 168 v. Chr. Mattatias, en later zijn zonen (de familie kreeg de naam Makkabeeën) stredden voor nationale onafhankelijkheid en voor een einde aan de hellenisering. Met de steun van Rome wisten de Makkabeeën Jeruzalem te veroveren. De tempel werd opnieuw ingewijd. Judea was praktisch een onafhankelijk staat geworden, met een uitgebreid grondgebied. De oorspronkelijke doelstelling, het land te bevrijden van de hellenisering, was echter niet bereikt. Integendeel, het Hasmonese geslacht (een andere naam voor de Makkabeeënfamilie), vast in het zadel tot 63 v. Chr., helleniseerde zelf in toenemende mate. Tegenstand kwam er uit verschillende hoeken. Het restant van de gehelleniseerde aristocratie was nog altijd een van de tegenstanders. De Farizeeërs waren tegen het feit dat de wereldlijke en religieuze macht beide in de handen van de Hasmoneeën waren en eisten dat het hogepriesterschap werd opgegeven. Andere groepen accepteerden juist het hogepriesterschap, maar niet het koningschap van de Makkabeeën. In 63 v. Chr. vochten de broers Hyrcanus II en Aristobulus II om de macht. Beide deden een beroep op Rome, op generaal Pompeius. Deze maakte gebruik van de situatie en nam Jeruzalem bij verrassing in. De Romeinen waren nu de ware heersers en de dynastie van de Hasmoneeën liep ten einde. Tegen deze achtergrond kwam het religieuze sektarisme tot bloei. Hiermee wordt bedoeld de tendens binnen het Judaïsme tot aparte groeperingen die ieder de joodse gemeenschap trachtte te winnen voor hun eigen vorm van het Judaïsme.<sup>6</sup> De vraag is hierbij of er sprake is van een mainstream. We kunnen ons afvragen of er een zo duidelijk onderscheid gemaakt kan worden tussen de groepen, aangezien datgene dat hen bond, meer was dan datgene wat hen scheidde. De Tora bleef de kern waar alle groepen zich om heen schaarden. Dat was het verschil met het verleden (de tijd van het Hebreeuwse bijbel)

<sup>6</sup> Ehrmann, *The New Testament*, 98

waar de groepen van gedachten verschilden over de exclusiviteit van YHWH als God van Israel. Het debat in de laatste jaren voor de eeuwwisseling ging om twee zaken: hoewel de Tora als autoriteit door iedereen was geaccepteerd, was er over de interpretatie nog heel wat meningsverschil. Daarnaast was niet duidelijk in welke mate assimilatie en hellenisering geaccepteerd werden. Uiteindelijk werden deze vragen pas na de vernietiging van de tempel beantwoord, met de opkomst van het rabbijnse Judaïsme.<sup>7</sup>

### *Romeinse tijd*

In de Romeinse tijd, na de verovering door Pompeius (69 v.Chr.), was Judea speelbal van de Romeinse generaals en de plaatselijke elite. Het hogepriesterschap was gescheiden van de wereldlijke macht. Hyrcanus werd hogepriester, Antipater politiek leider. De strijd tussen Herodes, de zoon van Antipater en tetrarch van Galilea, en Antigonus uit het Hasmonese geslacht, eindigde in het beleg en de val van Jeruzalem. Met de moord op Hyrcanus II kwam uiteindelijk een definitief einde aan de Hasmonese dynastie. Herodes was absoluut heerser over Palestina. Bij zijn dood werd het gebied onder zijn drie zonen verdeeld. Judea, Idumea en Samaria kwamen onder Archelaüs. Bij zijn afzetting in 6 v. Chr. kwam het gebied rechtstreeks onder Romeins bestuur op verzoek van de Sadduceeën. De Farizeeërs konden het moeilijk verdragen dat de laatste schijn van onafhankelijkheid verdween.<sup>8</sup> De periode van de Romeinse procuratoren brak aan. Onder de procuratoren bleven het Sanhedrin en het hogepriesterschap bestaan, maar ze hadden geen politieke macht meer.<sup>9</sup>

Na de afzetting van Pilatus (36) die in 26 was aangetreden, nam de toenmalige hogepriester Jonatan de macht over. Een ieder die zich niet voegde in de nationalistische ideeën van de machthebbers, had het moeilijk in die tijd. Een jaar later echter werd de macht overgenomen door de Romeinse procurator Agrippa I. Na de dood van Agrippa werd Judea toegevoegd aan Syria. Dat was niet wat de joodse nationalisten voor ogen hadden, maar de positie van de joden in het Romeinse rijk verslechterde aanzienlijk. In 50 werden de joden uit Rome verbannen. Keizer Nero, 4 jaar later, bevorderde de hellenistische cultuur met harde hand. Dit lokte net als in 168 v. Chr. een heftige reactie uit van de joden. In 66 brak de Eerste Joodse oorlog uit tegen Rome. In 70

<sup>7</sup> Ehrmann, *The New Testament*, 104

<sup>8</sup> van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 53

<sup>9</sup> van Segbroeck, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, 53

viel Jeruzalem met de tempel na een belegering in Romeinse handen. De tempel werd verwoest. Dit betekende het einde van de Tweede Tempel. De impact was groot. Het offersysteem van priesters en schrijvers was ten einde en de priesterdynastie was verdwenen. Het verdwijnen van de tempelcultus betekende dat een andere uitleg van de Schriften noodzakelijk was. Deze waren allemaal uitgelegd als geschiedenis die de grondslag legde voor de tempeltheocratie in Jeruzalem.<sup>10</sup> Ondanks het feit dat er in de periode van de Tweede Tempel al een toenemende belangstelling was voor de bestudering van de Tora, bleef de tempel het symbool van de joodse aanwezigheid in de wereld. Nu had het jodendom zijn centrum verloren. De apocalyptische geschriften II Baruch en IV Ezra staan vol jammerklachten over Jeruzalem als verlaten stad, uitdrukkingen van wanhoop en onbegrip omdat God de stad niet heeft beschermd, de vraag naar de zonden van Israel die deze straf tot gevolg had, gebeden om richting en toekomst voor het volk zonder Jeruzalem en de tempel<sup>11</sup>. ‘Ik ging naar de heilige plaats, zat neer op de ruïnes en huilde’ (2 Baruch 35:1). ‘Waarom is Israel tot haar schande overgegeven aan de niet-joden? Waarom is de wet van onze vaders buiten werking gesteld?’ (4 Ezra 4:23).

De reactie van de verschillende groeperingen was divers. De apocalyptische reactie was: ‘Verdraag met geduld de toorn die op jullie gekomen is van God.. . Jullie zullen spoedig zijn vernietiging zien ... ‘ (2 Baruch 4:25). Het gnostische antwoord op de vernietiging was om de hemel te zien als de bestemming voor de rechtvaardigen. De Tweede Joodse oorlog in 132-135 werd gevoed door de aardse reactie. En weer anderen ontvluchtten Jeruzalem zoals Johanan Ben Zakkai en vestigden zich elders. Zij bestudeerden het probleem betreffende het houden van de wet bij ontstentenis van de offercultus.<sup>12</sup> Gafni<sup>13</sup> schrijft hierover dat de traditie van de wijzen, in zowel de wetgeving als de interpretatie van de Schriften, al bloeide in de periode van de Tweede Tempel. Leren en onderwijzen waren onlosmakelijke verbonden met de aanbidding van God. Deze traditie vormde aldus Gafni het raamwerk voor de opkomst van de Farizeese-rabbijnse beweging na de val van Jeruzalem en de verwoesting van de tempel.

<sup>10</sup> Mack, *Wie schreven het Nieuwe Testament werkelijk?*, 154

<sup>11</sup> Mack, *Wie schreven het Nieuwe Testament werkelijk?*, 155

<sup>12</sup> Mack, *Wie schreven het Nieuwe Testament werkelijk?*, 155

<sup>13</sup> Gafni, in: *The literature of the sages*, 5

De opkomst van de synagogen wordt vaak gekoppeld aan het verdwijnen van de tempelcultus; de synagoge vulde de leemte op die de tempel achterliet. Dat is een wat simplistische voorstelling. De tempel was het middelpunt van de cultus. De synagoge vormde het middelpunt van de gemeenschap, al voor de vernietiging van de tempel. Gafni<sup>14</sup> geeft aan dat de oorsprong van de synagoge onduidelijk is. Er dient tevens een onderscheid gemaakt te worden tussen de activiteiten zoals bijeenkomen van de gemeenschap om gezamenlijk de Tora te lezen en te bestuderen, en het daadwerkelijke instituut synagoge. De Theodotus Inscriptie (1<sup>e</sup> eeuw n. Chr.) stelt dat de synagoge gebouwd was voor het bestuderen van de Tora en het onderricht van de geboden. Dit vinden we ook terug in het Nieuwe Testament en bij Josephus. De schrijver van Matteüs schreef zijn evangelie in een tijd waarin de tempel er niet meer was. Hij beschrijft echter het leven van Jezus in een tijd dat de tempel nog niet verwoest was. Ondanks het feit dat nergens expliciet de verwoesting van de tempel naar voren komt, krijgen we in het evangelie wel een beeld van de afbakening van de grenzen tussen de verschillende groeperingen. In 1.4 gaan we daar dieper op in. Matteüs schrijft over hún synagogen in 4:23, 10:17, 12:9, waarmee hij de groepen tegenover elkaar positioneert. De synagoge is daarbij de plaats waar de aanspraak op autoriteit van zowel de Farizeeën als Jezus zich doet gelden.

#### 1.4 DE BELANGRIJKSTE GROEPERINGEN TEN TIJDE VAN DE TWEDE TEMPEL TOT 70 N. CHR.

In de geschriften van Josephus worden drie groepen met name genoemd: Farizeeën, Sadduceeën en Essenen. Daarnaast weten we tegenwoordig ook meer van de Qumrangemeenschap door de Dode Zee-rollen.

Farizeeën vertegenwoordigden met name de midden- en de lagere sociale klasse. Ze waren in veel mindere mate gehelleniseerd en stonden in de oude tradities van Israel. Ze accepteerden de traditie van de vaders, dat wil zeggen niet-bijbelse wetten en gewoonten. Deze onderwijzingen vulden de geschreven Tora aan en vormden onderdeel van wat men later de mondelinge Tora noemde. Verder waren de Farizeeën zeer nauwgezet in de naleving van de wetten, en experts in het interpreteren van de wet.<sup>15</sup>

Over de invloed van de Farizeeën in de periode van de Tweede Tempel is

<sup>14</sup> Gafni, in: *The literature of the sages*, 6

<sup>15</sup> Schiffman, *From text to tradition*, 105



geen consensus. Het gaat te ver om in deze achtergrondschets de discussie weer te geven. Van belang is te weten dat over het algemeen men uitgaat van een doorlopende lijn van de Farizeeën naar de rabbijnse kringen van het tijdperk van de Mishna en de Talmoed.<sup>16</sup>

De Sadduceeën waren grotendeels afkomstig uit de elite. Veel van hen waren priesters of waren met de belangrijke priesterlijke families verbonden door huwelijk. Ze stonden niet volledig afwijzend ten opzichte van hellenisering. Hun cultuur was sterk beïnvloed door hun leefomgeving. De loyaliteit van de Sadduceeën lag bij de religie van Israel. Sadduceeën verwierpen de traditie der vaders die voor de Farizeeën tot de wet behoorde. De reinheidswetten, die door de Farizeeën nauwlettend werden nageleefd, werden door de Sadduceeën beschouwd als behorend tot de tempel en de tempelpriesters; het gewone volk werd hiermee niet lastig gevallen. Verder waren de Sadduceeën van mening dat de mens een vrije wil heeft en dat God geen zeggenschap heeft over datgene dat de mensen doen. De Sadduceeën hadden hun eigen exegetische en interpretatieve werken in hun wetten van die van de Farizeeën af. Waarschijnlijk vormde na de opstand in 168 v. Chr. een groep Sadduceeën de Qumrangroep. Uiteindelijk was het, aldus Schiffman, een groep Sadduceeëse priesters die besloot om het dagelijks offer voor de Romeinse keizer te beëindigen. Dit was de lont die de opstand in 66 deed ontbranden.<sup>17</sup>

Naast deze twee hoofdgroepen waren diverse groepen met apocalyptische en/of ascetische trekken. Een van die groeperingen waren de Essenen, verdeeld over een aantal gemeenschappen in Palestina. De groep was waarschijnlijk alleen toegankelijk voor mannen. Men legde een grote nadruk op reinheid en men was het absoluut niet eens met de uitleg van de reinheidswetten en de offerwetten in de tempel. Opvallend was het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel.<sup>18</sup>

Ook de Qumrangroep behoorde tot deze categorie. Deze groeperingen zijn in de nasleep van de opstand verdwenen uit de geschiedenis.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Gafni, in: *The literature of the sages*, 8; Schiffman, *From Text to Tradition*, 107

<sup>17</sup> Schiffman, *From text to tradition*, 110

<sup>18</sup> Schiffman, *From text to tradition*, 115

<sup>19</sup> Schiffman, *From text to tradition*, 116

## 1.5 MATTEÛS EN DE MATTEAANSE GEMEENSCHAP(PEN)

Samengevat kunnen we stellen dat er sprake was van een overgangssituatie in het laatste kwart van de eerste eeuw waarin Matteüs zijn evangelie schreef. De tempel was verwoest. Er ontstond een nieuw religieus programma waarin de studie van de Tora centraal stond. Nadruk werd gelegd op het onderhouden van de geboden. De gemeente van Matteüs hoorde in de beginjaren tot het jodendom, vormde daarbinnen een groepering zoals we hieronder verder zullen toelichten. Matteüs beschrijft in zijn evangelie een messiaans programma en een toewending naar de volken.

Wat was de positie van Matteüs en zijn gemeenschap in deze roerige tijd na de verwoesting van de tempel? Is er sprake van één gemeenschap, of waren er meer gemeenschappen? Hoe kunnen we dit alles te weten komen? Dat is lastig, want er zijn geen betrouwbare externe bronnen die een goed beeld geven. We moeten ons dus richten op het evangelie zelf. Dat evangelie geeft, door zijn genre, allereerst een beeld van het leven van Jezus. We moeten tussen de regels door lezen om iets te weten te komen van de gemeente in die tijd. Ook is het evangelie een boek dat pas na verloop van tijd is ontstaan; het is geen nieuws heet van de naald.<sup>20</sup> Jezus leefde in het begin van de eeuw. Het evangelie naar Matteüs dateert uit de laatste kwart van de eeuw. Hoe maken we dan onderscheid tussen de oude tradities en de tradities ten tijde dat het boek geschreven werd?

Tomson is van mening dat Matteüs meerdere lagen bevat.<sup>21</sup> Hij wijst op verschillen in Matteüs. Hierbij noemt hij de uitgesproken trouw van Jezus aan de Tora ten opzichte van de toewending naar de volken. Ook Davies en Allison schrijven dat het evangelie opvallende overeenkomsten heeft met de rabbijnse school. Er zijn talloze linguïstische parallellen tussen Matteüs en rabbijnse teksten. Verder lijkt de auteur bekend met de ontwikkelingen in het laatste deel van de eerste eeuw. Davies en Allison wijzen onder meer op de overeenkomsten tussen Mt. 5-7 en het Mishna traktaat Avot 1 en 2.<sup>22</sup> Het gebruik van de titel rabbi door Matteüs tekent ook de bekendheid van Matteüs met de rabbijnse school. Voor 70 was rabbi een beleefdheidsterm, na 70 werd het steeds meer een titel voor aangewezen geleerden, een titel die Matteüs

<sup>20</sup> Weren, *De geschiedenis en sociale situatie van de gemeente rond Matteüs*, 100

<sup>21</sup> Tomson, *Als dit uit de hemel is*, 233

<sup>22</sup> Davies and Allison, *Matthew 1-7*, 134

heeft overgenomen. Tomson wijst daarnaast nog op bepaalde uitdrukkingen zoals 'Vader in de hemelen' waarbij het meervoud hemelen aan een vertaling van het Hebreeuwse sjamajim doet denken.<sup>23</sup> Verder ziet Tomson in de vervullingsteksten een andere latere laag van de tekst. Hij stelt dat hier de citaten van de profeten de messiaanse belijdenis van de volgelingen van Jezus moeten onderbouwen. Blijkbaar moet Jezus' messiasschap bevochten worden. Dit geeft een laag aan met conflicten tussen Jezus en de joodse leiders. Dat wordt nog sterker in de polemieken tegen de schriftgeleerden en de Farizeeën. Als laatste punt noemt Tomson de toewending tot de niet-joden. Samengevat stelt Tomson dat er vijf lagen zijn. De eerste laag komt vanuit de mondelinge overlevering. De tweede laag komt vanuit Marcus. Het werk dat de matteaanse redacteur verrichtte door teksten in te voegen geeft een derde laag. De vierde en de vijfde laag kenmerken zich dan door de polemieken tussen Jezus en de joodse leiders en de toewending tot de niet-joden omdat het evangelie in een niet-joodse kerk terecht kwam.<sup>24</sup>

Over het algemeen zijn de bestudeerde auteurs het eens over de stelling dat de gemeente van Matteüs zeker in het begin deel uit maakte van de pluri-forme joodse gemeenschap. In het Sondergut van Matteüs ontstaat het beeld van de joodse christenen, waarvoor de Tora nog normatief was. In latere tijd, ca. 70-80, ontstaan conflicten met de joodse leiders. Daarvan wordt in het evangelie naar Matteüs duidelijk verslag gedaan. De joodse christenen worden gemarginaliseerd. Over de mate van marginalisering bestaat geen overeenstemming.

Davies en Allison benoemen de relatie tussen Matteüs en de Birkat ha minim, de zegenspreuk voor de ketters (in werkelijkheid een vervloeking). De vraag is of de matteaanse gemeenschap onder de Birkat ha minim viel, of dat zijn gemeenschap van joodse christenen nog onder de synagoge viel. Heemstra<sup>25</sup> is van mening dat de Birkat ha minim rond 90 gedateerd moet worden en dat het wel degelijk gericht is op de joodse christenen. Alleen een jood kan een ketter zijn; het gaat hier daarom om joodse christenen, niet om christenen in het algemeen. Het lijkt aannemelijk, dat in de tijd van Domitianus (81-96) vanuit joodse hoek ongerustheid ontstond over de veranderende Romeinse definitie van 'jood' ten behoeve van hun belastingheffing. Voorheen dienden

<sup>23</sup> Tomson, *Als dit uit de hemel is*, 233

<sup>24</sup> Tomson, *Als dit uit de hemel is*, 234-235

<sup>25</sup> Heemstra, *How Rome's Administration of the Fiscus Judaicus Accelerated the Parting of the Ways between Judaism and Christianity*, 181

joden tempelbelasting te betalen, bestemd voor de tempel in Jeruzalem, Na de val van de tempel werden die gelden doorgesluisd naar Rome, voor de tempel van Jupiter; de Fiscus Judaicus. Een niet-jood of iemand die zich distantieerde van het jodendom werd vrijgesteld van deze belasting. Vervolgd werden diegenen die 'een joods leven leidden zonder jood te zijn' en degenen die jood waren en geen belasting betaalden. Gemeenschappen die bestonden uit joodse en niet-joodse christenen liepen gevaar om in een van deze twee categorieën te vallen. Afvallige joden werden waarschijnlijk door andere meer 'orthodoxe' joden niet meer tot het jodendom gerekend. De straf was zwaar; in beslagname van bezittingen tot zelfs executie. Het verklaart waarom de synagogen zich distantieerden van de christenen.<sup>26</sup>

Ook Schiffman is de mening toegedaan dat de rabbi's de joodse christenen nog wel als joods zagen.<sup>27</sup> Davies and Allison stellen dat het evangelie naar Matteüs perfect past in de periode van consolidatie in Yavne. Het evangelie spreekt zich uit tegen de joodse leiders, en specifiek tegen Farizeeën. De rabbi's te Yavne waren, aldus Davies en Allison, in de geest de afstammelingen van de Farizeeën. Ook de toespelingen op vervolgingen in Matteüs zijn een signaal van toenemende wrijving tussen de joden en de joodse christenen.<sup>28</sup>

Wat in ieder geval vrij zeker is, is het feit dat de Birkat ha minim opgesteld is in dezelfde periode waarin het evangelie naar Matteüs is geschreven.

Saldarini<sup>29</sup> bestrijdt een strikte scheiding tussen christendom en Judaïsme eind eerste eeuw. De grenzen waren nog niet getrokken. Conflicten tussen joodse en christelijke groeperingen varieerden sterk naar tijd en plaats.

Matteüs' groepering was onderdeel van het jodendom. Ook Tomson is deze mening toegedaan. Hij ziet een joods-christelijk milieu dat in een fel conflict met de Farizeeën verkeerde.<sup>30</sup>

Alles bij elkaar geeft het evangelie een beeld van tegenstand van de joodse leiders en de reactie van de schrijver van het evangelie daarop.

<sup>26</sup> Heemstra, *How Rome's Administration of the Fiscus Judaicus Accelerated the Parting of the Ways between Judaism and Christianity*, 255

<sup>27</sup> Schiffman, *From text to tradition*, 153

<sup>28</sup> Davies and Allison, *Matthew 1-7*, 137

<sup>29</sup> Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish community*, 3

<sup>30</sup> Tomson, *Als dit uit de hemel is*, 236

### *De matteaanse gemeenschap.*

Saldarini schildert de matteaanse gemeenschap door een sociologische bril. Hij stelt dat Matteüs' gemeenschap een klein, relatief onbelangrijk deel vormde van de joodse gemeenschap in het oostelijk deel van de Middellandse Zee. Matteüs wilde de hervormingen van het Jodendom, ingezet door Jezus, verder vormgeven. Hij trachtte zijn mede-joden te overtuigen van zijn door God gegeven visie, van belang voor joden én heidenen. Matteüs maakte daarbij gebruik van de bronnen van autoriteit in de joodse gemeenschap.<sup>31</sup> Saldarini ziet de gemeenschap als een deviant van de dominante groep. Het geschrift van deze gemeenschap moet gelezen worden naast andere literatuur uit de periode na de vernietiging van de tempel. Hij noemt hier 2 Baruch, 4 Ezra, vroege lagen van de Mishna en Josephus. Al deze literatuur trachtte het Jodendom in een nieuwe context te zetten na de vernietiging van de tempel. De matteaanse gemeenschap geloofde dat Jezus een cruciaal persoon was, door God gezonden om hen te redden in de wereld die door het wegvallen van de tempel onherkenbaar was veranderd. Saldarini stelt in zijn boek dat het verhaal van Jezus in Matteüs de ervaringen en de sociale situatie van de matteaanse gemeenschap weerspiegelen.

Overman<sup>32</sup> formuleert in dezelfde trant. Het gaat om twee rivaliserende groepen in het evangelie. Hij ziet de ontwikkeling van de synagoge en de ontwikkeling van de ecclesia naast elkaar plaatsvinden. Het evangelie is erop gericht de overtuigingen aannemelijk te maken voor nieuwe volgelingen. De groep moest een legitieme status krijgen om een permanente plaats te veroveren. In dit plaatje kunnen we, aldus Overman, ook het gebruik van citaten uit de Hebreeuwse bijbel verklaren. We gaan in hoofdstuk 4 in op de vraag of de hier bovengenoemde spanningen licht werpen op het gebruik van de citaten in Matteüs. Daarbij gaan we uit van de benaderingswijzen zoals we in hoofdstuk 2 beschrijven.

Stanton<sup>33</sup> stelt dat het gebruikte genre, dat van een biografie, duidelijk anders is dan dat van een brief. Een dergelijk veelomvattende biografie is niet alleen voor een enkele kleine gemeenschap geschreven. Stanton stelt dan ook dat er sprake is van een veelvoud aan matteaanse gemeenschappen.

De teksten die op een specifieke plaats wijzen, zijn er wel. Foster noemt hier-

<sup>31</sup> Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish community*, 3-5

<sup>32</sup> Overman, *Matthew's gospel and Formative Judaism*, 62

<sup>33</sup> Stanton, *A Gospel for a new people*, 51

bij met name Mt.28:11-15, waar de hogepriesters besluiten om de feiten rondom de opstanding te vervalsen. Deze tekst weerspiegelt de situatie van die tijd, op die plaats. Wellicht waren er wel meer gemeenten, maar is het evangelie toegeschreven op een bepaalde gemeente in een bepaalde situatie en op een bepaalde plaats. Foster bespreekt in zijn inleiding de vraag voor wie het evangelie bedoeld was; de vraag naar de beoogde lezer. Dat is in zijn optiek veel interessanter en meer ter zake doende, dan de vraag of er één gemeente was of dat er meerdere matteaanse gemeenten waren.<sup>34</sup>

Samengevat kan gesteld worden dat de sociaalwetenschappelijke methodes die vanaf de jaren tachtig werden toegepast, de matteaanse gemeente schilderen als een groep die deviant is van de dominante groep. Een afwijkende mening heeft Stanton die een heftig conflict en een pijnlijk breuk ziet tussen het Judaïsme en de matteaanse gemeenschap.<sup>35</sup> Saldarini ziet de groep als behorend bij twee werelden en op weg naar een scheiding, en Overman situeert de groep in een joodse context. Hij ziet de beide groepen meer als rivaliserende groepen die met elkaar strijden om de sociaal-religieuze macht na de val van de tempel. Sim<sup>36</sup> ziet de matteaanse gemeente als een joodse groep die zich tegen heidenen keerde en die verdween in de derde of vierde eeuw of wellicht nog later. Repschinski<sup>37</sup> sluit zich aan bij Overman. Er is geen consensus is over de vraag of de matteaanse gemeenschap een joodse gemeenschap was. We weten niet hoe de verhouding qua aantal joodse en niet-joodse christenen was. Of er sprake was van één gemeenschap of meerdere gemeenschappen is ook niet vast te stellen. Voor beide zijn argumenten te vinden. Voor ons onderzoek is de vraag voor wie het evangelie geschreven is, belangrijker. Daar zullen we in hoofdstuk 4 nader op ingaan.

## 1.6 DE BIJBEL VAN MATTEÛS

Matteüs citeert regelmatig uit de Hebreeuwse bijbel. Het is daarom erg interessant om te weten welke vertaling de schrijver van het boek Matteüs gebruikte.

Uit de citaten zelf is dat niet af te leiden. Voor de meeste citaten geldt dat ze op bepaalde delen gelijkenis vertonen met de MT en op andere delen met de

<sup>34</sup> Foster, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, 5

<sup>35</sup> Foster, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, 77

<sup>36</sup> In Foster, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, 77

<sup>37</sup> Repschinski, *The controversy Stories in the Gospel of Matthew*

Septuaginta (LXX). En soms zijn ze afwijkend van beide.

Er zijn verschillende opvattingen hierover. Het is mogelijk dat Matteüs zelf vertaalde uit de Hebreeuwse bijbel. Dat voorveronderstelt een goede beheersing van beide talen. Het gebruik van de LXX is een tweede mogelijkheid. Matteüs heeft dan wel teksten aangepast. Een derde veronderstelling is dat de citaten van Matteüs teruggaan op een zogenaamde ‘Testimoniacollectie’; een afgesloten verzameling teksten uit het Oude Testament. Stendahl stelt dat citaten uit een Schriftgeleerdenschool komen waar meerdere teksten werden gecombineerd.<sup>38</sup> Matteüs was volgens Stendahl wel bekend met de LXX. Maar de citaten zouden uit een andere bron komen. Beaton stelt dat wetenschappers vaak geneigd zijn geweest om de citaten op eenzelfde manier te duiden. Hij is van mening dat de bronnen verschillend kunnen zijn geweest.<sup>39</sup> Ook schrijft Beaton dat al deze hypothesen uitgaan van puur en alleen het citaat, en de omringende context en mogelijk theologisch gebruik door Matteüs buiten beschouwing laten. We zullen daar in hoofdstuk 4 bij de bespreking van de verschillende citaten op terugkomen.

Een richting stelt dat Matteüs heeft geput uit Hebreeuwse, Aramese en Griekse teksten en van daaruit de tekst heeft bijgesteld. Reden van bijstelling waren overwegingen die Matteüs als auteur had. Die overwegingen zijn onderwerp van discussie; aanpassingen aan de context, theologische overwegingen (Matteüs als targoemist), christologisch, enz.

Een tweede richting in het denken gaat uit naar de LXX, een redelijke veronderstelling met betrekking tot een Griekstalige schrijver in de eerste eeuw die voor een Griekssprekend publiek schreef.<sup>40</sup>

Er zijn citaten en verwijzingen waar de invloed van de Hebreeuwse tekst aanwijsbaar is, aldus Moyise en Menken. Ook noemen zij de mogelijkheid van een bijgestelde LXX tekst. Moyise en Menken stellen dat nieuwtestamentische schrijvers de Jesajateksten bijstelden als dat in hun ogen noodzakelijk was en dat het proces van veranderingen niet significant anders was dan bij hun tijdgenoten binnen het Judaïsme. Het verschil ligt in de theologische reden achter de veranderingen.<sup>41</sup>

In een eerder boek<sup>42</sup> onderzoekt Menken of de bijbel van Matteüs een bijge-

<sup>38</sup> Stendahl, *The school of St. Matthew, and its use of the Old Testament*.

<sup>39</sup> Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's gospel*, 25

<sup>40</sup> Moyise en Menken, *Isaiah in the New Testament*, 5

<sup>41</sup> Moyise en Menken, *Isaiah in the New Testament*, 5

<sup>42</sup> Menken, *Matthew's bible*

stelde LXX was. Daarvoor onderzoekt hij de tekstuele vorm van de citaten. Hier zullen we in hoofdstuk 4 bij de bespreking van de vervullingcitataten verder op in gaan.

## 1.7 SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Het evangelie naar Matteüs wordt gedateerd in het laatste kwart van de eerste eeuw. Het auteurschap is, ondanks allerlei hypothesen, onbekend. Ook over de herkomst van de auteur is geen zekerheid. Over het algemeen wordt gesteld dat de auteur een jood was en buiten Palestina woonde. Tomson brengt een gelaagdheid van het evangelie naar voren. Als het gaat om de duidelijk aanwijsbare joodse invloeden in het evangelie, zouden we in dat geval met een joodse redacteur te maken kunnen hebben. Andere lagen wijzen niet eenduidig op een joodse redacteur. De schrijver had zeker kennis van diverse bronnen (Marcus, Q, LXX e.a.). Een goede hypothese is dat de schrijver van Matteüs putte uit een bijgestelde LXX versie, waar hij zelf ook nog wijzigingen in aanbracht.

Tegen de roerige achtergrond van het Judaïsme vanaf de tweede eeuw v. Chr. tot de val van de tempel in 70 n. Chr. kwam het religieuze sektarisme tot bloei. Er waren diverse groeperingen actief. De matteaanse gemeenschap was daar één van. De gemeente van Matteüs maakte zeker in het begin deel uit van de pluriforme joodse gemeenschap. De overheersende opvatting is dat in de tijd dat de schrijver van Matteüs zijn evangelie schreef, er een toenemende wrijving tussen de joden en de joodse christenen ontstond. Hoe de samenstelling van de matteaanse gemeente(n) was, is niet bekend.

In hoofdstuk 4 zullen de bovengenoemde zaken zoals de datering, de bronnen, de gemeenschap, een achtergrond vormen voor de bespreking van de vervullingcitataten. In kader van de verwoesting van de tempel is in de bespreking van het laatste citaat in 4.6 de datering een belangrijk punt. We gaan in 4.6 ook in op het bevel tot geheimhouding dat Matteüs overneemt van Marcus. De gemeenschap komt terug in 4.3 waar we de benadering bespreken die het evangelie naar Matteüs beschouwt als een legitimering van de overtuiging van de eigen gemeenschap.



## HOOFDSTUK 2

# METHODOLOGIE

### 2.1 INLEIDING

Matteüs citeert in zijn evangelie uit het Oude Testament. In dit onderzoek kijken we naar de citeerstrategie van Matteüs. We moeten ons daarom de vraag stellen wat het betekent om een tekst te interpreteren. Wat betekent het dat Matteüs citaten uit het boek Jesaja gebruikt in zijn tekst? Wat betekenen de citaten in die tekst en welke betekenis nemen de citaten mee naar de tekst van Matteüs? Nemen ze wel betekenis mee? Speelt ook bij Matteüs de interpretatie van Jesaja een rol? Haalt hij uit Jesaja datgene dat hij gebruiken kan (atomistisch citeren) of neemt hij de context van Jesaja mee?

In dit onderzoek onderzoeken we de intertekstualiteit van Matteüs vanuit literatuurwetenschappelijke inzichten. We kunnen de oorspronkelijke bedoeling van de teksten, en in dit geval van de interpretatie van Matteüs, niet meer terughalen. De literatuurwetenschappelijke invalshoek biedt ons perspectieven omdat de richting van het wetenschappelijk onderzoek aangeeft dat een tekst niet een eenduidige interpretatie heeft.

In paragraaf 2.2 bespreken we diverse auteurs en maken we hun theorieën helder. In dit kader wordt 'eerdere' teksten onderzocht op hun betekenis voor de tekst van Matteüs. Soms kijken we daarbinnen naar woorden of zinnen, zoals Menken doet in de bestudering van de brontekst van Matteüs. Ook Beaton bestudeert de tekst- en de woordvorm en de thematiek van de citaten. Bastiaens doet dit uitgebreid bij Mt. 8:17. Verder kijken we met Samely naar de wijze waarop hij grammaticale vormen, woorden, zinnen ed. categoriseert. We kunnen zijn benaderingswijze toegepast zien in de Mishna. Wierenga beschrijft en analyseert de citaten in Matteüs naar hun aard en functie en past daarmee in de benaderingswijze die binnen de tekstlinguïstiek<sup>43</sup> wordt gehanteerd. Wij kijken in zijn benadering specifiek naar de vervullingscitaten. Met Boyarin bestuderen we naast de literaire dimensie binnen de intertekstualiteit ook de cultuur bij het ontstaan van een tekst. We bespreken hierbij kort de studie van Hjelmlev die al in de jaren twintig van de vorige eeuw een deno-

<sup>43</sup> De tak van de taalwetenschap die zich toelegt op het analyseren van teksten op zinsoverstijgend niveau.

tatief en een connotatief taalsysteem onderscheidde. Hier bouwde Eco op voort door het begrip connotatie te definiëren als de ‘som van alle culturele eenheden die een signifiant (vorm) bij de ontvanger kan oproepen’<sup>44</sup>. We zien dit terugkomen bij de Mozestypologie van Allison.

Carter stelt dat naast de culturele context ook de historische, de politieke, de sociale en ideologische achtergronden van belang zijn. De relaties tussen literatuur, auteur, lezer en sociale context worden hier bestudeerd. Met name de Grieks-Romeinse wereld als achtergrond bij Matteüs is van belang. En omdat we binnen Matteüs ook te maken hebben met een gemeenschap die zijn bestaan moet legitimeren, raken we binnen de intertekstualiteit het terrein van de ideologie. De schrijver van het evangelie put uit het beschikbare tekstmateriaal om een legitimering van de eigen overtuiging vorm te geven, zijn ideologie te ondersteunen en een mythe te creëren. Hierbij raadplegen we Apodaca.

## 2.2 TAALWETENSCHAPPELIJKE BENADERINGEN

Binnen de taalwetenschappelijke benaderingen speelt de theorie van intertekstualiteit een belangrijke rol. Intertekstualiteit is het verschijnsel dat literaire teksten echo’s bevatten van andere (literaire) teksten. Julia Kristeva schrijft: ‘Iedere tekst bouwt zichzelf tot een mozaïek van citaten, iedere tekst is absorptie en transformatie van een andere tekst.’<sup>45</sup>

Elke tekst is het eindpunt van een teksttraditie. En iedere tekst is op zijn beurt weer grondstof om vanuit een ander perspectief en een ander belang nieuwe teksten te maken. Zoals Wierenga het beschrijft: ‘Schrijven is in dit perspectief onder meer aan te duiden als een actief geworden of wordend leesverleden.’<sup>46</sup> Geen tekst is heilig, geen tekst is een monument dat onveranderlijk en blijvend is. Sommige teksten bieden onderdelen die nu nog van waarde zijn, interessant gevonden worden, iets te bieden hebben, inspireren. Andere teksten verdwijnen, worden vergeten omdat ze niet in de cultuur van dat moment passen, de lezers niets meer te zeggen hebben. Teksten worden uit elkaar gereten, omgebogen, deels gebruikt enzovoort. Het weefsel dat een tekst is, hangt weer met talrijke draden vast aan andere teksten.

Intertekstuele verbanden kunnen min of meer zichtbaar in de tekst aanwezig

<sup>44</sup> Schipper de Leeuw, *Literatuurwetenschap*, in: *Zover is de wetenschap*, 110

<sup>45</sup> In Boyarin, *Intertextuality and the reading of Midrash*, 22. Het woord ‘citaten’ moet niet beperkt worden opgevat. Het gaat om het geheel van zinspelingen, symbolen, situaties enz.

zijn: als citaat, als (literair) motto, als allusie. In sommige gevallen is de intertekstualiteit verborgen of wordt ze door de 'auteur' zelfs ontkend (plagiaat). Intertekstualiteit wordt gezien als een reactie op literatuuropvattingen van de Romantiek. In de Romantiek werd de auteur gezien als een geniaal en volstrekt oorspronkelijk en onafhankelijk individu, dat alleen originele teksten produceerde. Moderne auteurs hanteerden een andere schrijfwijze, waarbij genreconventies doorbroken werden en bestaande teksten in de eigen tekst werden geïncorporeerd, al dan niet met bronvermelding. Daarmee werden originaliteit en individualiteit ter discussie gesteld.

Een belangrijk kenmerk van intertekstualiteit is de afwezigheid van een absoluut begin of oorsprong. Net zoals de zin of betekenis van zowel oude en nieuwe ervaringen een wederzijdse relatie aangaan, vindt de lezing van een tekst plaats binnen de horizon van een persoonlijke 'leesgeschiedenis'.

Riffaterre<sup>47</sup> vat de term intertekstualiteit in enge zin op. Iedere tekst is uniek. Er is een relatie tussen lezer en tekst. De tekst zendt een boodschap die verwoord is in een code. Die code verwijst naar iets in een bepaalde context. De lezer ontvangt de gegevens en interpreteert deze om de boodschap te kunnen verstaan. Anderen (Bakhtin, Barthes, Kristeva) vatten intertekstualiteit ruimer op. Zij wijzen erop dat elke tekst ontstaat in een scala van het reeds geschrevene en de spreektaal. Teksten komen tot stand in een netwerk van literaire, culturele en maatschappelijke conventies. De lezers zijn in dat netwerk van conventies gesocialiseerd. Het genre levert het culturele model voor de auteur, de verteller en de lezer, en schept de condities van begrijpelijkheid.<sup>48</sup>

Hier wordt voortgebouwd op Hjelmlev en Eco. De Deense taalgeleerde Louis Hjelmlev onderscheidde al in de jaren '20 een denotatief en een connotatief taalsysteem.<sup>49</sup> Elke woord dat geschreven, uitgesproken en gedacht is, heeft een emotionele aard en betekenis. Dat noemen we connotatie.

Daarnaast heeft het woord ook een eigenlijke betekenis. Dat noemen we denotatie. Het kader is de communicatie tussen schrijver en lezer. Soms overstijgt de connotatieve betekenis de denotatieve. Connotatieve betekenissen worden gemaakt door middel van speciale procedés (bijv. formele effecten, metaforen, citaten, clichés, historische of cultuurspecifieke elementen). Een voorbeeld van bovenstaande vinden we onder meer bij Allison die de

<sup>46</sup> Wierenga, *De macht van de taal, de taal van de macht*, 114

<sup>47</sup> Bork e.a., *Letterkundig lexicon voor de Neerlandistiek*

<sup>48</sup> Boyarin, *Intertextuality and the reading of Midrash*, hoofdstuk 1

<sup>49</sup> Schipper de Leeuw, *Literatuurwetenschap*, in: *Zover is de wetenschap*, 110

Mozestradietie in Matteüs bespreekt. Ook Allison beschrijft in dit kader diverse manieren waarop een tekst verbonden kan zijn met een andere tekst. Dat kan door een expliciete uitdrukking, een impliciet citaat, gelijke of op elkaar lijkende omstandigheden, woorden of zinsdelen of uitdrukkingen, door verhaalstructuren, door woordvolgorde, ritme, woordpatronen.<sup>50</sup> In dit onderzoek noemen we specifiek de vervullingformule als procedé.<sup>51</sup>

Umberto Eco, een semioticus, definieert het begrip connotatie als de ‘som van alle culturele eenheden die een signifiant (vorm) bij de ontvanger kan oproepen, waarbij “kan” niet slaat op de psychische mogelijkheden, maar op een culturele beschikbaarheid.’<sup>52</sup>

Een voorbeeld hiervan is Boyarin. Boyarin<sup>53</sup> trekt intertekstualiteit breder dan alleen de literaire dimensie. Hij betreft ook de cultuur bij het ontstaan van een tekst. Hij ziet de intertekst van de rabbijnse midrasj als iets dat voortkomt uit de bijbelse canon en uit de ideologische code van de rabbijnse cultuur; midrasj is een dialoog met de bijbelse tekst, beheerst door en geoorloofd binnen de heersende ideologie. Het gaat hier om de betekenis van de brontekst en de codering van de cultuur. Dit zien we ook bij Matteüs terug. In hoofdstuk 4 gaan we dieper op in zowel de benadering van Boyarin als de ideologie.

### *Specifieke intertekstualiteit*

In reactie op de semiotische benadering van de intertekstualiteit ontstond in de loop van de jaren tachtig van de vorige eeuw een beperktere opvatting van intertekstualiteit vanuit de hermeneutiek, de specifieke intertekstualiteit. Bij deze beperkte opvatting gaat het om het achterhalen van de bronnen van een tekst: de ontlening van de stof en de motieven. Intertekstualiteit heeft dan betrekking op de opzettelijke relaties tussen een literaire tekst en andere (literaire) werken. Hierbij wordt ervan uitgegaan dat de auteur zich bewust is van de toepassing van andere teksten in zijn werk en daarnaast van zijn publiek verwacht dat het de verbanden tussen zijn tekst en die andere teksten als ingrepen van hem identificeert (citaat) en als belangrijk herkent voor het begrip van de tekst.<sup>54</sup> In het literatuuronderzoek heeft deze stelling in de laatste

<sup>50</sup> Allison, *The new Moses*, 19,20

<sup>51</sup> ‘Zodat wordt vervuld hetgeen door de profeet gesproken is...’

<sup>52</sup> Schipper de Leeuw, *Literatuurwetenschap*, 110

<sup>53</sup> Boyarin, *Intertextuality and the reading of Midrash*, hoofdstuk 1

<sup>54</sup> Bork e.a., *Letterkundig lexicon voor de Neerlandistiek*

tien jaren veel steun gekregen vanuit diverse studies. We kunnen Wierenga als vertegenwoordiger van deze richting noemen. Hij kijkt met name naar de tekst van het citaat. Hij stelt dat er naar zijn mening twee betekenissen aan de orde komen als een citaat, zinspeling ed. uit het Oude Testament in het Nieuwe Testament wordt gebruikt. Er is de betekenis van het oorspronkelijke stuk tekst binnen zijn context en zijn cultuur, en er is een betekenis in de nieuwe context. Soms is die betekenis hetzelfde, maar vaak ook krijgt het tekstgedeelte een nieuwe betekenis. Dat betekent dat er zorgvuldig gelezen moet worden, want de oude betekenis kan niet zomaar worden overgezet naar de nieuwe context. Soms ook is een tekst aangepast.<sup>55</sup> Ook bij Matteüs zien we dat hij citaten aanpast, zodat ze beter in zijn gedachtegang zouden passen. Een voorbeeld hiervan Mt. 3:17, waarin uit de hemel een stem klinkt die over Jezus spreekt als zijn geliefde zoon. In deze tekst horen we Psalm 2:7 terug: ‘Hij sprak tot mij: “Jij bent mijn zoon, ik heb je vandaag verwekt” ‘. Deze psalm gaat over de door God benoemde vorst die God vraagt om de opstandelingen tegen zijn gezag te straffen. Als deze tekst in Matteüs (en ook in Marcus, Lucas, Handelingen en Hebreeën) klinkt, worden andere betekenissen aan de woorden koning, gezalfde, zoon e.a. toegevoegd. De woorden worden in een messiaans licht gezet, waar ze voorheen niet stonden. Matteüs zet daarmee Jezus in de oudtestamentische traditie, maar de teksten worden gefocust op Jezus en krijgen daarmee een andere betekenis. En nog meer; de psalm wordt daarmee ook in een nieuw licht gelezen. ‘De psalm wordt, als door een prisma gebroken, teruggezien in allerlei, oorspronkelijk vreemde contexten.’<sup>56</sup>

Het citaat krijgt een nieuwe betekenis door de tekst waar het in geplaatst wordt. Iedere keer wordt een relatie gelegd door de schrijver tussen een deel van de biografie van Jezus en een passage uit de Schriften. Hiermee verwijst het actuele naar het verleden, naar de Schriften. Matteüs geeft door gebruik van deze zogenaamde auctoriele citaten<sup>57</sup> de lezer een richting aan; hij stuurt de lezer in zijn receptie van de tekst. Wierenga stelt dat de verteller hiermee ook de voorlichter wordt; hij stuurt de lezer met betrekking tot de betekenis die hij wil geven aan zijn verhaal. Een metatekstueel commentaar op de eigen tekst.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Wierenga, *De macht van de taal, de taal van de macht*, 119

<sup>56</sup> Wierenga, *De macht van de taal, de taal van de macht*, 120

<sup>57</sup> Een citaat dat door de verteller, de auctor, voor zijn eigen verantwoordelijkheid is ingevoerd

<sup>58</sup> Wierenga. “*Lees dan toch beter*”, 34

De vervullingcitataten nemen qua vorm en functie een aparte positie in binnen de auctoriële citaten. De verteller, Matteüs, onderbreekt zijn verhaal om even terug te kijken naar het verleden en zijn explicatieve relatie te leggen tussen een gebeurtenis uit zijn actuele biografie van Jezus en een passage uit de oude Geschriften.<sup>59</sup> Typerend voor deze citaten is de inleidingformule. Door middel van deze techniek wordt de betekenis in de oorspronkelijke context ondergeschikt gemaakt aan de bedoeling van de verteller. Het citaat dient ter ondersteuning, illustratie of autoriteit van het verhaal van de verteller, aldus Wierenga.<sup>60</sup> Tevens maakt Wierenga ons attent op een drietal varianten in de inleidingformule van de vervullingcitataten. In hoofdstuk 4 zullen we zijn visie toelichten bij de bespreking van de tekstverschijningsvorm van de citaten. Het is interessant om te kijken wat Samely zegt over het losmaken van Schriftteksten uit hun context, zoals gebeurt in de Mishna en de Tosefta. Een zin staat in een bepaalde context. Er is een zinsstructuur, een grammaticaal verband tussen woorden en zinsdelen. Een betekenis van een woord wordt bepaald door de context. Dit alles draagt bij tot de betekenis van de zin of passage. De zin of de passage wordt uit de context gehaald en in een andere context neergezet. Blijkbaar vinden de auteurs dat ook die kleine delen van de oorspronkelijke tekst los iets te zeggen hebben, als een citaat of als een verwijzing. Of wellicht krijgt een zin een functie in de nieuwe tekst die gecreëerd wordt. Dit is een hermeneutische keuze, aldus Samely.<sup>61</sup> De auteur ziet in die Schrifttekst dus blijkbaar iets dat hij herkent, of dat van belang is voor hem, zo belangrijk dat hij het opneemt in zijn nieuwe tekstsegment. In hoofdstuk 3 werken we dit verder uit. In hoofdstuk 4 kijken we of we ook met deze benadering de citeerstrategie van Matteüs kunnen duiden.

#### *Communicatie schrijver-lezer*

Het gaat in alle gevallen om de communicatie tussen schrijver en lezer. De afgelopen decennia is aandacht besteed aan de bestudering van de betekenis die de literaire tekst heeft voor de lezer (receptieonderzoek). Bij het receptieonderzoek is men tot de conclusie gekomen dat de literaire tekst 'geen vaste betekenis en objectieve waarde heeft, maar dat betekenis en waarde worden toegekend (of niet) al naar gelang de culturele, maatschappelijke en histori-

<sup>59</sup> Wierenga. "Lees dan toch beter", 15

<sup>60</sup> Wierenga. "Lees dan toch beter", 22

<sup>61</sup> Samely, *Rabbinic Interpretation*, 31-37

sche context waarin de betreffende tekst wordt gelezen.<sup>62</sup> Hier wordt het kader dus nog breder getrokken; het gaat ook om de culturele en maatschappelijke en historische context waarin de tekst wordt gelezen. Deze benadering vinden we terug bij Carter. De relaties tussen literatuur, auteur, lezer en sociale context worden bestudeerd, niet zozeer de tekst zelf. De onderzoeker kijkt naar het samenspel tussen een bepaald verwachtingspatroon en een vernieuwend literair werk. Het is dus van belang om het verwachtingspatroon te onderzoeken, want het samenspel kan veranderingen bewerkstelligen in patronen, gegevens of een canon, die in het verleden zijn bepaald. Carter stelt dat het productief kan zijn om de aandacht te richten op de rol van de lezers en hun culturele context.<sup>63</sup> Welke kennis hebben de lezers van de tradities of de verhalen die tevoorschijn worden geroepen door een geciteerde tekst? Op die wijze kunnen we de betekenis en de functie van een citaat bepalen. Het citaat heeft een echo in een totaal van tradities en door de tekst te citeren komt bij de lezer ook die traditie naar boven. Het is interessant om te kijken naar de culturele dimensie, maar ook de historische, de politieke, de sociale en ideologische achtergronden spelen hun rol. De Grieks-Romeinse cultuur als bakermat is van groot belang.

Carter bouwt voort op Foley die stelt dat in een 'oral culture', zoals in de tijd van Matteüs, de gesproken teksten vaak metonymisch zijn. Dat wil zeggen dat beknopte verwijzingen gebruikt worden die een connotatie buiten de tekst hebben. Carter neemt met Foley (metonymische intertekstualiteit<sup>64</sup>) daarom stelling tegen de theorie die stelt dat een atomistische wijze van citeren mogelijk is. Een atomistische wijze van citeren is niet mogelijk, want ook geciteerde fragmenten roepen andere omvangrijkere verhalen en tradities op. Deze benadering past Carter ook toe op Matteüs. We zullen zien dat bijvoorbeeld Samely hier anders over denkt.

### *Intertekstualiteit en ideologie*

Waarom stellen we dat intertekstualiteit grote raakvlakken heeft met ideologie? We zien dat ook bij Matteüs de schrijver een doel heeft; hij selecteert uit bestaand materiaal binnen zijn culturele context en erfgoed datgene waarmee hij zijn doelstelling kan uitvoeren. Hij buigt dan de oorspronkelijke betekenis

<sup>62</sup> Schipper de Leeuw, *Literatuurwetenschap*, 110

<sup>63</sup> Carter, *Evoking Isaiah*, in JBL, 506

<sup>64</sup> Door associatie met een andere tekst, verhaal, context, krijgt een begrip een andere naam

en de context van de tekst om naar zijn eigen bedoeling. De tekst moet zijn belangen dienen. Wierenga noemt dit persoonlijk finaliseren van hergebruik van tekst.<sup>65</sup> In de eigen tekst vindt de ontleende tekst zijn bestemming, de finale. We zien dit ook in de vervullingformule terugkomen. In hoofdstuk 4 gaan we daar nader op in.

Het gaat bij citeren dan om een legitimering van de eigen overtuiging. Het gaat om de ondersteuning van de ideologie en om het creëren van een mythe. Het proces van het creëren van een mythe begint met een historische of feitelijke gebeurtenis, die vervolgens wordt geïnterpreteerd binnen een kosmische structuur en die uiteindelijk historisch gelegitimeerd wordt.<sup>66</sup>

Deze benadering, die stevast spreekt over inbedding van een Schrifttekst, en niet over een citaat, is sterk verwant aan de sociaalwetenschappelijke benaderingen, zoals besproken in paragraaf 1.5. Mensen formeren groepen. In relatie tot een grotere groep zoeken subgroepen naar een gedeelde agenda en naar datgene dat hen bindt. Het gaat om een mythe en het creëren van een mythe. In zijn essay definieert Apodaca het begrip mythe als een ideologie in verhaalvorm.<sup>67</sup> Apodaca benadrukt hierbij dat ideologie niet als een negatief begrip moet worden opgevat. Het creëren van een mythe is het proces van samenstellen, autoriseren en reconstrueren van gemeenschappelijke identiteiten of gemeenschapsvorming. Mythe als gemeenschapsvorming stelt de groep in staat om actief deel te nemen aan mythevorming, en men draagt zo actief bij in de vorming van de eigen sociale identiteit. Een sterk voorbeeld hiervan is de gemeenschap van Qumran die zichzelf als kinderen van het licht beschouwden, tegenover de kinderen van de duisternis. In dit opzicht komt deze theorie overeen met de sociologische visie van Overman<sup>68</sup> met betrekking tot de matteaanse gemeente. Het gebruik van Schriftcitaten, ook de vervullingcitaten, door Matteüs kan verklaard worden als een poging om de mythe rondom Jezus een historie te geven binnen de wereld van het jodendom, om de tekst te finaliseren. Op deze wijze tracht Matteüs zijn gemeenschap te legitimeren.

In de historisch-kritische benadering staan geschiedenis en mythe tegenover elkaar. In de sociaalwetenschappelijke benadering ligt de nadruk op het pro-

<sup>65</sup> Wierenga, *De macht van de taal, de taal van de macht*, 18-19

<sup>66</sup> Hatina, *From History to Myth and back again*. In *Biblical interpretation in Early Christian Gospels*, 98

<sup>67</sup> Apocada, *Myth Theory, comparison and embedded Scripture Texts*, in *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*

<sup>68</sup> Overman, *Matthew's gospel and formative Judaism*



ces van het creëren van een mythe, op de denkwijzen en het bewustzijn van de gelovige; de historische waarheid zoals men die gelooft.

Apodaca noemt als ondersteuning van zijn theorie de relatie van Matteüs met het genre van de Grieks-Romeinse biografie. Een biografie in de oudheid werd los gezien van geschiedenis, en vormde een ideaal instrument om een ideologie te verspreiden. Deze techniek toont de betrokkene op een manier die zijn belangrijkheid legitimeert, alsmede de belangrijkheid van zijn school of volgelingen. Er is dus een sterk verband tussen de figuur en de sociale identiteit van de groep die hem idealiseert. In hoofdstuk 4 komen we terug op de visie van Apodaca.

Door al deze benaderingen heen kijken we ook met verschillende auteurs naar de tekstverschijningsvorm van de citaten. De tekstverschijningsvorm is niet los te zien van de retorische<sup>69</sup> impact van de uiteindelijke tekst. De grammaticale vormen en de zinsverbanden in de tekstverschijningsvorm geven een duidelijke betekenis en retorische kracht aan het verhaal waar de citaten een plaats hebben gekregen.

We noemden in hoofdstuk 1 al de wijze waarop Menken de tekst van de citaten analyseert om tot een conclusie te komen betreffende de brontekst. Ook Beaton heeft uitgebreid onderzoek gedaan naar de tekstverschijningsvorm en het woordgebruik van met name Jes. 42:1-4. Zijn bedoeling is om tot een conclusie te komen aangaande de vraag of de afwijkende tekstverschijningsvorm van Matteüs te maken heeft met de context en met de theologische thema's die de auteur heeft willen aansnijden. Beaton bestudeert dus de tekstverschijningsvorm en de woordvorm en de thematiek van de citaten. Bastiaens heeft uitgebreid onderzoek gedaan naar Jes. 53 in relatie met Mt. 8:17. Zijn bespreking nemen we mee in paragraaf 4.5. Davies en Allison geven in hun commentaar diverse opvattingen weer met betrekking tot woordgebruik en de functie van de citaten. We maken dankbaar gebruik van de bevindingen van de in hun publicatie genoemde auteurs.

<sup>69</sup> **Retorica** (van het Griekse woord *ῥήτωρ*, *rhêtôr*, spreker, leraar; staat voor welsprekendheid, maar in uitgebreide zin slaat het op effectief spreken en schrijven en de kunst van het overtuigen).

### 2.3 SAMENVATTING

In dit hoofdstuk hebben we de verschillende benaderingswijzen binnen de taalwetenschap besproken die in de bestudeerde literatuur naar voren komen. Aan de orde is geweest de intertekstuele benadering waarvan alle besproken auteurs gebruik van maken in meer of mindere mate. Boyarin trekt intertekstualiteit breder dan alleen de literaire dimensie. Hij betreft ook de cultuur bij het ontstaan van een tekst. Wierenga beperkt zich tot de tekst zelf en bestudeert daarin de taal- en stijlmiddelen, de persoon van de schrijver, de status van de lezer en de boodschap. Een taalwetenschappelijke benadering gebaseerd op linguïstiek en taalfilosofie vinden we bij Samely.

De relaties tussen literatuur, auteur, lezer en sociale context worden bestudeerd door Carter. Hij stelt dat het erg productief kan zijn om de aandacht te richten op de rol van de lezers en hun culturele context. Hij legt met Foley de nadruk op de 'oral culture', waar geciteerde teksten een scala aan tradities of de verhalen losmaken. Omdat Matteüs in een 'oral culture' zijn evangelie schreef, is het ook voor ons van belang om met Carter te kijken naar de vervullingcitaten. Welke connotaties buiten de tekst komen vrij als de lezer of hoorder de tekst tot zich neemt?

De sociaalwetenschappelijke benadering met als vertegenwoordiger Apodaca richt zich met name op het proces van het creëren van een mythe, op de denkwijzen en het bewustzijn van de gelovige; de historische waarheid zoals men gelooft.

Met Menken, Davies en Allison, en Beaton kijken we naar de tekstverschijningsvorm en het woordgebruik van de vervullingcitaten.

## HOOFDSTUK 3

# CITEERSTRATEGIE IN JOODSE GESCHRIFTEN

### 3.1 INLEIDING

In de onderzoeksvraag hebben we geformuleerd dat we niet alleen de citeerstrategie van Matteüs bij het invoegen van citaten uit Jesaja willen bestuderen. Zeker zo interessant is de vraag hoe de citeerstrategie in joodse geschriften in ongeveer dezelfde tijd eruit zag. Staat Matteüs hier in de traditie van zijn tijdgenoten. Of is er een daadwerkelijke nieuwe wijze van citeren te zien bij Matteüs. Om dit te onderzoeken, bestuderen we in dit hoofdstuk enkele joodse geschriften. We hebben gekozen voor midrasjim in het algemeen, Mishna en de Tosefta, Qumrangelleschriften, met name de pesharim, en Targum Jonatan. De keuze is gevallen op deze geschriften omdat er in alle, behalve de targum, sprake is van citeren van Schriftteksten. We willen de wijze van citeren in deze geschriften bestuderen. De Targum Jonatan is opgenomen omdat het interessant is om te kijken hoe de vertalers zijn omgegaan met de Schriftteksten. We vergelijken dit met de wijze waarop Matteüs Schriftteksten citeert.

We kijken in deze geschriften met name naar de wijze van citeren en de functie van het citaat, in de hoop aan het einde iets te kunnen zeggen over onze onderzoeksvraag. Ieder te bespreken geschrift wordt eerst in het kort toegelicht.

### 3.2 VERVULLINGFORMULE

Als we kijken naar de vervullingcitaten, en met name naar de inleidende formule, dan kunnen we constateren dat in bijna alle besproken geschriften geen overeenkomstige formules te vinden zijn.

Wat betreft de vervullingcitaten zouden we kunnen stellen dat de pesharim wellicht invloed hebben gehad op het gebruik van vervullingcitaten door Matteüs. De vervullingformule die Matteüs gebruikt laat zien dat de evangelist het Oude Testament leest met het oog op de eschatologische gebeurtenis-

sen rondom het leven van Jezus, zoals ook in de peshertraditie geweest wordt naar de vervulling van een profetische tekst in een gebeurtenis of een persoon in de eigen tijd. Ook bij Matteüs treffen we aan dat de evangelist citeert uit het Oude Testament verandert om theologische redenen, zoals dit bij de pesharim gebeurt. Deze twee zaken laten zien dat Matteüs mogelijk beïnvloed is door de peshertraditie.<sup>70</sup>

Dat zou te maken kunnen hebben met het genre van de evangeliën. Maar er zijn diverse onderzoeken die andere redenen daarvoor aandragen. Het gaat de scope van dit onderzoek te buiten om hier dieper op in te gaan. We laten het bij de constatering dat er geen overeenkomstige formules te vinden zijn in de joodse teksten, en we dus in die zin niet van een beïnvloeding kunnen spreken.

### 3.3 MIDRASJ

Het woord midrasj komt van het Hebreeuwse woord voor ‘vragen’ of ‘onderzoeken.’ Het woord staat ook voor een verzameling van verklaringen van rabbijnen voor de Tenach<sup>71</sup>. Deze verklaringen gelden niet als onfeilbaar. Een midrasj begint met een Schrifttekst die de rabbijnen verwerken in een verhaalstructuur. Dit verhaal heeft veelal een exegetische functie; rabbijnen hebben geprobeerd door middel van midrasj de verborgen betekenissen van de teksten in de Tenach bloot te leggen. Het maakt het bijbelse woord relevant voor nu, voor huidige theologische behoeften. Het leerdoel dat de verteller met het verhaal heeft, is de hoorder of lezer te onderwijzen in een bepaalde geloofs- of levenshouding. Het gaat dan niet om de gebeurtenissen zelf, maar om de kijk die men er op zal moeten hebben én om de levenspraktijk die daar direct uit volgt. Het verhaal van de evangelisten is net als de midrasjim van de rabbijnen steeds verbonden met de Tenach door middel van verhalen, beelden en thema's. Het begint met het citeren van Tenachteksten. Dit kan variëren van hele teksten tot het gebruik van bepaalde min of meer losse woorden of uitdrukkingen. In de tweede plaats wordt de verbinding gelegd door thematisch bij een Tenach-verhaal aan te sluiten. Een derde kenmerk dat hiermee samenhangt, is de identificatie van een persoon uit het evangelieverhaal met een persoon uit een Tenachverhaal. Al deze middelen kunnen gehanteerd worden bij een vierde wijze van aansluiting: een serie evangelieverhalen krijgt een zelfde opbouw als een bijbehorende serie Tenachverhalen.

<sup>70</sup> Zie verder op pag. 42

<sup>71</sup> Hebreeuwse bijbel

We bespreken hier de midrasj, omdat we willen kijken naar de wijze van citeren. Houden de rabbijnen hier rekening met de narratieve context van de tekst die zij van commentaar voorzien, of ontstaat er een nieuwe betekenis door de toevoeging van de rabbijnse teksten in het commentaar.

Een op intertekstuele grondslag gebaseerde methode van bestudering van midrasj vinden we bij Boyarin.<sup>72</sup> Boyarin kijkt niet alleen naar een specifiek citaat of verwijzing van Schrifttekst in de Mishna; hij neemt intertekstualiteit als uitgangspunt voor zijn onderzoek naar de functie van Tora-aanhalingen. Zijn onderzoek richt zich met name op midrasj.

Boyarin geeft aan dat het begrip intertekstualiteit verschillende betekenissen heeft. Hij noemt er drie die voor zijn betoog relevant zijn:

- de tekst van een midrasj is een mozaïek van bewuste en onbewuste vermeldingen/citaten van eerdere vertogen;
- Teksten kunnen dialogisch zijn van nature; dat betekent dat teksten zo opgebouwd zijn dat interactie mogelijk is. Boyarin noemt met name hier de (Hebreeuwse) bijbel als een schoolvoorbeeld van een dialogische tekst. Dit dialogisch karakter maakt het mogelijk voor de rabbijnen om de tekst te gebruiken bij de vormgeving van de midrasj;
- Er zijn culturele codes, bewust of onbewust, die de constructie van een tekst in een cultuur zowel beperken als de ruimte geven.

Boyarin stelt dat de Tora, dankzij haar eigen intertekstualiteit, een tekst is vol met lacunes. Deze moeten worden gevuld. Dat is de taak van midrasj. De tekst wordt zo een mozaïek. De rabbijnen hebben hun eigen intertekst, de culturele codes, die het hen mogelijk maken om zin te vinden en te geven aan de teksten. Simpelweg gezegd, de bijbelse tekst wordt (aan)gevuld met tekst uit de canonieke boeken of intertekst van de rabbijnen. Daarmee wordt het een interpretatieve, cultuurgebonden tekst met specifieke ideologische patronen. De midrasj is geen reflex van de ideologie, maar een dialoog met de bijbelse tekst, vormgegeven en toegelaten door die ideologie.

Samely gaat uit van een tekst uit de Schrift die op het moment dat deze wordt neergeschreven duidelijk is, maar in een andere context een andere betekenis kan krijgen, een betekenis die beter past bij wat men op dat moment nodig heeft, of kan begrijpen.<sup>73</sup> Boyarin ziet het andersom. De tekst is niet duidelijk

<sup>72</sup> Boyarin, *Intertextuality and the reading of Midrash*, 1-18

<sup>73</sup> Zie 3.4.

en wordt duidelijk gemaakt door andere teksten toe te voegen ('filling the gaps') om er een mozaïek van te maken, maar wel een mozaïek die binnen de desbetreffende cultuur zeggingskracht heeft.

Het gaat hier om een tekst die voortgekomen is uit een interactie van rabbijnen met de bijbelse tekst; een bijbelse tekst die voor hen van goddelijk oorsprong was en richting gaf aan het leven (leven in Tora). Boyarin is van mening dat een objectieve geschiedschrijving niet bestaat. Alles is cultureel en ideologisch bepaald. Dat geldt ook voor de geschreven literatuur van het rabbijnse jodendom en voor het gebruik van Schriftcitaten daarin.

Intertekstualiteit wil niet zeggen dat sommige teksten tegenover elkaar staan of elkaar bestrijden. Het wil ook zeker niet zeggen dat alle rabbijnse literatuur een naadloos geheel vormt zonder geschiedenis of dispuut.

### 3.4 MISHNA EN TOSEFTA

In de rabbijnse geschriften wordt geregeld verwezen naar de Schrift, hetzij door letterlijke citaten, hetzij door verwijzingen. In de Mishna zijn ongeveer 600 citaten en nog een groot aantal verwijzingen. De verklaring van Schrift is ingebed in een thematisch opgezet discours. De rabbijnen bespreken een thema en nemen daar een citaat uit de Schrift in op of verwijzen naar een Schrifttekst.

Omdat we de wijze van citeren in onder meer de Mishna en Tosefta willen vergelijken met Matteüs, is het van belang dat we met behulp van de genoemde methodologie kijken naar de wijze van citeren. We gebruiken daarvoor de benaderingswijze van Samely.<sup>74</sup> Allereerst geven we in het kort een aantal belangrijke uitgangspunten en keuzes aan die Samely gemaakt heeft in zijn onderzoek.

#### *Hermeneutisch profiel*

Samely streeft in zijn boek naar een reconstructie en categorisering van Schriftcitaten en -verwijzingen met hun uitleg in de Mishna. Hij maakt als het ware een volledig hermeneutisch profiel, een blauwdruk van de Mishna. De redacteurs/auteurs van de Mishna hebben een keuze moeten maken bij het plaatsen van een Schriftcitaat in de tekst: welke tekst is relevant bij dat onderdeel? Dit is een fundamenteel hermeneutische keuze. Het kan niet gesteld worden dat een Schrifttekst, geciteerd in de Mishna, het uitgangspunt was

<sup>74</sup> Samely, *Rabbinic Interpretation*

van het standpunt van de desbetreffende rabbi. Het door de rabbijnen gehanteerde hermeneutische instrument is het zich toe-eigenen van een Schrifttekst, door deze in een nieuwe context te zetten; met een vast omschreven, over het algemeen smallere halachische betekenis. Er is overigens geen aanwijzing dat de rabbijnen zich hebben verbonden aan één bepaalde set van methoden. Hun hulpmiddelen zijn niet universeel, het kan zijn dat in eenzelfde casus niet dezelfde hermeneutische keuze is gemaakt. Samely noemt zulke hermeneutische methoden hulpmiddelen (resources). Deze hulpmiddelen geven de verklarende mogelijkheden aan van de interpretatie van de Schriften binnen de Mishna. Hij onderscheidt er 143. Met deze resources maakt hij een complete classificatie van de geciteerde tekst met de rabbijnse uitleg. Volgens Samely zijn er 600 van dergelijke eenheden in de Mishna.

#### *Losmaken van Schriftteksten uit hun context*

Samely kijkt dus niet naar de auteur, de context of de bronnen van het citaat. Hij stelt dat de rabbijnen de Schrift volledig ahistorisch hebben gelezen, zoals men de instructies leest die bijgesloten zijn bij een Ikea-boekenkast. Het ging hen om de inhoud, dat wat er stond.

Het is interessant om te kijken wat Samely zegt over het losmaken van Schriftteksten uit hun context, zoals gebeurt in de Mishna en de Tosefta.<sup>75</sup> Een zin staat in een bepaalde context. Er is een zinsstructuur, een grammaticaal verband tussen woorden en zinsdelen. Een betekenis van een woord wordt bepaald door de context. Dit alles draagt bij tot de betekenis van de zin of passage. In de Mishna, en ook in de Tosefta, wordt de zin of de passage uit de context gehaald en in een andere context neergezet. Blijkbaar vinden de auteurs dat ook die kleine delen van de oorspronkelijke tekst los iets te zeggen hebben, als een citaat of als een verwijzing. Of wellicht krijgt een zin een functie in de nieuwe tekst die gecreëerd wordt. Met het gebruik van dit hermeneutisch instrument verandert de hele betekenis van het segment; het wordt gericht op het behandelde thema. De auteur ziet in die Schrifttekst dus blijkbaar iets dat hij herkent, of dat van belang is voor hem, zo belangrijk dat hij het opneemt in zijn nieuwe tekstsegment. Dat gebeurt natuurlijk wel vaker; ook binnen het christendom is men er sterk

<sup>75</sup> Samely, *Rabbinic Interpretation*, 31-37

in om teksten uit hun context te halen (Augustinus; ‘neem en lees’). Een verschil is dat de Mishna als neerslag van de mondelinge Tora wordt beschouwd en als zodanig gezag heeft.

Met het knippen uit de oorspronkelijke context verdwijnen ook grammaticale verbanden in zin of passage, en ook het verband tussen zin/passage en de omringende tekst wordt buiten werking gesteld.

Samely noemt in hoofdstuk 2 van zijn boek verschillende wijzen waarop met de context wordt omgegaan, variërend van een wat hij noemt een ‘atomistische benaderingswijze’<sup>76</sup> waarin alle verbanden in de geciteerde tekst wegval- len, tot een milde vorm, waarin nog gebruik wordt gemaakt van de oorspronkelijke tekst in zijn verband.

De tekst wordt dus uit zijn context gehaald en in een nieuwe context gezet, maar het is niet duidelijk wat de reden daarvan is. Wil men een bestaande praktijk een bestaansgrond geven in de Schrift, om praktische redenen iets re- gelen, een einde maken aan een discussie, een oplossing geven (die inmiddels misschien al achterhaald is, bijvoorbeeld omdat de tempel er niet meer is)? We weten het niet en we kunnen die geschiedenis ook niet achterhalen.

### *Hermeneutische formats*

Samely merkt voorts op dat er twee hermeneutische formats te vinden zijn in de Mishna: gebruik van Schriftwoorden waarmee de Schrift zichzelf uitdrukt – een citaat zonder meer –, en plaatsen waar Schriftwoorden en een herfor- mulering door de Mishna samen te vinden zijn – een ‘midrashic unit’-. Deze twee formats kunnen verwijzen naar twee hermeneutische houdingen. De eer- ste past Schriftwoorden toe voor iets dat de hedendaagse lezer aangaat, op grond van de overtuiging dat Schriftwoorden in alle tijden toepasbaar zijn voor een leven in Tora. De tweede maakt de Schrift op zich tot een voorwerp van aandacht; er is een voortdurende aandacht voor interpretatie (ten opzichte van de thema’s). Dit maakt de woorden bestemd voor de lezers en kan de grens tussen auteur van de tekst en lezer vervagen. Dit gebeurt bijvoorbeeld bij de integratie van Schriftwoorden in de formulering van de Mishna van hypo- thetische halachische cases. We zien dit ook in de Tosefta, Shabbat 13:5. Er is hier sprake van een casusschema: er is een hypothetische situatie (in dit geval ‘als iemand mij zou najagen’). Uit die situatie komt een verplichting of een voornemen voort (‘maar ik zal geen toevlucht zoeken in hun huizen’).

<sup>76</sup> Samely, *Rabbinic Interpretation*, 41



Dit heet een protasis-apodosis schema. De apodosis wordt gesteund door de bijbeltekst.

“Want over hen zegt de Schrift: ‘Achter de deur en de deurpost heb je gelegd je teken’ ev.(Jes. 57:8)”. Veel van de citaten uit Jesaja (twintig citaten) die in de Mishna worden gebruikt, vallen in deze categorie.

### *De opvatting van Boyarin*

De benaderingswijze van Boyarin met betrekking tot midrasj is ook toepasbaar op de Mishna en Tosefta. Midrasjim zijn in de Talmoed<sup>77</sup> volop te vinden. Ook hier kan met Boyarin gesteld worden dat de (mondelling) Tora lacunes heeft die gevuld moeten worden met andere teksten. Die teksten zijn afkomstig uit de Schrift, of uit rabbijnse intertekst.

### *Afsluitend*

Samengevat kunnen we zeggen dat de verklaring van Schrift binnen de Mishna en de Tosefta is ingebed in een thematisch opgezet discours. In de Mishna, en ook in de Tosefta, is volgens Samely sprake van een in meer of mindere mate atomistisch citeren van Schriftteksten ter ondersteuning van een door de rabbijnen bediscussieerd thema (halachische cases). Dit kan gebeuren vanuit het hermeneutisch uitgangspunt dat de Schriftteksten (ook de kleinste delen) ten allen tijde toepasbaar zijn voor een leven vanuit de Tora. Een tweede hermeneutisch uitgangspunt is dat de Schriftteksten voortdurend geïnterpreteerd kunnen worden voor een bepaalde situatie. De context van de Schrifttekst wordt niet meegenomen; het citeren kan volledig ahistorisch gebeuren. Boyarin daarentegen is van mening dat de Tora lacunes heeft die gevuld moeten worden met andere teksten. Deze teksten komen onder meer uit de Schriften. Zijn visie kunnen we ook toepassen op de mondelinge Tora.

## 3.5 QUMRANGESCHRIFTEN

In Qumran zijn 21 verschillende (fragmenten van) versies van Jesaja gevonden.<sup>78</sup> Jesaja, met Psalmen en Deuteronomium, was een veel gebruikt boek. Hannah<sup>79</sup> merkt op dat de twee varianten van het Judaïsme, het vroege christendom en de Qumran Essenen, ieder een grote waarde hechtte aan deze drie

<sup>77</sup> De Mishna vormt samen met de Gemara de Talmoed

<sup>78</sup> Dat is niet een vaststaand aantal, gezien de staat van veel van de fragmenten. 1Q Isa is een bijna complete rol, van 1QIsab, 4QIsab, 4QIsac en 4QIsad zijn ook grote delen overgebleven.

<sup>79</sup> Moïse en Menken, *Isaiah in the New Testament*, 7

boeken. Hij stelt dat dit een beeld geeft van de waarde van deze boeken in de periode van de Tweede Tempel.

Opvallend is dat de verschillen tussen de MT en 1QIsab klein zijn. Dat geldt ook voor de rollen uit de vierde grot. Waar er afwijkingen zijn, bijvoorbeeld bij 1QIsaa en 4QIsac, worden deze grotendeels toegeschreven aan schrijffouten, een andere spelling of een andere vorm. Waar dat niet mogelijk is worden afwijkingen veelal gezien als een (corrupte) variant van de (proto-)MT.<sup>80</sup> Aan de zogenaamde Knechtsliederen uit Jes. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9 en 52:13-53:12 wordt in de literatuur van de tijd van de Tweede Tempel vaak gerefereerd. De joodse interpretatie valt uiteen in twee categorieën, messiaans en niet-messiaans. Bijvoorbeeld Jes. 50:11 waar gesproken wordt over hen die vuur ontsteken en zich wapenen met brandpijlen, is binnen de Qumrangemeenschap gericht op degenen die de leer van de gemeenschap verwerpen. (In de hand van uitverkorenen zal God het oordeel leggen.....). 1Q Isa dateert hoogstwaarschijnlijk uit de tweede helft van de eerste eeuw n. Chr.<sup>81</sup>

### *Pesher*

Een pesher is een vorm van commentaar op de Schriften, met name op de profetische boeken. Deze vorm van commentaar was in zwang bij de gemeenschap die de Dode Zee-rollen schreef. In Qumran staat 'pesher' voor uitleggen, interpreteren.<sup>82</sup> Het is een vorm van bijbeluitleg, een commentaar, die tracht de significantie te bepalen van een bestaande profetische tekst door te wijzen op de vervulling hiervan in een gebeurtenis of een persoon in de eigen tijd. De doorlopende pesharim interpreteren tekst voor tekst, zin voor zin.

Het genre is breed en niet te vangen in een klip en klare definitie. Verder zijn vorm en inhoud (de combinatie van die twee) de meest bepalende factoren om het genre te beschrijven. De grondvorm van de Qumran pesharim kan omschreven worden als 'lemmatisch'.<sup>83</sup> Dat wil zeggen dat een Schrifttekst (lemma) wordt geciteerd, gevolgd door een inleidende formule en die geïdentificeerd wordt met een hedendaagse figuur of situatie. Variaties in bovenge-

<sup>80</sup> Moyise en Menken *Isaiah in the New Testament*, 10

<sup>81</sup> Moyise en Menken, *Isaiah in the New Testament*, 28,29

<sup>82</sup> Italie, *Bijbels Hebreeuws-Nederland Woordenboek*, 247

<sup>83</sup> Witmer, *Approaches to Scripture in the fourth Gospel and the Qumran Pesharim*, 316; Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History*, 70

noemde drie punten zijn niet vreemd. De inhoud kent twee hoofdzaken. De tekst wordt betrokken op het hedendaagse omdat de Qumrangemeenschap meende te leven in de laatste dagen. En de betekenis is geopenbaard aan speciale mensen, met name de leraar der gerechtigheid. (1QHab 7:4-5 'De interpretatie betreft de leraar van gerechtigheid aan wie God alle geheimenissen van de woorden van de profeten, zijn dienaars, heeft geopenbaard.')<sup>84</sup>

Er is een overeenkomst met midrasj, maar de midrasj heeft een andere inhoud, is niet gericht op de behoeften van de gemeenschap die meent in de laatste dagen te leven.

Als we kijken naar Matteüs, naar de citaten die Matteüs gebruikt, dan springen in dit kader de vervullingscitaten in het oog. De vervullingformule die Matteüs gebruikt, laat zien dat de evangelist het Oude Testament leest met het oog op de eschatologische gebeurtenissen rondom het leven van Jezus.<sup>85</sup> Ook bij Matteüs treffen we aan dat de evangelist citaten uit het Oude Testament verandert om theologische redenen. Deze twee zaken laten zien dat Matteüs mogelijk beïnvloed is door de peshertaditie.

Wat bijvoorbeeld in de Qumran pesharim en ook in het evangelie naar Johannes (Joh. 6:51) voorkomt, is dat het oudtestamentische citaat verbonden wordt met een identificatieformule (Joh. 6:51 'Ik ben het levende brood' en 4QpIsab 2:7 'Zij (d.i. de spotters) zijn degenen die 'de wet van YHWH hebben verworpen en de spot drijven met het woord van de heilige Israëls' (Jes. 5:24f)'). Dat is een gebruikelijke techniek in de pesharim. Dit zien we in Matteüs niet. Overigens merkt Witmer op dat hiermee niet direct de conclusie getrokken mag worden dat in het Johannesevangelie wel sprake is van pesher; er zijn zeker ook verschillen. Er is geen sprake van een ondersteunend doorgaand commentaar van een uitgebreide oudtestamentische tekst zoals wel in de pesharim het geval is. Ook is de oudtestamentische tekst en de uitleg daarvan in de pesharim veel duidelijker en meer gestructureerd dan in Johannes.

Samengevat kunnen we stellen dat de joodse interpretatie van de Knechtliederen uiteen valt in messiaans en niet-messiaans. Daarin valt Matteüs niet op met zijn messiaanse interpretatie.

Als we de kenmerken van de pesher op Matteüs toepassen, dan kunnen we hoogstens zeggen dat er hier en daar sprake is van een verhaalwijze die wel

<sup>84</sup> Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History*, 70

<sup>85</sup> Witmer, *Approaches to Scripture in the fourth Gospel and the Qumran Pesharim*, 321

wat weg heeft van peshar. Ook Matteüs maakt gebruik van een inleidingformule, een lemma en een figuur die geïdentificeerd wordt met een hedendaagse figuur of situatie. Die verhaalwijze vertoont echter te weinig kenmerken van peshar om het dat stempel mee te geven.

Van de citaten in de pesharim is er geen overeenkomstig Jesajacitaat met Matteüs.

### 3.6 TARGOEM JONATAN

Onder een targoem wordt verstaan een vertaling van Tenach (Hebreeuwse bijbel) uit het Hebreeuws voor de synagogedienst in het Aramees, inclusief uitleggingen van de tekst.

Aangezien een targoem een vertaling is, aangevuld met uitleg, is het niet mogelijk om te spreken van citaten. Wat wel heel interessant is voor ons onderwerp, is om te kijken op welke manier de vertalers (een targoem is niet het werk van één meturgeman) zijn omgegaan met de tekst. Kan dat licht werpen op de wijze waarop Matteüs is omgegaan met de teksten uit de Schriften.

#### *Targoem Jonatan<sup>86</sup> over Jesaja (Jesaja Targoem)*

In zijn onderzoek naar de uitspraken van Jezus over het koninkrijk van God stuitte Chilton op het feit dat de Profeten Targoems opvallende parallellen vertonen met uitspraken van Jezus. Om dit verder te onderzoeken heeft hij zich gericht op het exegetische framework van de targoems. De uitgangsvraag was welke exegetische termen en uitdrukkingen zo frequent worden gebruikt dat ze opvallende patronen vormen. Vervolgens is de vraag hoe die patronen zich verhouden tot historische omstandigheden en tot de nieuwtestamentische en vroegjoodse literatuur. Zulke patronen, herhaaldelijk gebruikt in een geschrift, geven het ordeningsprincipe voor interpretaties aan. Om een targoem te begrijpen is een dergelijk exegetisch framework noodzakelijk. In zijn boek onderzoekt hij een aantal van dergelijke karakteristieke termen of uitdrukkingen en vergelijkt deze. Het gaat dan om thema's als wet, heiligdom, Jeruzalem, ballingschap, huis van Israel, boetedoening, heilige geest, profeten, memra, glorie, koninkrijk van God, de rechtvaardige en messias. Opvallend is bijvoorbeeld de bespreking van het begrip wet. Het is de meturgeman's overtuiging dat de wet de motor is van de rechtvaardiging. Dat doet

<sup>86</sup> Ook wel Targoem Pseudo Jonathan genoemd. Deze targoem dateert uit de vierde eeuw na Chr.

hem beseffen dat opstanding toekomt aan hen die de wet houden. Een verbinding van wet en opstanding komt hier naar voren in zijn vertaling van Jes. 26:19.<sup>87</sup>

*Jullie doden zullen herleven, de lijken opstaan.  
Ontwaak, jullie daar in het stof, en jubel!  
Uw dauw is een dauw die leven geeft,  
de aarde brengt haar schimmen weer tot leven.'*

Het hoofdstuk gaat over redding en vrede voor het rechtvaardige volk. Chilton stelt dat de verbinding tussen opstanding, oordeel en Jes. 26:19 aan het eind van de eerste eeuw werd gemaakt. Aangezien Matteüs uit dezelfde periode stamt, hebben we gekeken of hij in dezelfde traditie staat. Op het eerste gezicht legt ook Matteüs een verbinding tussen de beide begrippen. Jezus, als de rechtvaardige bij uitstek, wordt opgewekt uit de doden.

Ook interessant is de associatie van leren en wet: de meturgeman zag de wet als een levende traditie. Dat is iets dat ook in het Nieuwe Testament door Jezus benadrukt wordt, in onder meer de antitheses. Jezus geeft daar een nieuwe uitleg aan de wet.

Opvallend is dat er 62 teksten uit Jesaja zijn die in Targoem Jonatan een messiaanse interpretatie hebben gekregen, zoals de onderstaande teksten, die ook terugkomen in de vervullingcitaten.

*Jes. 42:1-4*<sup>88</sup>

1. Behold my servant, whom I uphold; my chosen one, whom my soul desires; I have placed my spirit upon him: **he will bring forth justice to the nations;**
2. He will not cry out, nor raise his voice, nor make his voice heard out in the open;
3. A bruised reed he will not break, and a flickering wick he will not extinguish; in truth he will bring forth justice;
4. He will not falter nor will he be crushed until he sets justice in the earth; and the islands shall wait for his teaching.

<sup>87</sup> Chilton, *The glory of Israel, the theology and provenience of the Isaiah Targum*, 14

<sup>88</sup> Omdat Targoem Jonathan niet vertaald is in het Nederlands, citeer ik de Engelse tekst van zowel Jesaja (volgens MT) als Targoem Jonatan

*Targoem Jonatan*

1. Behold, My servant, the Messiah, whom I bring near, My chosen one, in whom My Memra<sup>89</sup> takes delight; I will place My holy spirit upon him, and he shall reveal My law to the nations;
2. He shall not cry, nor shout, nor raise his voice on the outside;
3. The humble, who are like the bruised reed, he shall not break, and the poor of My people, who are like candles, he shall not extinguish; he shall truly bring forth justice;
- 4 He shall not faint and he shall not tire until he establishes justice in the earth; and the isles shall wait for his Torah.

We zien in deze teksten dat de knecht van Jesaja in de Targoem de messias wordt genoemd. Waar in Jesaja wordt gesproken over een dienaar die gerechtigheid brengt voor de volken, spreekt de Targoem over de wet die openbaard wordt. Wet en rechtvaardiging komen ook hier weer samen.

*Jes. 52:13,*

Behold, My servant shall prosper, he shall be exalted, lifted up, and very high.

*Targoem Jonatan*

13 Behold, My servant the Messiah shall prosper, he shall prosper; he shall be exalted and great and very powerful.

Ook hier de verbinding van de knecht met de messias.

*Jes. 53:4*

Surely he has borne our infirmities and carried our sorrows, but we considered him smitten with disease, stricken by God, and afflicted

*Targoem Jonatan*

Then he shall seek pardon for our sins, and our iniquities shall be forgiven for his sake; though we are considered stricken, smitten by God, and afflicted.

Opvallend is dat hier niet de knecht als een door God geslagene wordt gezien, maar de mensen.

<sup>89</sup> Memra is het Aramese woord voor 'woord'. In de Targoem is de Godsnaam weergegeven door 'woord' of Memra.

### 3.7 SAMENVATTING EN VRAGEN

In de Mishna, en ook in de Tosefta, is volgens Samely sprake van een in meer of mindere mate atomistisch citeren van Schriftteksten ter ondersteuning van een door de rabbijnen bediscussieerd thema (halachische cases). Dit kan gebeuren vanuit het hermeneutisch uitgangspunt dat de Schriftteksten (ook de kleinste delen) ten allen tijde toepasbaar zijn voor een leven vanuit de Tora. Een tweede hermeneutisch uitgangspunt is dat de Schriftteksten voortdurend geïnterpreteerd kunnen worden voor een bepaalde situatie. De context van de Schrifttekst wordt niet meegenomen; het citeren kan volledig ahistorisch gebeuren. In de conclusie zullen we kijken of dit vergelijkbaar is met Matteüs. In navolging van de benaderingswijze van Boyarin zullen we de vraag of er een reden is dat de rabbijnen juist kiezen voor de desbetreffende Schrifttekst, ook toepassen op Matteüs. Is die reden dan vergelijkbaar met de reden van Matteüs om te kiezen voor de Jesajacitaten? Of speelt een eigen agenda van Matteüs hier een rol? Eenzelfde vraag kunnen we ook stellen bij de midrasjim.

Bij de vondst van de Dode Zee-rollen zijn veel (delen van) Jesajarollen gevonden. Dit benadrukt de belangrijkheid van dit profetenboek. Het feit dat ook Matteüs zich naar verhouding veel beroept op Jesaja is niet nieuw te noemen in de geschiedenis. Heeft dit te maken met legitimering? Of voelden Matteüs en zijn lezers zich verwant met deze groepering die net als de matteaanse gemeenschap meende te leven in de laatste dagen? In hoofdstuk 5 zullen we hierop terugkomen.

De grondvorm van de pesharim is niet eenduidig terug te vinden in de Matteüsteksten, maar we kunnen ons afvragen of de lezers wellicht de peshervorm herkend hebben in de verhalen van Matteüs. Ook Matteüs maakt gebruik van een inleidingformule, een lemma en een figuur die geïdentificeerd wordt met een hedendaagse figuur of situatie. Welke kennis hadden Matteüs en zijn lezers van de Qumrangeschriften? We weten het niet, maar met Carter kunnen we ons afvragen of door het gebruik van een in Qumran gangbare peshervorm bij de lezer wordt gerefereerd aan een bepaalde kennis van de tradities of van de verhalen.

Targoem Jonatan neemt in de hierboven geciteerde teksten uit Jesaja nadrukkelijk de messiasnaam op. In Jes.42:1-4 wordt ook het woord 'wet' toegevoegd. Chilton heeft een aantal karakteristieke uitdrukkingen in de vroegjoodse literatuur en de Jesajatargoem bestudeerd. Hij constateert dat in

de targoem een verbinding van wet en opstanding naar voren komt. Als we kijken naar Matteüs, kunnen we daar dan eenzelfde verbinding constateren? Staat Matteüs in de traditie van de vertalers, de samenstellers van de Targoem of kiest hij zijn eigen weg? We constateren dat we in Matteüs deze verbinding niet duidelijk in woord tegenkomen. Wel legt Matteüs een verbinding tussen beide begrippen door het beeld te schetsen van Jezus, als de rechtvaardige bij uitstek, die opgewekt wordt uit de doden.

De vertaler zag de wet als een levende traditie. Komt het thema van de wet als zodanig ook in Matteüs naar voren? In hoofdstuk 4 zullen we op die vraag verder in gaan.



## HOOFDSTUK 4

# CITEERSTRATEGIE BIJ MATTEÛS

### 4.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk bespreken we de visie van diverse auteurs met betrekking tot citeerstrategie die naar voren komt in de vervullingcitaten uit het boek Jesaja in Matteüs. Hierbij wordt gekeken naar:

- de inleidingformule en de tekstverschijningsvorm;
- de brontekst van Matteüs;
- deel of geheel; de wijze van citeren
- de narratieve context van de geciteerde tekst in Jesaja en de narratieve context van het citaat in Matteüs;
- de functie van het citaat.

We beginnen met een algemene bespreking van de inleidingformule

### 4.2 DE TEKSTVERSCHIJNINGSVORM VAN DE INLEIDINGFORMULE

Er zijn verschillende varianten op de inleidingformules in het evangelie naar Matteüs. Over het aantal varianten bestaat verschil van mening. Wel is duidelijk dat Matteüs deze formules graag gebruikte (zie hieronder).

Het vervullingcitaat geeft als het ware een overweging na een bepaalde gebeurtenis rondom Jezus. Het is duidelijk, aldus Menken, dat de vervullingcitaten deel uitmaken van de redactie van Matteüs. Alle vervullingcitaten kunnen namelijk zonder de tekst te onderbreken, weggelaten worden uit het verhaal. Ook vertonen de citaten diverse karakteristieken van Matteüs' redactie. Menken noemt er drie:

- Matteüs noemt het werkwoord  $\pi\lambda\epsilon\rho\upsilon\nu$  veertien maal in de metaforische betekenis van vervulling van woorden uit de Schrift of van Jezus of van een engel;
- Negentien maal maakt Matteüs gebruik van de aorist passief van  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ . Dat gebeurt in de rest van het Nieuwe Testament maar vijf maal. Het deelvord  $\pi\eta\theta\epsilon\iota\sigma$  komt alleen bij Matteüs voor, in de tien vervullingcitaten en

daarnaast nog in drie andere teksten. In twee van de drie gaat het om een citaatformule die ook in Marcus voorkomt. Daar mist dit deelwoord overigens. De derde betreft een citaatformule die door Matteüs is ingevoegd in 24:15;

- De uitdrukking *δια του προφету* (of *των προφητων*), al dan niet vergezeld door de naam van de profeet, komt in Matteüs tien keer voor in de vervullingcitaten. Daarnaast nog in drie teksten. In de rest van het Nieuwe Testament komen deze woorden maar vier keer voor. In negen van de tien gevallen wordt de uitdrukking gevolgd door *λεγοντος*.<sup>90</sup>

Menken heeft de vervullingcitaten met elkaar vergeleken. Bij de vervullingcitaten in Matteüs komen twee zaken naar voren: de woorden uit de Schrift worden vervuld in de gebeurtenissen die direct voor het citaat worden verteld of die een latere volledige vervulling mogelijk maken. En daarnaast wordt het hele citaat vervuld, niet een deel.<sup>91</sup> Door het gebruik van de vervullingwoorden suggereert de evangelist dat de hele geciteerde passage vervuld wordt in de gebeurtenissen die hij heeft verteld in het gedeelte voor het citaat of later.

#### *Bron van Matteüs' citaten*

Menken geeft aan dat er een paar problemen zijn om de tekst van de formule in Matteüs toe te schrijven aan een bepaalde brontekst, hetzij de LXX, hetzij de Hebreeuwse tekst, of wellicht nog een andere bron. De vervullingcitaten wijken af van de LXX, maar niet allemaal in dezelfde mate. Ook brengen die afwijkingen de citaten niet dicht bij de Hebreeuwse tekst. Hier zijn diverse meningen over. Davies en Allison bijvoorbeeld schrijven de vervullingcitaten toe aan Matteüs en beschouwen de tekst als een mix van LXX en de Hebreeuwse tekst.<sup>92</sup> Beaton stelt na onderzoek voorzichtig dat Matteüs verschillende bronteksten gebruikt kan hebben voor zijn vervullingcitaten, waaronder ook herzieningen van de LXX.<sup>93</sup> Het wordt nog ingewikkelder omdat Matteüs voor de meeste citaten die uit Marcus of Q komen de LXX of een tekst die er veel op lijkt, heeft gebruikt. Ook zijn Sondergut bevat citaten die uit de LXX moeten komen, gezien hun tekstvorm. De conclusie zou dan moeten zijn dat de LXX de bijbel van Matteüs is geweest. Maar de tekst in de

<sup>90</sup> Menken, *Matthew's bible*, 2-3

<sup>91</sup> Menken, *Matthew's bible*, 54

<sup>92</sup> Davies en Allison, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to Saint Matthew*, 32-58

vervullingscitaten komt niet uit de LXX. Een mogelijke oplossing ligt in de theorie dat de vervullingscitaten uit een andere bron komen, bijvoorbeeld een collectie van testimonia. Een andere theorie is dat deze citaten niet van de hand van Matteüs zijn. Menken zelf is van mening, zoals we al in hoofdstuk 1 uiteengezet hebben, dat er in de tijd van Matteüs al diverse LXX teksten in omloop waren en dat Matteüs heeft geput uit een herziene LXX tekst.

#### 4.3 MATTEÛS 1:22-23 EN JESAJA 7:14

*Matteüs 1: 22,23 NBV<sup>94</sup>*

Dit alles is gebeurd opdat in vervulling zou gaan wat bij monde van de profeet door de Heer is gezegd: 'De maagd zal zwanger zijn en een zoon baren, en men zal hem de naam Immanuel geven,' wat in onze taal betekent 'God met ons'.

---

*Matteüs 1:22,23 BGT<sup>95</sup>*

τοῦτο δὲ ὄλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

---

*Jes.7: 14 NBV*

Daarom zal de Heer zelf u een teken geven: de jonge vrouw is zwanger, zij zal spoedig een zoon baren en hem Immanuel noemen.

---

*Jesaja 7:14 WTT<sup>96</sup>*

לָכוּן? תַּן אֲדָנִי הוּא לָכֶם אֹת הַיָּהּ הָעֵלְמָה הָרָה בֵּן וְיִלְדֶת בֵּן וְקָרְאתָ שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:

---

*Jesaja 7:14 LXT<sup>97</sup>*

διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ

---

<sup>93</sup> Beaton, *Isaiah's Christ*, 86-173

<sup>94</sup> Nieuwe Bijbelvertaling

<sup>95</sup> Greek text LXX (Bibleworks)

<sup>96</sup> Codex Leningradensis

<sup>97</sup> LXX editie Rahlfs en Ziegler

## ***Inleidingformule en tekstverschijningsvorm van het citaat***

### *Inleidingformule*

De inleidingformule in deze tekst: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος: ‘Dit alles is gebeurd opdat in vervulling zou gaan wat bij monde van de profeet door de Heer is gezegd.’ Taalkundig gezien heeft de inleidingformule die hier gebruikt wordt, een *finale betekenis*: ‘... opdat (eindelijk) in vervulling zou gaan (wat gezegd is door de profeet ...)’.<sup>98</sup> In hoofdstuk 2 hebben we het concept van persoonlijk finaliseren van hergebruik van tekst al besproken. In de context van de ideologie is Jezus de uiteindelijke vervulling van de tekst uit Jesaja. Door middel van deze techniek wordt de betekenis in de oorspronkelijke context ondergeschikt gemaakt aan de bedoeling van de verteller. Het citaat dient ter ondersteuning, illustratie of autoriteit van het verhaal van de verteller, aldus Wierenga.<sup>99</sup>

Hiermee herleest Matteüs, als verteller, de oude teksten en verbindt deze met zijn nieuwe tekst. De inleidingformule zet de Schriften in het perspectief van zijn eigen verhaal (de biografie van Jezus). Met dit hergebruik van traditioneel tekstmateriaal en met de aansluiting bij een bestaande traditie (gestuurd door de finale vorm van de inleidingformule) stuurt Matteüs de lezer in een bepaalde richting. Hij wil daarmee aantonen dat zijn hoofdpersoon in de volle breedte beantwoordt aan een historische verwachting. Daarmee vervult de hoofdpersoon zijn opdracht.<sup>100</sup> Jesaja schetst een verlossingsscenario dat zich hier manifesteert.

Er bestaat verschil van inzicht met betrekking tot vs 22 en 23. De vraag is of de tekst in vs 22 bedoeld is als onderdeel van de boodschap van de engel. De parallel in Mt. 26:56 lijkt ons te zeggen dat het inderdaad het geval was, alsmede het gebruik van de voltooiden tijd (‘Dit alles is gebeurd...’).

Menken is van mening dat het citaat geen onderdeel is van de boodschap van de engel. Volgens Menken is de inleidende formule van het vervullingscitaat juist taalkundig nodig om te voorkomen dat het citaat onderdeel wordt van het bevel van de engel.<sup>101</sup> Davies en Allison stellen dat het moeilijk is om te bepalen of het de bedoeling van Matteüs was om vs 22 en 23 onderdeel te laten zijn van het bevel van de engel. Maar de parallel in 21:4-5 en het gebruik van de andere inleidende formules bij vervullingscitaten die gezien

<sup>98</sup> Wierenga. “Lees dan toch beter”, 16

<sup>99</sup> Wierenga. “Lees dan toch beter”, 22

<sup>100</sup> Wierenga. “Lees dan toch beter”, 77

<sup>101</sup> Menken, *Matthew's bible*, 120

moeten worden als redactionele invoegingen, doen Davies en Allison concluderen dat het niet waarschijnlijk is dat het citaat onderdeel is van het bevel van de engel.<sup>102</sup>

### *Tekstverschijningsvorm*

τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν komt voor in meerdere teksten (Mt. 24:2,8, 33,34; 26:56) en ook buiten het Nieuwe Testament (1 En.67:6<sup>103</sup>; Sib. Or. 3:91-92<sup>104</sup>). Davies en Allison stellen dat het woord τοῦτο wellicht een theologische inhoud heeft en verwijst naar de universele voorzienigheid van God die alle dingen weet voordat ze gebeuren Een voorbeeld daarvan vinden we in de onderstaande teksten:

*'And Thou knowest all things before they come to pass';<sup>105</sup>*

*'For everything shall come and be fulfilled'.<sup>106</sup>*

Het woord ἴνα is volgens Menken en Davies en Allison zonder meer te vervangen door ὡς zoals we zullen zien bij de bespreking van Mt. 8:17. Opvallend is hier de invoeging υπο κυριου na το πηθεν. Hiermee wordt gezegd dat de Heer de bron is van het profetische woord. De gebruikte passieve tijd in de zin benadrukt dat het om een woord gaat dat inderdaad door de Heer is gesproken bij monde van de profeet.

Zoals we hierboven al hebben gelezen, geeft Menken aan dat het citaat in Matteüs tussen een bevel en de uitvoering daarvan geplaatst is; het bevel om het kind Jezus te noemen en de uitvoering daarvan. Menken noemt dit een steeds terugkerend redactioneel patroon van Matteüs. De uitvoering van het bevel komt samen met de vervulling van de profetische woorden. Met andere woorden, het bevel van de engel en het citaat hebben dezelfde autoriteit.

### ***De brontekst van Matteüs***

Uit het onderzoek van Menken komt naar voren dat tussen het citaat zoals in Matteüs en zoals in de LXX verwoord is, een grote mate van overeenstemming bestaat.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Davies en Allison, *Matthew 1-7*, 211

<sup>103</sup> 1 Enoch

<sup>104</sup> Sibyllijnse Orakels

<sup>105</sup> 1 En. 9:11

<sup>106</sup> 1 En. 90:41-42

<sup>107</sup> Menken, *Matthew's bible*, 117

Er is één tekstueel probleem: in Jesaja wordt gesproken over ‘zij zal hem de naam geven’, en in Matteüs wordt gesproken over ‘men zal hem de naam geven’ (καλεσουσιν). In de LXX staat ‘je zult hem de naam geven’ (καλέσεις). Codex B en A en nog vele andere tekstgetuigen lezen καλέσεις. Dit is een correcte vertaling van de oorspronkelijke Hebreeuwse tekst. Davies en Allison geven aan de er twee mogelijkheden zijn voor deze afwijking. Matteüs heeft het citaat uit de LXX heeft gehaald en het woord καλεσεις (je zult hem de naam geven) veranderd in καλεσουσιν (men zal hem noemen) Een 3<sup>e</sup> persoon pl. In plaats van een 2<sup>e</sup> pers. sg. De reden kan liggen in het feit dat Matteüs hiermee verwijst naar zijn volk in vs 21. Een tweede mogelijkheid is dat de tekst afkomstig is uit een niet meer bestaande tekst. Menken is de laatste mening toegedaan en legt de verbinding met vs 21 waar de engel tegen Jozef zegt dat hij het kind Jezus moet noemen. Daar staat het woord καλεσεις. Menken stelt dat dit woord ook beter zou passen in vs 23. Hij trekt daarom de conclusie dat niet Matteüs de redactionele aanpassing heeft doorgevoerd, maar dat dit in de bijgestelde LXX tekst heeft gestaan waar Matteüs uit geput heeft.

### ***Deel of geheel; de wijze van citeren***

De geciteerde tekst is maar een deel van dit verhaal. Het vers wordt uit zijn oorspronkelijke context (zie hieronder bij de narratieve context) geplukt, de verbanden worden losgemaakt. Heeft de tekst ook in deze vorm, los van de context en de grammaticale verbanden, nog een functie?

Het wordt ingezet als onderdeel van de actuele tekst, maar tevens wordt het (oude) citaat –ter opmerkelijke beoordeling van de nieuwe lezer – ingezet als toelichting bij een betoog of stimulans voor een door de verteller beoogde interpretatie van zijn (nieuwe) tekst. Wierenga stelt dat ‘een citaat functioneert als “een boodschap *in* de boodschap”, regelmatig zelfs als ‘een boodschap *over* (de beoogde receptie van) die boodschap”’.<sup>108</sup> Is de omvang van het citaat bepaald door de boodschap die Matteüs wil brengen of wil benadrukken in zijn evangelie?

Carter stelt dat Matteüs maar een deel van de tekst uit Jesaja citeert omdat hij kan volstaan met dit gedeelte. De connotatie hiervan is voldoende.<sup>109</sup> Dit wordt hieronder verder toegelicht.

<sup>108</sup> Wierenga, *Lees dan toch beter*, 9

<sup>109</sup> Carter, *Evoking Isaiah*, 506

### ***De narratieve context van de geciteerde tekst in Jesaja en de narratieve context van het citaat in Matteüs***

In de oorspronkelijke context in Jesaja gaat het om een situatie waarin koning Ahaz bedreigd wordt door de legers van Aram en Efraim (734 v. Chr.). In het begin van hoofdstuk 7 verzekert Jesaja de koning dat hij zich geen schrik moet laten aanjagen en Jesaja raadt Ahaz aan om een teken te vragen. Dat wil Ahaz niet, maar hij krijgt er toch een. De profetie omvat twee delen: hoop voor het volk door het kind Immanuel, en de komende catastrofe voor Juda. De oorspronkelijke context heeft niets van doen met een maagdelijke geboorte, een goddelijk kind of een messias die eeuwen later geboren zou worden. Jesaja wijst op verlossing, maar Immanuel is niet degene die verlossing brengt. De tekst was in zijn oorspronkelijke context waarschijnlijk, aldus Kupp, wel duidelijk voor de toenmalige lezers. Voor de latere lezers kreeg de tekst de connotatie van verlossing in het algemeen; God brengt altijd weer verlossing voor zijn volk: God met ons. Die connotatie van verlossing en de politieke dimensie, namelijk verlossing van onderdrukking van de overheerser, neemt Matteüs, volgens de benadering van Carter, mee in zijn tekst in de wereld waarin Israel overheerst werd door de Romeinen. Daarvoor is niet de hele tekst noodzakelijk. Een goed verstaander heeft maar een half woord nodig. Matteüs kan dus volstaan met een gedeelte van de tekst uit Jes. 7. Hieronder werken we de visie van Carter op dit citaat verder uit. In hoofdstuk 2 hebben we de methode die Carter hanteert bij de bestudering van relaties tussen literatuur, auteur, lezer en sociale context besproken. Carter kijkt op deze wijze naar de tekst uit Jes. 7:14 in Matteüs. Hij neemt deze tekst samen met Jes. 8:23-9:1 omdat beide teksten passen in het openingsgedeelte van Matteüs, Mt. 1:1-4:16. Bij de twee genoemde Jesajateksten betreft hij ook de omringende tekst van Jes. 7-9. Hij begint met de vraag of het significant is dat in het openingsgedeelte van Matteüs twee keer uit Jesaja wordt geciteerd. Vervolgens beargumenteert hij dat het dubbele citaat in de opening van het evangelie bijdraagt aan een belangrijk effect. Dit effect beïnvloedt sterk de wijze waarop het evangelie wordt gehoord. Carter stelt namelijk dat de Jesajateksten een situatie oproepen van dreiging door de machthebbers. Maar er is ook verlossing. Daarmee creëert Matteüs een analogie met de situatie van het publiek van het evangelie, dat ook onder dreiging leeft, namelijk dat van Rome. En in dat evangelie wordt ook verlossing beloofd. De Jesajateksten bieden perspectief op verlossing, geven inhoud aan de reddingsbelofte van God. Maar ze leiden ook tot de vraag naar het ant-

woord van de mensen op deze belofte tot redding, en zeker is er ook de vraag hóe God zijn belofte zal nakomen. Bij Matteüs is daar geen twijfel over mogelijk; God komt zijn belofte na door Jezus. Het citaat in Mt. 1:22-23 bevestigt datgene waar Matteüs al in de vss 18-21 naar toe werkt, namelijk dat Jezus herkomst is gelegen in Gods plan. Het citaat geeft ook het kind een nieuwe naam, die de rol van Jezus verheldert voor de lezer. De lezer weet namelijk vanuit zijn culturele context dat conceptie van een kind voortkomend uit een mens en het goddelijke, de belangrijkheid van een kind bepaalt. De lezer weet uit vs 16, 17 en 18 dat Jezus de Christus is, gezalfd door God om een speciale rol te vervullen. De nieuwe naam, Immanuel, duidt op het levenswerk van dat kind; zijn volk te redden van de zonden en het 'God met ons' te openbaren.

De gebruikte term 'God met ons/u' is een uitdrukking die expliciet voorkomt in de Hebreeuwse bijbel. Kupp stelt dat deze term, in diverse bewoordingen, 114 keer voorkomt in de Hebreeuwse bijbel. Altijd is daar dan de belofte of de verzekering dat God met een individu, een groep of zijn volk is<sup>110</sup>. Het komt echter zelden voor in een setting van aanbidding of in een liturgische setting. Het gebruik van deze formule wordt gezien als een narratief verschijnsel. Het dient om de belofte, de verzekering en de aankondiging van Gods eigen persoonlijke aanwezigheid, zijn daden en zijn kracht ten behoeve van zijn volk weer te geven. Daar waar het nodig is in de gemeenschappelijke en individuele ervaringen, daar is God aanwezig. Het is niet gebaseerd op een bepaald goddelijk verschijnsel, maar het komt voort uit een terugblik, een waarneming of een verwachtingsvol uitkijken naar Gods aanwezigheid in de eigen historische werkelijkheid. De term is dus niet zomaar een taalkundige uitdrukking, maar past in het bredere spectrum van de oudtestamentische taal van de goddelijke aanwezigheid: God te midden van, onder of voorafgaand aan zijn volk.<sup>111</sup> De aanwezigheid van het heilige brengt voordelen met zich mee; men profiteert van de aanwezigheid van God. Er wordt in de bijbel dan gesproken over overwinningen, welvaart, bescherming, enz. Daarentegen is de afwezigheid van het heilige ook een afwezigheid van die positieve zaken.<sup>112</sup> De term 'God met ons' brengt dus ook deze context met zich mee.

<sup>110</sup> Kupp, *Matthew's Immanuel*, 138-139. Voorbeelden van deze uitdrukking vinden we onder meer in Gen.21:20, Zach. 8:23

<sup>111</sup> Kupp, *Matthew's Immanuel*, 151

<sup>112</sup> Kupp, *Matthew's Immanuel*, 143



Deze narratieve context met zijn heilsgeschiedenis komt in andere geschriften niet in deze mate voor.

In nabijbelse joodse literatuur blijft de term binnen de Schriftcontext en het idioom van Israëls aartsvaders, koningen en profeten. In de LXX wordt de naam Immanuel letterlijk vertaald in Εμμανουηλ waarbij de betekenis verloren gaat voor de Griekstalige lezers. Matteüs brengt de betekenis van de naam weer terug. Onder 'Functie van het citaat' gaan we hier dieper op in.

Carter ziet in de tekst verschillende markeerpunten die de lezer uitnodigen om de Jesajacontext van het citaat te volgen. In geval van het citaat in 1:22 is een van die markeerpunten de inleiding 'zoals bij monde van de profeet is gesproken'. De naam van de profeet wordt niet genoemd. Dat impliceert dat de lezer bekend was met deze traditie. De lezer heeft al uit het geslachtsregister begrepen dat hij de daargenoemde informatie aan moet vullen en hij zal datzelfde ook doen bij de naam van de profeet. Het citaat beperkt de aanvulling in dit geval tot de omstandigheden die in deze verzen worden beschreven. De bedoeling is dus dat de lezer deze omstandigheden in zijn lezen van Matteüs meeneemt. In de tekst van Jesaja zijn verschillende zaken die de lezer dan meeneemt. De dreiging van Aram en Efraim, de verzekering dat dit imperialisme tot ondergang gedoemd is. Vervolgens de angst en het wantrouwen van Ahaz die God niet om een teken wil vragen en Jesaja's woorden niet accepteert. Dan het teken van Immanuel en Gods aanzegging dat gedurende het leven van dit kind de twee rijken tot ondergang zijn gedoemd. Maar dan: Jesaja deelt mee dat Gods' aanwezigheid niet alleen redding betekent, maar ook vernietiging. God zal Assyrië gebruiken om Juda te straffen voor haar ongelof. Het 'God met ons' verandert in 'God tegen jullie'. De naam van Jesaja's zoon Sear-Jasub, 'een rest zal weerkeren', lijkt Gods redding te onderstrepen in vs 3. Maar in de context van de rol van Assyrië is het een verwijzing naar straf en vernietiging. Toch ook is er in die naam een belofte; een deel zal terugkeren.

### ***Functie van het citaat en van de inleidingformule***

#### ***Inleidingformule***

Deze vervullingformule brengt een hermeneutische doelstelling van de verteller onder woorden. De formule bevat een uitnodiging aan de lezer om hem te volgen in het verhaal. De formule biedt namelijk een belichting door de verteller zowel van de Geschriften als van zijn eigen geschrift, waarin hij het levensverhaal van Jezus construeert. Het opnieuw lezen van de Geschriften,

de oude tekst, en het schrijven van een nieuwe tekst zijn via deze formule gekoppeld. Matteüs stuurt daarmee de lezer naar zijn eigen verhaal.<sup>113</sup>

Waarom voegt Matteüs de naam van de Heer in, en niet de naam van de profeet in de inleidingformule? Hij zal ongetwijfeld hebben geweten dat het de profeet Jesaja betrof. Carter geeft in bovenstaande weer, dat de lezer bekend was met de traditie; het was niet nodig om de naam van de profeet in te voegen. Davies en Allison geven verschillende andere opvattingen weer. Het kan zijn dat Matteüs zag dat het in zijn belang was om niet Jesaja te noemen, omdat de context van Jesaja anders is. Een andere opvatting is dat de woorden *υπο κυριου* alleen daar worden ingevoegd, waar ook het woord 'zoon' wordt gebruikt. Op deze wijze wordt het zoonschap verbonden met God. Dit benadrukt het christologische thema.<sup>114</sup> Davies en Allison noemen drie functies van de formule in deze context.

- Het geeft een ondersteuning, een bevestiging vanuit de Schriften van het geboorteverhaal van Jezus. Dit vereenzelvigt en rechtvaardigt de kerk als voortzetting van Israel. Want als Jezus de Schriften vervult, dan moeten de christenen het echte volk van God zijn.
- Het gebruik van de naam Immanuel geeft Matteüs nog een christologische titel om te gebruiken. Dit past in zijn openingsverhaal waarin hij ons vertelt wie Jezus is. Menken had al geconstateerd dat Matteüs zijn evangelie ook sluit met 'Ik ben met jullie...'
- Matteüs geeft de volgelingen argumenten om te gebruiken ten opzichte van de joden in de synagoge.

### *God met ons; de visie van Kupp*

Kupp<sup>115</sup> zegt dat er twee zaken naar voren komen ter ondersteuning van de keus van Matteüs om dit citaat te gebruiken in zijn eerste vervullingcitaat en als basis voor het geboorteverhaal. Het eerste is de goddelijke uitspraak (God met ons), en de tweede is de formulering van de geboorteaankondiging. Deze twee zaken verbinden de beide passages met elkaar.

Matteüs heeft de gewoonte om citaten, voorafgegaan door een formule, aan het eind van de perikoop te plaatsen. In dit gedeelte (18-25) staat het citaat in vs 22, in het midden. Aan het eind staat de zin: 'En hij gaf hem de naam

<sup>113</sup> Wierenga, "Lees dan toch beter", 17-18

<sup>114</sup> Davies en Allison, *Matthew 1-7*, 212

<sup>115</sup> Kupp, *Matthew's Immanuel*, 163

Jezus', als vervulling van wat de engel had opgedragen. Er lopen hier twee lijnen door elkaar: een visioen met een engel en de naam Jezus, en een profetisch orakel met de naam Immanuel. Zonder het citaat uit Jesaja is het een veel logischer verhaal. Waarom dan toch het Jesajacitaat? Kupp stelt dat dit citaat een signaal afgeeft met betrekking tot de wijze waarop het verhaal werkelijk geïnterpreteerd moet worden. De redactionele toevoeging vertelt ons waarom Matteüs dit verhaal vertelt. Het gaat om het 'God met ons' dat bij Jesaja nog niet in vervulling was gegaan, maar in het evangelie tot vervulling zal komen.<sup>116</sup> Een verwachting dat Jezus zal zijn 'God met ons'. Matteüs vertelt het verhaal zo dat hierin de geboorte van Jezus als een vervulling, een actualisering gezien wordt van Jesaja's voorspelling. Hiermee wil Matteüs laten zien dat dit de messias is. Hij appelleert hiermee aan de verwachtingen van de lezer. Hij maakt zijn verhaal met opzet zo vertrouwd mogelijk voor de lezers door invoegen van een Jesajatekst, zodat de lezer als vanzelf concludeert dat dit dan zeker de juiste interpretatie is. Matteüs zou de MT- en de LXX- context hebben vermeden ten gunste van de Schriftondersteuning die de tekst kan bieden aan de goddelijke en Davidische afkomst van Jezus, en aan Matteüs' eigen onderwijzing en apologetiek. Opvallend voor Kupp is dan dat de formule door Matteüs op zijn hedendaagse mensen en gemeenschappen wordt toegepast. Kupp beschrijft dit als een stoutmoedige theologische stap. Matteüs zet daarmee gelijk de toon van zijn evangelie. God met ons: God is met zijn gemeenschap, Gods nieuwe volk. Hij neemt de formule over, niet in de oude context van Israëls heilsgeschiedenis, maar als heilsgeschiedenis van zijn gemeente en hij geeft daarbij een nieuwe kijk op de persoon van Jezus. De 'God met ons' van Israel wordt 'de God met ons' van Matteüs' kerk en het 'Ik ben met jullie' uit de geschiedenis van Israel wordt 'Ik ben met jullie' van de opgestane Jezus.<sup>117</sup>

#### *God met ons: de visie van Menken*

Menken verbindt op een andere manier de beide namen met elkaar. Hij stelt dat Immanuel 'God met ons', en de betekenis van de naam Jezus 'hij zal zijn volk van hun zonde redden' in hun betekenis niet los staan. In het Oude Testament zijn de aanwezigheid van God bij mensen en zijn reddingsactiviteiten nauw verbonden. Dat is ook het geval bij Matteüs. Menken trekt de po-

<sup>116</sup> Kupp, *Matthew's Immanuel* 163

<sup>117</sup> Kupp, *Matthew's Immanuel*, 164

sitieve zaken die horen bij de aanwezigheid van God, zoals hierboven al is genoemd, door naar het redden van de zonde. Bovendien wijst Menken op de inclusio met Mt. 28:20 waar Jezus tegen zijn discipelen zegt: 'Ik ben met jullie, alle dagen, tot aan de voltooiing van deze wereld', met de tekst aan het begin van Matteüs. Jezus' belofte om met hen te zijn, volgt direct op zijn opdracht aan de discipelen om alle volken zijn discipelen te maken en hen te dopen en hen te onderrichten in zijn geboden. Dopen houdt in het vroege christendom zeker de vergeving van de zonden in. Het houden van Jezus' geboden betekent zich onthouden van zonde. Samengenomen zou je kunnen zeggen dat de belofte van Jezus neerkomt op zowel een belofte als een verplichting zich ver van zonde te houden. Menken bespeurt wel een kleine spanning tussen de teksten, gezien het feit dat de Jesajatekst uit een andere context is gehaald, maar hij vindt de tekst bijna naadloos passen in de nieuwe context.

#### *God met ons: de visie van Carter*

Carter komt tot de conclusie dat het Jesajacitaat de aandacht van de lezer richt op de drie kinderen (Immanuel, Sear-Jasub en in vs 3 'Haastige roof, spoedige buit' ) en daarmee focust op de betekenis van het kind Jezus en zijn missie als Immanuel. In hoofdstuk 1 hebben we de historische achtergrond van het ontstaan van dit boek beschreven. Carter betreft zoals we hebben gezien in hoofdstuk 2 ook deze historische achtergrond bij zijn uitleg. De naam Immanuel gaat in tegen de claim van de Romeinse keizer Domitianus, dat hij deus praesens is. Aanhalen van het Jesajacitaat betekent daarom een ontwrichting van de status quo. Matteüs vervolgt zijn verhaal in hoofdstuk 2 met de mislukte poging van Herodes om het kind Jezus te doden. Ook hier weer een koning die zich verzet tegen God, zoals Ahaz. Dit verhaal, met nog een andere echo, namelijk die van Mozes en de Egyptische koning– zoals we hieronder zullen zien bij Allison–, blijft de heerschappij van God over de volken bevestigen. Het citaat in Matteüs wekt, aldus Carter, een herinnering op aan al deze zaken. Weerstand tegen God, en zijn reddingwerk niet vertrouwend, een dreiging van een ander rijk, God die zijn volk redt van dat rijk. Het zijn geen los voorkomende thema's, maar ze vormen onderdeel van het grotere model, van de wijze waarop God werkt. Eenzelfde thema is ook te vinden in de uittocht, de ballingschap en bijvoorbeeld in 2 Macc. waar Antiochus Epifanes als bestraffer van het volk wordt gezien, van wie God het volk zal bevrijden.

### *God met ons: de visie van Allison*

Nog een andere duiding van het woord Immanuel vinden we bij Allison. Hij focust op het feit dat in Immanuel de naam van God voorkomt. Hij trekt dit door naar twee teksten in Exodus. Ex. 4:16 ‘Hij zal in jouw plaats het volk toespreken: hij zal jouw mond zijn, jij zult zijn god zijn.’ Ex. 7:1 ‘Maar de HEER zei: ‘Ik zal ervoor zorgen dat jij als een god voor de farao staat, en je broer Aäron zal je profeet zijn.’ In beide verzen wordt Mozes מֹשֶׁה אֱלֹהִים genoemd. Exodus identificeert Mozes hier niet met God. Mozes speelt hier de rol van God; hij spreekt voor Hem. Allison ziet in Mt. 1 eenzelfde verschijnsel. Jezus functioneert als God en wordt daarom Immanuel genoemd. Allison signaleert de parallel, maar doet geen uitspraak of Matteüs de tekst inderdaad zo heeft bedoeld. Hij wijst nog wel op Nestorius, die Mozes en Jezus op een dergelijke wijze met elkaar verbindt. Daarnaast zijn er parallellen te vinden in woorden en frasen tussen Matteüs en Exodus (LXX) die bedoeld zouden kunnen zijn om een weerklank te geven in Matteüs. Ook de narratieve structuur vertoont overeenkomsten; een tripartiete structuur in Mt. 1:18-2:23. Eenzelfde structuur is te vinden in oude geschriften die het verhaal van Mozes vertellen. Allison stelt dat de structuur die Matteüs gebruikt, afkomstig is uit de joodse tradities rondom Mozes.<sup>118</sup> In zijn boek gaat hij veel dieper in op de structuur van de eerste hoofdstukken van Matteüs dan wij hier kunnen doen. Onze aandacht is gericht op het Jesajacitaat. Het Mozesthema is echter te opvallend om dit niet te noemen. We zullen zien dat het thema terugkeert in Mt. 12:17.

### *De visie van Apodaca*

Een andere benadering betreffende de functie van het citaat is de benadering die Apodaca hanteert. In hoofdstuk 2 noemden we het begrip mythevorming. Apodaca gaat in zijn essay<sup>119</sup> in op juist deze tekst uit Jesaja in Matteüs, als een duidelijk voorbeeld van een mythologiserende strategie. De functie van de ingebedde tekst is die van een maatschappelijke verdediging en rechtvaardiging, gedictieerd door de maatschappelijke behoeftes van de gemeenschap. De gemeenschap, zoals beschreven in hoofdstuk 1, moet zich legitimeren en wil zich een plaats geven in de geschiedenis van het volk Israel. Hier is de nieuwe context van het citaat dus veel belangrijker dan de oude context.

<sup>118</sup> Allison, *The new Moses*,

<sup>119</sup> Apodaca, *Myth theory, Comparison and embedded Scripture Text*

Matteüs voert Jezus op als de vervulling van de Schrift en maakt hierdoor duidelijk dat de gemeenschap in de traditie van de Schrift staat. Het gebruik van Jes. 7:14 is een legitimerende techniek. Op basis van het ideologische gewicht van de aangehaalde gezaghebbende profeet legitimeert Matteüs het geloof van de gemeenschap in Jezus' identiteit als Davidische koning en goddelijke zoon van God. Matteüs gebruikt Jes. 7:14 om het christologische thema in te brengen. Het geboorteverhaal wordt de gezaghebbende tekst, en niet de context van de tekst uit Jesaja. Carter stelt dat de context van Jesaja meekomt in Matteüs. Apodaca vraagt zich juist af wat er overblijft van de context van Jesaja. In het algemeen genomen richt het creëren van een mythe als een ideologische strategie zich op de historiciteit en de literaire context van een tekst. Wat betreft de literaire context gaat het in deze benadering om de ideologische functie van het ingebedde citaat in de nieuwe narratieve context. Als we kijken naar de historiciteit, dan stelt Apodaca, dat de Jesajatekst met context binnen het christendom een grote rol heeft gespeeld in de historiciteit van het geboorteverhaal. Doel daarvan was om een associatie met de christologie te bevestigen. Die functie heeft de Jesajatekst in deze benadering niet meer. De motivatie om het geboorteverhaal te schrijven ligt in de eigen identiteit van de gemeenschap en niet in de 'historische feiten'.<sup>120</sup> Apocada onderschrijft dit door het geboorteverhaal te vergelijken met andere geboorteverhalen uit de oudheid: Noach, Mozes, Augustinus, Melchizedek, Enoch en vele anderen. Hij stelt dat de methode van vergelijken veel nieuwe inzichten op kan leveren.

### ***Samenvatting***

We zien in het bovenstaande dat vanuit de taalwetenschappelijke benadering iedere auteur een ander facet belicht van de tekst, de context en de functie van dit vervullingscitaat.

Als we de tekst verkennend en inventariserend bekijken met Menken en Davies en Allison, dan zien we dat de auteurs het redelijk eens zijn met elkaar als het gaat om tekstverschijningsvorm van de inleidingformule en het citaat. Met betrekking tot de brontekst zijn wel verschillende opvattingen. In hoofdstuk 2 hebben we uitvoerig de conclusie van Menken besproken.

Wat betreft de narratieve context is het eenvoudig te constateren dat de context van de tekst in Jesaja verschilt met de context van de tekst in Matteüs.

<sup>120</sup> Apodaca, *Myth theory, Comparison and embedded Scripture Text*, 23-24

Maar Carter ziet zeker ook overeenkomsten. De situatie die in de tijd en het verhaal van Jesaja aanwezig was, is niet anders dan ten tijde van Matteüs. In beide gevallen is er sprake van onderdrukking waarvan het volk verlost wordt. Het is bij Carter echter niet duidelijk waarvan Jezus het volk dan zal verlossen. Want Jezus is niet de koning-messias die het volk zal verlossen van de Romeinen.

Als we kijken naar de opvattingen met betrekking tot de functie van het citaat, dan zijn er verschillen te bespeuren. Menken, Kupp en Davies en Allison zitten op een lijn. De christologische invulling van het citaat komt hier sterk naar voren. De naam Immanuel is in de uitleg van dit citaat een kernpunt. Matteüs brengt de betekenis van de naam weer terug. Kupp en Menken richten zich op de naam Immanuel en zijn betekenis. Kupp stelt dat dit citaat een signaal afgeeft met betrekking tot de wijze waarop het verhaal werkelijk geïnterpreteerd moet worden. De nadruk die op het gebruik van de naam Immanuel komt, maakt duidelijk dat het gaat om het 'God met ons' dat bij Jesaja nog niet in vervulling was gegaan, maar in het evangelie tot vervulling zal komen.

Menken verbindt de betekenis van de beide namen, Immanuel en Jezus, met elkaar. Hij stelt dat in het Oude Testament de aanwezigheid van God bij mensen en zijn reddingsactiviteiten nauw zijn verbonden. Dat is ook het geval bij Matteüs. Carter is van mening dat de nieuwe naam, Immanuel, duidt op het levenswerk van dat kind; zijn volk te redden van onderdrukking en het 'God met ons' te openbaren. De nadruk ligt bij Carter op het openbaren van 'God met ons' zoals God ook met het volk was in de tijd waaruit de Jesajatekst stamt. We kunnen dus stellen dat Carter de oude context meeneemt naar de nieuwe tekst. Ondanks zijn focus op de naam Immanuel wijkt Carter af van de christologische invulling die we bij de andere auteurs wel terugvinden.

Allison trekt de vergelijking met Mozes, die in Exodus de rol van God speelt. Ook Jezus speelt de rol van God en wordt daarom Immanuel genoemd. Ook Apodaca belicht een andere kant. Apodaca stelt dat Matteüs de oorspronkelijke betekenis en de context van de tekst ombuigt naar zijn eigen bedoeling; zijn gemeenschap te historiseren. Hij ziet het gebruik van het citaat als een sterk voorbeeld van een mythologiserende strategie. Daarbij wordt Jezus wel als de Christus geportretteerd, maar dat heeft geen theologische functie, maar een ideologische functie, in de zin van het creëren van een mythe<sup>121</sup>. Hij wordt als een persoon beschouwd in wie de Jesajatekst zijn vervulling vindt

<sup>121</sup> Zie toelichting visie Apodaca, pag. 31

en Matteüs tracht op deze wijze aan te tonen dat zijn gemeenschap in de joodse traditie past.

Concluderend kunnen we zeggen dat we een christologische thema terugvinden bij Menken, Kupp, Davies en Allison. Carter benadrukt de politieke context van het citaat, en Apodaca kijkt van uit de sociaalwetenschappelijke hoek naar een gemeenschap die zijn identiteit wil bevestigen.

#### 4.3 MATTEÛS 4:14 EN JESAJA 8:23B-9:1-7/JESAJA 9:1-2<sup>122</sup>

##### *Matteüs. 4:14-16 NBV*

Zo ging in vervulling wat gezegd is door de profeet Jesaja: ‘Land van Zebulon en Naftali, gebied aan de weg naar zee en aan de overkant van de Jordaan, Galilea van de heidenen. Luister: Het volk dat in duisternis leefde, zag een schitterend licht, en zij die woonden in de schaduw van de dood werden door het licht beschenen.’

---

##### *Matteüs 4:14-16 BGT*

ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος·  
γῆ Ζαβουλῶν καὶ γῆ Νεφθαλίμ, ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου,  
Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ κατήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς  
καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

---

##### *Jesaja 8:23 –9:1NBV*

Jes. 8:23 Zoals het land van Zebulon en Naftali  
in het verleden smadelijk bejegend is,  
zo wordt weldra eer bewezen aan de kuststreek,  
het Overjordaanse en het domein van andere volken.  
Jes. 9:1 Het volk dat in duisternis ronddooft  
ziet een schitterend licht.  
Zij die in het donker wonen  
worden door een helder licht beschenen.

---

<sup>122</sup> Davies en Allison hanteren de indeling Jes. 9:1-2. In de Hebreeuwse bijbel is het Jes. 8:23-9:1



Jesaja 8:23-9:1 WTT

כי לא מועֶהָ לְאִשֶׁר מוֹצֵק לָהּ כְּעַת הָרִאשׁוֹן הַקָּל אֲרָצָה וְבִלְוֹן אֲרָצָה נִפְתָּלִי וְהִאֲתָרוֹן הַכְּבִיד  
דָּרָךְ הַיָּם עֵבֶר הַיַּרְדֵּן גְּלִיל הַגּוֹיִם:

הַעַם הַהֶלְכִים בַּחֲשֵׁךְ כִּאוֹר אִוֵּר יִשְׁבִּי בְּאֶרֶץ צִלְמֹת אִוֵּר נְגַה נְגַה עֲלֵיהֶם:

Jesaja 8:23-9:1 LXT<sup>23</sup>

καὶ οὐκ ἀπορηθήσεται ὁ ἐν στενοχωρίᾳ ὢν ἕως καιροῦ τοῦτο πρῶτον ποίει  
ταχύ ποίει χώρα Ζαβουλων ἢ γῆ Νεφθαλιμ ὁδὸν θαλάσσης καὶ οἱ λοιποὶ οἱ  
τὴν παραλίαν κατοικοῦντες καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν τὰ  
μέρη τῆς Ἰουδαίας ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει ἴδετε φῶς μέγα οἱ  
κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς

### ***Inleidingformule en tekstverschijningsvorm***

#### *Inleidingformule*

ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥῆθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· (Mat 4:14 BNT)  
‘Zo ging in vervulling wat gezegd is door de profeet Jesaja:’

Wierenga geeft aan dat in de taalwetenschap deze vorm een *explicatieve* c.q.  
*analogische* c.q. *temporele* functie heeft: ‘Zo (of Toen ...)’ ging in vervulling  
(wat gezegd is door de profeet ...).<sup>123</sup>

Matteüs associeert de profeet met Jezus’ werk ten gunste van de heidenen.  
Voor verdere toelichting zie 4.2 en 4.3.

#### *Tekstverschijningsvorm*

Matteüs haalde zijn informatie over Jezus (die naar Galilea ging en Kafarnaüm tot zijn geografische centrum nam voor zijn bediening), uit Marcus 1:14-15 en Marcus 1:21. Kafarnaüm lag op de noordwestkust van het meer van Galilea, in het gebied van Naftali, een paar kilometer ten westen van de Jordaan. Het was in het gebied van Herodes Antipas. Het is de vraag waarom hier ook Zebulon wordt genoemd. Menken verklaart dit door aan te geven dat Nazareth in Zebulon lag. De evangelist zegt hiermee dat het volk zowel in Kafarnaüm als in Nazareth een groot licht zal zien. Uiteindelijk gaat het om een vervulling in de bediening van Jezus in Galilea. De woorden ‘aan de kant van de Jordaan’ moeten op eenzelfde manier begrepen worden.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Wierenga, “Lees dan toch beter”, 15

<sup>124</sup> Menken, *Matthew’s bible*, 20

Menken ziet hierin een bewijs dat het citaat goed in zijn context past. Niets is overbodig. Matteüs heeft alles overgenomen wat voor hem van belang is. De nadruk ligt op Galilea en Kafarnaüm vanwege de ligging in het gebied dat in de Jesajatekst genoemd wordt. Alle andere zaken heeft hij weggelaten. Ook Davies en Allison zijn deze opvatting toegedaan. ‘Het Galilea van de heidenen’ is volgens Davies en Allison de verklaring voor het gebruik van de tekst uit Jesaja. Matteüs wil hiermee zeggen dat het werk van de messias voor de heidenen een aanvang neemt. Jezus verkondigt het koninkrijk der hemelen aan de heidenen. Het woord ἐθνῶν kan overigens ook vertaald worden met volken. De vraag is dan natuurlijk of Galilea werkelijk het land van de heidenen was. Volgens Richt. 18:7 en 28 bestond de bevolking voor een groot deel uit Kanaänieten en Sidonieten. In Jesaja 9:1-2 slaat de term גַּלְיָא הַגֵּוֹיִם (het Galilea van de heidenen, in de NBV vertaald als ‘het domein van andere volken’) op de toenmalige overtuiging dat de bevolking van het noorden gemixt was. De vraag is of in de tijd van Jezus dat ook zo was. Davies en Allison zijn van mening dat het een fictieve uitdrukking is. Het ging de evangelist om het theologische gebruik van de tekst. Hij wilde een schrifttekst die de messias en de heidenen verbond. Het citaat heeft geen historische referentie, maar het is een allusie in het narratief van Matteüs. Ook Wierenga is deze mening toegedaan. Als we met Wierenga kijken naar de literaire opbouw van het verhaal, dan zien we een zorgvuldige opbouw. Hoewel de geografische details feitelijk geen relatie hebben met zijn eigen verhaal geeft Matteüs in de voorafgaande verzen precies aan waar Jezus gaat wonen: in Kafarnaüm, dicht bij het meer van Galilea. In deze precieze beschrijving maakt hij een analogie met de Geschriften, met Jesaja. Het lijkt alsof zijn omschrijving niet van belang is, maar het maakt deel uit van een zorgvuldige opbouw van het verhaal. Eerst de omschrijving van de woonplaats van Jezus, dan het verband met Jesaja, waardoor hij de schijn wekt van profetische voorkennis, en dan, datgene waar het werkelijk om gaat, volgt na het citaat; het begin van Jezus’ bediening in Kafarnaüm met de woorden: ‘Kom tot inkeer, want het koninkrijk van de hemel is nabij.’<sup>125</sup>

### ***De brontekst van Matteüs***

De vertaling van de Jesajatekst die in het citaat staat, verschilt op diverse punten van de LXX. Matteüs staat dicht bij de LXX dan bij de Hebreeuwse

<sup>125</sup> Wierenga, “Lees dan toch beter”, 38

tekst. De LXX heeft een vreemde vertaling van de eerste zinnen. Dat zou volgens Menken te maken kunnen hebben met een verkeerde wijze van lezen/vocaliseren van de Hebreeuwse tekst **וְהָאֱרֶזֶן הַקָּבֵד דְּרָרָה הִימָּ**. Dit resulteerde in de uitdrukking *ὄδὸν θαλάσσης*. Ook Matteüs heeft deze Griekse tekst. Davies en Allison hebben deze uitleg niet, alhoewel zij wel aangeven dat de vertaling niet de gebruikelijke correcte Griekse stijl is.

Menken concludeert dan ook dat verscheidene elementen in de vertaling van Jesaja in Matteüs kunnen worden verklaard uit de LXX. Sommige woorden zijn standaardvertalingen die iedere vertaler zou gebruiken. De delen die niet overeenkomen met de LXX brengen de tekst dichter bij de Hebreeuwse tekst, of brengen de parallel met Jesaja naar voren, of benadrukken delen van de inhoud zoals de start van hun redding. Ook hier concludeert Menken dat het om een bijgestelde LXX tekst gaat. Hij neigt zelfs naar een tekst die een combinatie vormt van de Hebreeuwse tekst en de LXX, met de LXX als basis.<sup>126</sup> Davies en Allison stellen dat het citaat met beide bronteksten verschilt en denken te maken te hebben met een tekst die door Matteüs uit het Hebreeuws is vertaald met invloed van de LXX. Zij wijken hierin niet veel af van Menken.<sup>127</sup>

### ***Deel of geheel; de wijze van citeren***

Het citaat komt uit een tekst die de overgang markeert tussen de periode van onheil en de redding die nabij is. Matteüs heeft delen van de Jesajatekst in zijn eigen citaat weggelaten. Daarmee geeft hij een andere betekenis aan de tekst. Hij maakt Zebulon en Naftali gelijkwaardig aan Galilea, ze worden naast elkaar geplaatst.

### ***De narratieve context van de geciteerde tekst in Jesaja en de narratieve context van het citaat in Matteüs***

Matteüs neemt het citaat uit Jesaja en gebruikt het in het verhaal over de aanvang van de bediening van Jezus. In de tijd van Jesaja heeft het Assyrische rijk de macht in handen. Het beloofde land is gesplitst in een noordrijk Israel en een zuidrijk Juda. Als Achaz in 736 v. Chr. de nieuwe koning van Juda wordt, proberen koning Resin van Syrië en koning Pekach van Israël Achaz te betrekken in een coalitie tegen de Assyrische koning Tiglatpileser III. Achaz

<sup>126</sup> Wierenga, "Lees dan toch beter", 27

<sup>127</sup> Davies en Allison, *Matthew 1-7*, 378

weigert en wordt aangevallen door Syrië en Israel. Jesaja raadt hem aan om op God te vertrouwen. Achaz roept tegen de raad van Jesaja de hulp van Tiglatpileser in en komt daarmee onder zijn voogdij te staan. Het volk wordt onderdrukt door de Assyriërs. Aan dit volk wordt verlossing beloofd. Carter stelt dat de narratieve context bij Matteüs niet veel verschilt met die van Jesaja. Hieronder lichten we zijn opvatting nader toe. Davies en Allison benadrukken de theologische context: de aanvang van de bediening van Jezus, een spirituele bevrijding. Een bevrijding van de zonde, een verlichting door de bediening van Jezus. Dat is een heel andere context dan bij Jesaja, en in tegenstelling tot de opvatting van Carter. Matteüs zal ongetwijfeld de bedoeling hebben gehad Jezus te portretteren als de zoon uit Jes. 9:5-6. Hier gaan we nader op in bij de functie van het citaat.

In 4.2 hebben we de wijze besproken waarop Carter naar de teksten uit Jes. 7-9 kijkt. Daar hebben we de tekst uit Jes.7:14 uitgediept. Carter neemt deze tekst samen met Jes. 8:23-9:1 omdat beide teksten passen in het openingsgedeelte van Matteüs, Mt. 1:1-4:16. Bij de twee genoemde Jesajateksten betreft hij ook de omringende tekst van Jes. 7-9.

Het voorafgaande gedeelte in Mt. 4:12-16 sluit het eerste verhalende gedeelte af. Het is een voorbereiding voor de bediening van Jezus die in vs 17 genoemd staat. Carter stelt dat de verhuizing van Jezus naar Galilea geen terugtrekken is. Galilea was geen veilige haven, maar een deel van het rijk van Herodes Antipas. Hij daagt als het ware de Romeinse vazalheerser uit door een ander koninkrijk te verkondigen, het koninkrijk van God. Ook opvallend vindt Carter het feit dat Jezus naar een kleine plaats gaat, niet naar de plaatsen van macht en schitter. Hij schaart zich als jood in een Romeinse provincie onder de degenen die aan de kant staan, de boeren. De uitdaging van het nieuwe koninkrijk komt vanuit de onbetekenende plaats Kafarnaüm, net zoals de geboorteplaats onbetekenend was.

Carter is van mening dat de namen Zebulon en Naftali de verschrikkingen uit Jesaja, waar het land in beslag wordt genomen, nog eens onderstrepen. Het noemen van deze landdelen is dan weer tekstueel verbonden met de toewijzing van delen van het land Kanaän aan de stammen in Joz. 18-19. Hij ziet een tweede connotatie in de uitdrukking 'Overjordaanse'. Deze uitdrukking roept de uittocht in herinnering, en de intocht in het beloofde land.

De Jesajatekst roept een context op van imperialistische agressie, zoals ook het geval is in de politieke situatie in de tijd van Matteüs. Deze context laat de lezer ook een betekenis geven aan het 'Galilea van de heidenen'. Carter is het

eens met Davies en Allison dat het hier niet gaat om de identiteit van de bevolking. Zijn uitleg is echter anders; hij is van mening dat Matteüs hier de bezette status van Galilea oproept. Het land wordt geregeerd door heidense imperialisten.

De uitdrukkingen 'land van Zebulon en land van Naftali' en 'Galilea van de heidenen' situeren Jezus niet alleen in Kafarnaüm, maar in het beloofde land dat God aan het volk heeft gegeven en waar Hij koning is. Hier komen de twee connotaties samen; Jezus als koning in dat beloofde land.

### ***Functie van het citaat***

Carter stelt dat de Jesajateksten een situatie oproepen van dreiging door de machthebbers. Maar er is ook verlossing. Daarmee creëert Matteüs een analogie met de situatie van het publiek van het evangelie, dat ook onder dreiging leeft, namelijk dat van Rome. En in dat evangelie wordt ook verlossing beloofd. De Jesajateksten bieden perspectief op verlossing, geven inhoud aan de reddingsbelofte van God. De verhuizing naar Kafarnaüm vervult 'dat wat door Jesaja de profeet was gezegd'. Door dit met elkaar te verbinden laat Matteüs zijn lezers opnieuw de profetie overwegen. De tekst in Jesaja toont het einde van Gods oordeel dat in Jes. 8-9 beschreven wordt. Matteüs roept dit op door zijn citaat in 1:22-23. Jes. 9:1a laat opnieuw de impact zien van de straf, door Assyrië uitgevoerd: 'het volk dat in duisternis ronddooft'. Dan volgt een bevrijding: het licht schijnt in de duisternis. Het woord 'duisternis' is voor de lezer een bekend woord. Het heeft de connotatie 'dood, verwoesting, chaos'. Er gaat licht schijnen in Galilea, de dood, de chaos verdwijnt. Hier legt Carter de verbinding met Genesis - de chaos voor de schepping -; met Exodus -de slavernij -; met de ballingschap. En in contrast hiermee zijn de rechtvaardigen, zij die de Heer vrezen, zij die goed doen. Hier wordt onder duisternis verstaan de politieke, sociale, economische en religieuze structuren, geen spirituele duisternis.<sup>128</sup>

Kortom, de namen wekken bij de lezer de herinneringen op van Gods aanspraken tegenover die van de bezetter; de realiteit van de huidige situatie en de redding die vanuit God komt. En uit de tekst in Jesaja wordt voor de lezer duidelijk wie er zal winnen.

Davies en Allison<sup>129</sup> geven aan dat wellicht het citaat deels ook een poging is

<sup>128</sup> Carter, *Evoking Isaiah*, 513-518

<sup>129</sup> Davies en Allison, *Matthew 1-7*, 379-380

om het probleem op te lossen met betrekking tot de geografische herkomst van de messias. In Johannes 7:52 staat dat de messias niet uit Galilea afkomstig zal zijn. Zij zijn van mening dat de vss 15-16 een Schriftuurlijke rechtvaardiging moeten bieden voor de geografische locatie van Jezus' bediening, namelijk Galilea. Dit wordt ondersteund door de passage in Mt. 11:20-24 waarin Kafarnaüm een gruwelijk lot wordt voorspeld, en Mt. 13:53-58 met betrekking tot de miskenning van Jezus in zijn eigen stad. Kortweg gezegd maakt Matteüs in zijn evangelie een issue van Galilea vanwege de plek van deze stad in de traditie. Verder heeft het citaat in hun visie een theologische functie: Jezus wordt door Matteüs geportretteerd als degene die, staand in de traditie van de Geschriften, (spiritueel) licht in de duisternis brengt voor de volken. Jezus als de messias, maar niet alleen voor Israel. We stuiten hier op een soteriologisch thema. In de visie van Davies en Allison gaat het om de redding door de verlossing van de zonde. In Jesaja speelt deze context geen rol. Carter benadrukt de andere kant, namelijk de redding en de verlossing van de politieke onderdrukking. Hier wordt onder duisternis verstaan de politieke structuren.

Opvallend is de afsluiting van het gedeelte waarin het citaat is opgenomen: 'Kom tot inkeer, want het koninkrijk der hemelen is nabij'. Hier sluit het eschatologische thema aan bij het messiaanse thema.

### **Samenvatting**

Als we de tekst verkennend en inventariserend bekijken met Menken en Davies en Allison, dan zien we dat deze auteurs het redelijk eens zijn over tekstverschijningsvorm van de inleidingformule, het citaat en de brontekst. Wierenga benadrukt de zorgvuldige literaire opbouw van het verhaal en geeft daarmee een goede aanvulling vanuit de literair-wetenschappelijke hoek. Een groot verschil vinden we bij besproken auteurs met betrekking tot de narratieve context en de functie van het citaat. Carter benadrukt het thema van de letterlijke verlossing uit ellende, namelijk de Romeinse overheersing. De positie van Jezus is hier wat onduidelijk. Hij is verlosser, maar hoe dan? Davies en Allison zien vooral de theologische functie van de tekst; Jezus die licht brengt voor de volkeren en hen verlost uit de spirituele duisternis.

## 4.5 MATTEÛS 8:17 EN JESAJA 53:4

### *Matteüs 8:17 NBV*

opdat in vervulling ging wat gezegd is door de profeet Jesaja: ‘Hij was het die onze ziekten wegnam en onze kwalen op zich heeft genomen.’

---

### *Matteüs 8:17 BGT*

ὅπως πληρωθῆι τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

---

### *Jesaja 53:4 NVT*

Maar hij was het die onze ziekten droeg,  
die ons lijdten op zich nam.  
Wij echter zagen hem als een verstoteling,  
door God geslagen en vernederd.

---

### *Jesaja 53:4 WTT*

אַכֵּן תִּלְיִנוּ הוּא נִשָּׂא וּמְכַאֲבֵינוּ סְבָלָם וְאַנְחָנוּ תְּשַׁבְּנָהוּ נִגּוּעַ מִכְּבַּח אֱלֹהִים וּמִעֲצָנָה:

### *Jesaja 53:4 LXT*

οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται καὶ ἡμεῖς ἔλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει

## ***Inleidingformule en tekstverschijningsvorm***

### *Inleidingformule*

In deze variatie op de formule wordt *ὡς* vervangen door het synoniem *ὅπως*. Dit is een verandering die niet van belang is.

De inleidingformule die hier gebruikt wordt, heeft een *finale betekenis*:

‘...opdat (eindelijk) in vervulling zou gaan (wat gezegd is door de profeet...’<sup>130</sup>

Door middel van deze techniek wordt de betekenis in de oorspronkelijke context ondergeschikt gemaakt aan de bedoeling van de verteller. Zie verder onder 4.2.

<sup>130</sup> Wierenga, “Lees dan toch beter”, 16

### *Tekstverschijningsvorm*

We bespreken hieronder de tekst in Jesaja waaruit het citaat genomen is. Op deze wijze trachten we de betekenis van de tekst uit Jesaja te verhelderen.

Wanneer we dan kijken naar de functie van het citaat, zullen we zien dat de knecht en zijn lijden een centrale rol vervult.

De tekst staat in het geheel van Jes. 52:13-53-12. Dit deel van Jesaja is door Duhm<sup>131</sup> afgebakend als het vierde Knechtslied. Het staat ingeklemd tussen twee Sionsteksten (52:7-10 en 54:1-17). Net voor Jes. 52:13 staat de laatste oproep tot een nieuwe exodus onder de beschermende begeleiding van God.<sup>132</sup>

De herinnering aan de Knecht en de actualiteit van zijn handelen worden op deze wijze geplaatst in aan de ene kant het kader van de verlossing van Sion en aan de andere kant de vermaning om de uittocht naar deze heilige plaats niet langer uit te stellen.

Over het algemeen zijn wetenschappers het eens over het feit dat de tekst uit drie delen bestaat: 52:13-15, 53:1-11z en 53:11a-12. Twee godsspraken en een middendeel. Bastiaens stelt dat de tweede godsspraak met vs 53:11a” begint. In de twee godsspraken is God de spreker die het lot van zijn Knecht aan de orde stelt. De eerste godsspraak is als het ware een introductie van de Knecht, de tweede is de verhoging van de Knecht.

Het middendeel kan in vijf delen worden verdeeld. De door Matteüs geciteerde tekst komt uit het derde gedeelte. In het derde deel wordt het accent sterker op de wij-figuur gelegd. Het tweede en derde deel beschrijven het lijden van de Knecht in relatie tot de wij-figuur.

Vanaf vs 7 wordt de wij-figuur niet meer genoemd. De aandacht richt zich op de hij-figuur. Op zijn vervolging, zijn dood en zijn graf. Ook hier wordt aan het eind naar God verwezen; het gebeurde kan niet buitenom God begrepen worden.

Deze relatie wordt in het laatste deel verder doorgetrokken tot de tweede godsspraak in vs.11a”.

God presenteert zijn Knecht hier opnieuw zoals hij ook deed in Jes. 42. Daar was sprake van een tijd waarin het volk getroost moest worden; het leefde in een moeizame situatie. God komt met iemand die de zaak van Israel zal behartigen. Ook de volken worden hierbij betrokken. Het knechtschap van de dienaar die God hier presenteert, zal vorm krijgen in een opdracht en een le-

<sup>131</sup> Bastiaens, *Interpretaties van Jesaja*, 37

<sup>132</sup> Bastiaens, *Interpretaties van Jesaja* 53, 37



vensweg.<sup>133</sup> In Jes. 52 en 53 is er geen sprake meer van een taak, maar van een verhoging van de Knecht.

In vs 4 zien we een verandering optreden in de wijze waarop men denkt over de Knecht. ‘Maar hij was het...’ Tegenover de ene komt de wij-figuur. Niet de Knecht was op de verkeerde weg, maar zichzelf dwaalden. Niet de Knecht was ziek, zijzelf waren ziek en de Knecht omwille van hen.<sup>134</sup> ‘Ziekten’ en ‘lijden’ in vs 4 lopen parallel met ‘zonden’ en ‘wandaden’ in vs 5. Het gaat niet om echte ziekten en lijden, maar om ongerechtigheden en op afgoden vertrouwen.

Wat betekent het dat de ene mens de zonde van de ander draagt? Dit komt in de bijbel voor met betrekking tot een dier. Of men draagt wel de zonde van een ander, maar niet tot heil en genezing van die ander, maar als boetedoening (bijvoorbeeld Ez.4:4-8 waarin Ezechiël de ongerechtigheid van Israel moet dragen door een aantal dagen op zijn linkerzijde te liggen, en vervolgens een aantal dagen op zijn rechterzijde om de ongerechtigheid van Juda te dragen).

In deze tekst draagt de Knecht de zonde van de wij-figuur tot genezing en vrede. Wat hier niet wordt gezegd, is dat de wij-figuur hier verlost is van de zonde. Dat staat er niet. Het gaat er hier om dat de wij-figuur een nieuw begin kan maken door zich tot God te wenden.

Als we kijken naar het woordgebruik in vs 4, dan vallen de volgende zaken op:

- De termen **חָלִי** (ziekte) en **מַכְאֵב** (fysieke pijn, smart) zijn dubbelzinnig van betekenis. De eerstgenoemde term wordt in vs 3a toegepast op de Knecht en staat dan in relatie tot zijn verlatenheid en veracht zijn. In vs 4a slaat de term op de wij-figuur in relatie tot de gedane overtredingen, de breuk met God en het gaan van eigen wegen. Hetzelfde kan gezegd worden van de tweede term.<sup>135</sup> Het gaat hier dus niet om een concrete ziekte, maar om een staat van leven, incl. handelen.
- **חָלִי נִשָּׂא** en **מַכְאֵב סָבַל** zijn qua betekenis uitwisselbaar. De term ‘dragen van overtredingen’ of ‘zonde’ komt uit de cultus waar degene die een overtreding begaat, zelf deze moet dragen, dat wil zeggen, de gevolgen moet aanvaarden.

<sup>133</sup> Bastiaens, *Interpretaties van Jesaja* 53, 41

<sup>134</sup> Bastiaens, *Interpretaties van Jesaja* 53, 47

<sup>135</sup> Bastiaens, *Interpretaties van Jesaja* 53, 73

- Het woord **הִשְׁבִּינִי** in vs 4b duidt op de houding van de wij-figuur, die de Knecht niet 'hooghield'. Het woord is verwant aan de uitdrukking 'zich verbergen'. Men wendde zijn gezicht af van de Knecht, als teken van minachting.
- **ענה** 'vernederd' en **נגע** 'getroffen' met de in de andere vss van dit gedeelte aangetroffen woorden **בָּזָה** ((veracht), **אִישִׁים חָדַל** (van mensen verlaten), **חָלַל** (gewond), **נָנַשׁ** (mishandeld) en **גָּזַר** (afgesneden), geven een veelheid van beelden waarmee de intensiteit van het lijden van de Knecht wordt getekend. Alle facetten van het bestaan van de Knecht komen naar voren. Het gaat niet alleen om zijn plaats onder mensen, maar ook om zijn relatie tot God. Zoals overal in de geschiedenis van het volk zijn het handelen van God en het handelen van de mensen nauw met elkaar verweven.

Wie is deze Knecht? Gaat het om Jacob, om Israel? Een individu of een collectief?

De figuur van de Knecht is niet eenduidig. Het woord **עַבֵּד** slaat tienmaal op Jacob/Israel, negenmaal op de Knecht, tweemaal kan het zowel de profeet als de Knecht betreffen. De nadruk ligt niet op de figuur van de Knecht, maar op zijn handelen en het handelen van God. Dat uit zich ook in de context van de woorden in Jesaja. De Knecht is een uitverkorene van God, hij is getuige van God, enz.

De profetie van Deutero Jesaja (hoofdstuk 40-52) begint met de aankondiging van troost. De verwerking van het verleden en de groeiende nieuwe godsrelatie vormen het onderwerp van de profetie. We zien klacht, twistrede, pleidooi, heilsaankondiging in deze hoofdstukken voorbij komen. Het volk kan niet geloven dat God zich nog iets gelegen laat liggen aan zijn volk en dat er betere tijden aan komen. De verwoesting van de tempel, Jeruzalem en het land, en de daaropvolgende ballingschap hebben diepe wonden geslagen. In Jes. 42 voert God daarom een Knecht ten tonele, die borg zal staan voor de rechtszaak van het volk. In 49:3 blijkt die Knecht Israel zelf te zijn dat naar God heeft geluisterd en weggetrokken is, terug naar het eigen land. De gedwongen ballingschap van Juda is voorbij. Een nieuwe exodus begint. Het visioen eindigt met 52:11-12 met de oproep om weg te trekken nadat de profetie is vervuld; God heeft het koningschap aanvaard.<sup>136</sup>

In de context van Jesaja gaat het om het lijden van de Knecht in relatie tot de wij-figuur uit de tekst. God presenteert in Jes. 42 een dienaar die de zaak van Israel zal behartigen. In Jes. 53 wordt deze knecht verhoogd. Want hij was het

die onze ziekten droeg, die ons lijden op zich nam. In vs 4 komt een omslag in de wijze van denken over de knecht. Door hem is er een kans op genezing. Menken focust in Mt. 8:17 op het woord βασταζειν. Dit woord kan op twee wijzen vertaald worden: dragen/verdragen, en wegnemen/verwijderen. De term komt drie keer voor in Matteüs. In 20:12 wordt het over het algemeen vertaald als dragen/verdragen. In 3:11 is dat ook een goede vertaling. Menken is van mening dat in 8:17 het gaat om wegnemen van ziekten. Beaton is van mening dat het woord בָּרַחַב en βασταζειν niet direct gelijkwaardig zijn in betekenis. In Jesaja betekent het simpel 'dragen van een last'. In andere vertalingen wordt het woord βασταζειν wel gebruikt in een bredere context en kan het 'wegnemen' betekenen. De vraag is of Matteüs het woord in de smalle betekenis of in de bredere betekenis heeft gebruikt. Menken is van mening dat het laatste het geval is.

Beaton is van mening dat de houding van Jezus in relatie tot de gebrokenheid om hem heen de sleutel is om de tekst juist te verstaan. Jezus als knecht, nederig, genezing biedend. Zo heeft Matteüs de tekst ingevuld. Dit gaat verder dan dat de tekst alleen bewijsmateriaal is voor de genezende activiteiten van Jezus.<sup>137</sup>

### ***De brontekst van Matteüs***

Menken geeft aan dat deze tekst bijna letterlijk overgezet is uit het Hebreeuws.<sup>138</sup> De vertaling wijkt af van de LXX. Als de redacteur van Matteüs gebruik heeft gemaakt van een bijgestelde LXX tekst, zoals Menken veronderstelt, dan zijn er volgens Menken twee mogelijkheden. De redacteur heeft zelf vertaald uit het Hebreeuws, of hij heeft een bestaande vertaling gebruikt.

Over het algemeen stelt Menken dat het citaat in Matteüs een aannemelijke vertaling is van de Hebreeuwse tekst uit Jesaja. Hij argumenteert dat Matteüs het citaat in een serie van wonderverhalen heeft geplaatst, de gezangen van mensen. Novakovic deelt deze visie.<sup>139</sup>

In deze context spreekt het citaat van de verwijdering van ziekte; Jezus vervult de profetie van Jesaja door mensen te bevrijden van hun ziekte. Dat is een andere betekenis dan in Jesaja waar de Knecht de ziekten zelf op zich

<sup>136</sup> Bastiaens, *Interpretaties van Jesaja* 53, 91

<sup>137</sup> Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's gospel*, 117-119

<sup>138</sup> Menken, *Matthew's bible*, 44-48

<sup>139</sup> Novakovic, *Messiah, the healer of the sick*, 125

neemt. Vanuit dit argument is zijn conclusie dat Matteüs niet zelf heeft vertaald uit het Hebreeuws. Hij ondersteunt dit door te wijzen op diverse woorden in de Griekse vertaling die niet duiden op een matteaanse redactie. De vertaling kan door willekeurig een vertaler zijn gemaakt. Hij komt dus tot de conclusie dat Matteüs een nu niet meer bestaande Griekse tekst heeft gebruikt. Het is mogelijk dat dit een bijgestelde LXX tekst is geweest, die dan wel grondig bijgesteld was. Novakovic is van mening dat Matteüs zelf heeft vertaald uit het Hebreeuws.<sup>140</sup> Beaton geeft aan dat er twee mogelijkheden zijn: of Matteüs (of iemand in zijn omgeving) vertaalde zelf of Matteüs werkte met een bijgestelde Griekse versie die dicht tegen de MT aanlag. Hij heeft echter ook veranderingen gemaakt in zijn tekst vanwege contextuele en theologische belangen.<sup>141</sup>

### ***Deel of geheel; de wijze van citeren***

Zoals hierboven is gesteld, bestaat de tekst uit drie delen: 52:13-15, 53:1-11z en 53:11a-12. Het middendeel kan in vijf delen worden verdeeld. De door Matteüs geciteerde tekst komt uit het derde gedeelte. We kunnen spreken van een gedeeltelijk citaat. Matteüs citeert alleen het eerste gedeelte van Jes. 53:4.

### ***De narratieve context van de geciteerde tekst in Jesaja en de narratieve context van het citaat in Matteüs***

In de hele tekst van Jes. 53 komt het contrast dood-leven voor. De door de dood omgeven Knecht die uiteindelijk leven brengt voor de wij-figuur. Het gaat dan om de oudtestamentische invulling van dood en leven: leven in termen van verhoging, zaad, zien, verlenging van dagen, rechtvaardiging; dood in termen van ziek, een breuk met God, ongerechtigheid. De twee begrippen zijn niet los van elkaar te onderscheiden in deze tekst, roepen elkaar op. In die context staat ook vs 4 waaruit Matteüs citeert.

De verbinding van de knecht met Jezus is heel lang als vanzelfsprekend aanvaard. Vanaf de dertiger jaren van de vorige eeuw echter zette een andere gedachtegang in. Men stelde dat het atomistisch citeren uit de Schriften zowel in de vroegchristelijke literatuur als in de joodse literatuur van dezelfde tijd gebeurde. Dat is geen basis voor de verbinding van de knecht met Jezus. We hebben in 3.3 het atomistisch citeren besproken aan de hand van de theorie

<sup>140</sup> Novakovic, *Messiah, the healer of the sick*, 126-127

<sup>141</sup> Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's gospel*, 120

van Samely, toegepast op de Mishna. Het kan gaan om een klein deel dat, losgemaakt uit zijn grammaticale verbanden en context, in de nieuwe context nog iets te zeggen heeft, of wellicht een andere betekenis krijgt. De oude context komt niet mee in het citaat. Al eerder hebben we opgemerkt dat de tekst uit Jesaja door Matteüs in de (nieuwe) context van genezingen is gezet. Het citaat staat wat dat betreft dicht bij de Hebreeuwse tekst waar over lichamelijke ziekte wordt gesproken. De tekst staat niet dicht bij de Hebreeuwse tekst als het gaat om de associatie met verlossend lijden, aldus Novakovic. De betekenis van Jes. 53 is niet meegekomen met de tekst. In het evangelie naar Matteüs is er geen associatie met verlossend lijden.<sup>142</sup>

Daarnaast toonden diverse onderzoekers aan dat er in de interpretatie van de citaten uitgegaan werd van een a priori veronderstelling met betrekking tot het bestaan van het concept 'de lijdende knecht' in het vroege Judaïsme. Er zijn ook andere interpretaties: Israel, Jacob, de rechtvaardige, Elia, Mozes. In Jes. 53 komen de mensen aan het woord die de Knecht hebben vervolgd. Het is een terugblik die ontstaat omdat God de Knecht heeft verhoogd. Maar een profetie beschrijft geen feiten zonder meer, maar biedt op basis van historische feiten en gebeurtenissen een perspectief van hoe het kan gaan. 'Welke wegen van heil en onheil daarbij verwerkelijkt worden, hangt af van de keuzes die de toehoorders maken.'<sup>143</sup>

### ***Functie van het citaat***

Mt. 8:17 is niet de enige tekst waar een relatie wordt gelegd tussen de knecht en Jezus. In een ander citaat, in Mt.12:18, wordt letterlijk gesproken over de knecht, de dienaar, *παῖς μου*. Allison<sup>14</sup> geeft aan dat het Mozesthema hier terug te vinden is. Mozes had de titel *παῖς עֶבֶר* en met hem anderen, met name koningen en profeten. In de joodse bronnen echter is het woord knecht nauwer verbonden met de wetgever dan met een ander persoon. De MT noemt Mozes veertig keer *עֶבֶר* en in het boek Exodus staat geschreven dat de mensen in God en zijn knecht Mozes geloofden. In die context van wetgever worden ook Jozua en Jeremia in een Mozestypologie gezet. De vraag is dan of Matteüs op de hoogte was van de Mozesverbinding met de knecht van Jesaja. Allison stelt dat in de Mekilta<sup>145</sup> Mozes wordt getypeerd als iemand die boete

<sup>142</sup> Novakovic, *Matthew's atomistic use of scripture*, in *Biblical interpretation in early Christian Gospels*, 147

<sup>143</sup> Bastiaens, *Interpretaties van Jesaja 53*, 92

<sup>144</sup> Allison, *The new Moses*, 234

<sup>145</sup> Halachische midrasj van het boek Exodus

doet voor zijn volk als verlosser. Kende Matteüs deze interpretatie? Er is geen bewijs meer te vinden dat deze vraag kan beantwoorden, maar Allison komt uiteindelijk tot de conclusie dat er verder door Matteüs geen verwijzingen naar Mozes worden gegeven. Hij kan daarom zijn Mozesverbinding niet verder onderbouwen.

De Jesaja Targoom interpreteert deze tekst messiaans. Novakovic geeft aan dat dit alleen mogelijk is door een drastische herinterpretatie van de Hebreeuwse tekst.<sup>146</sup> We hebben in hoofdstuk 3 gezien dat in verschillende oudtestamentische teksten de term knecht in het Judaïsme wordt geïnterpreteerd als messiaans. In dat opzicht is het gebruik van de tekst door Matteüs niet vreemd. Al in het begin van het evangelie wordt Jezus geïdentificeerd met de messias uit de lijn van David. In Mt. 8-9 wordt Jezus aangesproken met de messiaanse titel Zoon van David. Het citaat uit Jes. 53:4 heeft in deze een messiaans thema: Matteüs wil hier Jezus verbinden met de messias.

Novakovic merkt op dat het opvallend is dat Matteüs het gedeelte dat over het lijden van de Knecht gaat in Jesaja niet heeft geciteerd. Zij is daarom van mening dat Matteüs de profetie niet heeft geïnterpreteerd als een boetedoening voor zonde, maar als een wegnemen van ziekte, letterlijk gezien. Deze betekenis wordt versterkt door de woorden ἀσθενείας en νόσους, die alleen bij Matteüs samen voorkomen. Het woord νόσους, 'ziekte', verwijst direct naar de omringende gedeelten in Mt.4:23-24 en 9:35. De knecht des Heren zoals Matteüs hem tekent, is niet een ziek mens, die vrijwillig plaatsvervangend lijdt, maar een machtige genezer die de zieken bevrijdt van hun ziekte. Matteüs heeft de tekst geciteerd om aan te tonen dat de genezingen die Jezus verrichtte de vervulling van de Schriften betekende.<sup>147</sup>

Novakovic legt hier het verband met het herdermotief. De verwoording, met name het woord ἀσθενεία zou beïnvloed kunnen zijn door de Psalmen van Salomo, waarin de zoon van David wordt beschreven als een herder. Ook in Ez. 34:23-24 wordt de Davidische koning als een goede herder omschreven. De keus voor ἀσθενεία voor דלִיִּי in een citaat dat in de context staat van het genezen van zieken, laat de invloed zien van dezelfde traditie die de mensen met schapen vergelijkt, en de Davidische koning met de goede herder.<sup>148</sup> Het is daarom niet vreemd dat Matteüs deze tekst een toepasselijke tekst vond om op te nemen in zijn evangelie.

<sup>146</sup> Novakovic, *Messiah, the healer of the sick*, 128-129

<sup>147</sup> Novakovic, *Messiah, the healer of the sick*, 127

<sup>148</sup> Novakovic, *Messiah, the healer of the sick*, 131

## Samenvatting

Over het algemeen zijn wetenschappers het eens over het feit dat de tekst uit drie delen bestaat: 52:13-15, 53:1-11z en 53:11a-12. Het middendeel kan in vijf delen worden verdeeld. De door Matteüs geciteerde tekst komt uit het derde gedeelte. In vs 4 zien we een verandering optreden in de wijze waarop men denkt over de Knecht. 'Maar hij was het....' Niet de Knecht was op de verkeerde weg, maar zichzelf dwaalden. In deze tekst draagt de Knecht de zonde van de wij-figuur tot genezing en vrede. Wat hier niet wordt gezegd is dat de wij-figuur hier verlost is van de zonde. Dat sluit aan bij de opvatting van Novakovic, die stelt dat het hier niet gaat om een associatie met verlossend lijden, maar om de knecht des Heren als een machtige genezer.

De verbinding van de knecht met Jezus is heel lang als vanzelfsprekend aanvaard. Met de veranderende inzichten op taalwetenschappelijk gebied, is deze koppeling niet meer vanzelfsprekend. Citeren van een tekst betekent niet dat automatisch ook de context meekomt.

Matteüs legt in zijn tekst een verbinding tussen de knecht uit Jesaja en Jezus. Die verbinding is onderwerp van diverse interpretaties betreffende de functie van dit citaat. Allison is van mening dat het Mozesmotief hier terug te zien is. Jezus wordt met Mozes verbonden. De tekst wordt ook messiaans geïnterpreteerd en dient dan als verbinding tussen Jezus en de messias. Novakovic is van mening dat het hier gaat om het thema van de genezing. Jezus vervult de profetie van Jesaja door mensen te bevrijden van hun ziekte. Zij trekt dit door naar het herdermotief, dat associaties heeft met de Davidische koning. Dat roept dan ook weer echo's op van de afstamming van Jezus die in Mt.1 in de lijn van het Davidische koningshuis wordt gezet.

#### 4.6 MATTEÛS 12:17 -21 EN JESAJA 42:1-4

##### *Matteüs 12:17-21 NBV*

Zo<sup>149</sup> ging in vervulling wat gezegd is door de profeet Jesaja:  
‘Hier is de dienaar die ik mij gekozen heb,  
die ik liefheb en in wie ik vreugde vind.  
Ik zal hem vervullen met mijn geest,  
aan alle volken zal hij het recht verkondigen.  
Hij zal geen woordenstrijd aangaan  
en op straat zijn stem niet verheffen.  
Het geknakte riet breekt hij niet af,  
noch dooft hij de kwijnende vlam,  
totdat het recht dankzij hem overwint.  
Op zijn naam zullen alle volken hun hoop vestigen.’

---

##### *Matteüs 12:17-21 BGT*

ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος·  
ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου·  
θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.  
οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγᾶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν  
αὐτοῦ.  
κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν  
ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν.  
καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

---

##### *Jesaja 42:1-4 NBV*

Hier is mijn dienaar, hem zal ik steunen,  
hij is mijn uitverkorene, in hem vind ik vreugde,  
ik heb hem met mijn geest vervuld.  
Hij zal alle volken het recht doen kennen.  
Hij schreeuwt niet, hij verheft zijn stem niet,

<sup>149</sup> De NBV vertaalt met ‘zo’. De NBG vertaalt met ‘opdat’; de Statenvertaling ook met ‘opdat’ en de Willibrordvertaling met ‘zo’. Wierenga merkt de verschillende vertalingen op en vermeldt daar het volgende over. ‘Het lexicon in de NT-editie Aland-Metzger (UBS) vermeldt voor *ὅτι*, behalve een *finale* functie: “in order (*of purpose*)”, ook een *consecutieve*: “so that (*of result*)”. Idiomaticus kunnen dus, volgens deze bron, zowel het finale “... opdat ...” als het consecutieve “...zodat ...” de Griekse tekst, uiteraard in samenhang met de context, juist weergeven. Liddell & Scott noteren dat ‘ὅτι’ (in order that: “purpose or design”) soms uitwisselbaar is met het genoemde *ὅτι*. Voor beide geldt als gebruikelijk de constructie in een *finale* en in een *consecutieve* context.’ Wierenga, “Lees dan toch beter”, 16. We houden daarom hier de NBV vertaling aan.



hij roept niet luidkeels in het openbaar;  
het geknakte riet breekt hij niet af,  
de kwijnende vlam zal hij niet doven.  
Het recht zal hij zuiver doen kennen.  
Ongebroken\*  
en vol vuur  
zal hij het recht op aarde vestigen;  
de eilanden zien naar zijn onderricht uit.

\*Ongebroken – Volgens de Septuaginta en de Targoen. MT: ‘En hij zal niet rennen.’

Jesaja 42:1-4 WTT

הָן עֲבָדִי אֲתִמְנְבֹּ בְּהִירֵי רֶצְתָּהּ נִפְשֵׁי נְתַתִּי רוּחִי עָלָיו מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצִיא:  
לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא־יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ:  
קָנָה רֶצוֹן לֹא יִשְׁבֹּר וּפְשָׁתָהּ כִּהְיָ לֹא יִכְבָּנָה לְאַמַּת יוֹצִיא מִשְׁפָּט:  
לֹא יִכְהָה וְלֹא יִרוּץ עַד־יִשְׁמִים בְּאַרְץ מִשְׁפָּט וּלְתוֹרָתוֹ אֵיִם יִתְּיָלוּ:

Jesaja 42:1-4 LXT

Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο  
αὐτὸν ἢ ψυχὴ μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν  
ἐξοίσει  
οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἕξω ἢ φωνὴ αὐτοῦ  
κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει ἀλλὰ  
εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν  
ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται ἕως ἂν θῆ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν καὶ ἐπὶ τῷ  
ὄνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν

## **Inleidingformule en tekstverschijningsvorm**

### **Inleidingformule**

‘Zo ging in vervulling wat gezegd is door de profeet Jesaja:’

Wierenga noemt deze vorm een *explicatieve c.q. analogische c.q. temporele*:

‘Zo (of Toen ...) ging in vervulling (wat gezegd is door de profeet ...)’.<sup>150</sup>

Door het gebruik van de vervullingwoorden suggereert de evangelist dat de hele geciteerde passage vervuld wordt in de gebeurtenissen die hij heeft verteld in het gedeelte voor het citaat.

<sup>150</sup> Wierenga, “Lees dan toch beter”, 15

### *Tekstverschijningsvorm*

Gezien het feit dat de tekst afwijkt van de geciteerde tekst in Jesaja, kunnen we ons afvragen hoe de lezers hierop hebben gereageerd. In de ‘beoogde lezer benadering’ hebben tekstuele, grammaticale of linguïstische wijzigingen invloed op hoe de lezer de tekst ervaart. Welke wijzigingen zijn er die het lezen van de beoogde lezer van deze tekst sturen?

Beaton noemt vier opvallende zaken in deze tekst.

Ten eerste weerspiegelen de eerste twee zinnen van het citaat (vs 18) de stem uit de hemel in de doop en in de transfiguratie. Deze zinnen benadrukken het unieke zoonschap van Jezus. Ook het Immanuelthema past hierbij. De uitdrukking ‘mijn geliefde/die ik liefheb’ vindt zijn oorsprong in een messiaans motief. Het woord *ὁ ἀγαπητός* in plaats van *ὁ ἐκλεκτός* is later ingevoegd. In Matteüs’ nieuwe constructie wordt ‘de knecht’ nu op een lijn gesteld met ‘de geliefde’. Er is dus geen sprake van een slechte vertaling van het Hebreeuwse woord. Beaton is van mening dat *ὁ ἀγαπητός* een matteaanse toevoeging is om het citaat te harmoniseren met de doop en de transfiguratie. Mt. 12:18a is de enige nog bestaande tekst van Jes. 42:1a die *ὁ ἀγαπητός* gebruikt. Het woord komt ook terug in Mt. 3:17, maar daar is men over het algemeen van mening dat Matteüs hier simpelweg Marcus volgt. Beaton merkt nog op dat ondanks de aanpassingen, de tekst van Matteüs zijn poëtische structuur en metrum, gelijkend op de MT, heeft behouden. Dit wijst op een vertaling die dicht bij de Hebreeuwse tekst ligt.<sup>151</sup>

Beaton noemt hierbij de twee parallelle zinnen in 18a. Zij identificeren een en dezelfde figuur. Deze figuur wordt omkleed met een extra bijzin; dit is de gene die door goddelijke uitverkiezing aangewezen wordt, en God vindt in deze figuur vreugde. Dit verwijst de lezer naar de doop waar het zoonschap van Jezus duidelijk is gemaakt. De plaats van *ὁ παῖς μου* naast de messiaanse uitdrukking *ὁ ἀγαπητός* suggereert een messiaanse invulling van de knecht, zoals in Zach. 3:5. Beaton legt dan de verbinding naar de christologie van Matteüs. Daarover zullen we in de bespreking van de functie van het citaat verder uitweiden.

Ten tweede brengt de nadruk op de geest een eschatologisch accent in de tekst. Ook daar zullen we later verder op ingaan. Het woord *κρίσις* in vs 12b en 20 was voor lezers een belangrijk woord in het begrijpen van deze knechttekst. Het gaat hier om het woord ‘recht’, en niet om de vertaling ‘oordeel’.

<sup>151</sup> Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's gospel*, 132

Beaton bespreekt in zijn artikel *Messiah and Justice*<sup>152</sup> de vraag of het woord recht(vaardigheid) een sleutelpositie vervult in het gebruik van Jes. 42:1-4. Hij komt tot de conclusie dat dit inderdaad zo is. Jezus wordt geschilderd als de nederige messias met compassie en een juist begrip van de Tora (het gaat om barmhartigheid en niet om offers), in tegenstelling tot de leer van de Farizeeën. Hij biedt een lichter juk aan hen die vermoeid zijn en onder lasten gebukt gaan. En de komst van de messias gaat samen met de rechtvaardige heerschappij van God. Het aangekondigde koninkrijk van God wacht op het moment dat Gods knecht de rechtvaardigheid brengt.

Ten derde richt de tekst vanaf vs 19 zich op de houding van die mens die niet agressief is, maar die meelijdt en zorg draagt voor de lijdende mens. De lezer wordt een beeld geschetst van een knecht die zich niet inlaat met woordenstrijd. Nergens wordt gezegd dat de knecht zwijgt. Zijn gedragingen worden in vs 20 beschreven. De Jesaja Targoem vult de vertaling aan met de armen en de behoeftigen. Het kan zijn dat de aandacht van de lezer werd gericht op vs 15, maar ook is het mogelijk dat de lezer hier een beeld krijgt van het allesomvattende werk van Jezus, de redder van degene die verloren is. In ieder geval is hier een contrast getekend: bij conflict zal de knecht zich terugtrekken, maar hij toont zijn medeleven in tijden van nood.<sup>153</sup>

En ten vierde de zinsnede ter afsluiting: op zijn naam zullen de volken hun hoop vestigen. Het verkondigen van recht aan de volken laat een universalisme zien aan de lezers.

### ***De brontekst van Matteüs***

Davies en Allison zijn van mening dat Matteüs' vertaling een eigen vertaling is uit het Hebreeuws, met enige invloed van de LXX en de targoem.<sup>154</sup> De tekstuele vorm komt nergens anders terug. Ook is er sterk de indruk dat Matteüs het citaat aangepast heeft aan zijn context. Een voorbeeld daarvan is onderstaande tekst. Deze tekst uit Jes. 42: 1 heeft tekstueel weinig gemeen met de tekst uit Matteüs.

Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχὴ μου.

Davies en Allison leiden hieruit af dat Matteüs' tekst een alternatieve vertaling is van de Hebreeuwse MT tekst waar ook de naam van Jacob niet in

<sup>152</sup> Beaton, *Messiah and Justice*, in *Journal of the study of the New Testament* 75, 5-23

<sup>153</sup> Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's gospel*, 146

voorkomt. Met name het woord *παῖς* dekt hier de hele bediening van Jezus, alles wat hij zegt en doet. Jezus is niet alleen aan het eind de nederige en lijdende knecht (passie), maar vanaf het begin.

Menken geeft aan dat dit een lastig citaat is. Het wijkt af van zowel de LXX als de Hebreeuwse tekst.<sup>155</sup> Hij denkt dat Matteüs vs 4a ('ongebroken en vol vuur') heeft weggelaten omdat het niet in paste in het verhaal van Jezus' lijden en dood. De overige verzen passen wel in het geheel. Jezus' werkelijke identiteit, zoals beschreven in vs 18, wordt pas bekendgemaakt na zijn dood en opstanding, inclusief zijn belang voor de heidenen. Jezus' reactie op de Farizeeën en hun reactie op Jezus is beschreven in vs 19. De genezingsactiviteiten zijn beschreven in vs 20a, zijn dood en opstanding als de verwerkelijking van gerechtigheid in relatie tot het belang voor de heidenen in vs 20c-21. Zo zijn alle verzen van belang.<sup>156</sup>

Menken is van mening dat gezien de andere citaten, Matteüs ook hier geput heeft uit een doorlopende tekst, en niet uit een collectie testimonia. Ook stelt hij dat Matteüs een bijgestelde LXX vertaling heeft gebruikt. Weliswaar zijn sommige van de overeenkomsten met de LXX weinigzeggend, omdat het standaard gekozen vertalingen van het Hebreeuws zijn. Andere overeenkomsten zijn echter belangrijk, omdat een onafhankelijke vertaler simpelweg op een andere vertaling uit zou kunnen komen dan die in Mt. 12:18-21. Het gaat hier bijvoorbeeld om de woorden *παῖς, κρίσιν, κραυγάσει, λίνον, ἕως, ἄν, ὀνόματι, ἔθνη, ἐλπιούσιν*.<sup>157</sup>

Menken concludeert uit zijn analyse van de tekstuele vorm van het citaat, dat er een basis van een LXX tekst is te vinden in Matteüs' tekst. De correcties die er zijn, vallen in een van de volgende categorieën: Correcties om de vertaling meer in lijn te brengen met de Hebreeuwse tekst, correcties om de kwaliteit van het Grieks te verbeteren, veranderingen die gerechtvaardigd zijn vanuit oude interpretaties en veranderingen om de expressiviteit van de bijbelse tekst te versterken.

Een deel van de bewoordingen van het citaat zou uit de koker van iedere vertaler hebben kunnen komen. Sommige details wijzen echter op het gebruik van een bestaande Griekse vertaling. Maar ook is er zeker één en wellicht zijn er drie woorden van Matteüs zelf afkomstig. Menken komt tot de conclusie

<sup>154</sup> Davies en Allison, *International critical commentary, deel 2*, 323

<sup>155</sup> Dat is ook de mening van Beaton, in *Isaiah's Christ*, 71

<sup>156</sup> Menken, *Matthews' bible*, 68

<sup>157</sup> Menken, *Matthews' bible*, 86

dat het hier gaat om een bijgestelde LXX tekst waarin Matteüs zelf ook nog een paar wijzigingen heeft aangebracht.

### ***Deel of geheel; de wijze van citeren***

Het gedeelte is het langste oudtestamentische citaat in Matteüs. Dat zegt op zichzelf al iets, want Matteüs gaat, aldus Davies en Allison, erg economisch om met de lengte van zijn citaten. Blijkbaar heeft Matteüs een reden om dit hele gedeelte op te nemen. Het gedeelte bewijst zijn dienst aan de bedoeling van Matteüs en de thema's die Matteüs aansnijdt. Matteüs gebruikt de tekst uit Jesaja, omdat het zo duidelijk de aard van Jezus' bediening in Israel illustreert. Jezus is de bescheiden dienaar van de Heer, Gods geest rust op hem. Hij gaat geen woordenstrijd aan, hij verheft zijn stem niet. Hij etaleert zichzelf niet en dempt het enthousiasme van de massa's over zijn genezingen. Hij leeft mee met de mensen, in het bijzonder met 'het geknakte riet' en 'de kwijnende vlam'. En hij brengt redding voor de heidenen.<sup>158</sup> Door het gebruik van de vervullingwoorden suggereert de evangelist dat de hele geciteerde passage vervuld wordt in de gebeurtenissen die hij heeft verteld in het gedeelte voor het citaat. Op het eerste gezicht zit de connectie vooral in vs 14 en 15 (het uitwijken van Jezus voor de Farizeeën en zijn gebod om bekend te maken wie hij was) met het gedeelte uit vs 19 (de knecht gaat geen woordenstrijd aan en verheft zijn stem niet). Waarom, vraagt Menken zich af, een dergelijk lang citaat als hij maar één vers nodig heeft? Menken heeft daarom de vervullingcitaten met elkaar vergeleken. Bij de vervullingcitaten in Matteüs komen twee zaken naar voren: de woorden uit de Schrift worden vervuld in de gebeurtenissen die direct voor het citaat worden verteld of de woorden worden later in het narratief volledig vervuld. En daarnaast wordt het hele citaat vervuld, niet een deel.<sup>159</sup> Menken concludeert dat dit ook het geval is bij Mt. 12:18-21. De vss 14-16 gaan vooraf als vervulling van de Schriftwoorden. Maar dit gebeurt wel op een manier dat delen pas later in hun geheel vervuld worden; aan het eind van het evangelie. Jezus' werkelijke identiteit komt dan pas tot uiting.

Daarmee komt Menken tot dezelfde conclusie als Davies en Allison, namelijk dat het hele citaat van belang is.

<sup>158</sup> Davies en Allison, *International critical commentary*, deel 2, 327

<sup>159</sup> Menken, *Matthews' bible*, 54

### ***De narratieve context van de geciteerde tekst in Jesaja en de narratieve context van het citaat in Matteüs***

In de loop van de tijd is vaak de vraag gesteld waarom het citaat in deze perikoop is opgenomen. Er is geen expliciete verbinding tussen het citaat en het verhaal, behalve wellicht het zwijgen van Jezus.<sup>160</sup> Het zou kunnen dat Matteüs het bevel tot geheimhouding alleen heeft gebruikt omdat hij een verbinding met de Schriften nodig had. Daarnaast wordt gesteld dat het citaat nauwelijks wordt verduidelijkt door zijn context in Mt.12. Ook verduidelijkt het citaat zelf niet de context waarin het geplaatst is. Er zijn weliswaar een paar thema's die een brug slaan tussen de geciteerde Jesajatekst en de omliggende tekst; het geheimhoudingsmotief dat in vs 16 staat en dat aansluit bij vs 19; de dreiging door de Farizeeën in relatie tot vs 19a, en de focus op de genezingen. Maar toch lijkt het meer te gaan om het totaal van Matteüs' christologie doordat er een Schriftuurlijke grondslag wordt gegeven aan verschillende aspecten van Jezus' bediening. Men vraagt zich dus af welke plek het citaat heeft in deze context.

Novakovic<sup>161</sup> reageert op deze twee punten door te stellen dat het gebod van Jezus om niet bekend te maken wie hij is, in deze perikoop gericht is op de zieken die hij heeft genezen. Matteüs heeft dit bevel tot geheimhouding overgenomen van Marcus. In Marcus is dit bevel echter gericht op de onreine geesten, die niet mogen verkondigen dat Jezus de zoon van God is. Het mag niet bekend worden dat Jezus de Messias is. Matteüs echter verbindt het bevel direct met Jes. 42:1-4 om duidelijk te maken dat het hier om een vervulling gaat van een oudtestamentische profetie. De reden die Matteüs zou hebben om het bevel tot geheimhouding over te nemen van Marcus<sup>162</sup> is dat Matteüs een openbare bekendmaking van Jezus als de Messias wil voorkomen. De gevolgtrekking dat Jezus de Messias is, komt voort uit zijn genezende activiteiten. Dat zien we in Mt. 8:30 waar Jezus na een genezing 'Zoon van David' wordt genoemd. Novakovic concludeert hieruit dat het citaat niet alleen is opgenomen om een verbinding met Jesaja te maken. Het is een essentieel onderdeel van Matteüs' beschrijving van Jezus als de Messias.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Davies en Allison, *International critical commentary, deel 2*, 323

<sup>161</sup> Voor de stelling van Novakovic zie pag. 78

<sup>162</sup> Niet alleen in deze tekst, maar ook in Mt. 8:4 en 9:30

<sup>163</sup> Novakovic, *Messiah, the healer of the sick*, 134

### ***De functie van het citaat***

In deze perikoop is het opvallend dat Matteüs de geciteerde tekst heeft gewijzigd. In dit gedeelte bespreken we de tekst zoals Matteüs die gebruikt heeft, en hoe hij deze tekst gebruikt heeft. Twee thema's komen hier naar voren voor de lezer: het christologische thema, en de toewending tot de volken.

#### *Christologisch thema*

Deze tekst komt uit de LXX. De MT heeft in vs 21 niet 'naam' maar 'wet'. Beaton stelt dat Matteüs al eerder met het woord *ovoμa* speelt, in 1:18-25, waar Jezus twee keer een naam ontvangt (Jezus en Immanuel). Dit woord behelst een belangrijk christologisch motief en komt in de plaats van het woord *תְּנִיחָה*. Het is dus de vraag of er in het gebruik van de LXX-variant door Matteüs een perspectief op Jezus en de Wet zichtbaar wordt.<sup>164</sup> Koenig stelt dat er een relatie is tussen naam, wet en herinnering in teksten als Ex. 3:5 en Ps. 119:55 'Zelfs in de nacht denk ik aan (herinner ik me) uw naam, Heer, en houd ik me aan uw wet.' In dat geval is het voor de lezer duidelijk dat wanneer Matteüs de naam van Jezus hier invoegt, hij hier iets belangrijks zegt en niet alleen gedachteloos de LXX volgt. Het opnemen van de naam van Jezus valt dan te plaatsen in de ontwikkeling tot de christologie. Het roept in herinnering de namen en titels die Jezus ten deel vallen in de evangeliën. Novakovic is van mening dat Mt. 12:15-21 een doordacht opgesteld betoog is, met Schriftuurlijk bewijs dat Jezus' genezingen tot het domein van zijn messiaanse opdracht behoren. De tekst van het citaat is aangepast om twee doelen te bereiken: toepasbaar te zijn op het verloop van Jezus' leven, en ten tweede om als messiaanse tekst over te komen.

#### *Toewending tot de volkeren*

In de bespreking van de tekstverschijningsvorm haalden we Beaton aan die stelt dat de nadruk op de geest een eschatologisch accent geeft aan de tekst. De knecht is blijkbaar betrokken in een opdracht tot verkondiging waarbij hem de geest gegeven wordt. De verbinding van de vervulling met de geest en het verkondigen van recht aan de volken is interessant. Dit thema komt in vs 20 weer terug. Beaton vraagt zich hierbij af of Matteüs hier de onrechtvaardigheid van de joodse leiders ten opzichte van het volk in gedachten had en daarom een nadruk legt op het verkondigen van recht.

<sup>164</sup> Beaton, *Isaiah's Christ*, 71

Samenvattend kunnen we zeggen dat het citaat in Matteüs afwijkt van de tekst in Jesaja. Die grammaticale, tekstuele of linguïstische wijzigingen sturen het lezen van de 'beoogde lezer'. Jezus wordt geschilderd als de nederige Messias, vol compassie en met een juist begrip van de Tora. Verder wordt de aandacht van de lezer ook gericht op het recht voor alle volken en niet alleen voor het joodse volk.

Menken stelt dat dit citaat afwijkt van zowel de Hebreeuwse brontekst als van de LXX. Wel concludeert hij dat alle verzen van belang zijn in de tekst van Matteüs: de werkelijke identiteit van Jezus, zijn belang voor de heidenen, zijn genezingsactiviteiten, zijn dood en opstanding en de verwerkelijking van de gerechtigheid in relatie tot het belang voor de heidenen. De stelling van Menken dat alle verzen een functie hebben, wordt onderstreept door Davies en Allison.

Over de context van het citaat zijn verschillende opvattingen. Sommige auteurs stellen dat er niet of nauwelijks verbinding is. Alleen het zwijgen van Jezus maakt nog een verbinding met de context. De tekst wordt niet verduidelijkt door de context en verduidelijkt zelf ook niet de context van de perikoop in Matteüs. Als dit het geval is, kunnen we spreken van atomistisch citeren. De oudtestamentische tekst wordt direct in de nieuwe context gezet zonder dat de betekenis van de oude context meekomt. Menken en Davies en Allison vinden dat alle verzen passen in de context van Matteüs. De functies van het citaat ondersteunen de thema's in Matteüs ten volle. Novakovic richt zich hier speciaal op de genezende activiteit van Jezus die verbonden wordt met het messiasschap.



## HOOFDSTUK 5

# CONCLUSIES

In deze scriptie hebben we ons in kader van de eerste deelvraag gericht op de opvattingen van de bestudeerde auteurs met betrekking tot de tekstverschijningsvorm, de brontekst van Matteüs, de wijze van citeren (deel of geheel). We hebben gekeken naar de vraag welke betekenis een citaat heeft dat in een andere context wordt ingebed. Verandert een betekenis van het citaat onder invloed van het verhaal waar het citaat in opgenomen wordt? Als laatste maar zeker niet het minst belangrijke onderzoekspunt hebben we gekeken naar de visie van de schrijvers op de functie van de citaten.

In kader van onze tweede deelvraag hebben we gekeken naar de citeerstrategie binnen verschillende joodse geschriften. We hebben ons daarbij afgevraagd of er overeenkomsten te vinden zijn met de citeerstrategie van Matteüs.

Aan het eind van dit hoofdstuk zullen we een antwoord trachten te geven op de hoofdvraag. Is er in de bestudeerde literatuur sprake van groeiende consensus of van tegenovergestelde meningen betreffende het gebruik van expliciete citaten uit Jesaja door Matteüs.

### DEELVRAAG 1

In dit literatuuronderzoek hebben we gekeken naar de citeerstrategie van Matteüs. We hebben de intertekstualiteit van Matteüs onderzocht vanuit literatuurwetenschappelijke inzichten. Literatuurwetenschappelijke benaderingen en ook sociaalwetenschappelijke benaderingen, die we in hoofdstuk 2 hebben besproken, vertrekken vanuit het gezichtspunt dat de betekenis van een citaat verandert onder invloed van het verhaal waar het citaat in opgenomen wordt. Er ontstaat een nieuwe tekst, al dan niet binnen een context van mythevorming. De vraag is dan of de betekenis van het citaat en van de context binnen de tekst van herkomst meekomt in de nieuwe tekst.

Over de tekstverschijningsvorm van de citaten zijn de besproken auteurs het

in grote lijnen eens. Met betrekking tot de brontekst zijn verschillende opvattingen die variëren van een eigen vertaling door Matteüs uit het Hebreeuws, de LXX of een bijgestelde LXX tekst als brontekst. De opvattingen kunnen ook nog per citaat uiteenlopen. Ook wordt niet uitgesloten door sommige auteurs dat Matteüs zelf ook nog wijzigingen heeft aangebracht om de tekst beter in zijn eigen context te laten passen.

Wat betreft de functie van de citaten zijn er verschillende opvattingen. Hieronder geven we deze thematisch gerangschikt aan.

### *Christologische functie*

Diverse auteurs zijn van mening dat Matteüs de Jesajacitaten heeft gebruikt ter ondersteuning van de alom aanwezige christologie in Matteüs. Jezus heeft een bijzondere relatie met God als zoon van God en onderscheidt zich daarmee van de mensheid. Dit komt sterk tot uitdrukking in het doopverhaal, in het verhaal van de gedaanteverandering van Jezus op de berg en in het citaat van Jes. 42:1. Kupp en Menken ondersteunen deze visie vanuit de uitleg van de naam Immanuel in Mt. 1:22-23. Kupp beschrijft de wijze van citeren van Matteüs als een stoutmoedige theologische stap. Matteüs zet daarmee de toon van zijn evangelie. God met ons: God is met zijn gemeenschap, Gods nieuwe volk. Hij neemt de formule over, niet in de oude context van Israëls heilsgeschiedenis, maar als heilsgeschiedenis van zijn gemeente. Matteüs geeft zo een nieuwe kijk op de persoon van Jezus. De 'God met ons' van Israel wordt 'de God met ons' van Matteüs' kerk en het 'Ik ben met jullie' uit de geschiedenis van Israel wordt 'Ik ben met jullie' van de opgestane Jezus. De formule wordt toegepast op hedendaagse mensen en gemeenschappen, vanuit de opvatting dat deze tekst ook in een andere context iets te zeggen heeft.

Beaton stelt dat Matteüs met het woord 'ὄνομα, naam' speelt. Dit woord komt in de plaats van het woord 'wet' in de MT. Ook andere wetenschappers hebben een relatie geconstateerd tussen de woorden naam, wet en herinnering. Het opnemen van de naam van Jezus valt dan te plaatsen in de ontwikkeling tot de christologie. Het roept in herinnering de namen en titels die Jezus ten deel vallen in Matteüs.

### *Soteriologische functie*

In Mt.1 :22-23 en in Mt. 4:14 ziet Carter wel de Christusfiguur in Jezus, maar zijn opvatting steunt niet de christologische duiding van dit citaat. Het gaat er bij hem niet om dat Jezus als de Christus gepositioneerd wordt. Het gaat om de vraag waarom Matteüs Jezus als de Christus positioneert. Carter benadrukt dat het 'God met ons' met name duidt op de verlossing van het volk uit de (politieke) ellende. Het citaat heeft als functie om deze verlossing te benadrukken voor de lezers van Matteüs, die zuchten onder het Romeinse bewind. In de opvatting van Carter komt de context van de Jesajatekst mee.

In het citaat in Mt. 4:14 zien Davies and Allison de theologische functie van de tekst: Jezus die licht brengt voor de volkeren en hen verlost uit de spirituele duisternis.

In Mt. 8:17 wordt gesproken over de Knecht. Matteüs legt hier de verbinding tussen de knecht uit Jesaja en Jezus. Ook hier is verschil van opvatting over de functie van dit citaat. Novakovic wijst op het punt dat Matteüs het gedeelte over het lijden van de Knecht niet heeft geciteerd. Zij stelt daarom dat het in dit gedeelte niet gaat om het lijden als boetedoening, maar om een weg nemen van ziekte. Jezus als genezer. Matteüs heeft in deze visie de tekst geciteerd om aan te tonen dat de genezingen die Jezus verrichtte, de vervulling van de Schriften betekenden. We zien hier een nieuw motief terugkomen, Jezus, de Knecht als genezer. Novakovic trekt dit nog verder door naar het herdermotief en legt daarmee de verbinding met de Davidische koning. De stap naar een verbinding van de Knecht met de Messias, de verlosser, en vervolgens met Jezus is dan gezet.

Mt. 12 :17-21 is het langste citaat in Matteüs. Het is tevens een citaat waarvan men zich lang heeft afgevraagd waarom het is opgenomen in deze perikoop. Ook heeft Matteüs de tekst uit Jesaja gewijzigd. In de nieuwe constructie komt het woord 'knecht' op een lijn met het woord 'geliefde' waar voorheen het woord 'uitverkorene' stond. Het woord 'geliefde' heeft een messiaanse connotatie. Matteüs stuurt hier de lezer in de associatie van Jezus met de Messias, de verlosser.

Uit de genezingen kan worden afgeleid dat Jezus de Messias is. Matteüs wil voorkomen dat dit van de daken wordt geschreeuwd; hij wil daarmee de verbinding leggen met Jes. 42 waar het gaat om iemand die zijn stem niet verheft (de verbinding van vs 14-15 en vs 19). Novakovic ziet dit citaat als een essentieel onderdeel van Matteüs' beschrijving van Jezus als de Messias.

Beaton ziet binnen de functie van het citaat in Mt.21:17-21 de toewending tot

de volkeren. Verder ziet Beaton in deze tekst een verbinding van de vervulling met de geest en het verkondigen van recht aan de volken.

### *Ecclesiologische functie*

Ook hier gaat het om de vraag waarom Matteüs Jezus als de Christus positioneert. De functie die Apocaca ziet voor dit citaat ligt met name op het ideologische vlak; door Jezus als de Christus te schetsen, als vervulling van de Jesajatekst, stelt Matteüs zijn gemeenschap binnen de joodse traditie. Hij creëert een mythe voor zijn gemeenschap.

## DEELVRAAG 2

In kader van deze deelvraag hebben we verschillende vroegjoodse geschriften bestudeerd om na te gaan of er een overeenkomst in citeerstrategie te vinden met Matteüs. Daarnaast hebben we gekeken naar eventuele andere overeenkomsten.

### *Citeerstrategie*

In de Mishna, en ook in de Tosefta, is volgens Samely sprake van een in meer of mindere mate atomistisch citeren van Schriftteksten ter ondersteuning van een door de rabbijnen bediscussieerd thema (halachische cases). De context van de Schrifttekst wordt niet meegenomen; het citeren kan volledig ahistorisch gebeuren. Het gaat erom dat de tekst opnieuw wordt geïnterpreteerd, op een wijze die op dat moment past bij wat men nodig heeft. Vanuit dit gezichtspunt kunnen we aansluiten bij bestudeerde literatuur met betrekking tot de citeerstrategie van Matteüs. De consensus ligt bij de bestudeerde auteurs op de hypothese dat Matteüs de Schriften, in dit geval de Jesajacitaten, heeft gebruikt om zijn eigen thema's te ondersteunen, of om zijn gemeenschap een plek te geven.

Als we dit vergelijken met de visies op de citeerstrategie van Matteüs, dan kunnen we concluderen dat de visie van Samely deels terug te vinden is in de visies van de bestudeerde auteurs. Afwijkend hierin zijn Carter en Apodaca. Carter laat juist de context van Jesaja terugkomen. Apodaca benadrukt de mythologiserende functie.

Boyarin stelt dat de tekst door invoeging van andere teksten verduidelijkt moet worden. De rabbijnen citeren in de midrasj en de Mishna om de Schriftteksten te verduidelijken in hun vertogen. In navolging van de benaderingswijze van

Boyarin hebben we op deze wijze gekeken naar de citeerstrategie van Matteüs. Is die reden dan vergelijkbaar met de reden van Matteüs om te kiezen voor de Jesajacitaten? Of speelt een eigen agenda van Matteüs hier een rol?

De overige bestudeerde auteurs geven nergens aan dat Matteüs citeert om de Schriftteksten te verduidelijken.

We kunnen concluderen dat de citeerstrategie in deze joodse geschriften deels overeenkomt met de citeerstrategie van Matteüs. In beide gevallen is er sprake van een ondersteuning van de eigen thema's.

### *Overige overeenkomsten*

Bij de vondst van de Dode Zee-rollen zijn veel (delen van) Jesajarollen gevonden. Dit benadrukt de belangrijkheid van dit profetenboek. Het feit dat ook Matteüs zich naar verhouding veel beroept op Jesaja is niet nieuw te noemen in de geschiedenis. Het kan zijn dat Matteüs en zijn lezers zich verwant voelden met deze groepering die net als de matteaanse gemeenschap meende te leven in de laatste dagen. Dat is echter een veronderstelling die niet gestaafd kan worden en die door de bestudeerde literatuur niet ondersteund wordt. Het feit dat ook andere groeperingen zich beroepen op Jesaja zegt vooral iets over de belangrijkheid van dit boek.

De grondvorm van de pesharim is niet eenduidig terug te vinden in de Matteüsteksten, maar we kunnen ons afvragen of de lezers niet de peshervorm herkend hebben in de verhalen van Matteüs. Ook Matteüs maakt gebruik van een inleidingformule, een lemma en een figuur die geïdentificeerd wordt met een hedendaagse figuur of situatie. Met Carter kunnen we ons afvragen of hierdoor bij de lezer wordt gerefereerd aan een bepaalde kennis van de tradities of van de verhalen.

Targoem Jonatan neemt in een aantal teksten uit Jesaja nadrukkelijk de messiasnaam op.<sup>165</sup> Daar is een overeenkomst met Matteüs te vinden. Ook Matteüs neemt de messiasnaam op, zij het vaak meer versluierd dan in de Targoem. Door Jezus te tekenen als een genezer, als een herder, als een verlosser, ondersteund door de Jesajacitaten, legt hij de relatie met de messias. We kunnen concluderen dat Matteüs hier in de traditie van de Targoem staat. In Jes.42:1-4 wordt ook het woord 'wet' toegevoegd. Chilton constateert dat in de targoem een verbinding van wet en opstanding naar voren komt. Op het eerste gezicht legt ook Matteüs een verbinding tussen de beide begrippen.

<sup>165</sup> Zie pag. 45

Jezus, als de rechtvaardige bij uitstek, wordt opgewekt uit de doden. Omdat we in de bestudeerde literatuur niet verder zijn ingegaan op deze vraag, laten we het hier bij de constatering dat het heel wel mogelijk is dat Matteüs, zeker ook vanuit zijn achtergrond, ook hierin in de tradities van de samenstellers van de Targoem staat.

Wat betreft Jes. 7:14 kunnen we stellen dat deze tekst niet vaak wordt geciteerd in vroegjoodse literatuur, en nooit in connectie met een messiaanse figuur. Dit suggereert dat het gebruik in Matteüs een vroegchristelijke verschijnsel is.

### *Slotconclusie*

We hebben in deze scriptie verschillende auteurs gevolgd in hun studie naar en hun verklaring over onze onderzoeksvraag.

We kunnen stellen dat Matteüs in een aantal zaken in de traditie van zijn joodse tijdgenoten (in de brede zin van het woord qua datering) staat. Er zijn overeenkomsten te vinden in zijn citeerstrategie. Ook Matteüs citeert om zijn thema's te ondersteunen. Het gebruik van de Jesajacitaten, de toespelingen op de messias en de verbinding van wet en opstanding wijzen op een gemeenschappelijke traditie. De bestudeerde auteurs wijzen op de overeenkomsten van Matteüs met de rabbijnse school, de linguïstische parallellen met de rabbijnse teksten, het gebruik van bepaalde overeenkomstige uitdrukkingen. Ook zijn de auteurs het over het algemeen eens over de stelling dat de gemeente van Matteüs in zijn beginfase nog wel deel uitmaakte van de pluri-forme joodse gemeenschap. Gezien het gegeven dat het evangelie dus ontegenzeggelijk een joodse achtergrond heeft, en dat een deel van zijn gemeente bestond uit joden, is de gemeenschappelijke traditie goed te verklaren.

Er zijn ook verschillen. Vanuit de bestudeerde literatuur wordt vanuit de sociaalwetenschappelijke hoek gesteld dat Matteüs citeerde om zijn gemeenschap te positioneren. We roepen de politieke en sociale situatie in herinnering. De tempel was verwoest door de Romeinen, het land was bezet. Er was religieus gezien sprake van een overgangssituatie. Verschillende auteurs stellen dat het verhaal van Matteüs de sociale situatie van de matteaanse gemeenschap weer spiegelt. Er is sprake van een strijd om de autoriteit binnen de joodse gemeenschap. Matteüs wilde zijn -deviante- groepering legitimeren. Daarom citeert Matteüs uit een gezaghebbend boek, en daarom portretteert Matteüs Jezus als de verlosser, door God gezonden om het joodse volk te redden. Een

verlossingsthema dat appelleert aan het collectieve geheugen, waardoor de lezers van Matteüs gestuurd werden in hun receptie van de tekst. Wat geschreven staat, moet dan wel de waarheid zijn.

De gemeenschap trachtte een eigen sociale identiteit te vormen door de eigen overtuiging te legitimeren, een mythe te creëren.

Deze citeerstrategie, die tot doel heeft om de eigen groepering te legitimeren en te autoriseren, is door onderzoekers niet aangetroffen in de vroegjoodse literatuur.

We constateren dat opvattingen over de citeerstrategie van Matteüs uiteenlopen. Er is in het onderzoek van de laatste kwart eeuw geen sprake van groeiende consensus met betrekking tot de functie van de citaten. In het denken over de functie van de citaten kunnen we twee richtingen onderscheiden. Matteüs citeert om de lezer te sturen in de associatie van Jezus met de Messias, de Christus, met daarin tevens de thema's van genezing en toewending tot de volkeren. Als tweede richting zien we de sociaalwetenschappelijke benadering waar de citeerstrategie van Matteüs gezien wordt als een poging om de lezer te sturen in de positionering van zijn gemeenschap binnen de joodse traditie. Hij tracht zijn groepering te legitimeren en creëert een mythe voor zijn gemeenschap.

Het een sluit het ander niet uit. Het is te simpel om te zeggen dat Matteüs citeert om zijn eigen zaak te steunen. Daarin is hij niet anders dan de rabbiën. De geciteerde teksten uit Jesaja dienen niet slechts als bewijs voor de positie van Matteüs. Ook gaat het niet alleen om de legitimering van de eigen gemeenschap. We zijn van mening dat de wijze waarop Matteüs de teksten gebruikt, gelaagd is; iedere keer ontdekken we andere bedoelingen van de schrijver. Iedere laag stelt ons weer voor nieuwe inzichten. Ze vertegenwoordigen de ontluikende vroegchristelijke gemeenschappen die hun weg zoeken om inzicht te krijgen in het leven, het werk en de persoon van Jezus. Ook deze werkelijkheid is de werkelijkheid van Matteüs, of de werkelijkheid zoals Matteüs zijn lezers voorhoudt. Daarbij is één ding duidelijk: Matteüs zet Jezus in zijn context; zoon van David, zoon van Abraham.

*'Zo lijkt iedere Schriftgeleerde die leerling is in het koninkrijk van de hemel is geworden, op een huismeester die uit zijn voorraadkamer nieuwe en oude dingen tevoorschijn haalt.'*

Mt. 13:53

# LITERATUURLIJST

- Allison, D.C. *The new Moses, a Matthean typologie*, T&T Clark, Edinburgh, 1993
- Bastiaens, J.Ch. *Interpretaties van Jesaja 53*. Tilburg, University Press, 1993
- Beaton, R. *Messiah and Justice*, in *Journal of the study of the New Testament* 75 (1999), 5-23
- Beaton, R. *Isaiah's Christ in Matthew's gospel*, Cambridge University Press, 2002
- Bork, G.J. van Struik H., Verkruijssse P.J. en. Vis G.J. (hoofdredactie), *Letterkundig lexicon voor de Neerlandistiek*, 2002, Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren, [www.dbnl.org](http://www.dbnl.org)
- Boyarin D. *Intertextuality and the reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington&Indianapolis, 1990
- Campbell, L. *Matthew's Use of the Old Testament: A Preliminary Analysis*, [www.xenos.org](http://www.xenos.org), 2000
- Carter, W. *Evoking Isaiah: Matthean soteriology and an intertextual reading of Isaiah 7-9 and Matthew 1:23 and 4:15-16*, in *Journal of Biblical Literature* 119/3 (2000)
- Charlesworth, J.H. *The pesharim and Qumran History*, Eerdmans Publishing, Cambridge USA, 2002
- Chilton, B. *A Galilean Rabbi and his bible*, The Camelot Press, Southampton, 1984
- Davies, W. D. and Allison, D. C. *International critical commentary on the gospel according to St. Matthew*, T&T Clark, New York, 1988
- Ehrmann, B.D. *The New Testament*, Oxford University Press, 2004
- Foster. P. *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004
- Gafni, I.M. *The historical background in: The literature of the sages, First part*, Van Gorcum, Assen/Maastricht, 1987



- Hatina, T. R. *From History to Myth and back again*. In *Biblical interpretation in Early Christian Gospels*, vol. 2, T&T Clark New York, 2009
- Kupp, D.D. *Matthew's Emmanuel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- Italie, E. *Bijbels Hebreeuws-Nederland Woordenboek*, De Haan boeken, Nieuw-Lekkerland, 2003
- Mack, B.L. *Wie schreven het Nieuwe Testament werkelijk?* Ankh Hermes, Deventer, 1997
- Menken, M.J.J. *Matthew's bible, the Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven, 2004
- Moyise S. and Menken, M.J.J. (eds) *Isaiah in the New Testament*, T&T Clark, New York, 2005
- Novakovic, L. *Messiah, the Healer of the Sick*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003
- Overman, A. J. *Matthew's Gospel and Formative Judaism; the Social World of the Matthean Community*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.
- Repschinski, B. *The controversy Stories in the Gospel of Matthew*, Vandenhoeck&Ruprecht Göttingen, 2002
- Saldarini, A.J. *Matthew's Christian-Jewish Community*, University of Chicago Press, 1994
- Samely, A. 2002, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, Oxford University Press, Oxford.
- Samely, A., *Justifying Midrash: on an 'Intertextuality Interpretation of Rabbinic Interpretation'*, *Journal of Semitic Studies*, 39:1 1994, pag. 19
- Schipper, W.J.J. *Literatuurwetenschap*, in H. Bergman en H.J. Schoo, eds., *Zo ver is de wetenschap*, 107 - 115 (1982)
- Schiffman, L.H. *From Text to Tradition*, Ktav Publishing House, New Jersey, 1991
- Segbroeck, F. van, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, VBS/ACCO Leuven, 2004
- Stanton G.N. *A Gospel for a new people- /studies in Matthew*, Edinburgh, T&T Clark, 1992
- Stendahl, K. *The school of St. Matthew, and its use of the Old Testament*. Uppsala: C. W. K. Gleerup, Lund, 1954; 2nd ed. 1968

- Tomson, P.J. *‘Als dit uit de hemel is...’*. B. Folkerts mastichting voor Talmudica, Hilversum, 2002
- Weren, W. *De geschiedenis en sociale situatie van de gemeente rond Matteüs*, In J. Delobel, H.J. de Jonge, M. Menken & H. van de Sandt (Eds.) *Vroegchristelijke gemeenten tussen werkelijkheid en ideaal* pag. 100-114, Kampen, Kok, 2001
- Wierenga, L. *De macht van de taal, de taal van de macht*, Kampen, Kok Voorhoeve, 1996
- Wierenga, L. *“Lees dan toch beter”, de citeerstrategie van Matteüs*, Eigen uitgave, Groningen, 2009
- Witmer, S.E. *Approaches to scripture in the fourth gospel and the Qumran Pesharim*, in *Novum Testamentum* 48-4, 313-328