



Theologische Universiteit Kampen

## Ik, farizeeër?

*De betekenis van de wee-uitspraken van Jezus in Mattheüs  
23:13-36 volgens de socio-retorische methode*

Masterscriptie voor de afstudeerrichting Nieuwe Testament

door

Annette Marting-Roel (studentnummer 19223)

Begeleider: prof. dr. P.H.R. van Houwelingen

Beoordelingscommissie: dr. M.C. Mulder, TU Apeldoorn  
P. van Veen, TU Kampen

Soest, februari 2022

## Inhoudsopgave

1	Inleiding.....	4
1.1	Methode.....	4
1.2	Doel en Hoofdvraag .....	5
1.3	Indeling.....	5
2	De socio-retorische methode van Robbins .....	7
2.1	Inleiding .....	7
2.2	De socio-retorische methode in context .....	7
2.3	De socio-retorische analyse volgens Robbins .....	8
2.4	Kanttekeningen bij de socio-retorische methode .....	9
2.5	Systematiek van de socio-retorische methode .....	10
2.5.1	Inleiding .....	10
2.5.2	Innerlijke textuur van de tekst.....	10
2.5.3	Intertekstuele textuur van de tekst .....	12
2.5.4	Sociale en culturele textuur van de tekst.....	13
2.5.5	Ideologische textuur van de tekst.....	15
2.6	Conclusie.....	15
3	De innerlijke textuur van Mattheüs 23:13-36 .....	17
3.1	Inleiding .....	17
3.2	Tekstafbakening .....	17
3.3	Griekse tekst.....	18
3.4	Werkvertaling.....	19
3.5	De textuur van herhaling .....	21
3.6	De textuur van progressie.....	22
3.7	Narratieve textuur.....	26
3.8	Argumentatieve textuur.....	32
3.9	Conclusie.....	36
4	De intertekstuele textuur van de tekst.....	38
4.1	Mondeling-schriftelijke intertextuur .....	38
4.2	Culturele intertextuur .....	39
4.2.1	Welk conflict in Mattheüs 23?.....	40
4.2.2	Evangelie als bios .....	40
4.2.3	Jezus zowel koning als filosoof .....	41

4.3	Sociale intertekstuele textuur .....	42
4.3.1	Farizeeën en schriftgeleerden .....	42
4.3.2	Farizeeën en schriftgeleerden in het Nieuwe Testament .....	42
4.3.3	Overtuigingen .....	43
4.3.4	Invloed .....	43
4.4	Conclusie.....	43
5	Sociale en culturele textuur van de tekst.....	45
5.1	Dyadische versus individualistische persoonlijkheden .....	45
5.2	Eer- en schaamteculturen .....	46
5.3	Eer en schaamte in het Mattheüsevangelie .....	46
5.3.1	De eer van Jezus.....	47
5.3.2	De schaamte van de Farizeeën.....	47
5.4	Challenge-Response .....	49
5.5	Kanttekeningen bij het eer- en schaamediscours .....	50
5.6	Dignity code .....	51
5.7	Definitieve culturele categorieën .....	51
5.7.1	Upside down kingdom van Jezus.....	51
5.8	Conclusie.....	52
6	De ideologische textuur van de tekst .....	54
6.1	Ideologische textuur in commentaren .....	54
6.1.1	Mattheüs 23 vanaf de Vroege Kerk tot aan de Reformatie.....	54
6.1.2	Mattheüs 23 vanuit Gereformeerde/Evangelische denominatie .....	56
6.1.3	Mattheüs 23 vanuit de Feministische/Postkoloniale beweging .....	56
6.2	Ideologische textuur in de tekst.....	58
6.2.1	De sociale en culturele plaats van de auteur .....	58
6.3	Conclusie.....	59
7	Algemene conclusie .....	61
8	Bibliografie .....	65

# 1 Inleiding

In deze masterscriptie richt mijn onderzoek zich op de climax van de polemiek tussen Jezus en de Joodse leiders in Mattheüs 23. Door het Mattheüsevangelie heen worden de Joodse leiders omschreven als ongelovig en vijandig ten aanzien van Jezus. Tegen het einde van zijn bediening is Jezus zeer scherp, wat blijkt uit het zeventvoudig ‘wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars’.

Wanneer wij in ons (christelijk) taalgebruik spreken over ‘een farizeeër’ heeft dit over het algemeen een negatieve connotatie: iemand die schijnheilig is, een huichelaar, wetticist, of muggenzifter. Deze associaties zijn voor een deel terug te voeren op Jezus’ rede tegen de schriftgeleerden en Farizeeën in Mattheüs 23. Maar komt dit vastgeroeste, veelal negatieve beeld dat wij als christenen hebben van de Farizeeën wel overeen met de werkelijke betekenis van deze tekst? Is er wellicht reden om dit beeld te nuanceren? In de evangeliën wordt namelijk tegelijkertijd ook een andere voorstelling gegeven van de Farizeeën. Jezus eet met Farizeeën (Luk. 11:37; 14:12) en het is opmerkelijk is dat de Farizeeën óók gesprekspartner zijn van Jezus met wie Hij het op belangrijke punten eens is (Matt. 22:34-46). Bovendien erkent Jezus voorafgaand aan de scherpe verwijten in Mattheüs 23 de autoriteit van de Farizeeën op het gebied van de Thora (Matt. 23:2-3) en de apostel Paulus spreekt volgens het boek Handelingen over zichzelf als Farizeeër in de tegenwoordige tijd (Hand. 23:6).

Deze schijnbaar ambivalente houding roept vragen op. Hoe moeten wij de ernstige waarschuwingen van Jezus richting de Farizeeën precies duiden? Gaat het hier om een tekst die zich richt tegen de religieuze groep van Farizeeën? Of wordt hun falend leiderschap aan de kaak gesteld? Om hier meer duidelijkheid over te krijgen is het van belang te ontdekken wat deze tekst van Mattheüs in eerste instantie betekende voor de lezers van toen. Ik zoek antwoord op de vraag welke betekenis de polemiek tussen Jezus en de Farizeeën in Mattheüs 23:13-36 heeft door de tekst te bestuderen via de socio-retorische methode van Vernon Robbins met als doel tot een verantwoorde exegese van dit bijbelgedeelte te komen.

## 1.1 Methode

Iedere bijbelinterpretatie speelt zich af binnen het driehoeksveld gevormd door: de auteur, de tekst en de lezer. Bij een nauwkeurige interpretatie is het van belang om rekening te houden met historische, taalkundig-literaire en cultureel-contextuele factoren.<sup>1</sup> De hermeneutiek heeft in de afgelopen eeuw een enorme ontwikkeling doorgemaakt. Aan het begin van de 20<sup>ste</sup> eeuw tot een aantal decennia terug was onder bijbelwetenschappers de historische vraagstelling het meest prominent. De betekenis van een tekst werd gezocht in de wereld van de auteur. Wie was hij, wanneer leefde hij en wat was zijn intentie met de tekst?

Door inzichten in de taalwetenschappen en de sociale antropologie kwam na de Tweede Wereldoorlog de literaire benadering van de tekst centraal te staan. Het accent kwam te liggen op het zichtbaar maken van narratieve, retorische, linguïstische en thematische verbanden in de tekst. Weer later verschuift het accent van de interpretatie van de tekst als zelfstandig literair product naar de tekstinterpretatie gezien vanuit de context van de lezer. Samenvattend kunnen we stellen dat in de laatste eeuw de ontwikkeling in de hermeneutiek in een stroomversnelling is geraakt en aan het licht heeft gebracht hoe ingewikkeld verstaansprocessen zijn. Dit heeft de wijze van interpreteren van een tekst enorm beïnvloed.

Vernon Robbins heeft een model ontwikkeld waarbij de drie invalshoeken van een tekst (auteur, tekst en lezer) vanuit socio-retorisch perspectief wordt geanalyseerd. Juist de ruimte voor diverse perspectieven maakt het model van Robbins aantrekkelijk en doet recht aan de complexe realiteit van de wereld van toen. Het gebruik ervan resulteert in het beter begrijpen

---

<sup>1</sup> Peels, H.G.L., ‘Ontwikkelingen in de Bijbelse Hermeneutiek’, *Theologia Reformata*, 40 (1997), 73.

van de tekst omdat al deze diverse perspectieven de nauwkeurigheid van de tekstuitleg verhogen.<sup>2</sup>

Bij de sociaalwetenschappelijke benadering van Robbins wordt 'taal' gezien als een intrinsiek onderdeel van maatschappij, cultuur, ideologie en religie.<sup>3</sup> Deze benadering brengt Robbins ertoe verschillende strategieën: literair, sociaal, cultureel en ideologisch te combineren tot een uitvoerige vorm van exegese. Met gebruik van zijn model wil ik de polemiek tussen Jezus en de Farizeeën in Mattheüs 23:13-36 proberen te duiden.

## 1.2 Doel en Hoofdvraag

Het doel van deze scriptie is om tot een verantwoorde exegese te komen van Mattheüs 23:13-36 en daarmee de socio-retorische methode in de praktijk te testen. De centrale onderzoeksvraag is als volgt geformuleerd:

Welke betekenis hebben de wee-uitspraken van Jezus aan het adres van de Farizeeën en schriftgeleerden in Mattheüs 23:13-36 volgens de socio-retorische (exegetische) methode?

Deze onderzoeksvraag brengt een aantal deelvragen met zich mee: Wat is een socio-retorische analyse? Wat houdt de socio-retorische methode volgens Robbins in? Welke kanttekeningen kunnen gemaakt worden bij deze methode? Wat zijn de (sub)texturen van Robbins en op welke manier zijn ze toepasbaar op Mattheüs 23:13-36?

## 1.3 Indeling

Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden heb ik mijn thesis op de volgende manier ingedeeld. In Hoofdstuk 2 leg ik uit wat de term 'socio-retorisch' precies betekent en verklaar ik wat de *socio-retorische methode* volgens Robbins inhoudt. Zijn analyse bestaat uit een aantal 'texturen', die als een 'lees- of interpretatiewijzer' van een tekstgedeelte kunnen dienen. Volgens zijn theorie is een aantal texturen te onderscheiden, die ook weer bestaan uit zogeheten subtexturen. De vijf texturen zijn: de innerlijke textuur, de intertekstuele textuur, de socio-historische textuur, de ideologische textuur en de heilige textuur.<sup>4</sup> In dit hoofdstuk zal ik ook verantwoording afleggen waarom dit model mijn uitgangspunt wordt. Daarnaast wil ik dit model positioneren in het wetenschappelijke discours en plaats ik er de nodige kanttekeningen bij.

In Hoofdstuk 3 beschrijf ik wat de *innerlijke textuur* inhoudt. Ik begin met een werkvertaling van de Griekse tekst van Mattheüs 23:13-36 met eventueel de nodige tekstkritische aantekeningen. De innerlijke textuur kijkt naar de literaire aspecten van de tekst. De volgende vragen komen aan de orde. Welke(woord) herhalingen en patronen zijn te ontdekken in de tekst? Is er een bepaalde opbouw waar te nemen? Leidt dit tot een bepaalde climax in de tekst? Wat is het narratief en wat is de opbouw van de tekst (inleiding-midden-slot)? Bevinden zich in het te onderzoeken tekstgedeelte retorische redeneringen en argumentaties en welke reactie roept de tekst op? Hoe verhoudt deze perikoop zich tot andere tekstgedeelten? Bijvoorbeeld in Mattheüs: hoe verhoudt het zeventvoudig wee gericht aan de schriftgeleerden en de Farizeeën in een van zijn laatste toespraken van Jezus zich tot zijn eerste toespraak: de Bergrede?

---

<sup>2</sup> Robbins, Vernon K., *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society, and Ideology*, London: Routledge, 1996, 2-3.

<sup>3</sup> Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 1.

<sup>4</sup> Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, New York: Bloomsbury Academic, 1996, 3.

In Hoofdstuk 4 wordt de *intertekstuele textuur* behandeld. Hierbij wordt bekeken hoe de tekst zich verhoudt tot mondelinge of schriftelijke bronnen buiten de tekst om. Hierbij gaat het om (oudtestamentische) citaten, referenties naar de rabbijnse literatuur, Dode Zeerollen, mondelinge tradities, maar ook buitenbijbelse bronnen komen aan de orde: bijvoorbeeld de overeenkomsten met oude Grieks-Romeinse biografieën.

De *sociale en culturele textuur* wordt in Hoofdstuk 5 nader bekeken. De auteur staat altijd in contact met de taal en cultuur van de wereld waarin hij leeft. De gedachte is dat de tekst hierdoor wordt beïnvloed. Welke belangrijke sociale en culturele aspecten zijn bepalend voor de tijd van het Nieuwe Testament en in hoeverre zijn deze aspecten van invloed op de tekst? Hoe ziet de auteur de wereld om zich heen en hoe wil hij de sociale dynamiek met zijn tekst beïnvloeden? En op welke wijze doet hij dat: is er sprake van een ‘counter culture’? Ik zal nagaan in hoeverre deze aspecten terug te vinden zijn in Mattheüs 23.

In Hoofdstuk 6 wordt naar de *ideologische textuur* gekeken. Hier wordt geanalyseerd in hoeverre de ideologie van de auteur doorschemert in de tekst. Daarnaast verschuift de aandacht naar de lezer. Het startpunt van iedere ideologische analyse begint bij de individuele exegeet. Welke meningen, vooroordelen en ervaringen hebben invloed op zijn of haar tekstinterpretatie? Voor een verantwoorde exegese is het essentieel dat elke exegeet zich bewust is van zijn of haar eigen ‘ideologie’ en dit communiceert, zodat de lezer de gegeven verklaring en uitleg (de exegese) in context kan plaatsen en daaruit zijn of haar conclusies kan trekken.

In de Hoofdstukken 3 tot en met 6 worden naast de hierboven aangeduide toelichting, de texturen van Robbins toegepast op Mattheüs 23: 13-36. Deze masterscriptie wordt afgesloten met een eindconclusie in Hoofdstuk 7 en een bibliografie.

## 2 De socio-retorische methode van Robbins

### 2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk beschrijf ik de socio-retorische methode van Robbins. Voordat ik uiteenzet wat de methode van Robbins inhoudt, plaats ik in paragraaf 2.2 de ontwikkeling van de socio-retorische analyse in context. Recente inzichten uit de sociale wetenschappen blijken bruikbare invalshoeken te zijn voor de bijbelwetenschap, waarmee we het interpreteren van bijbelteksten kunnen aanscherpen. In 2.3 komt in hoofdlijnen het gedachtegoed van Robbins aan de orde en zijn socio-retorische onderzoeksmethode. In 2.4 beschrijf ik de kanttekeningen die geplaatst kunnen worden bij deze nieuwe methode. In 2.5 komt de systematiek van Robbins ter sprake, die ik beknopt zal toelichten. Zijn methode bestaat uit vijf texturen waarmee hij een bijbeltekst analyseert. Elke textuur doorloopt verschillende stappen en het is van belang meerdere texturen toe te passen om tot een verantwoorde exegese te komen. Ik sluit dit hoofdstuk in paragraaf 2.6 af met een conclusie.

### 2.2 De socio-retorische methode in context

De historisch-kritische methode was tot een aantal decennia geleden de meest beoefende methode onder bijbelwetenschappers. Sinds die tijd zijn de sociaalwetenschappelijke kritiek en de narratieve kritiek naar voren gekomen als twee prominente nieuwe methodes in het evangelieonderzoek. Wanneer deze twee methodes worden geïntegreerd in het analyseren van bijbelteksten wordt dit de ‘socio-retorische’ analyse genoemd.

Wat kenmerkt de sociaalwetenschappelijke analyse gesteld tegen de achtergrond van de historisch-kritische methode? Ernest van Eck zet in zijn artikel ‘Socio-rhetorical interpretation: Theoretical points of departure’<sup>5</sup> de socio-retorische tekstanalyse in context. Hij brengt de volgende punten naar voren.

De historisch-kritische methode verzamelt methodologisch gezien data van bijbelteksten om na te gaan wat er *wanneer* en *waar* gebeurde. Theologisch gezien is de historische benadering belangrijk, vooral omdat het leven, het sterven en de opstanding van Jezus niet zomaar een verhaal is maar een realiteit in onze menselijke geschiedenis.<sup>6</sup> De historische kritiek richt zich op de historische diachrone volgorde in teksten, met andere woorden, op "historische werelden" en de sociale beschrijving daarvan. De historische kritiek zoekt naar wat uniek en bijzonder is. Als gevolg hiervan worden de sociale en culturele gegevens in de tekst gereduceerd tot illustratieve achtergrondinformatie. Wat in wezen ontbreekt aan de historisch-kritische methode is het proces om niet alleen vast te stellen wat de sociaal-historische situatie van een bepaalde traditie of tekst was, maar ook *hoe* en *waarom* deze omstandigheden aanleiding gaven tot het ontstaan van bijbelteksten.<sup>7</sup>

De socio-retorische methode werpt nieuw licht op de wereld *achter* de tekst (de wereld van de auteur), de wereld *binnen (in)* de tekst (het narratief van karakters, gebeurtenissen en intentie) en de wereld *voor* de tekst (de wereld van de lezer). De historische contexten van teksten hebben dus een bredere sociale dimensie dan alleen dat ‘wat gebeurde er wanneer en waar’.

---

<sup>5</sup> Van Eck, Ernest, ‘Socio-rhetorical interpretation: Theoretical points of departure’, *HTS Theological Studies* 57 (2001), 593-610.

<sup>6</sup> Barton, Stephen C., ‘Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study’ in *Hearing the New Testament, Strategies for Interpretation*, ed. Joel B. Green, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 40.

<sup>7</sup> Van Eck, ‘Socio-rhetorical interpretation’, 595.

Inzichten uit de sociale wetenschappen laten zien dat achter het proces van ‘tekst uitleggen’ een ingewikkelde wereld ligt. Allerlei factoren beïnvloeden de manier waarop we teksten betekenis geven. Vooral de 19<sup>e</sup> en 20<sup>ste</sup> eeuw zijn *turning points* geweest in de hermeneutiek en hebben het vak een complexere invulling gegeven. Taal krijgt steeds meer een beslissende plaats in hoe de mens zichzelf en de wereld om zich heen verstaat. Taal is niet neutraal, maar heeft een doel en een functie. Vanuit sociaalwetenschappelijk oogpunt wijst de inhoud van teksten ook naar sociaal gedrag van twee of meer personen, sociale groepen, sociale instellingen, sociale systemen, patronen en codes. Taal is een instrument van sociale interactie. Of in de woorden van Thiselton:

‘Alles wat wij kunnen bedenken en interpreteren, dus in feite alles wat we beseffen in dit leven wordt met behulp van taal tegenwoordig gemaakt. Ons ‘zijn’ in deze wereld en ons begrip ervan is dus grotendeels door taal gestructureerd’.<sup>8</sup>

De socio-retorische methode blijkt een waardevolle toevoeging te zijn om bijbelteksten nog nauwkeuriger te kunnen interpreteren. Via deze methode wordt de tekst geanalyseerd als communicatiemiddel waarvan het genre, de structuur, inhoud, thema’s en doelen worden gevormd door de culturele en sociale dynamiek van het sociale systeem en de specifieke historische setting waarin de tekst werd geproduceerd.<sup>9</sup>

Het belangrijkste punt waarop een sociaalwetenschappelijke studie van teksten verschilt van zijn ‘voorganger’, de historische kritiek, is dat de sociale wetenschappen zich richten op de sociologie van narratieve werelden, in plaats van op ‘historische werelden’. De sociaal-retorische analyse voegt iets toe om zo tot een nauwkeuriger tekstinterpretatie te komen. Daarbij volg ik Andries van Aarde die stelt dat dit geen stopzetting betekent van de vroegere interpretatie, het moet eerder gezien worden als een aanpassing en toevoeging van de historische analyse.<sup>10</sup>

### 2.3 De socio-retorische analyse volgens Robbins

De grondlegger van de socio-retorische analyse is Vernon Robbins, die de term ‘socio-retorisch’ voor het eerst presenteerde in zijn boek *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*.<sup>11</sup> Deze methode is door de tijd heen verder ontwikkeld door diverse bijbelwetenschappers. Tegenwoordig wordt de term ‘socio-retorisch’ toegepast op verschillende strategieën. In deze masterscriptie ga ik de sociaal-retorische strategie van Robbins gebruiken voor mijn analyse van Mattheüs 23:13-36.

Robbins heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan analyses van de retorische functie en structuur van schriftteksten. ‘Socio’ verwijst naar interpretatieve strategieën die zijn ontwikkeld in de sociologie, antropologie en sociolinguïstiek. De methode claimt niet compleet nieuw te zijn maar wil ruimte geven aan diverse invalshoeken met als doel tot een rijkere exegese te komen. ‘Exegeses die gericht zijn op literaire, retorische fenomenen en exegeses die gericht zijn op historische, sociologische, culturele en ideologische benaderingen worden in de socio-retorische methode bij elkaar gebracht in een dialoog’, aldus Robbins.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Thiselton, A.C., *New horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading*, Grand Rapids: Zondervan, 1992, 355.

<sup>9</sup> Van Eck, ‘Socio-rhetorical interpretation’, 601.

<sup>10</sup> Van Aarde, A.G., W.S. Vorster & J. Mouton (ed.) ‘Historical criticism and holism’, in *Paradigms and progress in theology*, Pretoria: Human Sciences Research Council (1988), 49-64.

<sup>11</sup> Robbins, Vernon K., *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

<sup>12</sup> Robbins, Vernon K., *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 2-3.



De term 'retorisch' verwijst naar de manier waarop taal functioneert als communicatiemiddel tussen mensen. Retorische analyse en interpretatie schenken speciale aandacht aan de stijl en de thema's die een tekst gebruikt om gedachten, taal, verhalen en argumenten te presenteren.<sup>13</sup> Robbins gebruikt de metafoer van een dik wandtapijt met een verfijnd patroon om de aard van teksten uit te leggen. De rijkheid van een wandtapijt wordt het best gewaardeerd als we het vanuit verschillende hoeken bekijken. Elk gezichtspunt onthult iets over de compositie van het wandkleed als geheel.<sup>14</sup> Op een vergelijkbare manier kunnen we een tekst verkennen door meerdere 'texturen', dat wil zeggen lagen van betekenissen, overtuigingen, waarden, emoties en acties te onderzoeken.<sup>15</sup>

De sociaal-retorische analyse van Robbins is interdisciplinair. Taal is niet neutraal maar vormt een wezenlijk onderdeel van maatschappij, cultuur, ideologie en religie.<sup>16</sup> Vanuit dit gegeven ontwikkelde hij een systematiek om een tekst vanuit deze diverse invalshoeken te analyseren. Daarbij is het van belang te beseffen dat een hermeneutische overtuiging (ook van de interpreter) nooit los staat van de eigen tijd, context, taal, situatie en overtuigingen en onbewuste drijfveren.

De grootste uitdaging van de socio-retorische methode is het samenbrengen van verschillende interpretaties, waarbij men niet de pretentie heeft een definitieve of volledige interpretatie van een tekst te geven, maar *tools* aanreikt om een tekst zo goed mogelijk te analyseren en zo tot een verantwoorde exegese te komen.

## 2.4 Kanttekeningen bij de socio-retorische methode

Kritiek op de socio-retorische methode komt uit de hoek van wetenschappers die waarschuwen voor het gevaar van anachronisme, want modellen binnen de sociale wetenschappen hebben hun oorsprong in hedendaagse culturen. Alsof er geen significante verschillen zouden bestaan tussen de moderne westerse wereld en de toenmalige mediterrane cultuur.<sup>17</sup>

Een tweede kritiekpunt op het model van Robbins is dat het gemakkelijk als sjabloon over de teksten kan worden gelegd, waarbij de teksten het model niet bevragen. Vanuit het oogpunt van historische analyse kan het effect zijn dat de unieke geschiedenis van het Nieuwe Testament haar eigenheid verliest en dat wat haar onderscheidt, verdwijnt.

Theologisch gezien bestaat het gevaar dat het onthullende en het 'anders zijn' van Jezus en het ontstaan van de 'vroege kerk' verloren gaat. Jezus wordt dan één van de vele charismatische leiders en het ontstaan van 'vroege kerk' gewoon een van de bewegingen van die tijd.

Ondanks de kritiek op deze manier van aanpak is het de moeite waard om nieuwtestamentische teksten vanuit een sociaal-retorische hoek te analyseren, omdat moderne inzichten (bijv. inzichten hoe taal functioneert) nieuw licht kunnen werpen op een tekst en kunnen helpen bij de interpretatie ervan. Wel is voorzichtigheid geboden om oog te blijven houden voor de belangrijke culturele en sociale verschillen ook *binnen* de mediterrane cultuur van die tijd. Ik wil in deze scriptie de socio-retorische methode dan ook genuanceerd gaan gebruiken.

---

<sup>13</sup> Robbins, *Exploring*, 1.

<sup>14</sup> Robbins, *Exploring*, 2-3.

<sup>15</sup> Gowler, David B., 'Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and Its Reception', *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 2 (2010), 195.

<sup>16</sup> Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 1.

<sup>17</sup> Barton, Stephen C., 'Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study', 47.

## 2.5 Systematiek van de socio-retorische methode

### 2.5.1 Inleiding

Van Robbins zijn verschillende boeken verschenen over zijn socio-retorische methode van exegetiseren. In twee daarvan gaat hij dieper in op deze methode. *Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* biedt een theoretische analyse van de discoursen van het vroege christendom en *Exploring the Texture of Texts* is daarop een instructieve en praktische aanvulling. Robbins identificeert vijf texturen van een tekst, die de basis vormen van zijn methode. Dit zijn 1) innerlijke structuur, 2) intertextuur, 3) sociale en culturele textuur, 4) ideologische textuur, 5) heilige textuur. Deze systematische aanpak vraagt van de exegeet het lezen en herlezen van een tekst vanuit diverse invalshoeken.<sup>18</sup> Met uitzondering van de laatste, kunnen alle texturen vrij makkelijk op elke tekst worden toegepast.

De heilige textuur bevat aspecten die betrekking hebben op: godheid, heilige geschiedenis, religieuze gemeenschappen, heilige personen en geestelijke wezens. Veel van de heilige textuur komt slechts impliciet naar voren, volgens Robbins. Door het bestuderen van de andere vier texturen wordt indirect het ‘heilige’ van een tekst blootgelegd. Omdat de omgang met ‘het goddelijke’ zich ook vaak in het verborgene afspeelt, soms indirect is en paradoxaal kan zijn, pleit Robbins ervoor om de heilige textuur te ontdekken binnen de andere vier texturen.<sup>19</sup> Dit geeft aanleiding om voor mijn exegese van Mattheüs 23:13-36 in eerste instantie de eerste vier texturen te gebruiken. Omdat de heilige structuur in andere texturen aanwezig is, verwerk ik deze in de eindconclusie.

### 2.5.2 Innerlijke textuur van de tekst

De eerste textuur is de innerlijke textuur, of de ‘kenmerken in de taal van de tekst zelf’ waarbij het streven is om zo min mogelijk te interpreteren. De innerlijke textuur kijkt naar de literaire aspecten van de tekst: het taalregister, herhaling van woorden, woordpatronen of gebruik van dialoog. Robbins introduceert zes subcategorieën waarop de innerlijke textuur van de tekst wordt geanalyseerd.

- 1) Herhaling
- 2) Progressie
- 3) Narratief
- 4) Inleiding-midden-slot
- 5) Argumentatie
- 6) Zintuiglijk-esthetisch

Volgens Robbins is het niet noodzakelijk om bij elke tekst alle zes subcategorieën af te gaan voor een goede analyse. Het voldoet om er drie of vier te kiezen die het beste aansluiten bij de gekozen tekst.<sup>20</sup> In het hier volgende zal ik de zes subcategorieën in het kort wat nader toelichten.

#### *Herhaling*

Als een woord tenminste twee keer in de tekst voorkomt, is er sprake van herhaling. Herhaling geeft een eerste duiding van de retorische beweging in de tekst en een algemeen beeld van het discours. Dit nodigt de exegeet uit om de tekstuele details verder te analyseren.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 3.

<sup>19</sup> Robbins, *Exploring*, 130.

<sup>20</sup> Robbins, *Exploring*, 8.

<sup>21</sup> Robbins, *Exploring*, 8.

### *Progressie*

Een belangrijke indicator voor progressie is herhaling (van woorden of reeksen van woorden), omdat herhaling in zichzelf progressie is. Robbins legt uit waarom progressie van belang is: 'First, it may lead to observations about progressive texture in the entire work. Second, it may exhibit phenomena that function as steppingstones to other phenomena in the text. Third, it may exhibit a sequence of subunits throughout a span of text.'<sup>22</sup> Het visueel maken door middel van een progressief diagram maakt alle herhalingen inzichtelijk. Aan het constateren van progressie kunnen inhoudelijk geen conclusies worden verbonden. Wel vormt het een handvat voor verder onderzoek in de andere texturen. Soms kan het ook verhelderend werken wanneer de herhalingen in het licht worden geplaatst van het hele evangelie (dit ook met betrekking tot Mattheüs 23:13-36).

### *Narratief*

De narratieve textuur is af te leiden uit de verschillende stemmen die in de tekst klinken. Dat kan de stem van de schrijver zelf zijn en daarnaast kan de schrijver andere sprekers introduceren, bijvoorbeeld in een monoloog, dialoog of gesprek. Ook kan de schrijver andere teksten laten spreken, bijvoorbeeld het Oude Testament of andere bronnen. Het narratief kan een patroon onthullen uit de afwisseling van vertelling en toespraken (zoals we in Mattheüs duidelijk kunnen ontdekken) Volgens Robbins is het belangrijk om de narratieve textuur te onderzoeken omdat het de exegeet een beter zicht geeft op teksteenheden en de voortgaande verhaallijn.<sup>23</sup>

### *Inleiding-midden-slot*

De textuur van inleiding-midden-slot kijkt naar de structuur van de tekst: waar begint de tekst, wat is het midden en wat is het slot? Hierbij wordt gelet op signaalwoorden die de overgang tussen de tekstgedeelten kenmerken, bijvoorbeeld woorden als 'toen', 'vervolgens' of 'nadat'. Dit is minder eenvoudig dan het lijkt en de meningen van de exegeten verschillen nogal eens over waar een tekstgedeelte begint of eindigt en of bepaalde paragrafen wel of niet bij elkaar horen. Dit zal ook blijken bij de bepaling van deze textuur voor Mattheüs 23:13-36.

### *Argumentatie*

Studie van de argumentatieve textuur onderzoekt verschillende soorten redeneringen in het discours. Robbins wijst op *logische en kwalitatieve* dimensies van redeneren als twee soorten van redeneren die in een discours aanwezig zijn. Een deel van deze redenering is gebaseerd op de logica. Met andere woorden, het discours presenteert beweringen en ondersteunt deze met redenen, verduidelijkt ze door tegenstellingen en het tegenovergestelde te noemen, en presenteert mogelijk korte of uitgebreide tegenargumenten. Een andere redenering kan worden omschreven als 'kwalitatief'. Deze vindt plaats wanneer de kwaliteit van de geschetste beelden en beschrijvingen de lezer aanmoedigt iets als waar en echt te accepteren. 'The quality of images and descriptions encourages the reader to accept the portrayal as true and real'<sup>24</sup>. Oude retorici merkten op dat ze zowel in verhalen als toespraken argumentatieve middelen gebruikten om de lezer te overtuigen om op de ene manier te denken en te handelen in plaats van op de andere.

---

<sup>22</sup> Robbins, *Exploring*, 10.

<sup>23</sup> Robbins, *Exploring*, 15.

<sup>24</sup> Robbins, *Exploring*, 21.

Bij het analyseren van de logische redenering van Mattheüs 23 is het verloop van het discours en de argumenten, evenals de retorische onderwerpen *topoi*<sup>25</sup> belangrijk voor de sociaal-retorische interpretatie. Duidelijk is dat Robbins in zijn argumentatieve textuur uitgaat van retorische strategieën die gebruikt werden in de Grieks-Romeinse wereld (zoals syllogismen) en dus bij het lezerspubliek bekend waren.

### *Zintuiglijk-esthetisch*

De zintuiglijk-esthetische textuur van een tekst bekijkt het scala aan *senses*<sup>26</sup> die een tekst oproept of verbeeldt. Een manier om iets meer te weten te komen van de gedachtewereld van de mediterrane cultuur. Bij deze textuur gaat het niet alleen om de vijf menselijke zintuigen maar *senses* wijst ook richting gedachten, emoties en het bewustzijn. Er wordt gekeken naar de manier waarop de tekst de zintuigen aanspreekt en welke emoties worden opgeroepen door bijvoorbeeld redenering, verbeelding, en humor in de tekst.

### 2.5.3 Intertekstuele textuur van de tekst

De intertextuur beschrijft de relatie van de tekst tot andere teksten die buiten de tekst staan: mondeling, schriftelijk, cultureel, sociaal en historisch. Er is aandacht voor hoe de tekst de wereld buiten de tekst weergeeft, ernaar verwijst of gebruik maakt van bepaalde verschijnselen in de wereld.<sup>27</sup> Hoewel andere teksten worden bekeken blijft het onderwerp van analyse altijd de tekst zelf. Bij het zeventvoudig wee in Mattheüs 23:13-36 worden bijvoorbeeld verwijzingen en verbindingen met het Oude Testament, de Dode Zeerollen, de rabbijnse literatuur en het evangelie van Lucas onderzocht.

Robbins deelt de intertekstuele textuur in vier subcategorieën:

#### 1) **Mondeling-schriftelijke intertextuur**

- Recitatie = een rechtstreekse verwijzing, bijv. ‘er staat geschreven’
- Her-contextualisatie = woorden van andere gezaghebbende teksten worden weergegeven zonder vermelding dat deze woorden ergens anders vandaan komen (bijv. wanneer er in het Nieuwe Testament klankovereenkomst is met een gedeelte uit het Oude Testament)
- Herstructurering = een situatie of scene uit een tekst wordt ingevoegd en gepresenteerd als ‘nieuw’, waarbij de oorspronkelijke situatie dient als voorafschaduwning.

#### 2) **Culturele intertextuur**

De tekst heeft naast relaties met andere teksten ook een relatie tot de cultuur (waarden, systemen, mythen) waartoe de tekst behoort. Culturele intertextuur is op te sporen door woorden of concepten, te analyseren die voorkomen in teksten uit dezelfde cultuur (bijvoorbeeld teksten op munten of inscripties). De culturele textuur van Mattheüs refereert zowel aan de Grieks-Romeinse cultuur als wel aan de Joodse traditie.

---

<sup>25</sup> Een topos (meervoud topoi) is een stijlfiguur, waarbij een clichésituatie of -locatie wordt gebruikt, in de literatuur of andere verhalende kunstvormen, zoals theater en opera. Het gebruik van het woord ‘topos’ in de oud-Griekse retorica als aanduiding van een standaardmethode om een argument op te bouwen of te behandelen, [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org), geraadpleegd 6 november 2021.

<sup>26</sup> Robbins, *Exploring*, 29.

<sup>27</sup> Robbins, *Exploring*, 40.

### 3) **Sociale intertextuur**

Hier wordt gekeken naar de sociale kennis waar de tekst naar verwijst. Deze kennis wordt onderscheiden van culturele kennis, omdat sociale kennis door iedereen geobserveerd kan worden, ook als men zelf geen onderdeel uitmaakt van de betreffende cultuur.<sup>28</sup>

Sociale kennis valt in vier categorieën in te delen:

- Sociale rol (soldaat, herder, slaaf, atleet) of sociale identiteit (Griek, Jood, Romein)
- Sociale institutie (rijk, synagoge, huishouding)
- Sociale code (eer-schaamte, regels voor gastvrijheid, omgangsvormen)
- Sociale relaties (familie, man-vrouw, slaaf-meester, leraar-leerling)

### 4) **Historische intertextuur**

Om deze intertextuur te analyseren worden diverse historische gegevens geanalyseerd, zoals inscripties, gebruiken, teksten, instituten etc.). Daarbij is het opvallend dat er meer waarde gehecht wordt aan historisch bewijs buiten de tekst om dan aan bewijzen die in de tekst zelf te vinden zijn. Kanttekening is dat aan gebeurtenissen die bevestigd worden door buitenbijbelse bronnen vaak meer historische betekenis gegeven wordt.

#### 2.5.4 Sociale en culturele textuur van de tekst

In deze textuur gaat het om de sociale en culturele aard van de tekst. Er wordt studie gemaakt van het wereldbeeld van de auteur en hoe dit uit de tekst blijkt. De taal van de tekst roept een bepaalde sociale en culturele wereld op en dat wordt in deze textuur onderzocht.<sup>29</sup> De aanname is dat de tekst het product is van verschillende culturele conversaties en discussies.<sup>30</sup> Deze textuur is onderverdeeld in drie subtexturen:

- 1) specifieke sociale onderwerpen.
- 2) algemene sociale en culturele onderwerpen.
- 3) definitieve culturele categorieën. De definitieve culturele categorieën geven aan wat iemands (lezer en auteur) culturele locatie is (binnen de dominante cultuur, eventueel een subcultuur, een countercultuur of zelfs een contracultuur). De culturele locatie van Mattheüs 23:13-36 wordt verder uitgewerkt in hoofdstuk 5.7. Omdat voor de analyse van dit tekstgedeelte vooral de algemene sociale en culturele onderwerpen (2) van belang zijn, zal ik alleen dit onderdeel hierna toelichten.

#### **Algemene sociale en culturele onderwerpen**

Culturele en sociale aspecten die gelden in een maatschappij spelen vaak een rol in een tekst of schemeren in een tekst door. Het kennen van de gemeenschappelijke sociale en culturele context van de tijd waarin de tekst werd geschreven, kan een exegeet helpen om een ethnocentristische of anachronistische interpretatie te voorkomen. Het woord 'ethnocentrisme' verwijst naar het baseren van interpretaties op de waarden die in de wereld van de exegeet centraal staan, maar wellicht niet passen in de wereld waarin de tekst geschreven is. Anachronistische interpretaties leggen onbewust bepaalde culturele en sociale aspecten in een verkeerd tijdvak. Onze westerse culturele en sociale waarden en patronen kunnen niet zomaar

---

<sup>28</sup> Robbins, *Exploring*, 62.

<sup>29</sup> Robbins, *Exploring*, 71.

<sup>30</sup> Robbins, *Exploring*, 34.

toegepast worden op de mediterrane wereld van de eerste eeuw.<sup>31</sup> Robbins onderscheidt een achttal sociale onderwerpen die van belang zijn voor het onderzoek van het Nieuwe Testament.<sup>32</sup> Ik behandel daarvan drie onderwerpen die relevant zijn voor de analyse van de polemiek tussen Jezus en de Farizeeën in Mattheüs 23: eer- en schaamteculturen, dyadische en individualistische persoonlijkheid en *challenge-response*.

#### *Eer- en schaamteculturen*

David deSilva heeft belangrijk werk verricht in de bijbelwetenschap door de kennis van eer en schaamte als onderdeel van de exegese verder te ontwikkelen. Robbins neemt zijn terminologie gedeeltelijk over.<sup>33</sup> In onze westerse maatschappij van de 21<sup>e</sup> eeuw zijn de termen 'eer' en 'schaamte' niet te vergelijken met de lading die aan deze woorden werd toegekend in de wereld van het Nieuwe Testament. Eer en schaamte vormden in het Middellandse Zeegebied gedurende de eerste eeuw centrale waarden, *pivotal values*, in de zin dat ze sterk sturend waren bij menselijke interactie.<sup>34</sup> Dit betekent dat het een waarde is waarop de cultuur gebaseerd is en de hele maatschappij op ingericht is.

#### *Dyadische en individualistische persoonlijkheid*

De sociale code van 'eer en schaamte' hield in dat niet alleen de manier waarop een individu zichzelf inschatte en diens *claim* op eer zijn (eigen-)waarde bepaalde, maar dat deze waarde pas kracht kreeg op het moment dat diens claim door het publiek werd gehonoreerd.

Myriam Klinker-De Klerck verwijst in haar publicatie 'Lijden omwille van Christus' naar Bruce Malina die met zijn studie *The New Testament World Insights from Cultural Anthropology* (1981) als een van de eerste wetenschappers liet zien dat kennis over het functioneren van eer en schaamte binnen het mediterrane sociale systeem, essentieel is voor een goede tekstinterpretatie. Zij schrijft: 'Malina definieert *eer* als 'de waarde van een persoon in zijn of haar eigen ogen (de waarde die iemand claimt), *plus* de waarde van deze persoon in de ogen van zijn of haar sociale groep.'<sup>35</sup> Het oordeel van het publiek, de manier waarop naar een individu gekeken wordt, was dus een voortdurende zorg in de toenmalige maatschappij.

Dit houdt in dat 'eer en oneer' in vrijwel alle aspecten van het leven aanwezig is. Elk onderdeel van het leven heeft zijn eigen code die leidt tot eer. Schaamte heeft in dit geval ook niet de actieve bijklank die dit in onze maatschappij heeft, maar bestaat al op het moment dat de eer afwezig is. 'Eer' is een constante toestand die te alle tijden bewaakt dient te worden, omdat het wegvallen hiervan direct leidt tot schaamte. Er is een voortdurende dialectiek tussen de normen van de maatschappij en hoe het individu deze normen vertaalt in gedrag.<sup>36</sup>

#### *Challenge-Response*

Binnen mediterrane systemen is sociale interactie van *challenge-response* (het is een constante wedstrijd om 'eer te verkrijgen') via het patroon van 'iemand uitdagen' en het

---

<sup>31</sup> Robbins, *Exploring*, 76.

<sup>32</sup> 1. Honor, Guilt, and Right Cultures. 2. Dyadic and Individualist Personalities. 3. Dyadic and Legal Contracts and Agreements. 4. Challenge-Response (Riposte) 5. Agriculturally Based, Industrial, and Technological Economics Exchange Systems. 6. Peasants, Laborers, Craftspeople, and Entrepreneurs. 7. Limited, Insufficient, and Overabundant Goods. 8. Purity Codes. In Robbins, *Exploring*, 76-85.

<sup>33</sup> deSilva, D.A., *The Hope of Glory. Honor Discourse and New Testament Interpretation*, Collegeville: Liturgical Press, 1999.

<sup>34</sup> Neyrey, Jerome H., *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville: John Knox, 1998, 5.

<sup>35</sup> Klinker-De Klerck, Myriam, 'Lijden omwille van Christus', in *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's*, ed. Armin Baum en Rob van Houwelingen, Utrecht: KokBoekencentrum, 2019, 368.

<sup>36</sup> Malina, Bruce J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta: John Knox, 1981, 32.

antwoord (tegenreactie ‘response’ genoemd). Omdat ‘eer’ gezien wordt als een *limited good* is het belangrijk deze te verkrijgen. Zowel positief (geschenken, complimenten) als negatief (beledigingen, durf) moeten de uitdagingen worden beantwoord om ernstig gezichtsverlies te voorkomen. In de synoptische evangeliën geeft Jezus blijk van een aanzienlijke vaardigheid in ‘response’ en onthult daarmee dat Hij een eervolle en gezaghebbende profeet is.

### 2.5.5 Ideologische textuur van de tekst

Bij de ideologische textuur verplaatst de aandacht zich van de tekst naar de lezer. Deze textuur analyseert de vooroordelen, meningen, voorkeuren en stereotypen van een groep lezers en hoe deze een tekst interpreteert. Iemand die een tekst dient zich bewust te worden van zijn of haar eigen ideologie. Daarbij is het van belang te identificeren tot welke groep men hoort. Iemand die zich bijvoorbeeld rekent tot een feministische groepering zal een tekst vanuit een ander perspectief belichten dan iemand die bij een christelijke orthodoxe beweging hoort. Tot welke groep men zich rekent, bepaalt de ideologie waarmee de exegeese wordt beïnvloed. Daarnaast adopteert een exegeet volgens Robbins een wijze van intellectueel discours, bijvoorbeeld een historisch-kritisch discours, sociaalwetenschappelijk discours, of een postmodern discours.

Bernard Combrink noteert een opvallend verschil in de twee boeken van Robbins die allebei in 1996 verschenen. In *Tapestry of Early Christian Discourse* begint hij zijn betoog over de ideologische textuur bij de tekst zelf en eindigt hij met ideologieën van groepen en individuen. Maar in *Exploring the Texture of Texts* begint hij zijn discussie precies andersom, namelijk met de individuele exegeet om te eindigen met een discussie over de ideologie van de *implied author* en het discours van de tekst. Combrink komt tot de conclusie dat dit waarschijnlijk een betere volgorde is omdat uiteindelijk de ideologie van de exegeet bepalend is hoe naar de texturen en dus ook naar de ideologische textuur wordt gekeken.<sup>37</sup>

## 2.6 Conclusie

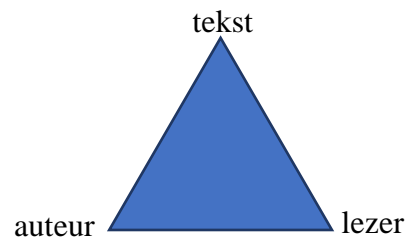
De socio-retorische methode werpt nieuw licht op de wereld *achter* de tekst (de wereld van de auteur), de wereld *binnen* (in) de tekst (het narratief van karakters, gebeurtenissen en intentie) en de wereld *voor* de tekst (de wereld van de lezer).

Robbins heeft een methode ontwikkeld waarmee een tekst geanalyseerd wordt waar de drie werelden van de auteur, tekst en lezer worden meegenomen in zijn onderzoeksmethode vanuit het sociaalwetenschappelijk discours. Zijn methode kent vijf texturen en elke textuur heeft enkele subcategorieën. Om tot een nauwkeurige tekstanalyse te komen is het van belang om diverse texturen te bestuderen.

---

<sup>37</sup> Combrink, Bernard H. J., ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’ in *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, ed. David B. Gowler, L. Gregory Bloomquist and Duane F. Watson, New York: Continuum, 2003, 34.

Tabel 1: Driehoekig spectrum waarbinnen het interpretatieproces plaatsvindt.



Ondanks de kritiek op deze modelmatige manier van aanpak en het gevaar voor anachronisme is het de moeite waard om nieuwtestamentische teksten vanuit een sociaal-retorische invalshoek te analyseren omdat moderne inzichten (bijvoorbeeld het inzicht hoe taal functioneert) nieuw licht kunnen werpen op een tekst en kunnen helpen bij een scherpere tekstinterpretatie. Niet als vervanging van de historische benadering, maar als uitbreiding. In de volgende hoofdstukken geef ik een overzicht van de innerlijke textuur, de intertekstuele textuur, de sociaal-culturele textuur en de ideologische textuur van Mattheüs 23:13-36. De heilige textuur wordt in de eindconclusie verwerkt.



## 3 De innerlijke textuur van Mattheüs 23:13-36

### 3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk behandel ik de innerlijke textuur volgens de methode van Robbins. Volgens Robbins is het niet noodzakelijk om bij elke tekst alle zes subcategorieën af te gaan voor een goede analyse. Het voldoet om er drie of vier te kiezen die het beste aansluiten bij de gekozen tekst. Gezien de omvang van mijn scriptie zal ik mij beperken tot vier van de zes subcategorieën. Ik begin met het afbakenen van het tekstgedeelte (3.2), vervolgens komt de Griekse tekst en de werkvertaling aan bod (3.3). Aansluitend behandel ik de textuur van herhaling (3.5), progressie (3.6), het narratief (3.7) en tot slot de argumentatieve textuur (3.8). Ik sluit het hoofdstuk af met een conclusie (3.9).

### 3.2 Tekstafbakening

In Mattheüs 23 uit Jezus zeer strenge kritiek op de schriftgeleerden en Farizeeën met als climax de uitroep van een ‘zevenvoudig-wee’. Dit zorgt bij veel bijbellezers voor een ongemakkelijk gevoel. Om dit gedeelte beter te begrijpen moet eerst de teksteenheid worden afgebakend. Mattheüs 23 volgt in één vloeiende lijn op Mattheüs 22 waar Jezus wordt uitgedaagd door de Farizeeën en schriftgeleerden en waar Jezus hen in zijn oneindige wijsheid van repliek dient. Hoewel Jezus in Matt. 23:1 kritiek uit op de schriftgeleerden en Farizeeën, richt Hij zich tot ‘de menigte en tot zijn discipelen’. De nadruk van Mattheüs 23:8-12 valt op het juiste discipelschap. De kritiek die Jezus in Mattheüs 23:1-7 uit op de schriftgeleerden en Farizeeën wordt geïntensiveerd met een zevenvoudig wee dat begint in Matt. 23:13. Het duidelijke beginpunt van de wee-uitspraken ligt bij Mattheüs 23:13.

Er is verschil van mening over waar de teksteenheid van de wee-uitspraken eindigt. Daniel Patte plaatst het einde van de teksteenheid en de wee-uitspraken bij Mattheüs 23:31. In Mattheüs 23:32-36 is volgens hem sprake van een andere stijl, want daar begint Jezus te spreken in de ‘ik-vorm’.<sup>38</sup> Andere wetenschappers leggen de grens bij Mattheüs 23:36. In de laatste perikoop van Mattheüs 23 verandert het profetisch oordeel over de leiders van Israël in een klaagzang over Jeruzalem (Matt. 23: 37-39). Hierdoor wordt een brug gevormd met de profetie over de tempel aan het begin van hoofdstuk 24.

Het feit dat ‘Jeruzalem’ in Mattheüs 23:37 als nieuwe geadresseerde wordt aangesproken, wijst hier waarschijnlijk op een overgang, wat zou betekenen dat wee-uitspraken zich uitstrekken tot vers 36, waarbij de laatste wee overgaat in een meer algemene beschuldiging tegen geestelijke rebellie.<sup>39</sup> Hoofdstuk 23 eindigt met een sprankje hoop.<sup>40</sup> Wanneer we kijken naar de textuur van herhaling (paragraaf 3.5) lijken er inderdaad goede motieven te zijn om het einde van de teksteenheid te leggen bij Mattheüs 23:36 en deze grens houd ik dan ook aan.

---

<sup>38</sup> Patte, Daniel, *The Gospel According to Matthew, A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia: Fortress, 1987, 327.

<sup>39</sup> France, R.T., *Gospel of Matthew*, Eerdmans: Grand Rapids, 2007, 856.

<sup>40</sup> Er is een ‘totdat’ (*Gr: heōs*). Er blijft een hoop voor Israël als volk op terugkeer naar hun God, de oordeelstijd voor het Joodse volk en haar leiders is niet definitief.

### 3.3 Griekse tekst

Mattheüs 23:13-36 volgens de editie van Nestle-Aland 28.<sup>41</sup>

13Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.<sup>42</sup>

15Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλοτέρου ὑμῶν.

16Οὐαὶ ὑμῖν, ὁδηγοὶ τυφλοὶ οἱ λέγοντες· ὃς ἂν ὁμόση ἐν τῷ ναῷ, οὐδὲν ἐστίν· ὃς δ' ἂν ὁμόση ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει.

17μωροὶ καὶ τυφλοὶ, τίς γὰρ μείζων ἐστίν, ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἀγιάσας τὸν χρυσόν;

18καὶ· ὃς ἂν ὁμόση ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδὲν ἐστίν· ὃς δ' ἂν ὁμόση ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει.

19τυφλοὶ, τί γὰρ μείζων, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἀγιάζον τὸ δῶρον;

20ὁ οὖν ὁμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὁμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ·

21καὶ ὁ ὁμόσας ἐν τῷ ναῷ ὁμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν,

22καὶ ὁ ὁμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὁμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ.

23Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα [δὲ] ἔδει ποιῆσαι κάκεῖνα μὴ ἀφίεναι.

24ὁδηγοὶ τυφλοὶ, οἱ διυλίζοντες τὸν κώνωπα, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες.

25Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.

26Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.

<sup>41</sup> Met het gebruik van afwisselend zwart en blauw in de Griekse tekst maak ik een duidelijke onderscheiding in de zeven wee-uitspraken. Daarnaast heb ik af en toe een witregel toegevoegd om dezelfde reden. In de oorspronkelijke Griekse tekst is dit niet op deze wijze zichtbaar.

<sup>42</sup> De redacteurs van de Nestle-Aland, hebben de opmerking gemaakt dat de tekst (vers 14) een interpolatie is, afgeleid van de parallel in Mark. 12:40 of Luk. 20:47. Vanwege inconsistenties in de overlevering en afwezigheid in belangrijke manuscripten geen deel lijkt uit te maken van het oorspronkelijke evangelie van Mattheüs. 'Wee jullie, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars, jullie verslinden de huizen van de weduwen en zeggen voor de schijn lange gebeden op. Over jullie zal strenger worden geoordeeld dan over anderen.' Staat wel in de bijbelvertalingen WV (Willibrord Vertaling), HV (Herziene VoorhoeveVertaling) NEB (New English Bible), NIV (New International Version), REU (Revidierte Elberfelder Übersetzung) en in de Byzantijnse teksttraditie. Ontbreekt zowel in de Egyptische Codex Sinaiticus, Codex Vaticanus, als in de Westerse (Codex Bezae) teksttraditie. In Metzger, Bruce M., *Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: United Bible Societies, 1985, 60.

27 Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὠραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας.

28 οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δὲ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.

29 Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων,

30 καὶ λέγετε· εἰ ἡμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἡμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.

31 ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοὶ ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας.

32 καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.

33 ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;

34 Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσατε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσατε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν·

35 ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου.

36 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

### 3.4 Werkvertaling

13. Wee jullie schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars<sup>43</sup>, jullie versperren de toegang tot het koninkrijk der hemelen. Jullie gaan zelf niet naar binnen en de mensen die binnen willen gaan houden jullie ook tegen.<sup>44</sup>

15. Wee jullie schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars, jullie reizen<sup>45</sup> over zee en land om één proseliet te werven, en wanneer hij dat is wordt hij door jullie<sup>46</sup> een kind van de Gehenna,<sup>47</sup> wat tweemaal zo erg is.

16. Wee jullie, blinde leiders, jullie zeggen: 'Wanneer iemand zweert bij de tempel, betekent dat niets; maar wie zweert bij het goud van de tempel, is aan de eed gebonden.'<sup>48</sup>

17. Dwaas en blind zijn jullie.<sup>49</sup> Want wat is meer waard: het goud of de tempel die het goud geheiligd heeft?

18. En: 'Wanneer iemand zweert bij het altaar, betekent dat niets, maar wanneer iemand zweert bij de offergave die op het altaar ligt, is hij aan de eed gebonden.'<sup>50</sup>

<sup>43</sup> Letterlijk: de antwoordgever, die bij het toneelspel zorgt voor de dialoog en de uitleg. Ten tweede betekent het huichelen, overdrijven, veinzen, hypocriet zijn.

<sup>44</sup> Lett: laten jullie niet toe daarin te gaan.

<sup>45</sup> Lett: rondtrekken.

<sup>46</sup> Lett.: maken jullie van hem.

<sup>47</sup> γεέννης Niet in de Griekse literatuur en LXX. Vergrieksing van een Aramees woord, afkomstig van het Hebreeuwse 'dal van de kinderen van Hinnom. Daar werden kinderoffers gebracht. Later wierp men er de lijken van de ter dood gebrachte misdadigers onbegraven neer om daarna verbrand te worden. De naam kreeg daarom de betekenis *hel*.

<sup>48</sup> Lett: is iets verplicht/behoort iets te doen.

<sup>49</sup> Eigenlijk een vocatief: (jullie) dwazen en blinden.

19. Jullie zijn blinden, want wat is nu van meer waarde: de offergave of het altaar dat de offergave heiligt?
20. Wie dus zweert bij het altaar, zweert daarbij en bij alles wat daarop ligt.
21. En wie zweert bij de tempel, zweert daarbij en bij degene die daarin woont.
22. En wie zweert bij de hemel, die zweert bij de troon van God en bij Hem die daarop zit.
23. Wee jullie, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars, want jullie geven tienden van de munt, de dille en de komijn, maar verwaarlozen<sup>51</sup> wat in de wet zwaarder weegt: het recht, de barmhartigheid en de trouw: Dit moet men doen en het andere niet nalaten.<sup>52</sup>
24. Blinde leiders zijn jullie, die de mug uit dranken zeeft, maar de kameel doorslikt.
25. Wee jullie, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars, want jullie reinigen de buitenkant van bekens en van schalen<sup>53</sup>, maar aan de binnenkant zijn ze vol roofzucht en onmatigheid.
26. Blinde Farizeeër, reinig eerst de binnenkant van de beker, dan wordt de buitenkant ook rein.
27. Wee jullie, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars, want jullie lijken op witgepleisterde graven, die er van buiten wel mooi uitzien, maar van binnen vol liggen met doodsbeenderen en allerlei onreinheden.
28. Zo lijken ook jullie voor de mensen vanbuiten rechtvaardig, maar van binnen zijn jullie vol van huichelarij en ongerechtigheid.
29. Wee jullie, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars, want jullie bouwen grafmonumenten voor de profeten en versieren de graven van de rechtvaardigen, en jullie zeggen:
30. 'Als wij geleefd hadden in de tijd van onze voorouders, zouden wij niet medeplichtig zijn geweest aan de moord op de profeten.'
31. Daarmee erkennen<sup>54</sup> jullie zelf dat jullie kinderen zijn van profetenmoordenaars.<sup>55</sup>
32. Maak de maat van jullie voorouders dan maar vol!
33. Slangen zijn jullie, addergebroed, hoe zullen jullie ontkomen aan het oordeel van de Gehenna?
34. Daarom, let op!<sup>56</sup> Ik stuur jullie profeten en wijzen en schriftgeleerden. Jullie zullen sommigen van hen doden en kruisigen, en anderen zullen jullie geselen in jullie synagogen en hen van stad tot stad vervolgen.
35. Op deze manier<sup>57</sup> zal al het onschuldige bloed dat op de aarde is vergoten jullie worden aangerekend, vanaf het bloed van Abel, de rechtvaardige, tot het bloed van Zacharia, de zoon van Berechja, die jullie vermoord hebben tussen de tempel en het altaar.
36. Voorwaar, Ik zeg jullie: al deze dingen zullen op deze generatie neerkomen.

---

<sup>50</sup> Zie opmerking bij vers 16.

<sup>51</sup> Grieks: aoristus.

<sup>52</sup> Grieks: dit is de hoofdzin.

<sup>53</sup> Grieks: staat hier in enkelvoud.

<sup>54</sup> Lett: getuigen van jezelf.

<sup>55</sup> Lett: bloed van de profeten.

<sup>56</sup> Lett: Zie.

<sup>57</sup> Lett: opdat.

### 3.5 De textuur van herhaling

Clusters van herhaling van woorden geeft geen inzicht in de betekenis van een tekst, maar verschaft een beeld van het geheel van het discours. Zij bieden een ‘helicopter view’ van aandachtspunten waarop in een later stadium kan worden ingezoomd.<sup>58</sup>

Het meest in het oog springend in Mattheüs 23 is het zevenvoudig ‘wee’. Hieraan toegevoegd in zes van de zeven weeën, is de herhaling ‘jullie, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars’. Aan de eerste wee-uitspraak (Matt. 23:13) is in het Grieks ook het verbindingswoord *δέ* (en, maar, ook) is toegevoegd.<sup>59</sup> In de derde wee-uitspraak (Matt. 23:16-23) wordt de formule ‘schriftgeleerden en Farizeeën, hypocrieten’ vervangen door de formule ‘wee jullie, blinde leiders’. In vers 17 wordt aan hen gerefereerd als ‘dwazen en blinden’ en in vers 19 wordt dit nog een keer herhaald. In de vijfde wee-uitspraak (Matt. 23:25-26) zijn het de ‘blinde Farizeeën’.

De wee-uitspraken zijn geen willekeurige selectie van klachten aan het adres van schriftgeleerden en Farizeeën, maar een gestructureerde reeks beschuldigingen gericht op belangrijke aspecten van hun rol als leiders van de Joodse gemeenschap.<sup>60</sup> De zeven wee-uitspraken vormen volgens sommige commentatoren drie paren met als slot de zevende wee als climax (2+2+2+1).<sup>61</sup> Het eerste paar (Matt. 23:13 en Matt. 23:15) betreft diegenen die het koninkrijk van God zelf niet binnengaan maar wel ‘bekeerlingen maken’ voor hun eigen rivaliserende gemeenschap.<sup>62</sup> Een dergelijke bekering staat precies tegenover Gods koninkrijk en weg. Het gaat hier over het contrast tussen hemel en hel. Herhaling van dezelfde soort acties en onderwerpen geeft een karakterschets van de schriftgeleerden en Farizeeën. ‘Versperren’, ‘niet binnen laten gaan’, ‘niet binnen laten komen’ van het Koninkrijk der hemelen zijn drie gebruikte werkwoorden in de eerste wee-uitspraak die ongeveer hetzelfde uitdrukken en dus een herhaling vormen. Het ‘maken van een proseliet’ is een herhaling van ‘het maken van een bekeerling’ dat we in de tweede wee-uitspraak tegenkomen, aldus Combrink.<sup>63</sup>

Het volgende paar (de derde en vierde wee-uitspraak, Matt. 23:16 en Matt. 23:24) gaat over de interpretatie van de Thora, over de eed, tienden, reinheid en andere joodse gebruiken. Jezus hekelt het maken van misleidende en oppervlakkige religieuze verschillen en wijst de schriftgeleerden en Farizeeën erop dat zij de diepere bedoeling van de wet over het hoofd zien. Het woord ‘zweren’ wordt tien keer herhaald. In zinsconstructie vormen vers 16-17 en vers 18-19 twee exacte parallellen: ‘Heeft iemand gezworen...’.<sup>64</sup> Drie parallelle verklaringen volgen op dit zich herhalende parallellisme en benadrukken dat er meer speelt dan alleen het onderwerp ‘zweren van de eed’. Het impliceert dat God in het heiligdom woont en dit bereikt een climax in vers 21-22 met een verwijzing naar de hemel als Gods troon. De schriftgeleerden en Farizeeën worden hier tot twee keer ‘blinde leiders’ genoemd (vers 16, 24). Het gebruik van twee keer *ἀφῆκατε* (verwaarlozen) in Mattheüs 23:23 is retorisch effectief.<sup>65</sup>

---

<sup>58</sup> Robbins, *Exploring*, 13.

<sup>59</sup> Davies, W.D., Allison Dale C., *The Gospel According to Saint Matthew*. Volume I, Introduction and Commentary on Matthew 3 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1988, 285.

<sup>60</sup> Saldarini, Anthony J., ‘Delegitimation of leaders in Matthew 23’, *The Catholic Biblical Quarterly*, 54, 4 (1992), 673.

<sup>61</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders’, 6.

<sup>62</sup> Brown, Jeannine K. and Kyle Roberts, *Matthew. Two Horizons New Testament Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2018, 210.

<sup>63</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders’, 3.

<sup>64</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders’, 4-5.

<sup>65</sup> France, *The Gospel of Matthew*, 873.

In het laatste paar (Matt. 23:25 en Matt. 23:27) worden de schriftgeleerden en Farizeeën in een vijfde wee-uitspraak weer ‘blind’ genoemd. Dit wordt ondersteund door twee parallellen uitdrukkingen (antithetisch en synoniem) over de ‘binnenkant’ en de ‘buitenkant’.<sup>66</sup> De schriftgeleerden en Farizeeën waren druk met de reiniging van de buitenkant en zich niet bewust van het vuil aan hun binnenkant. In de zesde wee-uitspraak zien we een herhaling van de vijfde met weer het contrast tussen de ‘binnenkant’ en de ‘buitenkant’. De schriftgeleerden en Farizeeën worden vergeleken met witgepleisterde graven. De hypocrisie en de wettenloosheid, gesymboliseerd door het graf vol met botten en onreinheid, komt tot een climax in de zevende wee-uitspraak. In de zevende wee-uitspraak (Matt. 23:29-36) komen de woorden ‘profeten’, ‘vaderen’ en ‘rechtvaardige’ een aantal keer voor (zie Tabel 3). Dit patroon van herhaling geeft een eerste indicatie van de eenheid van het besproken tekstgedeelte.

### 3.6 De textuur van progressie

Bij de textuur van progressie wordt er gekeken of repeterende patronen de eenheid van het tekstgedeelte bevestigen. In een overzicht dat W.D. Davies en Dale Allison in hun commentaar hebben gemaakt zien we dat de beschuldigingen en beweringen in Mattheüs 23 niet nieuw zijn, maar in heel het evangelie voorkomen. Mattheüs 23 vormt een climax. Zelfs de harde polemieken is niet nieuw. Het enige dat nieuw is, is de intensiteit.<sup>67</sup>

Tabel 2. Overzicht uitspraken en beschuldigingen van Jezus richting de religieuze leiders

	<b>Mattheüs 23</b>	<b>Mattheüs 1-22</b>
Wee-uitspraken over tijdgenoten	13, 15vv	11:21; 18:7
Veroordeling hypocrisie Farizeeën	13,15. 25-28vv	15:7; 22:18
Niet binnengaan van de schriftgeleerden en Farizeeën in het Koninkrijk	13	5:20
Farizeeën als blinde leiders	16, 24	15:14
Weerlegging Farizese halakah	16-22	15:1-11; 16:5-12
Binden van de eed	16-22	5:33-7
Farizeeën negeren het belangrijkste en achten het onbelangrijke	23-24	12:1-8; 15:1-20
Farizeeën kennen geen genade	23	9:10-13; 12:1-8
Veroordeling discrepantie buitenkant en onreine binnenkant	27-28	6:1-18
Farizeeën zijn addereengebroid bestemd voor de hel	33	3:7
Schriftgeleerden zijn moordenaars	31-33	16:21; 20:18

We zien een progressie in de karakterschets die van de Farizeeën en schriftgeleerden wordt gegeven. Met de uitzondering van de derde wee-uitspraak worden zij in elke wee-uitspraak gekarakteriseerd als hypocriet. Ze worden in bestempeld als ‘blinde leiders’, ‘blinde Farizeeën’ ‘dwaazen en blinden’. Dwaas worden de mensen genoemd die buiten de werkelijkheid van God staan, de outsiders.<sup>68</sup> De beschrijving wordt herhaald en geïntensiveerd door een vergelijking met witgepleisterde graven; van buiten kunnen ze mooi

<sup>66</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders’, 3.

<sup>67</sup> Davies & Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 307-308.

<sup>68</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’, 4.

zijn, maar van binnen is het dood en verderf. In de zevende wee-uitspraak (Matt. 23:29-36) worden de Farizeeën en schriftgeleerden gekarakteriseerd als kinderen van profetenmoordenaars en bestempeld als slangen en adderengebroid.

Deze constante herhaling en intensivering *is* progressie. In Mattheüs 23:2 zien we dat Jezus zijn discipelen en de menigte waarschuwt het valse leiderschap van de schriftgeleerden en Farizeeën niet te volgen. Ze denken wel deskundige uitleggers van de Thora te zijn, maar ze erkennen Jezus niet en houden het volk bij het Koninkrijk der hemelen weg (Matt. 23: 1-14). In het beschrijven van de (negatieve) werken van de schriftgeleerden en Farizeeën bouwt elke wee-uitspraak voort op de voorgaande.<sup>69</sup> In de eerste en de tweede wee-uitspraak gaan zij niet alleen zelf het Koninkrijk der hemelen niet binnen, maar weerhouden zij anderen óók van het naar binnengaan.

In de derde wee-uitspraak bindt Jezus de strijd aan met de inconsistentie van de schriftgeleerden en Farizeeën in de leer over de eed, die vaak in Joodse kringen werd afgelegd. De Thora werd door hen zo uitgelegd dat ze onderscheid maakten tussen zweren bij de naam van God én zweren bij geschapen zaken (goud, tempel, altaar). Het eerste had volgens hen bindende kracht en het tweede niet. Maar zweren 'bij de tempel' *is* zweren wat 'in de tempel' is. De religieuze leiders faalden te onderkennen dat de tempel in de *eerste plaats* Gods huis was (Matt. 5:33-37).<sup>70</sup>

Volgens Combrink verzet de vierde wee-uitspraak zich tegen het veronachtzamen van de belangrijkste zaken van de Thora: gerechtigheid en barmhartigheid en geloof volgens Deuteronomium 10:12-13 en Micha 6:8. Het punt hier is vergelijkbaar met het vorige. Omdat ze de meest gewichtige zaken van de wet niet erkennen en vervullen, besteden de schriftgeleerden en Farizeeën veel aandacht aan het naleven van kleine onderdelen uit de Thora: het geven van tienden, zelfs over de oogst van de meest onbeduidende dingen, zoals kruiden (munt, dille, komijn). In de vijfde wee-uitspraak wordt dit thema herhaald en hun daden benadrukken opnieuw hun blindheid en onvermogen om de belangrijke zaken van de wet te onderscheiden, aldus Combrink.<sup>71</sup>

Het contrast tussen de buitenkant en de binnenkant uit de vijfde wee-uitspraak wordt voortgezet in de zesde wee-uitspraak. Terwijl in de vijfde wee-uitspraak een metafoor wordt gebuikt om de roofzucht en gebrek aan zelfbeheersing van de schriftgeleerden en Farizeeën aan de kaak te stellen wordt in de zesde wee-uitspraak de vergelijking tussen de witgekalkte graven en de Farizeeën expliciet gemaakt. Duidelijk wordt dat ze zelf van binnen vol hypocrisie en wetteloosheid zijn, hoewel ze aan de buitenkant misschien rechtvaardig lijken.<sup>72</sup>

De voortgaande herhaling en intensivering bereikt een climax in de laatste, zevende wee-uitspraak. Door hun daden laten de schriftgeleerden en Farizeeën zien dat ze aan de kant van de moordenaars staan en niet aan de kant van de profeten en de rechtvaardigen (Matt. 23:31).

De religieuze leiders treden in de voetstappen van hun voorouders die Gods profeten hadden vervolgd en gedood.<sup>73</sup> Slangen en adderengebroid (Matt. 23:33) zijn bijna gelijke woorden die de schuld van deze leiders alleen maar vergroten. In Matt. 23:34 worden ze expliciet gekarakteriseerd als mensen die Gods profeten, wijzen en schriftgeleerden (andere schriftgeleerden dus!) zullen, doden, geselen, vervolgen en kruisigen.

---

<sup>69</sup> Patte, Daniel, *The Gospel According to Matthew: A structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia: Fortress, 1987, 324.

<sup>70</sup> Commentaar bij Matt. 5:33 in [www.studiebijbel.nl](http://www.studiebijbel.nl), geraadpleegd op 17 december 2021.

<sup>71</sup> Combrink, 'Shame on the Hypocritical Leaders in the Church', 4.

<sup>72</sup> Combrink, 'Shame on the Hypocritical Leaders in the Church', 5.

<sup>73</sup> Patte, *The Gospel according to Matthew*, 327.

Progressie en herhaling is betekenisvol in dit tekstgedeelte. Wanneer progressie zichtbaar wordt gemaakt in een tabel zien we een tragsgewijs, overlappend patroon ontstaan (zie Tabel 3).<sup>74</sup> Per eenheid zien we woorden die niet of minder voorkomen in de andere tekstgedeelten. ‘Profeten’, ‘vaderen’ en ‘rechtvaardige’ worden vooral herhaald in de zesde en zevende wee-uitspraak en het wordt duidelijk dat Mattheüs 23:29-36 een hechte teksteenheid vormt. Dit beantwoordt nog niet alle vragen maar is een sterk argument om het einde van de teksteenheid van de wee-uitspraken te laten lopen tot Mattheüs 23:36.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Robbins, *Eploring*, 13. Robbins maakt als voorbeeld een herhaling en progressie tabel van Markus 15:1-16:8, ik heb dit principe op Mattheüs 23:13-36 toegepast.

<sup>75</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’, 3.



Tabel 3. Herhaling en progressie in Mattheüs: 23:13-36.

13	Wee 1 +	Wee u	schriftgeleerden	Farizeeën	huichelaars						
14											
15	Wee 2	Wee u	schriftgeleerden	Farizeeën	huichelaars						
16		Wee u				blind	gezworen 2x				
17	Wee 3 +					blinden					
18							gezworen 2x				
19						blinden					
20		Wee 4						zweert 2x			
21								zweert 2x			
22									zweert 2x		
23			Wee u	schriftgeleerden	Farizeeën	huichelaars					
24						blinde					
25	Wee 5 +	Wee u	schriftgeleerden	Farizeeën	huichelaars						
26				Farizeeën		blinde					
27	Wee 6	Wee u	schriftgeleerden	Farizeeën	huichelaars						
28					huichelarij				rechtvaardig		
29	Wee 7	Wee u	schriftgeleerden	Farizeeën	huichelaars			profeten	rechtvaardigen		
30								profeten		vaderen	
31								profeten			
32										vaderen	
33											
34				schriftgeleerden							
35									rechtvaardige		
36									rechtvaardige		

### 3.7 Narratieve textuur

De narratieve textuur kijkt naar het verhaal dat verteld wordt. Het doel van een narratieve analyse is het beoogde effect op ontvangers van het verhaal vast te stellen. Om hierover meer duidelijkheid te krijgen wordt gekeken naar een aantal aspecten die iets zeggen hoe de auteur zijn verhaal heeft opgebouwd, namelijk structuur, plot, karakters, gezichtspunt en retoriek.<sup>76</sup>

#### *Structuur*

Voor de indeling van Mattheüs zijn veel uiteenlopende voorstellen gedaan. De meest invloedrijke indeling is die van vijf ‘onderwijsblokken’ die een bepalende rol spelen in de structuur van het evangelie.<sup>77</sup> Het zijn vijf series redevoeringen, waarvan de onderdelen door Mattheüs systematisch bijeen zijn geplaatst. Elke redevoering wordt voorafgegaan door een narratief gedeelte, hoewel er onder wetenschappers discussie is waar deze narratieve gedeeltes precies beginnen en eindigen.<sup>78</sup>

Elk blok eindigt met een stereotiepe afsluiting: ‘Toen Jezus al deze woorden voleindigd had’. (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους in Matt. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; en 26:1 met kleine variaties).

- 1) De Bergrede (Matt. 5-7)
- 2) De rede over de uitzending van de discipelen (Matt. 9:35-10:42)
- 3) Gelijkenissen van het koninkrijk (Matt. 13:1-52)
- 4) Onderwijs over het koninkrijk (Matt. 18:1-35)
- 5) Eschatologische redevoeringen (Matt. 23-25)

Jack Kingsbury stelt daartegenover een driedeling. Kingsbury ziet de herhalingen van Ἐκ τούτου ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρῦσσειν (‘Van dat moment begon Jezus zijn verkondiging ...’ Matt. 4:17) en Ἐκ τούτου ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν (‘Vanaf die tijd begon Jezus te laten zien ...’ Matt. 16:21) als twee scharnierpunten waarom het verhaal draait. Deze twee scharnierpunten zijn tijdsgericht en hebben een verhalend karakter, waarbij ze duidelijk afbakenen wat eraan vooraf is gegaan en wat er in het plot gaat komen.<sup>79</sup>

De veelheid aan voorstellen wat betreft de structuur van het Mattheüsevangelie duidt erop dat er geen eenduidige structuur te ontdekken valt. Ze vormen eerder een handvat om het narratief te begrijpen. Graham Stanton ziet in deze markeringen verschillende geschikte start- en stoppunten die hulp zouden bieden bij het (voor)lezen van het evangelie in het vroege kerkelijke gebruik, waar de hoorders van het evangelie vooral auditief waren ingesteld.<sup>80</sup>

De wee-uitspraken vormen één geheel binnen eerste deel van het laatste blok redevoeringen van Jezus (Mattheüs 23-25), gericht tot de menigte én de discipelen. In Mattheüs 24:1-2 verlaat Jezus de tempel en richt hij zich alléén tot de discipelen en beantwoordt hij hun vragen. Deze lange redevoering richting discipelen wordt afgesloten in Mattheüs 26:1 met de woorden: ‘Toen Jezus al deze woorden geëindigd had...’. Ditzelfde narratieve patroon met een verschuiving van toehoorders zien we in de derde rede (Mattheüs 13) van Jezus.<sup>81</sup> In Mattheüs 13:36 verlaat Jezus de menigte en richt thuis tot de discipelen.

<sup>76</sup> Green, Joel B., *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 240-249.

<sup>77</sup> Carson, D.A. & Moo, Douglas J., *An Introduction to the New Testament*. Second Edition. Leicester: Apollos, 2005, 135.

<sup>78</sup> Combrink, Bernard H.J., ‘The structure of the gospel of Matthew as narrative’, *Tyndale Bulletin* 34 (1983), 62.

<sup>79</sup> Kingsbury, J.D., *Matthew as a Story*, Philadelphia: Fortress, 1988, 40.

<sup>80</sup> Stanton, Graham N., *A Gospel for A New People: Studies in Matthew*, Louisville: John Knox, 1992, 74-75.

<sup>81</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’, 7.

De zaligsprekingen in de Bergrede (Mattheüs 5-7) en de wee-uitspraken aan het adres van de schriftgeleerden en Farizeeën (Mattheüs 23) maken respectievelijk deel uit van de eerste en laatste lange openbare redevoering van Jezus in het Mattheüsevangelie. In beiden gevallen wordt gezegd dat Jezus zowel de menigte als de discipelen onderwijst. De zaligsprekingen benadrukken, net als de wee-uitspraken, de innerlijke houding en de gedragspatronen van Jezus' gemeenschap. Haar leden moeten barmhartig, zachtmoedig, zuiver van hart en vredestichters zijn; ze rouwen en zoeken gerechtigheid; ze kennen lijden, want ze zijn arm van geest en worden vervolgd.

De beloning die zowel aan het begin als aan het einde van de zaligsprekingen (Matt. 5:3,10) wordt aangeboden aan degenen die zich aan deze leefregels houden, is het 'koninkrijk der hemelen'. Dat is leven onder de heerschappij van God in plaats van leven met de onbetrouwbare Joodse leiders. De gerechtigheid van het koninkrijk komt van binnenuit (Matt. 5:20). De gerechtigheid van Jezus' volgelingen moet werkelijk 'overvloediger' zijn dan die van de schriftgeleerden en Farizeeën, aldus Kingsbury.<sup>82</sup>

Dit alles is staat lijnrecht tegenover de door de schriftgeleerden en Farizeeën gepropageerde samenleving die, volgens Mattheüs, gerechtigheid en barmhartigheid verwaarloost (Matt. 23:23), lasten op de mensen legt (Matt. 23:4), bekens en schalen rein houdt, maar harten niet (Matt. 23:25). Het volk is hypocriet (Matt. 23:28) en doodt Gods boodschappers (Matt. 23:31-32) in plaats van vrede en harmonie te creëren. Volgens Saldarini plaatst Mattheüs zijn verslag van Jezus' daden en onderwijs tussen aan de ene kant de zaligsprekingen (Mattheüs 5-7) en aan de andere kant Jezus' aanval op het alternatief dat de schriftgeleerden en Farizeeën bieden (Mattheüs 23).<sup>83</sup>

### *Plot - Conflict*

De narratieve kritiek analyseert het conflict *binnen* de grenzen van de tekst. Jack Kingsbury heeft in *Matthew as Story* als eerste een narratieve analyse toegepast op het Mattheüsevangelie.<sup>84</sup> Hij stelt dat het element van conflict centraal staat in het plot van het verhaal van Mattheüs. Zijn leerling Mark Allan Powell heeft dit verder uitgewerkt in zijn dissertatie en komt tot de volgende conclusies.<sup>85</sup> Powell onderscheidt één hoofdplot en twee subplots. Het belangrijkste plot in Mattheüs is Gods plan om zijn mensen de redding van de zonden door Jezus' kruisdood en Satans plan dit te verhinderen. Dit conflict wordt opgelost door het vertellen van het evangelie.

Het eerste subplot bevat het conflict tussen Jezus en de religieuze leiders. Dit conflict komt in het Mattheüsevangelie nadrukkelijker aan de orde dan in de andere evangeliën. Daar waar Markus al eerder in zijn evangelie aankondigt dat 'ze hem geen verdere vragen durfden te stellen' (Mark. 12:34; Luk. 20:40), reserveert Mattheüs dit voor het einde van Jezus' openbare optreden. Toen heeft Jezus zijn tegenstanders definitief het zwijgen opgelegd en beschaamd. Daarnaast maakt Mattheüs al aan het begin van zijn evangelie (Matt. 12:14) duidelijk dat de religieuze leiders plannen hebben om Jezus te vermoorden, terwijl Lucas dat pas aan het einde van zijn evangelie beschrijft (Luk. 22:1-6). De primaire oplossing van dit conflict wordt gevonden in de dood van Jezus, die een totaal andere betekenis heeft voor de Joodse leiders dan voor God die Jezus gekozen en gezonden had (Matt. 3:16-17; 16:21; 21:37-39).<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 110.

<sup>83</sup> Saldarini, 'Delegitimation of Leaders in Matthew 23', 54.

<sup>84</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 7.

<sup>85</sup> Powell, Mark Allan, 'The Religious Leaders in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Study', diss. Union Theological Seminary in Virginia, 1988.

<sup>86</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 8.

In het tweede subplot worstelt Jezus met zijn discipelen. Er ontstaat conflict omdat het moeilijk is hen tot begrip te brengen en hen in staat te stellen hun 'kleine geloof' te overwinnen. Zelfs de discipelen denken niet aan 'wat God wil, maar alleen aan wat de mensen willen' (Matt. 16:21-25) en falen om zijn woorden te begrijpen (Matt. 15:15-16; 16:5-12). De oplossing van het conflict met de discipelen is dat Jezus hen uiteindelijk laat begrijpen dat dienstbaarheid de essentie is van discipelschap. Hij maakt hen klaar voor de wereldwijde bediening, die Hij hen zal opdragen (Matt. 28:16-20;24-25).<sup>87</sup>

Een veel voorkomend motief in de wijsheidsliteratuur van die tijd was de hoofdpersoon te verheerlijken en als toehoorder meegesleept te worden door de wijsheid van een belangrijke leraar (1 Ezr. 4:41-42; vgl. Ep., Arist. 186, 20, 220, 230, 235, 257, 261, 274, 281, 293).<sup>88</sup> De narratieve kritiek biedt een raamwerk om het conflict in Mattheüs te duiden, maar *hoe* de hoorders/lezers de bezwaren van hun tegenstanders konden weerleggen en in Jezus hun held zagen, komt in de argumentatieve textuur (hoofdstuk 3.8) meer gedetailleerd aan de orde.

### *Karakters*

De Joodse leiders zijn in het Mattheüsevangelie typische *flat characters*, wat betekent dat zij op een stereotype manier worden uitgebeeld en slechts enkele karaktereigenschappen hebben. In dit geval betreft het negatieve eigenschappen.<sup>89</sup> Wanneer het gaat over Farizeeën, Sadduceeën, schriftgeleerden, overpriesters en oudsten, spreekt men vaak over 'de Joodse leiders' of 'leiders van het volk'. In Mattheüs is dit speciaal aan de orde, omdat er in dit evangelie weinig onderscheid wordt gemaakt tussen de verschillende groeperingen. Mattheüs ziet de verschillende leiders van het volk als één homogene groep, waarbij het gebruik van verschillende namen niet de intentie heeft historisch onderscheid te maken.<sup>90</sup> Door het hele Mattheüsevangelie vormen de Joodse leiders een front tegenover de leer en de autoriteit van Jezus. Dit is al te zien bij het eerste optreden van de Joodse leiders in het evangelie. 'Addereengebroad' worden de Farizeeën en Sadduceeën in Mattheüs 3:7 door Johannes de Doper genoemd. Andere typeringen zijn onder meer 'kwaad' (Matt. 12:34) en 'hypocriet' (Matt. 23:3). Specifiek op hun leiderschap gericht zijn typeringen als onkundige leraren (Matt. 22:29) en blinde leiders (Matt. 15:14). In de omschrijving van de Joodse leiders als 'hypocriet', een woord dat centraal staat in hoofdstuk 23.

Het woord ὑποκριτής duidt in het Grieks een 'toneelspeler' aan, zonder bij voorbaat een negatieve klank te hebben. Het hangt van de context af welke emotionele waarde het woord krijgt. De term werd oorspronkelijk gebruikt voor acteurs die de woorden van een dichter tot leven brachten. Het was de taak van de ὑποκριτής om de werkelijkheid weer te geven, zoals de dichter had bedoeld. Wanneer het beeld van de ὑποκριτής (als acteur) wordt gebruikt voor de schriftgeleerden en Farizeeën, wordt duidelijk dat ze het script dat ze moesten vertolken, dat wil zeggen de Schrift, niet hadden begrepen. Ze deden de Schrift ('het script') geen recht omdat ze niet wisten hoe ze die op de juiste manier moesten vertolken; toch waren ze er sterk van overtuigd dat ze precies deden zoals de Schrift had voorgeschreven, aldus Camp.<sup>91</sup> Jezus' kritiek richt zich niet zozeer op het verschil tussen 'zeggen en doen', als wel op het tekort van de leiders.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 9.

<sup>88</sup> Keener, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 534.

<sup>89</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 17.

<sup>90</sup> Garland, David E., *The intention of Matthew*, Leiden: Brill, 1979, 41.

<sup>91</sup> Camp, Greg Alan, 'Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew', diss. University of Sheffield, 2002, 212.

<sup>92</sup> Bruggen, Jacob van, *Matteüs, Het evangelie voor Israël*, Kampen: Kok, 1990, 404.

Kingsbury is van mening dat er een consistent element is in de manier waarop Mattheüs Jezus laat optreden. Hij wordt gezien als de ultieme leermeester, een gezaghebbend persoon met autoriteit. Volgens hem is het mogelijk alle conflicterende meningen in het evangelie te reduceren tot een simpel ‘waar’ en ‘onwaar’, waarbij het eerste de ‘manier van God’ en de tweede de ‘manier van mensen’ is. Jezus vertegenwoordigt de manier van God en dus is Jezus per definitie norm en waarheid.<sup>93</sup>

### *Gezichtspunt*

De essentie van verhalende kunst ligt in de relatie tussen de verteller en het verhaal, en de verteller en de lezers. Hoewel de stem van de verteller maar één van de vele is die in Mattheüs gehoord wordt, is het een belangrijke stem om op te letten, vooral omdat de verteller zijn verhaal vertelt vanuit het 'alwetende' gezichtspunt van de derde persoon en in elke scene aanwezig is.<sup>94</sup> Bovendien is zijn gezichtspunt is op belangrijke momenten volledig in lijn met dat van Jezus volgens Combrink.<sup>95</sup>

Nog belangrijker is volgens Kingsbury het punt in de tijd waarin de *implied reader* zich bevindt. Net als de *implied author* bevindt die zich namelijk tussen Jezus opstanding en zijn verwachte terugkeer. Hij weet dus al dat het de Joodse leiders waren die Jezus uiteindelijk tot zijn dood hebben gebracht. De negatieve rol die aan hen wordt toegeschreven is dus slechts een bevestiging en versterking van wat de *implied reader* al weet: dat de Joodse leiders de onwaarheid vertegenwoordigen tegenover Jezus' waarheid.<sup>96</sup>

‘Tannehill toont op overtuigende wijze aan dat de 'diepte-retoriek' van verschillende uitspraken van Jezus de hoorder tot radicale verandering uitdaagt', aldus Combrink.<sup>97</sup> De opzet van de vijf toespraken van Jezus (structureel heel belangrijk), evenals het gebruik van Mattheüs' ‘historische heden’ met het onvoltooid deelwoord van λέγειν (zeggende...), creëren een gevoel van gelijktijdigheid (het verhaal moet niet als afgesloten worden gezien) tussen verteller, personages en *implied reader* volgens Combrink. De luisteraar moet niet passief luisteren maar wordt in de actie van het verhaal betrokken. Wie zich identificeert met de personages wordt in feite in dezelfde positie geplaatst.

Het verhaal van Mattheüs verkondigt duidelijk Jezus als 'God met ons' (Matt. 1:23; 18:20; 28:20). Het belangrijkste deel van het narratief, Mattheüs 4:18-25:46, begint met Jezus' roeping van discipelen om hem te volgen en vissers van mensen te worden. Door het hele verhaal heen wordt de *implied reader* (samen met de personages in het verhaal) aangesproken en geconfronteerd met de uitdagingen van discipelschap en het heroverwegen van keuzes.

De vormgeving van een verhaal onthult dat het bedoeld is om de lezers op verschillende manieren actief te beïnvloeden en te betrekken in het verhaal (tua res agitur)<sup>98</sup> en het narratief niet alleen met de lens van het ‘daar en toen’ (de illic et tunc)<sup>99</sup> te lezen. Zo daagt het ontwerp van het verhaal van Mattheüs als geheel de lezer uit om Jezus' roeping en missie voor zijn volgelingen te aanvaarden. Het doet een appèl op de lezer. De strenge waarschuwingen van Jezus aan het adres van de discipelen, hun tekortkoming en hun conflict

---

<sup>93</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 33.

<sup>94</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 31.

<sup>95</sup> Combrink, ‘The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative’, 61-70.

<sup>96</sup> Kingsbury, *Matthew as Story*, 37.

<sup>97</sup> Combrink, ‘The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative’, 88.

<sup>98</sup> Tua Res Agitur: It concerns you. In the century before Christ was born, the great Roman poet Horace wrote a wise line: ‘Tua res agitur paries cum proximus ardet’. De Engelse vertaling is: ‘It concerns you when your neighbor’s wall is on fire’. Horace leert ons dat we verbonden zijn met elkaar. In Combrink, ‘The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative’, 88.

<sup>99</sup> Illic et tunc (there and then) becomes relevant for hic et nunc (here and now). In Combrink, ‘The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative’, 88.

met Jezus over belangrijke kwesties, dienen als waarschuwingen. Maar de lezer is ervan verzekerd dat Jezus alle autoriteit heeft en dat Hij zijn volgelingen in staat zal stellen de opdracht te vervullen waartoe Hij, ook *nu* nog, zijn leerlingen roept, aldus Combrink.<sup>100</sup>

### Retoriek

Het conflict met de Joodse leiders vraagt erom de retoriek in dit gedeelte nader te bekijken. Het narratief direct voor Jezus laatste redevoering (Matt. 23-25), benadrukt het escalerende conflict tussen de Joodse leiders en Jezus in woord en daad (Matt. 21:15-16, 38, 45-46).

Frank Matera laat zien dat het belangrijkste gebeuren in het plot de tempelreiniging is omdat daar naar de hoedanigheid van het gezag van Jezus wordt gevraagd (Matt. 21:23).<sup>101</sup> Dit leidt tot een reeks gelijkenissen van Jezus en de voortgaande strijd met zijn tegenstanders resulteert in de planning van zijn arrestatie (Matt. 21:46). Verschillende opmerkingen van de verteller vestigen de aandacht op deze spanning, zoals zijn verwijzing naar de woede van hogepriesters en schriftgeleerden (Matt. 21:15), of hun bedoeling om Jezus in de val te laten lopen (Matt. 22:15) en te arresteren (Matt. 21:46). Het narratief werkt toe naar een climax in Mattheüs 23. Bij het ontmoeten van steeds meer ervaren rivalen toont Jezus meer en meer zijn eigen retorische vaardigheid. Hij ontmoet achtereenvolgens de hogepriesters en oudsten (Matt. 21:23-27), de discipelen van de Farizeeën en de Herodianen (Matt. 22:15-22), de Sadduceeën (Matt. 22: 23-33) en de Farizeeën (Matt. 22:34-40).<sup>102</sup>

Het bevel van Jezus aan de menigte om de leer van de schriftgeleerden te volgen (Matt. 23:3) wordt vaak aangehaald als bewijs dat Jezus zelf zich conformeerde aan de traditie van de schriftgeleerden.

Volgens R.T. France spreekt de strekking van deze passage echter tegen een dergelijke visie: de schriftgeleerden en Farizeeën worden volkomen ongeschikt verklaard om Gods volk te leiden. Het retorische effect van Jezus' bevel kan worden geparafraseerd: '*Volg hun leer als het moet, maar volg hun voorbeeld niet*' en gezien als sterk ironisch.<sup>103</sup> Hun gedrag doet in feite hun 'mozaïsche' autoriteit teniet. Dit bevel kan volgens France nauwelijks letterlijk worden genomen, aangezien Jezus in feite al in strijd was met de schriftgeleerden/farizeïsche leer over de sabbat (Matt. 12:1-14), zuiverheid (Matt. 15:1-20), en echtscheiding (Matt. 19:3-9) en in meer algemene zaken in Mattheüs 16:6-12.

David Garland komt in zijn boek *The Intention of Matthew* tot een soortgelijke conclusie zonder het gezegde expliciet 'ironisch' te noemen.<sup>104</sup> Toch strookt naar mijn mening deze uitleg niet met de woorden van Jezus zelf. Jezus zegt dat Hij profeten, wijzen en schriftgeleerden zal sturen (Matt. 23: 34). De discipelen worden in hun bediening zelf wijzen en schriftgeleerden genoemd (Matt. 13:52) en profeten (Matt. 10:41). Zij worden in de rij van de oudtestamentische profeten gezet (Matt. 5:12) en zullen evenals deze vervolgd worden (Matt. 10:17,23). Jezus bevestigt met gebruik van drie imperatieven<sup>105</sup> in Mattheüs 23:3 de autoriteit van de religieuze leiders, maar is het niet eens met hun interpretatie en implementatie. Dat 'de schriftgeleerden en de Farizeeën hebben plaatsgenomen op de stoel van Mozes' betekent dat ze opvolgers van Mozes waren en daarmee de dragers van het overgeleverde leergezag. Dit kwam overeen met wat de joodse traditie leerde in de Misjna.<sup>106</sup> De Farizeïse ethiek benadrukte dat je net zo mild of streng moet zijn voor anderen als voor

<sup>100</sup> Combrink, 'The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative', 90.

<sup>101</sup> Matera, Frank J., 'The Plot of Matthew's Gospel', *Catholic Biblical Quarterly*, 49 (1987), 251.

<sup>102</sup> Simonds, Andrew R., 'Woe to you...hypocrite. Rereading Matt. 23:13-36', *Bibliotheca Sacra*, 166- 63(2009), 336-349.

<sup>103</sup> France, *The Gospel of Matthew*, 860.

<sup>104</sup> Garland, *The Intention of Matthew*, 46-55.

<sup>105</sup> ('ποιήσατε (doe) en τηρεῖτε (neem) μὴ ποιεῖτε (doe niet)).

<sup>106</sup> Commentaar bij Mattheüs 23:2 van [www.studiebijbel.nl](http://www.studiebijbel.nl), geraadpleegd 18 januari 2022.

jezelf. Jezus beschuldigt hen ervan te streng voor anderen te zijn, terwijl ze te soepel zijn met hun eigen tekortkomingen (Matt. 5:18-20, 15:1-20). De uitleg van de wet was door de Farizeeën een verstikkende last geworden (Matt. 23:4), dit in tegenstelling tot het juk van Jezus' discipelschap dat rust geeft (Matt. 11:28:30).<sup>107</sup>

Jeannine Brown en Kyle Roberts dragen in hun boek *Two Horizons, New Testament Commentary* een aanvullende verklaring aan. Het waren de Joodse leiders die toegang verschaften tot de Schrift. In de veelal mondelinge samenleving van het Jodendom van de eerste eeuw, waarin de meesten niet-geletterd waren, zouden deze leraren de Schrift hebben voorgelezen in de synagoge. 'Jezus erkent misschien gewoon de machtige sociale en religieuze positie die (deze leiders) innemen in een wereld waar de meeste mensen analfabeet zijn en kopieën van de Thora niet overvloedig beschikbaar'.<sup>108</sup>

Als Joodse leraar gebruikte Jezus gelijkenissen, beelden, hyperbolen en andere standaard retorische technieken om punten aan zijn lezers over te brengen. Veel van Jezus' retoriek zou ook een niet-Joods publiek hebben aangesproken dat bekend was met verhalen van filosofen.<sup>109</sup> Craig Keener bespreekt in zijn socio-retorische commentaar op Mattheüs diverse retorische aspecten.<sup>110</sup> Polemieken, zoals in Mattheüs 23, was gebruikelijk in het openbare debat, dat er vaak op uit was de positie van de tegenstander af te breken en in diskrediet te brengen. Zelfs 'spot' was destijds heel gewoon. Niet eerbiedig begroeten van mensen met een bepaalde sociale status, kon zeer aanstootgevend zijn (Matt. 23:7). Niet beantwoorden van een groet kon worden opgevat als vijandig. Retorici gebruikten het contrast kunnen tussen zelfverheffing en zelfvernedering en de omkering daarvan als retorische antithese (Matt. 23:12). Dit basisidee vinden we al terug in Joodse bronnen ver voor Grieks-Romeinse retorische vormen. Een beroep doen op het gedrag van voorouders om het gedrag van nakomelingen te verklaren of te beïnvloeden (Matt. 23:31), evenals ironie (Matt. 23:32), aldus Keener.<sup>111</sup>

Veel bijbelwetenschappers merken op dat er een overgang te bespeuren is in Mattheüs 23:13 en dat Jezus vanaf dit punt het woord uitsluitend richt tot de Farizeeën en schriftgeleerden.<sup>112</sup> David Garland<sup>113</sup> en Daniel Patte<sup>114</sup> signaleren daarentegen geen overgang van de groep van toehoorders en komen tot de conclusie dat hier sprake is van een literair stijlmiddel. Er zijn volgens hen geen aanwijzingen dat Jezus zich niet meer richt tot zijn discipelen en de menigte. Deze retorische strategie wordt gebruikt om het echte retorische publiek, de discipelen en de menigten, te waarschuwen tegen het volgen van het voorbeeld van de Farizeeën en schriftgeleerden.<sup>115</sup> Ook Jeannine Brown en Kyle Roberts zien de wee-uitspraken als een manier om duidelijk te maken dat de Farizeeën en schriftgeleerden een belemmering vormen voor het 'ware' discipelschap. De polemieken ten aanzien van de Farizeeën en schriftgeleerden dient volgens hen een didactisch doel, met als boodschap: zo moet het dus niet, discipelen en volgelingen!<sup>116</sup>

---

<sup>107</sup> Brown & Roberts, *Matthew. Two Horizons New Testament Commentary*, 541.

<sup>108</sup> Brown & Roberts, *Matthew. Two Horizons New Testament Commentary*, 206.

<sup>109</sup> Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 35.

<sup>110</sup> Keener, Craig S., *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, xlv.

<sup>111</sup> Keener, *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, xlvi.

<sup>112</sup> France, *Matthew*, 856; Van Bruggen, *Mattëus*, 395; Davies & Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 308.

<sup>113</sup> Garland, *The Intention of Matthew 23*, 118-20.

<sup>114</sup> Patte, *The Gospel According to Matthew*, 323.

<sup>115</sup> Combrink, 'Shame on the Hypocritical Leaders in the Church', 10.

<sup>116</sup> Brown & Roberts, *Matthew. The Two Horizons New Testament Commentary*, 209.

### 3.8 Argumentatieve textuur

De argumentatieve textuur kijkt naar retorica in de tekst: welke redeneringen en argumenten worden gebruikt om de lezer te beïnvloeden? Robbins wijst op de logische en kwalitatieve dimensies als twee soorten redenering die in een discours aanwezig zijn.<sup>117</sup> George Kennedy merkt in zijn boek *New Testament Through Rhetorical Criticism* op dat van alle evangeliën Mattheüs het meest gebruik maakt van alle aspecten van retoriek.<sup>118</sup>

Volgens Bernard Combrink wordt in Mattheüs 23:13 tot 23:33 de retorische techniek van ‘apostrof’ gebruikt. Dit is een stijlfiguur waarbij het (retorische) publiek indirect wordt gewaarschuwd door middel van zeven wee-uitspraken die ogenschijnlijk gericht zijn tot de Farizeeën en schriftgeleerden. In Matt. 23:34 is een overgang in stijl te bespeuren. Daniel Patte legt uit dat waar Jezus eerder buiten het discours staat, Hij nu in zijn toespraak overgaat naar de eerste persoon enkelvoud. Deze verandering is retorisch van belang, omdat die het *ethos* en de geloofwaardigheid van de spreker verbetert en bijdraagt aan de overtuigingskracht en waargenomen waarheid van de boodschap. Op deze manier krijgt de verschijning en het gezag van Jezus een beslissende stem die moeilijk te negeren is. De argumentatieve structuur (kwalitatief) van de wee-uitspraken doet een emotioneel beroep op Jezus’ volgelingen om juist Jezus te volgen en niet zijn tegenstanders.

Het ontdekken van de retorische onderwerpen (*topoi*) in Mattheüs is belangrijk bij een sociaal-retorische interpretatie. Volgens Kennedy is het belangrijkste punt dat Mattheüs maakt het volgende: 'Jezus is de Zoon van God, de Messias' en alle belangrijke argumenten die in het evangelie naar voren worden gebracht moeten dit ondersteunen.<sup>119</sup> Volgens Robbins betreft de primaire *topos* in het evangelie het ‘koninklijk koninkrijk’.<sup>120</sup>

Mattheüs past logische redeneringen toe, met name in de vorm van syllogisme of enthymema<sup>121</sup> om zijn punt te maken en het conflict tussen Jezus en de Farizeeën en schriftgeleerden te duiden.<sup>122</sup> Bernard Combrink geeft een uitgebreide analyse die de syllogismen inzichtelijk maakt. Ik heb zijn conclusies in onderstaand schema verwerkt. Het doel van enthymema is om te overtuigen en daarom moeten ze kort zijn (*chreia*).<sup>123</sup> Ze komen zowel in de rabbijnse halakha als in de Grieks-Romeinse literatuur voor. De major premisse (kolom 1) is gebaseerd op algemeen geaccepteerde kennis of geloof.

Kenmerkend voor het retorische syllogisme is om een premisse of conclusie onuitgesproken te laten in de veronderstelling dat een dergelijk ontbrekend element uit de bredere context als zodanig kan worden afgeleid.<sup>124</sup> Waar de oorspronkelijke lezer naar alle waarschijnlijkheid een onuitgesproken premisse kende, is die kennis nu niet meer vanzelfsprekend, maar door syllogismen zichtbaar te maken kan dit wel naar voren worden gebracht. De minor premisse (kolom 2) is een andere waarschijnlijkheid/mogelijkheid die geplaatst naast de major premisse leidt tot een andere uitkomst. Dit vormt de conclusie van het syllogisme (kolom 3).

---

<sup>117</sup> Robbins, *Exploring*, 21.

<sup>118</sup> Hietanen, M., ‘The Gospel of Matthew as a Literary Argument’, *Argumentation*, (1) (2011) 25, 67.

<sup>119</sup> Kennedy, George Alexander, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1984, 39-63.

<sup>120</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’, 14-23.

<sup>121</sup> Een enthymema is een soort syllogisme waarbij een deel van de redenering wordt geïmpliceerd en daarom niet wordt uitgeschreven.

<sup>122</sup> Robbins, Vernon K. ‘Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation’, in *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*, ed. Anders Erikson, Thomas H. Olbricht, Walter Übelacker, Harrisburg: Trinity Press, 2002, 46-49.

<sup>123</sup> A *chreia* is ‘a brief statement or action with pointedness’. In Camp, ‘Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew’, 138.

<sup>124</sup> Hietanen, ‘The Gospel of Matthew as a Literary Argument’, 63-86.



Tabel 4. Overzicht argumentatieve textuur Mattheüs 23:13-36

Major Premisse	Minor Premisse	Conclusie
<i>Onuitgesproken regel:</i> God heeft de schriftgeleerden en Farizeeën uitgekozen om het koninkrijk der hemelen voor mensen te openen en zelf binnen te gaan. (wee 1)	Jullie versperren de mensen de toegang tot het koninkrijk Jullie gaan zelf niet binnen, maar laten ook degenen die binnen willen niet toe.	Wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars!
God heeft de schriftgeleerden en Farizeeën uitgekozen om mensen tot kinderen van de hemel te maken. (wee 2)	Jullie bereizen landen en zeeën om één enkele proseliet te maken, maar dankzij jullie wordt hij tot een hellekind in het kwadraat.	Wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars!
Wat is meer van waarde: het goud of de tempel die het goud geheiligd heeft? <i>Onuitgesproken regel:</i> leiders die leren dat de eed bij het goud meer bindend is dan de eed bij het heiligdom, moeten worden beschaamd. <i>Onuitgesproken regel:</i> leiders die de mensen ten onrechte onderwijzen, verdienen het beschaamd te worden. (wee 3)	Jullie zeggen dat wanneer iemand zweert bij de tempel, dat niet geldig is. Alleen wie zweert bij het goud van de tempel, is gebonden aan de eed.	Wee u, blinde leiders
Wie zweert bij het altaar, zweert daarbij en bij alles wat daarop ligt. Wie zweert bij de tempel, zweert daarbij en bij degene die hem bewoont. Wie zweert bij de hemel, zweert bij de troon van God en bij hem die daarop gezeten is. (wee 3)	Jullie zeggen: ‘Wanneer iemand zweert bij het altaar, is dat niet geldig. Alleen wie zweert bij de offergave die daarop ligt, is aan die eed gebonden	Dwaas zijn jullie en blind  Blind zijn jullie
Het zijn deze belangrijke dingen (recht, barmhartigheid en trouw) die je moet beoefenen zonder de andere zaken te veronachtzamen. En degenen die dit veronachtzamen, verdienen het beschaamd te worden (wee 4)	Jullie geven tienden van munt, dille en komijn, maar veronachtzamen wat in de wet zwaarder weegt: recht barmhartigheid en trouw.  Jullie ziften muggen uit de drank, maar slikken een kameel weg.	Wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars!  Blinde leiders
<i>Onuitgesproken regel:</i> leiders die de buitenkant van een beker en van het schaal schoonmaken, maar van binnen vol hebzucht en genotzucht zijn, moeten worden beschaamd (wee 5)	Jullie spoelen de buitenkant van bekens en schalen af, maar de binnenkant blijft vol roofzucht en onmatigheid.	Wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars!
<i>Onuitgesproken regel:</i> gebruiksvoorwerpen en mensen moeten schoon zijn, niet alleen aan de buitenkant maar ook aan de binnenkant (wee 5)	Jullie blinde Farizeeën.	Spoel eerst de binnenkant van de beker om, dan wordt de buitenkant vanzelf ook schoon

Major Premisse	Minor Premisse	Conclusie
<i>Onuitgesproken regel:</i> leiders die aan de buitenkant rechtvaardig lijken voor anderen, maar van binnen vol hypocrisie en wetteloosheid zijn, moeten worden beschaamd (wee 6)	Jullie lijken op witgepleisterde graven, die er van buiten wel fraai uitzien, maar vol liggen met doodsbeenderen en andere onreinheden.	Wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars!
<i>Onuitgesproken regel:</i> alleen als ze rouwden om de dood van profeten die God zond en de rechtvaardigen, en hun zonden hadden beleden voor het doden van de profeten en de rechtvaardigen, zouden ze afstammelingen zijn van de mensen die de kritiek van de profeten ter harte namen. Anders zijn ze afstammelingen van de moordenaars en moeten ze worden beschaamd. (wee 7)	Jullie bouwen grafmonumenten voor de profeten en versieren de graven van de rechtvaardigen en Jullie zeggen: ‘Als wij geleefd hadden in de tijd van onze voorouders, zouden wij ons niet zoals zij schuldig hebben gemaakt aan de moord van de profeten.’ Daarmee erkennen jullie zelf dat jullie kinderen zijn van hen die de profeten vermoord hebben.	Wee u, schriftgeleerden en Farizeeën, huichelaars!
<i>Onuitgesproken regel:</i> Echte afstammelingen van moordenaars zouden hetzelfde doen. <i>Onuitgesproken regel:</i> Mensen die Gods profeten doden, verdienen het om tot de hel te worden veroordeeld. (wee 7).		Maak de maat van jullie voorouders dan maar vol. Slangen zijn jullie, addergebroed.
Ik stuur profeten, wijzen en schriftgeleerden (wee 7)	Jullie zullen sommigen van hen doden, kruisigen zelfs, en anderen in jullie synagogen geselen en van stad tot stad vervolgen	Al het onschuldig bloed dat op de aarde is vergoten zal jullie worden aangerekend, van Abel, de rechtvaardige, tot het bloed van Zacharia, de zoon van Berechja, die jullie vermoord hebben tussen het heiligdom en het brandofferaltaar.

Toelichting op bovenstaand schema:

*Wee-uitspraak 1:*

Robbins ziet in Mattheüs 23 de ‘onuitgesproken regel’ dat God specifieke mensen of groepen mensen heeft gekozen en verantwoordelijkheid geeft om een bepaalde rol te vervullen. Zij moeten *gerechtigheid* bewerkstelligen op aarde.<sup>125</sup> Dit vinden we al in het Oude Testament (Jes. 1:17, Jer. 22:3, Hos. 6:6, Zach. 7:9-10 en Mich. 6:8). Omdat de schriftgeleerden en Farizeeën ontrouw zijn aan hun profetische roeping als religieuze leiders, roept Jezus een wee over hen uit.

*Wee-uitspraak 2:*

Omdat de schriftgeleerden en Farizeeën als religieuze leiders de taak hebben om mensen tot kinderen van de hemel te maken, en zij deze verantwoordelijkheid niet nemen, wordt door Jezus een wee over hen uitgeroepen.

*Wee-uitspraak 3:*

De religieuze leiders hebben de verantwoordelijkheid om de Thora juist te interpreteren. De kwestie van het toenmalige populaire misbruik van ‘het zweren van een eed’ wordt door Jezus al besproken in Matt. 5:33-27. Jezus leert dat een eed niet nodig is omdat elk woord waarheidsgetrouw moet zijn. De conclusie is dat de Farizeeën en schriftgeleerden blinde gidsen zijn omdat ze het volk wat anders leren dan wat Jezus hen leert.

*Wee-uitspraak 4:*

Ook hier is ongeschreven regel dat de religieuze leiders de taak hebben om de Thora op juiste wijze te interpreteren. De schriftgeleerden en Farizeeën negeren de belangrijkste geboden terwijl de kleinste krijgen bij hen overdreven aandacht. Hun daden geven een verkeerd voorbeeld aan het volk. De conclusie is dat ze blinde gidsen zijn, vandaar dat Jezus een wee over hen uitsprekt.

*Wee-uitspraak 5:*

De onuitgesproken regel maakt duidelijk dat hypocrisie van de religieuze leiders het verdient om beschaamd te worden. De leiders lijken schoon aan de buitenkant, maar hun binnenkant blijft vol roofzucht en onmatigheid. De conclusie is een wee-uitspraak van Jezus over deze leiders.

*Wee-uitspraak 6:*

Deze wee bouwt voort op de hypocrisie van gekozen leiders die in wee-uitspraak 5 ook aan de orde komt. De Farizeeën en schriftgeleerden laten een grote discrepantie zien in hun leven tussen de schijnbare mooie buitenkant en de onreine binnenkant. Dit strookt niet met hun verantwoordelijkheid als religieuze leiders en verdient om beschaamd te worden.

*Wee-uitspraak 7:*

De argumentatie bereikt een climax in de laatste wee. De onuitgesproken regel laat zien dat wanneer de schriftgeleerden en Farizeeën echte afstammelingen van hun voorvaders zouden zijn, ze een gepast (en juist) antwoord zouden moeten geven op de profeten die God in hun dagen naar het volk heeft gestuurd. In feite getuigen tegen zichzelf. Door hun gekonkel om Jezus om te brengen, blijkt dat ze in de voetstappen van hun voorouders treden, die Gods profeten hadden omgebracht. Ze behoren niet tot de rechtvaardigen die gehoor geven aan de profeten. Dit betekent dat schriftgeleerden en Farizeeën een profetisch oordeel verdienen omdat ze Gods profeten afwijzen.

---

<sup>125</sup> Robbins, ‘Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation’, 49.

Samengevat omvat het conflict tussen Jezus en de religieuze leiders drie grote thema's: 1) de interpretatie van de Thora, 2) de identiteit en autoriteit van Jezus en 3) de hypocrisie van de religieuze leiders.<sup>126</sup> Deze thema's zien we in heel Mattheüs terugkomen (zie 3.6). Al in het begin van het evangelie ontkennen de religieuze leiders de doop van Jezus en zijn 'komst op de weg van gerechtigheid' (Matt. 3:15). De wee-uitspraken vormen een samenvatting en een climax van de verbale strijd tussen Jezus en zijn religieuze tegenstanders. Jezus daagt zijn tegenstanders uit in hun kennis en begrip van de Schrift. Hij confronteert hen met zijn identiteit en met hun eigen gezag en karakter. Jezus verwerpt consequent hun claim op een bevoorrechte positie en onthult het zwakke fundament waarop ze hebben gebouwd. Jezus is de enige echte leraar, rabbi en vader die de Schrift volkomen juist uitlegt en die navolging verdient (Matt. 23:8-12).

Tot slot is enige nuance op zijn plaats. Jezus heeft niet zozeer bezwaar tegen de invloedrijke groep van religieuze leiders en hun functie in de samenleving, maar spreekt hen vooral aan op verkeerd leiderschap. Rob van Houwelingen wijst erop dat ook Farizeeën en priesters tot de eerste gemeente van Jeruzalem behoorden. 'Iedere schriftgeleerde kan de oude Thora in een nieuw licht zetten mits hij zich laat inspireren door Gods koninkrijk'.<sup>127</sup> Een van die volgelingen was Nikodemus, die door Jezus wordt aangesproken als 'leraar van Israël (Joh. 3:10). Paulus en Apollos zijn bekende voorbeelden uit de bijbel van een Farizeeër en een schriftgeleerde die volgeling van Jezus werden. Het boek Handelingen maakt duidelijk dat veel Farizeeën na het Pinksterfeest tot erkenning van Jezus als de Messias kwamen.<sup>128</sup>

### 3.9 Conclusie

Nu de subtexturen (herhaling, progressie, narratief en argumentatief) van de innerlijke textuur behandeld zijn, kunnen enkele voorlopige conclusies getrokken worden die een nieuw licht werpen op Mattheüs 23. De textuur van herhaling (3.5) laat zien dat puur op basis van herhaling van de gebruikte woorden er goede argumenten zijn om de teksteenheden van de wee-uitspraken door te laten lopen tot en met Mattheüs 23:36 en niet te laten eindigen bij Mattheüs 23:33. Mattheüs 23:33 wordt door veel wetenschappers als afbakening van de wee-uitspraken gezien omdat Jezus in Mattheüs 23:34 overgaat op de 'ik-vorm' en er dus sprake zou zijn van een duidelijke overgang.

De textuur van progressie (3.6) heeft laten zien dat de wee-uitspraken in Mattheüs 23 een climax vormt van de verbale strijd tussen Jezus en zijn religieuze tegenstanders. W.D. Davies en Dale Allison tonen in hun overzicht aan (zie Tabel 2) dat de drie grote thema's van het conflict (de interpretatie van de wet, de autoriteit van Jezus en de hypocrisie van de religieuze leiders) in *heel* Mattheüs aan de orde komen. Opvallend is dat de harde woorden van Jezus richting de religieuze leiders in Mattheüs 23 niet iets nieuws is maar overal in het evangelie terug te vinden is. Nieuw in dit gedeelte is alleen de intensiteit en de krachtige herhaling van deze kritiek.

De narratieve textuur (3.7) onthult hoe de tekst bedoeld is, namelijk om de lezers op verschillende manieren te beïnvloeden en te betrekken in het verhaal. Door het 'plot-conflict' te duiden, door te onderzoeken hoe de karakters worden geportretteerd en door analyse van de retoriek, wordt nieuw licht geworpen op de tekst en wordt duidelijk wat Mattheüs beoogt met zijn narratief. Mattheüs heeft zijn evangelie zo gevormd dat er een duidelijk appèl op de lezer wordt gedaan om de weg van Jezus te kiezen en niet het voorbeeld van de Farizeeën en schriftgeleerden te volgen. De narratieve kritiek is echter niet het juiste hulpmiddel om de

---

<sup>126</sup> Camp, 'Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew', 150.

<sup>127</sup> Houwelingen, P.H.R. van, 'De schatten van Gods koninkrijk zijn het uitpakken waard', *Nader Bekeken*, 28 (2021), 180.

<sup>128</sup> Hand. 11:2; 15:5; 21:20; Gal. 2:12; Fil. 3:4,5; 2 Cor. 11:22.

toespraken en directe rede van Mattheüs 23 te analyseren. De retorische tradities bieden wél een handvat om de directe rede en toespraken beter te doorgronden en laten de complexiteit van het conflict tussen Jezus en de schriftgeleerden en Farizeeën zien.

De argumentatieve textuur (3.8) maakt inzichtelijk hoe Mattheüs logische redeneringen toepast in de vorm van enthymema. Een enthymema is een soort syllogisme waarbij een deel van de redenering wordt geïmpliceerd en daarom niet wordt uitgeschreven. Deze vorm van argumentatie vinden we ook in Mattheüs 23. Door de onuitgeschreven premisse van een syllogisme zichtbaar te maken worden de argumenten die Jezus gebruikt tegen de religieuze leiders ook voor de lezer van nu beter inzichtelijk (zie Tabel 4). De narratieve en argumentatieve textuur vullen elkaar aan en vormen op deze manier belangrijke tools om ‘het waarom’ van het conflict in Mattheüs 23 op basis van de tekst beter te duiden. De argumentatieve en de narratieve textuur leggen de ‘persuasive discourse’ van de auteur bloot. De lezer wordt via deze strategieën overtuigd waarom de weg van de Farizeeën en schriftgeleerden doodlopend is en waarom zij blinde gidsen zijn. De lezer wordt aangespoord om niet te handelen zoals de schriftgeleerden en Farizeeën doen.

Een belangrijke kanttekening bij de analyse van Mattheüs 23 moet steeds worden geplaatst. Jezus bekritiseert niet de functie van de Farizeeën en schriftgeleerden, hun Jood-zijn of hun positie, maar wijst vooral op de verkeerde manier waarop zij hun rol als leiders bekleden, de verantwoordelijkheid om de Thora op de juiste manier te interpreteren niet vervullen en daarmee het volk misleiden.

## 4 De intertekstuele textuur van de tekst

In dit hoofdstuk blijft, gezien vanuit de interpretatiedriehoek (zie 2.6), de aandacht bij de analyse van de *tekst*, maar het accent verschuift. Ook andere teksten en culturele, sociale en historische fenomenen zijn van invloed op de tekst. Een belangrijk doel van intertekstuele analyse is om de aard en het resultaat van het proces van structureren en herstructurering van verschijnselen buiten de tekst te onderzoeken.<sup>129</sup> Robbins onderscheidt vier subcategorieën (historische intertextuur, de mondeling-schriftelijk intertextuur, de culturele intertextuur en de sociale intertextuur).

Wat betreft de historische intertextuur volsta ik met een paar opmerkingen, omdat er in Mattheüs 23 geen duidelijke verwijzingen naar een historische gebeurtenis te vinden is, behalve in vers 33-36.<sup>130</sup> De achtergrond van de zeven-wee uitspraken komt hier naar voren. Uit de samenzwering om Jezus om te brengen, blijkt de historische context. De schriftgeleerden en Farizeeën treden in de voetstappen van hun voorouders, die Gods profeten hadden vervolgd en gedood. Door zich eerst tegen Johannes de Doper en later Jezus te keren, staan de schriftgeleerden en Farizeeën aan de verkeerde kant.

De andere drie subintertexturen: de mondeling-schriftelijk (4.1), de culturele (4.2) en de sociale (4.3) worden in de volgende paragrafen besproken, waarna ik dit hoofdstuk afsluit met een conclusie.

### 4.1 Mondeling-schriftelijke intertextuur

De mondeling-schriftelijke intertextuur is het beste zichtbaar in rechtstreekse citaten, maar die komen niet voor in Mattheüs 23:13-36. De meeste intertekstuele referenties zijn voorbeelden van herstructurering.

De wee-uitspraken fungeren als een manier om de klachten tegen de tegenstanders samen te vatten.<sup>131</sup> Ze doen een emotioneel beroep op het publiek om zich af te keren van het alternatief dat door de tegenstanders van Jezus wordt vertegenwoordigd. Het doen van een 'wee-uitspraak' hoort bij de functie van profeet en komt in het Oude Testament al veelvuldig voor (Am. 5:18-20; 6:1-7; Jes. 5:8-10, 11-14, 18-19, 20, 21, 22-24; 10:1-3, 28:1-4; 29:1-4; 30:1-3; 31:1-4; Mich. 2:1-4). Daarnaast was een 'wee-uitspraak' een veel voorkomende *topos* in de Joodse literatuur. Diverse commentaren geven informatie over kortere of langere lijsten van wee-uitspraken in andere teksten, variërend van twee wee-uitspraken (1 Sam. 4:7-8; 1QS 2.5-9) tot acht wee-uitspraken (1 Hen. 98.9-99.2 en b. Pe'ah 57a).<sup>132</sup>

Er bestaat een duidelijke intertekstuele relatie tussen de wee-uitspraken in Mattheüs en die in Lukas. Lukas 11:42-52 vermeldt zes wee-uitspraken, drie gericht tegen de Farizeeën en drie tegen de wetgeleerden. Dit in tegenstelling met de zeven wee-uitspraken in Mattheüs die allemaal gericht zijn aan de schriftgeleerden en Farizeeën. De eerste wee-uitspraak

---

<sup>129</sup> Robbins, *Exploring*, 40.

<sup>130</sup> Door het noemen van Abel uit Genesis 4 en Zacharia uit 2 Kronieken 24 vermeldt Jezus de eerste en de laatste moord in de Schriften, want in de Hebreeuwse bijbel (de Tenach) is 2 Kronieken het laatste boek. Door zo te spreken drukt Jezus zich uit op dezelfde wijze als wij doen met 'van Genesis tot Openbaring'. De uitdrukking 'Van Abel tot Zacharia' moet niet temporeel worden opgevat. De uitdrukking 'al het rechtvaardig bloed' is vooral kwalitatief bedoeld. Over welk bloed gaat het hier? Abel en Zacharia (beiden in dienst van God) worden genoemd omdat hun lot perfect de stroom profetisch bloed illustreert die vanaf de grondlegging van de wereld is vergoten. Diep verankerd in het Oude en het Nieuwe Testament, evenals in de Joodse traditie, is het besef dat God het bloed van zijn dienaren, de profeten, niet ongewroken zal laten, aldus Peels, H.G.L., 'The Blood 'from Abel to Zechariah' (Matthew 23, 23; Luke 11,50f.) and the Canon of the Old Testament', <https://www.academia.edu>, geraadpleegd 30 december 2021.

<sup>131</sup> Davies & Allison, *Matthew*, vol 3, 307-308.

<sup>132</sup> Davies & Allison, *Matthew*, vol 3, 285.

(sleutel) in Mattheüs is gelijk aan de zesde-uitspraak en laatste wee-uitspraak in Lukas 11:52, gericht tegen de wetgeleerden.

Tabel 5: De parallellen tussen Mattheüs en Lukas volgens Davies & Allison <sup>133</sup>

Mattheüs 23	Lukas 11
4: last	39-41: beker
6-7a: ereplaats en begroeting	42: tienden (wee 1)
13: sleutel (wee 1)	43: ereplaats en begroeting (wee 2)
15: proselieten (wee 2)	44: graven (wee 3)
16-22: zweren (wee 3)	46: last (wee 4)
23-24: tienden (wee 4)	47-48: moord (wee 5)
25-26: beker (wee 5)	52: sleutel (wee 6)
27-28: graven (wee 6)	
29-33: moord (wee 7)	

Davies & Allison doen een poging om de overeenkomsten tussen Lucas en Mattheüs toe te schrijven aan de zogenaamde gemeenschappelijke Q-bron, maar komen tot de conclusie dat samensmelting van Q en M de beste verklaring vormt voor de overeenkomsten tussen de wee-uitspraken.<sup>134</sup> Een alternatieve, meer plausibele verklaring wordt geboden door de traditiehypothese: de intertekstuele relatie tussen evangeliën is te verklaren vanuit een gemeenschappelijke mondelinge traditie in de vorm van de apostolische verkondiging.<sup>135</sup>

Daarnaast kan Mattheüs 23:23 vanuit een ander perspectief gezien worden als een narratieve uitbreiding van Mattheüs 7:12. Dit vers staat bekend als ‘de Gulden Regel’ en vat het onderwijs over de Wet en de Profeten samen en komt ook weer terug in Mattheüs 22:34-40: God liefhebben en je naasten als jezelf. Tegelijkertijd ziet Combrink dit als een typische intertekstuele echo vanuit de rabbijnse traditie, bijvoorbeeld, b.Šabb. 31a: ‘*What is hateful to you, do not to your neighbor, that is the whole Torah; all the rest is commentary*’, of zoals in t. Pe’ah 4:19: ‘*Charity and deeds of loving-kindness outweigh all other commandments of the Torah*’.<sup>136</sup> Daarnaast is er een culturele intertekstuele echo in Mattheüs 23:24 met Leviticus 11:41 en Amos 6:6, waar het gaat om het ‘zeven van de wijn’ en het onderscheid tussen reine en onreine dieren. De verwijzing van de kameel als onrein dier is terug te vinden in Lev. 11:4.

De herstructurering van Mattheüs 23:20-22 lijkt de boodschap van Mattheüs 5:33-37 te weerspiegelen en vormt een echo van Exodus 20:7 en Leviticus 19:12. De schriftgeleerden en Farizeeën hadden de wet zo geïnterpreteerd dat ze een onderscheid maakten tussen zweren bij de naam van God én zweren bij geschapen dingen (goud, altaar, tempel). Het eerste had bindende kracht, terwijl het tweede zo geïnterpreteerd werd dat men tot niets verplicht was. God is daarentegen heer over *heel* zijn schepping.<sup>137</sup>

## 4.2 Culturele intertextuur

In de culturele intertextuur wordt gekeken naar referenties in de tekst, die hun weerklank hebben in andere teksten uit de Grieks-Romeinse cultuur. Het reconstrueren van het algemene milieu van het oostelijke Middellandse Zeegebied werpt licht op hoe de lezers/toehoorders van Mattheüs het evangelie begrepen. Een belangrijke kwestie die ik

<sup>133</sup> Davies & Allison, *Matthew*, vol 3, 283.

<sup>134</sup> Davies & Allison, *Matthew*, vol 3, 283.

<sup>135</sup> Zie Houwelingen, P.H.R. van, ‘Vierstemmig evangelie’, *Theologia Reformata* 55.1 (2012), 30-51.

<sup>136</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’, 30.

<sup>137</sup> Hagner, Donald A., *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1995, 669.

hieronder uitwerk, is hoe de eerste toehoorders het evangelie van Mattheüs verstonden en hoe zij de polemieken in Mattheüs 23 duiden. Graham Stanton verwijst in zijn artikel ‘The Early Reception of Matthew’s Gospel: New Evidence from Papyri?’ naar het ‘nieuwe paradigma’ dat Bauckham in zijn boek *Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* naar voren brengt: de evangelisten schreven niet voor één bepaalde gemeente, maar voor alle christenen overal.<sup>138</sup> Ik sluit me bij dit uitgangspunt aan. Verschillende bronnen laten zien dat de gemeenschappen van de vroege kerk nauw met elkaar waren verbonden, veelvuldig communiceerden en bronnen uitwisselden.<sup>139</sup>

#### 4.2.1 Welk conflict in Mattheüs 23?

Het vorige hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt dat ‘conflict’ een belangrijk thema is in het narratief van Mattheüs 23. Maar in welke context moeten we dit thema plaatsen? Greg Alan Camp komt in zijn dissertatie *Woe to you, hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew* tot de conclusie dat er twee manieren zijn om het conflict en de daaruit voortvloeiende polemieken in Mattheüs te duiden.<sup>140</sup>

De eerste mogelijkheid is dat Mattheüs schreef voor één bepaalde gemeenschap en dat de tekst de samenstelling, spanningen en zorgen *binnen* de zogenaamde ‘Mattheüs-gemeenschap’ weerspiegelt. De polemieken zijn dan de weerslag van de strijd tussen rivaliserende partijen binnen deze betreffende (joodse) geloofsgemeenschap. Het conflict speelt zich vooral buiten de tekst af. Hierbij gaan de bijbelwetenschappers uit van de onbewezen stelling dat de vier evangelisten allemaal voor hun eigen specifieke christelijke gemeenschap schreven. In deze context vindt ook de discussie plaats welke positie het evangelie van Mattheüs inneemt in het *intra/extra muros* debat (zie ook 6.2).<sup>141</sup>

De tweede mogelijkheid, vertegenwoordigd door de narratieve kritiek, kijkt hoe het conflict begrepen wordt vanuit de ontwikkeling van het plot en het verhaal dat Mattheüs wil vertellen. In zijn dissertatie kiest Camp deze positie. Hij verdedigt de stelling dat conflicten, polemieken en juridische argumenten in Mattheüs’ beschrijving van Jezus’ leven samenhangend en consistent gestructureerd zijn binnen het narratief. ‘Conflict’ was een thema dat veel terugkwam in oude politieke en filosofische biografieën van ‘levens’ (*bioi*) van die tijd. Voor het brede publiek, vertrouwd met deze gemeenschappelijke literatuur, zou het evangelie daarom toegankelijk en begrijpelijk zijn, aldus Camp.

#### 4.2.2 Evangelie als bios

Veel oude Grieks-Romeinse biografieën waren veelal historisch van aard en hadden als doel het onderwijzen van ethiek, de persoon in kwestie te eren en zijn leven als moreel voorbeeld te stellen.<sup>142</sup> *Topoi* die Mattheüs gemeenschappelijk heeft met de toenmalige biografieën zijn: voorgeslacht, geboorte, kindertijd en scholing, daden, deugden, dood en gevolgen. Keener stelt dat door de eeuwen heen lezers de evangeliën altijd hebben begrepen als oude biografieën. Pas na begin 20<sup>ste</sup> eeuw probeerden bijbelwetenschappers een andere classificatie te vinden, voornamelijk omdat men oude en moderne biografieën vergeleek en opmerkte dat de evangeliën van de laatste categorie verschilden.

Tegenwoordig worden de evangeliën veelal opnieuw erkend als oude Grieks-Romeinse biografieën in de categorie ‘levens’ (*bioi*). Mattheüs beschrijft in zijn evangelie het ‘leven van Jezus’. Keener deelt zijn standpunt met een aantal gerenommeerde

---

<sup>138</sup> Stanton, Graham N., ‘The Early Reception of Matthew’s Gospel: New Evidence from Papyri?’ in *The Gospel of Matthew in Current Study*, David E. Aune, ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 44.

<sup>139</sup> Brown & Roberts, *The Two Horizons New Testament Commentary*, 18.

<sup>140</sup> Camp, ‘Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew’, 20.

<sup>141</sup> Reeves, Rodney, ‘The Gospel of Matthew’ in *The State of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, ed. McKnight, Scot, Gupta Nijay K., Grand Rapids: Baker Academic, 2019, 277.

<sup>142</sup> Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 4.



bijbelwetenschappers.<sup>143</sup> Ik schaar me achter dit uitgangspunt in het besef dat de ‘voors en tegens’ van deze positie in deze scriptie niet uitgebreid kunnen worden besproken vanwege de beperkte omvang. In de volgende paragraaf geeft het betoog van Camp weer hoe Mattheüs zijn veelvuldige verwijzingen naar het Oude Testament vermengt met belangrijke elementen van het conflictmodel die we terugvinden in de politieke en filosofische biografieën.

#### 4.2.3 Jezus zowel koning als filosoof

Mattheüs refereert vaak aan oudtestamentische passages, die gebruikt worden in het verhaal dat hij wil vertellen: echo's geplaatst in een theologische context. Het narratief laat de toehoorder/lezer weten dat Jezus het model is voor een godvruchtig leven dat in overeenstemming is met het oudtestamentische verhaal. De gebruikte verwijzingen naar en toespelingen op de grote profeten Mozes, David en Jeremia (Jer. 31:15) zijn niet alleen typologieën waarmee een parallel met Jezus wordt aangeduid, maar moeten ook in het grotere narratief van Gods interactie met Israël geplaatst worden. Het gaat om het grotere paradigma, samengevat als ‘het verbond met God’. De verbondsrelatie schept verwachtingen van heersers en profeten. Dit roept spanning op in het Oude Testament. Het conflict met deze twee groepen loopt parallel met de modellen in de oude biografische traditie (*bioi*) van heersers en filosofen in Grieks-Romeinse tijd, aldus Camp.<sup>144</sup>

Mattheüs stelt Jezus voor als zowel koning als profeet (vergelijkbaar met een filosoof). Dit waren belangrijke personen in de geschiedenis van Israël.<sup>145</sup> De evangelist combineert het machtsconflict (opkomst en ondergang van de macht) van de politieke biografieën met het conflict in filosofische biografieën, waar filosofen werden geconfronteerd met tegenstand van bijvoorbeeld hun discipelen of andere scholen. De strijd om de macht is duidelijk aan het begin en aan het einde van het evangelie. Jezus wordt geïntroduceerd als een ‘koninklijk persoon’ die een gevaar vormt voor Herodes (in Matt. 1-2) en het proces tegen Jezus omvat de aanklacht tegen ‘Koning der Joden’ (Matt. 27:11, 29,42). De controverse over het karakter en de leer van Jezus en zijn tegenstanders is aanwezig in het midden van het evangelie (hoofdstuk 5-25). Jezus treedt op als gezaghebbend profeet en confronteert de leiders van het volk met hun (on)trouw aan de Thora en het verbond.<sup>146</sup> Was het Jezus’ ‘filosofische’ kritiek die de religieuze leiders niet wilden accepteren of kwam hun weerstand voort uit ‘politieke’ angst dat Jezus hen probeerde te verdringen? Het evangelie van Mattheüs laat een mix van beide elementen zien.<sup>147</sup>

Volgens Camp wordt de betekenis van conflict versterkt in het bijbelse paradigma dat God de absolute heerser boven alles en iedereen is. Gods heerschappij maakt alle aanspraken op gezag relatief. Het betekent daarentegen ook dat degenen die zeggen Israël te leiden, in feite beweren God te vertegenwoordigen. Mattheüs’ stelling dat Jezus ‘God met ons’ is, betekent dat Jezus uiteindelijk intense weerstand ondervindt van anderen die zeggen God te vertegenwoordigen. Het conflict met de schriftgeleerden en Farizeeën is herkenbaar als een historische realiteit in het leven van Jezus op aarde.<sup>148</sup>

Als profeet (filosoof) wordt van Jezus verwacht dat Hij zijn opvattingen uiteenzet om te wijzen op de tekortkomingen van andere groepen, Mattheüs presenteert Jezus’ leer en daden als de enige juiste interpretatie van de Thora. De weg die de religieuze leiders vertegenwoordigen leidt de volgeling juist bij God vandaan. Het doel van het conflict is

---

<sup>143</sup> Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 17-19.

<sup>144</sup> Camp, ‘Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew’, 126.

<sup>145</sup> In Mattheüs 22:45 wordt Psalm 110:4 aangehaald met het oog op Jezus Christus. De Davidische Koning moet naar ordening van Melchizedek zowel Koning als Priester zijn (in Israël waren dat twee verschillende ambten (zie ook Eindconclusie 7).

<sup>146</sup> Camp, ‘Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew’, 129.

<sup>147</sup> Camp, ‘Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew’, 111.

<sup>148</sup> Camp, ‘Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew’, 130.

didactisch: hij wil de lezer voorbeelden geven van goede en slechte manieren om te reageren op de centrale figuur van de biografie. Camp eindigt zijn betoog met de stelling dat Mattheüs een *bios* schreef over het 'leven van Jezus', voor een breed publiek om Jezus' onderwijs en daden te presenteren als de juiste wijze voor het begrijpen en naleven van de Thora.<sup>149</sup>

### 4.3 Sociale intertekstuele textuur

Sociale intertekstuele textuur wordt gevonden als er sociale rollen, instanties, code en relaties worden genoemd. Via deze textuur wil ik de rol/functie van de groep van schriftgeleerden en Farizeeën globaal bekijken om die in de maatschappelijke context van die tijd te kunnen plaatsen, zodat de polemieken in Mattheüs 23 beter kan worden geïdentificeerd. Het artikel 'De Joodse Wereld' van M. Rotman en G. van den Brink vormt hiervoor mijn uitgangspunt.<sup>150</sup>

#### 4.3.1 Farizeeën en schriftgeleerden

De Farizeeën worden beschreven in diverse historische bronnen: de werken van Josephus, de rabbijnse literatuur en het Nieuwe Testament. De partij van de Farizeeën vormde in de tijd van het Nieuwe Testament de meest invloedrijke religieuze beweging binnen het jodendom. De naam Farizeeër komt maar heel weinig voor als zelfaanduiding en het is waarschijnlijk dat die eerst door anderen werd gebruikt. De groepering van de Farizeeën ontstond naar alle waarschijnlijkheid kort na de opstand van de Makkabeeën (167 v.Chr.). Hun oorsprong gaat nog verder terug, namelijk naar de geestelijke beweging van de Chasideeën (*chasideim*, 'vromen'), die al langere tijd bestond.<sup>151</sup>

Over het algemeen waren de schriftgeleerden aangesloten bij de partij van de Farizeeën, maar niet alle Farizeeën waren ook schriftgeleerden. De schriftgeleerden waren de theologen of de partij-ideologen, de Farizeeën de 'praktijkwerkers' die het voorgestane heiligheidsideaal in de praktijk probeerden uit te werken. In het Nieuwe Testament komt *grammateus* (schriftgeleerde) buiten de Joodse cultuur voor als aanduiding van een hoge functionaris in Efeze (Hand. 19:35). Binnen de Joodse cultuur verstaat men onder *grammateus* een 'schriftgeleerde, kenner van het Oude Testament'. Schriftgeleerden worden nogal eens samen met overpriesters genoemd, met wie zij samen vertegenwoordigd waren in het Sanhedrin (Matt. 16:21). Op sommige plaatsen in het Nieuwe Testament geeft *grammateus* een christelijke schriftgeleerde aan (Matt. 13:52; 23:34).

#### 4.3.2 Farizeeën en schriftgeleerden in het Nieuwe Testament

In het Nieuwe Testament vinden we voorbeelden van conflicten tussen Jezus en de Farizeeën, waarbij de Farizeeën Jezus verwijten dat Hij zich niet houdt aan hun strikte opvattingen over de naleving van het sabbatsgebod (bijvoorbeeld in Matt. 12:1-13; Mar. 2:23-3:6; Luc. 6:1-11;). De conflicten die Jezus geregeld met Farizeeën had, hebben ertoe geleid dat in het huidige taalgebruik het begrip 'farizeeër' geassocieerd wordt met woorden als 'huichelaar' en 'muggenzifter'. Hiermee wordt volgens Rotman en van den Brink deze Joodse religieuze stroming echter te kort gedaan. Het spreekt voor zich, zoals in alle religieuze stromingen, dat sommige Farizeeën hypocriet waren en dat zijn de mensen waar Jezus mee in botsing komt. Daarnaast is het echter niet terecht om de hele groep van Farizeeën over één kam te scheren, er waren natuurlijk ook heel oprechte Farizeeën (zie ook 3.8). Dat wordt duidelijk in het Nieuwe Testament zelf, waar niet alleen op een negatieve toon over de Farizeeën wordt gesproken: Jezus gebruikte geregeld de maaltijd samen met hen (Luc. 7:36; 11:37; 14:1) en

---

<sup>149</sup> Camp, 'Woe to you Hypocrites', 130.

<sup>150</sup> Rotman, M. en G. van den Brink, 'De Joodse Wereld', [www.studiebijbel.nl](http://www.studiebijbel.nl), 2003, geraadpleegd 21 jan. 2022.

<sup>151</sup> Rotman, M. en G. van den Brink, 'De Joodse Wereld', geraadpleegd 8 okt. 2021.

Hij wordt door Farizeeën gewaarschuwd wanneer Herodes Antipas een samenzwering tegen Hem heeft gepland (Luc. 13:31-33).<sup>152</sup>

### 4.3.3 Overtuigingen

De interpretatie en toepassing van de Thora door de Farizeeën vertaalde zich in de mondelinge traditie, die volgens hen terugging naar de tijd van Mozes en in gezag bijna gelijk stond aan de Thora zelf (in het Nieuwe Testament wordt de mondelinge traditie aangeduid als 'de overlevering der ouden', zie bv. Matt. 15:2). De Farizeeën streefden ernaar om de vele regels in de Thora en de mondelinge traditie streng na te leven en zij verwachtten dat ook van anderen. Dit gold met name voor de reinheidswetten en het geven van tienden (verg. Matt. 23:23; Luc. 11:42; 18:2). De bedoeling achter dit nauwkeurig naleven van de Thora was niet wetticisme, maar een verlangen om op een heilige manier te leven. De Farizeeën waren ervan overtuigd van dat wanneer heel het volk heilig zou leven, de weg geëffend zou worden voor de komst van de Messias. Hij zou een einde maken aan de overheersing van Gods volk en het koningschap van Israël herstellen.

Een andere overtuiging die kenmerkend was voor de Farizeeën is dat zij zowel vasthielden aan de voorzienigheid en soevereiniteit van God als aan de menselijke verantwoordelijkheid. Zij onderscheidden zich onder andere van de Sadduceeën doordat zij (zoals de meeste Joden) geloofden in het bestaan van engelen en geesten en in de opstanding van de doden (verg. Hand. 23:8). Over het algemeen hielden zij er een eenvoudige levensstijl op na en waren zij betrokken bij de samenleving (zie ook 6.2.1).

### 4.3.4 Invloed

Nadat de Romeinen het Joodse land hadden veroverd, (63 v.Chr.) verloren de Farizeeën hun politieke invloed grotendeels, ondanks dat zij deel bleven uitmaken van het Sanhedrin. Hoewel hun directe politieke bijdrage zeer gering was in de tijd van het Nieuwe Testament en het aantal Farizeeën ook niet al te groot was (Josephus noemt een aantal van zesduizend), bleven de Farizeeën in de praktijk de meest invloedrijke beweging onder de Joden. Het gewone volk hechtte namelijk sterk aan hun oordeel: de Farizeeën werden beschouwd als de deskundigen bij uitstek op het gebied van de interpretatie van de Thora.

## 4.4 Conclusie

Bij bestudering van de mondeling-schriftelijke textuur is gebleken dat 'wee-uitspraken' zoals we die tegenkomen in Mattheüs 23 ook al voorkomen bij profeten uit het Oude Testament en in de Joodse literatuur. Ze horen bij de functie van profeet. De duidelijkste intertekstuele relatie wordt gevonden tussen de wee-uitspraken bij Mattheüs en de wee-uitspraken bij Lukas. Bij het analyseren van de culturele intertextuur resoneren teksten uit de Grieks-Romeinse cultuur in de manier waarop Mattheüs zijn evangelie vormgeeft. Mattheüs lijkt zijn veelvuldige verwijzingen naar het Oude Testament te vermengen met belangrijke elementen van het conflictmodel dat we terugvinden in de politieke en filosofische biografieën, de zogenaamde *bioi*.

Hier vinden we gemeenschappelijke *topoi* en vooral 'conflict' blijkt een universeel thema waarmee Mattheüs deels overeenkomsten vertoont met deze literatuur. Dit biedt een geschikt raamwerk om het conflict in Mattheüs 23 te plaatsen. Mattheüs stelt Jezus voor als zowel koning als profeet (filosoof), belangrijke personen in de geschiedenis van Israël in het Oude Testament. Jezus wordt geïntroduceerd als een 'koninklijk persoon' die een gevaar vormt voor Herodes (in Matt. 1-2). Aan het einde van het evangelie omvat het proces tegen Jezus de aanklacht tegen 'Koning der Joden' (Matt. 27:11, 29, 42). De controverse over het

---

<sup>152</sup> Rotman, M. en G. van den Brink, 'De Joodse Wereld', geraadpleegd 22 dec. 2021.

karakter en de leer van Jezus en zijn tegenstanders (de Joodse religieuze leiders) is aanwezig in het midden van het evangelie (hoofdstuk 5-25). Jezus treedt op als gezaghebbend profeet en confronteert de leiders van het volk met hun (on)trouw aan de Thora en het verbond.

‘Conflict’ was iets wat het grote publiek verwachtte in het narratief. Voor de brede groep toehoorders/lezers vertrouwd met deze gemeenschappelijke literatuur zou het evangelie daarom toegankelijk zijn en overtuigingskracht hebben. De Grieks-Romeinse biografieën hadden als doel de persoon in kwestie te eren en zijn leven als moreel voorbeeld te stellen. Mattheüs schreef een *bios* van het ‘leven van Jezus’, om diens onderwijs en daden te presenteren als dé juiste wijze voor het begrijpen en naleven van de Thora.

De eenzijdige blik waarmee de groep Farizeeën vaak wordt gekarakteriseerd als ‘huichelaars’ en ‘muggenzifters’, wordt door de sociale intertekstuele textuur genuanceerd. De invloedrijke groep Farizeeën dacht met hun leer de komst van de Messias dichterbij te brengen, maar gaf niet genoeg aandacht aan de hoofdzaken van de Thora (recht, barmhartigheid en trouw) en zag voorbij aan het feit dat de Messias al onder Israël aanwezig was.

## 5 Sociale en culturele textuur van de tekst

In dit hoofdstuk verschuift, gezien vanuit de interpretatiedriehoek (zie 2.6), de aandacht van de tekst naar de wereld van de auteur. Er wordt in deze textuur gekeken naar welke culturele en sociale thema's in die tijd de norm waren. Welke waarden en systemen waren er, welke sociale codes werden gehandhaafd en hoe verhielden mensen zich tot elkaar? Culturele en sociale aspecten worden vaak zichtbaar in teksten en ik kijk in hoeverre dit ook geldt voor het Mattheüsevangelie.

Robbins noemt acht belangrijke sociale en culturele aspecten die de tijd van het Nieuwe Testament onderscheiden van de huidige tijd. Ik beperk me tot drie thema's die voor Mattheüs 23 relevant zijn: 1) dyadische persoonlijkheden versus individualistische persoonlijkheden, 2) eer- en schaamtecultuur en 3) *challenge-response*.<sup>153</sup> In 5.1 komt het verschil tussen dyadische en individualistische persoonlijkheden aan de orde. In een dyadische nieuwtestamentische samenleving was iemands maatschappelijke positie doorslaggevend in tegenstelling tot de huidige individualistische samenleving. Ik onderzoek welke positie de geadresseerden in het Mattheüsevangelie krijgen.

In 5.2 en 5.3 wordt het eer- en schaamtediscours besproken omdat dit een cruciale rol speelde in de mediterrane samenleving rond de eerste eeuw na Chr. Deze invalshoek kan ook bijdragen aan een goede tekstinterpretatie. In 5.4 wordt het sociale aspect van *challenge-response* verder uitgediept omdat de polemiek tussen Jezus en de schriftgeleerden en Farizeeën volgens deze sociale dynamiek plaatsvond. In 5.5 plaats ik enige kanttekeningen bij het eer- en schaamtediscours. In 5.6 laat ik vervolgens zien dat in recente analyses van het Mattheüsevangelie de *dignity code* een aanvullend gezichtspunt vormt op het eer- en schaamtedebat. De zogeheten 'counterculture' die Robbins als categorie onderscheidt in de 'definitieve culturele categorieën' (5.7) wordt zichtbaar in het *upside down kingdom* van Jezus dat in 5.7.1 wordt besproken en ik sluit dit hoofdstuk af met een conclusie in 5.8.

### 5.1 Dyadische versus individualistische persoonlijkheden

Een dyadische persoonlijkheid is iemand die voortdurend een ander nodig heeft om te weten wie hij of zij werkelijk is. Met andere woorden, dyadische persoonlijkheden zijn mensen van wie de zelfperceptie en het zelfbeeld gevormd worden in termen van wat anderen waarnemen en naar hen terugkoppelen. Dit vormt een tegenstelling met het moderne individualisme waar we onszelf als uniek zien, omdat we ons onderscheiden van andere unieke wezens.<sup>154</sup>

In de Grieks-Romeinse samenleving werd iemands identiteit bepaald door diens status in de samenleving. Status kon zowel worden toegekend als worden verworven. De sociale dynamiek van de wereld van het Nieuwe Testament werd beïnvloed door drie brede overlappende sociale categorieën: status, etniciteit en gender.<sup>155</sup>

Brian Tucker en Aaron Kuecker komen in hun *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament* (2020) tot de conclusie dat naast het vertellen van het verhaal van Jezus, het evangelie van Mattheüs werkt aan het creëren van een collectieve identiteit onder de geadresseerden die uitstijgt boven de sociale identiteit die men had in de toenmalige samenleving. Deze collectieve identiteit komt tot stand omdat de volgelingen van Jezus in Mattheüs 23 vergeleken worden met de groep Joodse religieuze leiders. Het bijzondere van de vroegchristelijke gemeenschappen was dat ze geen nieuwe sociale positie

---

<sup>153</sup> De andere vijf sociale en culturele factoren zijn volgens Robbins: 1) Dyadic and Legal Contracts and Agreements, 2) Agriculturally Based, Industrial, and Technological Economic Exchange Systems, 3) Peasants, Laborers, Craftspeople, and Entrepreneurs, 4) Limited, Insufficient, and Overabundant Goods, 5) Purity Codes.

<sup>154</sup> Robbins, *Exploring*, 78.

<sup>155</sup> Tucker, Brian J. en Aaron Kuecker, *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament*, London: Bloomsbury Publishing, 2020, 19.

kregen maar dat ze hun nieuwe identiteit, gekenmerkt door de Geest, moesten uitleven binnen hun sociale status.<sup>156</sup> Ze verloren hun status, etniciteit of gender niet, maar ze verenigden hun christelijke identiteit met hun nieuwe gemeenschap. Christenen waren niet verdeeld als Jood en heiden, slaaf of vrij, man of vrouw, maar ze moesten met elkaar omgaan op een nieuwe manier: niet langer ‘de ander’ maar ‘wij christenen’, aldus Tucker en Kuecker.

De ‘vrijheid in Christus’ die de volgelingen van Jezus ontvingen, werd vooral gekenmerkt door een interne verandering en een dyadische relatie met God. Hun identiteit werd nu door God bevestigd en niet langer door mensen in hun omgeving, maar dit had niet tot gevolg dat zij zich individualistisch en buiten hun eigen sociale groep opstelden.<sup>157</sup>

De gewenste rechtvaardigheid van de groep geadresseerden wordt in Mattheüs vergeleken met de onrechtvaardigheid van de groep Farizeeën en schriftgeleerden. De Farizeeën en schriftgeleerden bleven juist wel afhankelijk van het oordeel van hun sociale omgeving. De daden van de schriftgeleerden waren gericht op publieke goedkeuring en om status te verkrijgen (Matt. 23: 5-7). Bovendien, als ze baden, aalmoezen gaven of vasten, deden ze dat om opgemerkt te worden (Matt. 6:1-18).<sup>158</sup> Vanuit dyadisch perspectief kan geconcludeerd worden dat de Farizeeën en schriftgeleerden vooral de goedkeuring van hun volgelingen bleven zoeken en zich weinig richtten op hun identiteit in Gods ogen. Hierdoor vond bij hen geen innerlijke verandering plaats. Dit in tegenstelling tot Jezus’ volgelingen die door het ‘leven vanuit de Geest’ juist wel innerlijk veranderden en zich onafhankelijk wisten van de betekenis van hun sociale positie.

## 5.2 Eer- en schaamteculturen

De eerste lezers van het Mattheüsevangelie zijn niet met zekerheid te lokaliseren, maar zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk is geworden zijn er goede redenen om aan te nemen dat zij aanvankelijk vooral Joods waren, maar vervolgens een gemengd publiek vormden van Joodse en niet-Joodse christenen verspreid over een grotere regio (zie 4.2). Het reconstrueren van het sociale milieu van het oostelijk Middellandse Zeegebied werpt daarom licht op hoe de eerste lezers van Mattheüs zijn evangelie zouden benaderen. Concepten van eer en schaamte speelde zowel in de Grieks-Romeinse cultuur als in de Joodse (sub)cultuur een rol van betekenis (zie 2.5.4).

Bruce Malina noemt drie fundamenteën waarop het principe van eer is gebaseerd: macht, seksuele status en religie.<sup>159</sup> Tussen deze drie beweegt zich eer en schaamte. Door zowel macht, als seksuele status, als religie wordt namelijk bepaald wie over het leven van een persoon beschikt en deze drie omstandigheden bepalen ieders status binnen de samenleving. Binnen deze impliciete en expliciete hiërarchie werd gedrag verwacht in overeenstemming met de status. Zo ontstaat het idee van eer, wanneer men in overeenstemming met de status handelt en wordt behandeld, en schaamte, wanneer dit niet het geval is.

## 5.3 Eer en schaamte in het Mattheüsevangelie

Vervolgens moet beoordeeld worden in hoeverre de eer-schaamte retoriek terug te vinden is in Mattheüs 23 en vooral in de polemiek tussen Jezus en de Farizeeën. Grondlegendend werk is gedaan door David deSilva, die binnen de bijbelwetenschap het belang van kennis van eer en schaamte voor een goede tekstinterpretatie van het Nieuwe Testament heeft

---

<sup>156</sup> Tucker & Kuecker, *Social Identity Commentary*, 19.

<sup>157</sup> Robbins, *Exploring*, 78.

<sup>158</sup> Tucker & Kuecker, *Social Identity Commentary*, 58.

<sup>159</sup> Malina, *The New World*, 26.

geïntroduceerd.<sup>160</sup> DeSilva betoogt dat het eer- en schaamte discours aanwezig kan zijn in de drie bekende retorische vormen van overtuiging: *logos*, *ethos* en *pathos*. *Ethos* laat zien hoe de geadresseerden overtuigd worden door de spreker omdat men hem als geloofwaardig zag. Bij *pathos* gaat het om de emoties die worden opgeroepen door de spreker en hoe dit de geadresseerden moet overtuigen en *logos* laat de overtuigingskracht via argumentatie zien.<sup>161</sup>

Door het creëren van een zogenaamde ‘reputatie-rechtbank’ probeert Mattheüs in zijn tekst de sociale werkelijkheid te beïnvloeden: welke waarden zijn van belang voor zijn lezerspubliek en welke niet. De retorische strategie spreekt niet alleen tot de emoties en overtuigingen van de ‘toehoorders’, maar geeft ook een sociale structuur waarmee het te volgen pad duidelijk wordt uitgestippeld. Met andere woorden: Mattheüs laat zien welke levensstijl of gedragscode leidt tot een ‘eervol’ leven en welk gedrag of houding leidt tot schaamte.

### 5.3.1 De eer van Jezus

Jezus wordt beschreven als een persoon met zowel *toegeschreven* eer als *verworven* eer. De manier waarop Mattheüs de hoge eer van Jezus bevestigt vertoont overeenkomsten met een biografie van een eervol persoon uit de toenmalige mediterrane wereld, aldus deSilva.<sup>162</sup>

Gebaseerd op inzichten van deSilva geeft Bernard Combrink in zijn artikel ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’ een overzicht hoe de eer van Jezus en de oneer van de Farizeeën door Mattheüs zorgvuldig wordt opgebouwd.<sup>163</sup> Mattheüs begint zijn evangelie door Jezus te duiden als Gods aangewezen verlosser van de mensheid, op wiens Gods liefde rust en dóór wie Gods liefde voor de mensen zichtbaar wordt. Jezus is de vervulling van de Schrift.<sup>164</sup> Hij wordt aangekondigd als Emmanuel, God met ons (Matt. 1:18-24). Dit is *toegeschreven eer*. Deze introductie maakt dat de lezer elke vijandigheid richting Jezus als laag en onrechtvaardig zal ervaren. Het effect is ook dat Jezus' woorden zullen worden gehoord als dé manier om God te behagen.

In de loop van het evangelie *verwerft* Jezus eer van de menigte (Matt. 7:28-29; 22:22, 33). De toehoorders eren God ook als gevolg van Jezus' daden (Matt. 9:8; 15:29-31) en voor zijn onschuldige en nobele dood voor anderen (Matt. 1:21; 20:28; 26:27-28). Dat God zelf Jezus' eer bevestigt tijdens ‘de verheerlijking op de berg’ (Matt. 17:5) is van groter belang dan de toegeschreven eer door de menigte, aldus Combrink. Verder bevestigt God Jezus' eer door op zijn kruisdood te reageren met de opstanding. God geeft Jezus alle macht in hemel en op aarde en Jezus zal als rechter over de wereld oordelen (Matt. 28:18-20; 26:64). Volgens deSilva is hiermee duidelijk dat Jezus de hoogste eretitel krijgt.<sup>165</sup> Deze verdediging van Jezus' eer komt neer op een indirect beroep op het *ethos* van Jezus en heeft als doel om de lezers te bevestigen in hun loyaliteit en navolging van Jezus.<sup>166</sup>

### 5.3.2 De schaamte van de Farizeeën

DeSilva laat vervolgens in zijn boek zien hoe het eerbare karakter van de Farizeeën expliciet wordt bekritiseerd door te wijzen op hun ontrouw aan de Thora en hen aan te wijzen als

---

<sup>160</sup> deSilva, D.A., *The Hope of Glory, Honor Discourse and New Testament Interpretation*, Collegeville: Liturgical Press, 1999.

<sup>161</sup> deSilva, *Hope of Glory*, 14.

<sup>162</sup> deSilva, *Hope of Glory*, 42.

<sup>163</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders’, 31.

<sup>164</sup> Karakteristiek voor Mattheüs zijn de zogenaamde elf vervullingscitataten, die in twee vormen voorkomen: ‘Toen werd vervuld ...’ (2:17-18; 13:14-15; 27:9-10) en het citaat ‘opdat vervuld werd hetgeen gesproken werd...’ komt tien keer voor (1:22-23; 2:15,23; 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35; 21:4-5). Mattheüs legt de nadruk op het feit dat Jezus de beloofde Messias is.

<sup>165</sup> deSilva, *The Hope of Glory*, 50.

<sup>166</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders’, 32.

onbetrouwbare leraren. Johannes de Doper begint deze aanval op de Farizeeën en schriftgeleerden (Matt. 3: 7-9), die op gelijke wijze door Jezus wordt voortgezet. In een *challenge-response* situatie, wanneer de Farizeeën de vermeende overtreding van reinheidsvoorschriften door de discipelen bekritisieren, begint Jezus zijn reactie met een tegenuitdaging over de eigen praktijken van de Farizeeën. Zij volgen de Thora niet omdat ze hun eigen tradities belangrijker vinden (Matt. 15:3); ze onteren God door hun onoprechtheid en ze 'eren God alleen met de lippen maar hun hart is ver van God' (Matt. 15:8-9), en ze onderwijzen hun eigen leer: voorschriften van mensen (Matt. 15:8-9). Het zijn dus blinde gidsen, leraren zonder kennis die ook hun volgelingen in gevaar brengen.

Het beschamen van de schriftgeleerden en Farizeeën gaat verder wanneer Jezus waarschuwt tegen de *halacha* van de Farizeeën (Matt. 16:5-12) en zijn veroordeling van de schriftgeleerden en Farizeeën in Mattheüs 23:1-36 vormt een climax. De zeven wee-uitspraken werden waarschijnlijk gehoord als verwijten voor schandelijk gedrag. In *The hope of Glory* verwijst deSilva naar K.C. Hanson die de vorm van de wee-uitspraken heeft geanalyseerd. Hanson concludeert dat uit een overzicht van vergelijkbare teksten dergelijke verwijten beschamend gedrag aan het licht brengen, maar geen juridisch of theologisch vonnis vormen.<sup>167</sup>

Evenals in Mattheüs 15:3-9 wordt in Mattheüs 23 specifiek gedrag van de Farizeeën als oneervol gekenmerkt en worden ze aangeduid als 'huichelaars' (Matt. 23:3,5,13,15,23,25, 27-29) en 'blinde gidsen' (Matt. 23:16,17,19, 24). Jezus, leider van de christelijke groep, wordt bevestigd als een eervolle gids voor goed gedrag, die op betrouwbare wijze leert hoe we in eervol voor God kunnen staan. De rivaliserende religieuze leiders worden bekritiseerd als oneervolle leraren en hun onwetendheid van de ware uitleg van de Thora maakt dat zij en hun volgelingen 'in een kuil vallen' (Matt. 15:14).<sup>168</sup>

De zeven wee-uitspraken in Mattheüs 23 zijn volgens Malina en Rohrbaugh te typeren als een serie van ernstige beledigingen, die een serieus conflict suggereren. In hun boek *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* maken zij een vergelijking tussen de wee-uitspraken en de zaligsprekingen. De wee-uitspraken zijn volgens hen een voortzetting van de zaligsprekingen in de Bergrede, zoals de volgende vergelijkingstabel laat zien. Uitspraken die beginnen met 'gezegend (μακάριοι) is/zijn...' drukken de erkenning van de spreker uit van een bepaalde culturele waarde. In een eer- en schaamtesetting zou de beste vertaling voor 'gezegend is/zijn...' misschien zijn 'hoe eervol is/zijn...'.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> DeSilva, *The Hope of Glory*, 51.

<sup>168</sup> Combrink, 'Shame on the Hypocritical Leaders in the Church', 32.

<sup>169</sup> Malina, Bruce J. en Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press: Minneapolis, 1992, 47.



Tabel 6: Vergelijking taalgebruik in de wee-uitspraken versus de Bergrede.

Taal die schaamte bevestigt (Matt. 23:13-32)	Taal die de eer bevestigt (Matt. 5:3-12)
Negatief	Positief
Derde persoonsvorm formulering gericht aan discipelen en volgelingen	Tweede persoonsvorm formulering gericht aan discipelen en volgelingen
Einde van het publieke optreden van Jezus	Begin van het publieke optreden van Jezus
Buitengesloten worden van het koninkrijk der hemelen (vers 13)	Horen tot het koninkrijk der hemelen (vers 3, 10)
Uiterlijk rechtvaardig (vers 28)	Hongeren naar gerechtigheid (vers 6)
Negeren barmhartigheid (vers 23)	Barmhartigen... ondervinden van barmhartigheid (vers 7)
Onrein (vers 27)	Zuiver van hart (vers 8a)
Zweert bij de troon van God (vers 22)	Zien van God (vers 8b)
Kind van de hel (vers 15)	Kinderen van God (vers 9)
Afstammelingen van hen die profeten hebben vermoord (vers 31)	Vervolgden zoals voor jullie de profeten (vers 12)

Deze ontwikkeling van de eer van Jezus en schaamte van de Farizeeën werpt licht op de retorische strategie van Mattheüs. Hij bevestigt het karakter van ‘insiders’. Jezus is een betrouwbare, eervolle gids voor kennis en gedrag. De ‘outsiders’, de Joodse religieuze leiders, worden bekritiseerd en in diskrediet gebracht als onbetrouwbare gidsen die schaamteloos zijn. Door de eer van de betrouwbare gids te bevestigen en de onbetrouwbare gidsen te ontmaskeren worden de sociale grenzen en de gemeenschappelijke waarden van de groep vastgesteld.<sup>170</sup> Combrink wijst op het belang dat in Mattheüs 23 de retoriek van *apostrofe* wordt gebruikt, wat een indirecte manier aanspreken inhoudt: het retorisch publiek zijn de volgelingen van Jezus en niet de Farizeeën en schriftgeleerden.<sup>171</sup>

## 5.4 Challenge-Response

In het voorgaande hoofdstuk (zie 3.7) is duidelijk geworden dat conflict een belangrijk thema is in Mattheüs 23. Conflict en woordenwisselingen vormden een wezenlijk onderdeel van het onderwijs. Het stellen van vragen door leerlingen, leken of andere geleerden was belangrijk bij de Thorastudie.<sup>172</sup> Bij een conflict stond de erezaak op het spel: het was een constante strijd van uitdagen, een reactie teweegbrengen en een evaluatie van de geadresseerden. Door middel van *challenge en response* werd ook in de religieuze setting het spel van eer en schaamte gespeeld, aldus Malina.<sup>173</sup>

De confrontatie tussen Jezus en de Farizeeën kan in deze context worden geplaatst. Uitdagingen van de Farizeeën en Jezus’ reactie daarop, komen vaak voor in het evangelie van Mattheüs (Matt. 9:1-8; 10-13; 11:2-6; 22:15 -22; 23-33; 34-40; 41-46). Al in de eerste toespraak van Jezus, de Bergrede (Matt. 5-7), wordt duidelijk dat zijn interpretatie van de Thora leidt tot ware gerechtigheid die de gerechtigheid van de Farizeeën overtreft. Jezus wordt vooral uitgedaagd door de Joodse religieuze leiders, maar in een enkel geval is het Jezus die de Farizeeën en schriftgeleerden uitdaagt. Dit wordt duidelijk in Mattheüs 22:41-46 waar Jezus zijn tegenstanders vraagt naar de identiteit van de Christus, waarna Hij hun

<sup>170</sup> deSilva, *Hope of Glory*, 52.

<sup>171</sup> Combrink, ‘Shame on the Hypocritical Leaders in the Church’, 33.

<sup>172</sup> Hezser, Catherine, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1997, 339.

<sup>173</sup> Malina B., *The New World*, 30.

antwoord tenietdoet. Een dergelijke woordenstrijd, waarbij geen goed antwoord werd gegeven, resulteerde in verlies van eer voor de Farizeeën en schriftgeleerden. Jezus heeft in dat geval als leraar eer gewonnen en laat zijn ongeëvenaarde retorisch talent zien tegenover zijn opponenten die beschouwd werden als de ‘meesters van de retoriek’.<sup>174</sup> Vanaf dat moment durfde niemand Hem nog vragen te stellen (Matt. 22:46), wat Jezus de mogelijkheid geeft om het laatste woord te richten tot zijn tegenstanders in Mattheüs 23. Zo passen *challenge en response* in het spel waarbij eer en daarmee autoriteit verworven werd.

Met Mattheüs 23 wordt de kern van het probleem van publieke en verborgen eer duidelijk. De Joodse religieuze leiders die Jezus hier aanspreekt zijn doorgeschoten in hun eerezucht en zien nu nog slechts de uiterlijke kant van het uitvoeren van Gods wil. Jezus veroordeelt hun autoriteit niet, maar wel hun intenties (Matt. 23:3). De essentie van de Thora zijn ze kwijtgeraakt, waardoor ze de wil van God niet meer uitvoeren. Hoewel het uiten van beledigingen (dat zijn hier de wee-uitspraken) in de oudheid als een veel voorkomende retorische vorm kan worden gezien, lijkt het hier te duiden op een serieus conflict tussen Jezus en zijn tegenstanders.<sup>175</sup>

Samenvattend kan gezegd worden dat het eer- en schaamtediscours een lens biedt waarbij Mattheüs vanaf het begin van zijn evangelie de hoge eer van Jezus bevestigt. De evangelist laat zien dat Jezus een betrouwbare gids is om een eervol leven te verkrijgen en de Bergrede geeft aan welk gedrag bij dit eervolle leven past. Het eerbare karakter van de Farizeeën en schriftgeleerden wordt in heel Mattheüs bekritiseerd. Hun gedrag maakt dat ze niet eervol voor God te kunnen staan. Zij zijn daarom onbetrouwbare gidsen zonder kennis die ook hun volgelingen in gevaar brengen.

## 5.5 Kanttekeningen bij het eer- en schaamtediscours

Inzichten uit recent wetenschappelijk onderzoek naar de antropologie van eer en schaamte hebben ervoor gezorgd dat het analyseren van het eer- en schaamtediscours in de evangeliën een meer behoedzaam karakter heeft gekregen.<sup>176</sup> Wetenschappers ontdekken steeds meer dat er een enorme diversiteit aan opvattingen en toepassingen was van waarden als ‘eer en schaamte’. De betekenis van ‘eer en schaamte’ werd bepaald door onder andere, klasse en geslacht, plaats en tijd en dit kan per auteur verschillen.

Deze kritische reflecties zijn het uitgangspunt van Bill Domeris die in zijn artikel ‘Beyond Shame and Honour: Matthew’s Representation of Dignity Code of Jesus’ (2019) een beschouwing geeft van het eer en schaamte discours in het Mattheüsevangelie.<sup>177</sup> Domeris verwijst naar twee grote studies over eer en schaamte in het Mattheüsevangelie (Jerome Neyrey (1998) en Louise Joy Lawrence (2003)). Ondanks de verschillende uitkomsten van deze twee analyses zijn deze wetenschappers het volgens Domeris over twee zaken eens: de waarde van eer en schaamte was essentieel in de tijd van Jezus’ bediening in Galilea en omstreken én Jezus debatteerde over deze waarden en over het nastreven van eer.

Geheel tegen de gewoonte van toen in beschrijft Jezus zijn eigen missie als van iemand die dient (διακονω; Matt. 20:28). Hij roept zijn discipelen op om de status van dienaar (δοῦλος) aan te nemen (Matt. 20:26). Hij bekritiseert de Farizeeën en schriftgeleerden voor het zoeken naar posities van eer (Matt. 23:2-7) en geeft door zijn leer en daden invulling aan andere set

<sup>174</sup> Simmond, Andrew R., ‘Woe to You...Hypocrites!’, 348.

<sup>175</sup> Malina & Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 141.

<sup>176</sup> Lawrence, L.J., *An Ethnography of the Gospel of Matthew: A critical assessment of the honour and shame model in New Testament Studies*, WUNT 165, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; Busatta, S., ‘Honour and Shame in the Mediterranean’, *Antrocom*, 2(2) (2006), 75-78; Stiebert, J., *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The prophetic contribution*, London: Sheffield Academic Press, 2002.

<sup>177</sup> Domeris, Bill, ‘Beyond Shame and Honour: Matthew’s Representation of the Dignity Code of Jesus’, *Conspectus-The Journal of the South African Theological Seminary* 28, (2019), 18-30.

waarden dan in die tijd gebruikelijk was. In de volgende paragraaf wordt beschreven welke alternatieve waarden Jezus voorstelt en op welke manier deze invalshoek een aanvulling zou kunnen zijn op het eer- en schaamtediscours.

## 5.6 Dignity code

Domeris verwijst in het hierboven genoemd artikel (5.5) naar het onderzoek van Peter Brown (2016) die de term *dignity code* (waardigheidscode) introduceert als uitbreiding op het eer- en schaamtediscours.<sup>178</sup> Jezus bevestigt de gemeenschappelijke waardigheid van menselijke individuen, ongeacht de status (eer) die hun werd verleend op basis van hun positie in de samenleving: een ‘koninkrijk’ waar mensen respect aan anderen schenken uitsluitend op grond van hun ‘mens’-zijn. Terwijl eer en schaamte constant verdediging en handhaving vereisen, bevestigt de *dignity code* de waarde van alle mensen, ongeacht hun sociale status. ‘Waardigheid wordt verondersteld, terwijl eer wordt verdiend.’<sup>179</sup>

Het volgen van deze *dignity code* vereist een breuk met de bestaande waarden, zoals eer en schaamte en vraagt toewijding aan een andere levensstijl. De discipelen werden opgeroepen om te erkennen dat de heersende code van eer en schaamte, en soortgelijke culturele waarden, een negatief oordeel over vrouwen, buitenstaanders en kinderen inhield. In plaats daarvan werden de discipelen uitgenodigd om Jezus' idee van de ‘waardigheid van allen’ te omarmen. De ware weg naar eer in Gods ogen betekende het eren van degenen die niet als eervol werden beschouwd. Bij het lezen van de zaligsprekingen in de sociale context van die tijd, wordt duidelijk in welke mate Jezus waardigheid bood aan de armen, onderdrukten en mensen die lijden, aldus Domeris.<sup>180</sup>

Door hun moeilijke situatie en leed te erkennen, bevestigt Jezus de waardigheid van gewone mensen. Deze alternatieve waarden, door Jezus geïntroduceerd, bepalen voor een groot deel de ‘culturele locatie’ van zijn volgelingen. De ‘culturele locatie’ is één van de subtexturen die Robbins onderzoekt in zijn sociaal-culturele textuur.

## 5.7 Definitieve culturele categorieën

Bij Robbins gaat de ‘culturele locatie’ over de manier waarop mensen in hun taal en gedrag, redenen en argumenten zichzelf aan anderen presenteren. Hij onderscheidt vijf categorieën: dominante cultuur, subcultuur, tegencultuur, contracultuur en liminale cultuur. De kenmerken van de tegencultuur zijn het best toepasbaar op Jezus en zijn volgelingen in het Mattheüsevangelie. Het belangrijkste doel van een tegencultuur is verzet tegen de dominante cultuur, maar op een vreedzame manier in de hoop op vrijwillige hervorming van de dominante samenleving.<sup>181</sup>

### 5.7.1 Upside down kingdom van Jezus

Uit de voorgaande paragrafen kunnen we concluderen dat Jezus een alternatieve set van waarden introduceert. Domeris spreekt in zijn artikel over de ‘counter-culture’ van de Jezusbeweging.<sup>182</sup> Er wordt ook wel gesproken over het omgekeerde koninkrijk van God, het *upside down kingdom*, waar het onzichtbare wordt gezien, de onbeminden worden bemind en de waardigheid van mensen wordt hersteld. De evangeliën beschrijven hoe Jezus de normen

---

<sup>178</sup> Brown, R.P., *Honor Bound. How a cultural ideal has shaped the American Psyche*, New York: Oxford University Press, 2016 in Domeris, ‘Beyond Shame’, 21.

<sup>179</sup> Domeris, ‘Beyond Shame’, 22.

<sup>180</sup> Domeris, ‘Beyond Shame’, 29.

<sup>181</sup> Robbins, *Exploring*, 87.

<sup>182</sup> Domeris, W.R., ‘Honour and Shame in the New Testament’, *Neotestamentica*, 27, 2 (1993), 295.

van zijn tijd herschikt, een samenleving promoot met omgekeerde waarden en in het bijzonder een beroep doet op de ‘outsiders’ van de samenleving.

Het ‘belofde koninkrijk van God’ was dé hoop voor de inwoners van Judea of Galilea, en dit was vooral voorbehouden aan ‘opgeleide Joodse mannen’, die zich in de nabijheid van de tempel begaven. Als ‘de bezitters’ van het koninkrijk waren onder anderen de Farizeeën en schriftgeleerden in staat om eisen te stellen aan de rest van de samenleving, waarbij ze het idee propageerden dat hun eigen eer rechtstreeks van God kwam. Deze manier van overmacht verzekerde zowel de voortzetting van de status-quo als de maatschappelijke normen die zij voorstonden en had een dwingend karakter. De basis van een dergelijke houding lag in de rivaliteit om rijkdom en macht, aldus Domeris.

Waar zij belang hechtten aan de erecode, persoonlijke glorie nastreefden en God alleen publiekelijk eerden, stond de *Jesus code* voor het verborgene, nederigheid en de waardigheid van anderen (Matt. 20:26-27; Matt. 23:12). In Mattheüs 21:32 laat Jezus de Farizeeën en schriftgeleerden die Hem beschuldigen zien dat de tollenaars en prostituees de boodschap van Johannes de Doper wél geloofden, maar dat zij dat niet deden. De ‘outsiders’ gaven in het ‘verborgene’ God de eer, terwijl de ‘insiders’ dat alleen ‘publiekelijk’ deden.

Het doen van Gods wil vindt vooral in het verborgene plaats (Matt. 23:23). Op deze manier houden Jezus’ volgelingen de kern van de wet en daarmee de wil van God vast. Het oordeel over de Joodse religieuze leiders houdt een belofte in voor de volgelingen: wanneer zij de wil van God doen, zullen zij voorgaan in het koninkrijk van God. Hoewel de hiërarchie in de dagelijkse werkelijkheid de volgelingen ver onder de schriftgeleerden en Farizeeën plaatst, zullen zij uiteindelijk door hun nederigheid de meeste eer ontvangen. Zo zullen daadwerkelijk de eersten de laatsten zijn en de laatsten de eersten (Matt. 20:16).

## 5.8 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik de culturele en sociale thema’s van de wereld van het Nieuwe Testament geanalyseerd en bestudeerd in hoeverre deze terug te vinden zijn in het Mattheüsevangelie. In de dyadische Grieks-Romeinse samenleving werd iemands identiteit bepaald door de sociale status. Het unieke van het Mattheüsevangelie (en van de evangeliën in het algemeen) is dat de volgelingen van Jezus verbonden worden door een collectieve identiteit die uitsteeg *boven* hun sociale identiteit. Vanaf hun bekering bepaalde Jezus hun identiteit en hierdoor verloor hun sociale identiteit aan betekenis. Dit betekende echter niet dat ze zich individualistisch gingen opstellen: ze bleven functioneren op hun eigen plek in de samenleving. Daarentegen bleven de Farizeeën en schriftgeleerden juist afhankelijk van publieke goedkeuring: met hun sociale status, macht en eer faalden zij juist om hun identiteit bij God te zoeken. Hun sociale identiteit, eer en status bleef bepalend voor hun handelen. Daarnaast is duidelijk geworden dat het eer- en schaamtediscours een lens biedt om de weesuitspraken in Mattheüs 23 beter te kunnen plaatsen in de sociale omgeving van die tijd. Vanaf het begin van het Mattheüsevangelie wordt stapsgewijs de toegeschreven en verworven eer van Jezus verwoord. Tegenover de eer van Jezus tekent de schaamte van de schriftgeleerden en Farizeeën zich steeds duidelijker af.

Bij het conflict tussen Jezus en de schriftgeleerden stond de erezaak op het spel en door middel van *challenge en response* werd eer en daarmee autoriteit verworven. Jezus blijkt steeds weer retorisch onovertroffen als Hij het schaamteloze gedrag van de Farizeeën en schriftgeleerden blootlegt. Mattheüs 23 vormt de climax en door herhaling van woorden die het schaamteloze gedrag van de schriftgeleerden en Farizeeën benadrukt, wordt hun oneerbare positie steeds opnieuw aan het licht gebracht. Daarbij is het belangrijk het retorisch publiek van Mattheüs voor ogen te houden: de volgelingen van Jezus. De verdediging van Jezus’ eer en accent op zijn *ethos* heeft als doel het publiek te bevestigen in hun loyaliteit en navolging van Hem. Door de eer van de betrouwbare gids (Jezus) en de oneer van de

onbetrouwbare gidsen (Farizeeën en schriftgeleerden) te ontmaskeren worden de sociale grenzen en de gemeenschappelijke waarden van de groep vastgesteld.

Het idee van gemeenschappelijke waarden vormt een aanvullende invalshoek op het eer en schaamtediscours. Daar waar eer en schaamte constant verdediging en handhaving vereisen, bevestigt de *dignity code* de waarde van alle mensen, ongeacht hun sociale status. Deze omkering van waarden: het accent op het dienen, het verborgene en de waardigheid van buitenstaanders geeft de 'Jezusbeweging' de kenmerken van een tegencultuur. Het *upside down kingdom* houdt een belofte in voor de volgelingen van Jezus. Zij zullen als eersten het koninkrijk van God binnengaan wanneer zij net als de 'buitenstaanders' (de prostituees en de tollenaars) God in het verborgene eren en niet zoals de Farizeeën en schriftgeleerden: alleen publiekelijk en voor eigen eer.

## 6 De ideologische textuur van de tekst

In dit hoofdstuk verschuift, gezien vanuit de interpretatiedriehoek, de aandacht naar de lezer. Bij de ideologische textuur gaat de aandacht uit naar vooroordelen, meningen, voorkeuren en stereotypen die invloed hebben op de interpretatie van een tekst. Het startpunt voor iedere ideologische analyse is altijd de individuele exegeet. De belangrijkste vraag die dan gesteld moet worden: ben ik me bewust met welke (gekleurde) bril ik de tekst lees en interpreteer? Ik wijd hier geen aparte paragraaf aan, maar ik kom er in mijn conclusie in 6.3 op terug.

Ten tweede vraagt de ideologische textuur hoe de tekst door anderen wordt geïnterpreteerd. Diverse commentatoren en hun interpretatie van Mattheüs 23 komen aan het woord in 6.1. In de laatste plaats wordt een ideologische textuur gevonden door te analyseren hoe sociale en culturele gegevens van de wereld van de *implied author* terug te vinden zijn in de tekst en dit komt in 6.2 aan de orde.<sup>183</sup>

### 6.1 Ideologische textuur in commentaren

Het is onmogelijk om een volledig overzicht te geven van de ideologische textuur van alle commentaren die ooit over Mattheüs 23 zijn geschreven. Aan de hand van een aantal voorbeelden zal ik de invloed van diverse ideologische achtergronden bespreken en laten zien hoe verschillend dit bijbelgedeelte door de eeuwen heen is uitgelegd. Hiermee wordt duidelijk hoe een specifieke invalshoek invloed heeft op de tekstinterpretatie.

Allereerst wordt gekeken naar de ideologie en interpretatie van enkele invloedrijke personen uit de kerkgeschiedenis. Daarna volgt een commentaar van een theoloog verbonden aan de evangelisch/gereformeerde denominatie, een groep met min of meer gelijke uitgangspunten of een zogenaamde ‘corporate group’ zoals Robbins het noemt.<sup>184</sup> Tenslotte wordt een commentaar op Mattheüs 23 vanuit de feministische/postkoloniale wereld bekeken om inzicht te krijgen hoe een dergelijke invalshoek de exegetische kleurt.

#### 6.1.1 Mattheüs 23 vanaf de Vroege Kerk tot aan de Reformatie

Door de geschiedenis heen heeft het evangelie van Mattheüs een enorme wetenschappelijke belangstelling gewekt. Karla Pollmann heeft onderzoek gedaan naar een aantal belangrijke commentaren op Mattheüs 23 vanaf de Vroege Kerk tot aan de Middeleeuwen: vanaf Origenes (185-254) tot aan Thomas van Aquino (1224/25-1274).<sup>185</sup> Origenes maakt onderscheid tussen de letterlijke en de geestelijke betekenis van een tekst. In navolging van Origenes komt bij veel commentaren de relevantie van de bijbeltekst voor de toenmalige lezer naar voren. Het doel is niet een om een puur historisch, tekstkritisch of bron-analytisch onderzoek van de bijbeltekst presenteren, maar het commentaar functioneert als een oproep om te overtuigen en als morele vermaning. Hoe worden de schriftgeleerden en Farizeeën uit Mattheüs 23 geïdentificeerd in deze commentaren?

Hilarius van Poitiers (ca. 315-367) maakt een duidelijk onderscheid tussen de verloren ongelovigen en de christenen die door hun geloof zijn gered. Hij vereenzelvigd de schriftgeleerden en Farizeeën met de rest van de Joden en de ongelovigen. Omdat zij de identiteit van Jezus Christus als de ware Messias ontkennen, krijgen ze geen deel aan de Heilige Geest en aan het heil. De meest populaire methode is om de schriftgeleerden en Farizeeën te identificeren als ketteren omdat ze ‘orthodoxe’ christenen ervan te weerhouden het goede voorbeeld te volgen. Dit standpunt wordt al verdedigd door Origenes want volgens

---

<sup>183</sup> Robbins, *Exploring*, 95.

<sup>184</sup> Robbins, *Exploring*, 101.

<sup>185</sup> Pollman, Karla, ‘Hypocrisy and the History of Salvation, Medieval Interpretations of Matthew 23’, *Wiener Studien*, 114 (2001), 469-482.

hem zijn 'kettters geestelijke Farizeeën'. Hypocrisie is de belangrijkste eigenschap die kettters zo gevaarlijk maakt, omdat hun handelen omringt is met geheimzinnigheid en hun valkuilen niet makkelijk te doorzien zijn, aldus Origenes.<sup>186</sup>

Pollman komt tot de conclusie dat volgens bijna alle door haar geraadpleegde commentaren de weg naar het heil alleen bewerkstelligd wordt door de katholieke kerk. Hun redding wordt echter bedreigd omdat alle christenen blootgesteld blijven aan verleiding: de redding is nooit definitief. De nadruk ligt vooral op goed moreel gedrag in *dit* leven en de eschatologische betekenis van de redding wordt verdrongen. Zo zou de toespraak van Jezus in Mattheüs 23 weergeven welke fouten moeten worden vermeden en welke principes en regels moeten worden gevolgd. Als een christen erin slaagt in het hier en nu deze adviezen op te volgen dan is zijn of haar ziel gered.

Bij het duiden van de morele boodschap van Mattheüs 23 werden veel commentatoren beïnvloed door de Stoïcijnse filosofie, met name bij de manier waarop emoties werden geïnterpreteerd. Hypocrisie werd geassocieerd met gevoelens van afgunst of ambitie en werd om die reden als irrationeel gedrag bestempeld. God spreekt tot ons innerlijk besef van goed en kwaad en daarom moet ons geweten constant aangesproken worden om tegen deze slechte eigenschap te gewapend te zijn.

Het 'historisch heilsperspectief' vormt een andere interpretatielij. Volgens deze lijn verdeelt Mattheüs 23:35 de wereld in twee verschillende soorten mensen die vanaf Kaïn en Abel hebben bestaan: de kwaadaardige aanklagers van de onschuldigen en hun heilige slachtoffers. Dit tekstgedeelte dient dus om de dualistische historische visie te onderbouwen dat deze twee groepen er door de hele geschiedenis heen zijn geweest. Omdat de verlossing nog niet definitief heeft plaatsgevonden, moeten christenen voortdurend streven naar morele perfectie, aangezien zij niet automatisch tot de 'goede' groep behoren.<sup>187</sup>

Maar ook *binnen* de gevestigde kerk kwam hypocrisie voor en de schriftgeleerden en Farizeeën werden als voorafbeelding gebruikt om dit verschijnsel aan de kaak te stellen. Verschillende commentatoren gebruikten Mattheüs 23 als een instrument om hun kritiek op de katholieke kerk te uiten, met name vanwege haar misbruik van gezag: het 'kopen' van kerkelijke posities. Thomas van Aquino bekritiseert de kerk en vooral het gedrag van de geestelijken, vanwege hun ijdelheid, hun verlangen naar macht, hun overdreven strengheid, enzovoort.<sup>188</sup>

Drie eeuwen na Thomas van Aquino schrijft Maarten Luther in 1532 een brief aan een recentelijk bekeerde Jood waarin hij beweert dat het feit dat niet meer Joden zich bekeren tot het christelijk geloof toe te schrijven is aan de verwrongen ideeën van 'onze sofisten en Farizeeën'. David Nirenberg laat zien dat Luther hier niet refereert aan de Farizeeën ten tijde van Jezus, maar aan 'Pausen, priesters, monniken en theologiestudenten' uit zijn eigen tijd.<sup>189</sup> De Farizeeën speelden regelmatig een rol in de polemiek van de Reformatie. De hervormers gebruikten de Farizeeën om de katholieke kerk te typeren, die naar hun mening werd gekenmerkt door dezelfde negatieve eigenschappen: hypocrisie, formalisme, obsessieve aandacht voor rituele details en het ontbreken van de 'ware geest' van Jezus.

Samenvattend: in de exegese van Mattheüs 23 wordt in de eerste eeuwen vooral een morele oproep gedaan aan de lezers om vooral niet te leven zoals de 'hypocriete' Farizeeën en schriftgeleerden. Het heil wordt *alleen* verkregen via de katholieke kerk. In de latere commentaren, vanaf Thomas van Aquino tot aan de Reformatie, zien we een omkering: de polemiek richting Farizeeën en schriftgeleerden wordt steeds meer betrokken op deze zelfde katholieke kerk, om haar 'donkere kant' te bekritisieren, aldus Pollman.

---

<sup>186</sup> Pollman, 'Hypocrisy and the History of Salvation', 476.

<sup>187</sup> Pollman, 'Hypocrisy and the History of Salvation', 478.

<sup>188</sup> Pollman, 'Hypocrisy and the History of Salvation', 479.

<sup>189</sup> Nirenberg, David, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: W.W. Norton, 2013, 261.

### 6.1.2 Mattheüs 23 vanuit Gereformeerde/Evangelische denominatie

Een sprong in de tijd brengt ons bij Donald Hagner die vanuit zijn evangelische achtergrond een commentaar heeft geschreven op Mattheüs in de bekende commentarenreeks *World Biblical Commentary* (1995). Hagner geeft daarnaast in een artikel blijk van een zelfbewuste reflectie van zijn positie als *evangelical* en zijn interpretatie van de tekst.<sup>190</sup> Hij staat op het standpunt dat er niet zoiets bestaat als een 'objectieve' interpretatie en is zich bewust dat zijn vertolking nooit los staat van zijn eigen tijd, context, taal, situatie en overtuigingen en onbewuste drijfveren. Volgens Hagner is het eerste en belangrijkste doel van zijn commentaar de lezer te helpen ontdekken wat de tekst in zijn oorspronkelijke 'setting' betekende. De fundamentele historische betrouwbaarheid van de evangeliën is van groot belang voor de gereformeerde/evangelische denominatie.

De polemiek in Mattheüs 23 en de negatieve connotaties richting de Farizeeën en schriftgeleerden kan een antisemitisch gebruik van deze tekst tot gevolg hebben en Hagner stelt zich dan ook als doel om in zijn commentaar de lezer juist daartegen te beschermen. Het is in zijn ogen belangrijk dat de lezer de 'anti-joodse' taal van Mattheüs leert begrijpen. De evangelist kan moeilijk worden omschreven als iemand die zich keert tegen het jodendom, integendeel, het gaat om de redding van zowel Jood als Griek, aldus Hagner.<sup>191</sup> Jezus als de Messias vertegenwoordigt het *ware* jodendom en diegenen die Christus verwerpen vertegenwoordigen een verkeerde stroming. De polemiek in Mattheüs is dus een intramurale kritiek op Joden door Jezus (zie 6.2.1.).

Het moeilijke hoofdstuk 23 bevat enkele punten die volgens Hagner speciale aandacht vragen. In het begin worden de Farizeeën beschreven als degenen die 'op de stoel van Mozes zitten' en Jezus moedigt de menigte en zijn discipelen aan om hun onderwijs te volgen. Jezus' verklaring moet worden opgevat als een *in principe* erkenning van de Farizeeën. In de tekst die erop volgt valt Jezus niet alleen de hypocriete praktijk van de Farizeeën, maar ook hun leer (Matt. 23:16-22). Ook de latere rabbijnse traditie laat op dezelfde wijze de ontoelaatbaarheid van hypocrisie zien (b. Sota 22b).

In het licht van de scherpe kritiek op de Farizeeën, moet volgens Hagner nadruk worden gelegd op de klaagzang van Jezus in Mattheüs 23:37-39. Hier is een keerpunt in het verhaal waar te nemen. Net voor zijn laatste toespraak in en het begin van het lijdensverhaal, gebruikt Jezus de tedere metafoor van een hen die haar kuikens onder haar vleugels verzamelt om aan te geven hoezeer Hij de Joden, die Hem hebben verworpen, wil redden inclusief de Farizeeën. Kortom, Jezus houdt van zijn volk, de Joden, maar Hij veracht hun afwijzing. En hoewel Hij zonder aarzelen spreekt over het oordeel dat Jeruzalem te wachten staat (Matt.23:38), zinspeelt Hij helemaal aan het eind van deze perikoop op een tijd dat ze Hem zullen verwelkomen. Het zijn de bekende woorden uit Psalm 118:26 over Gods verlossing van zijn volk.<sup>192</sup>

### 6.1.3 Mattheüs 23 vanuit de Feministische/Postkoloniale beweging

De aandacht voor onderdrukte groepen heeft verschillende nieuwe bewegingen binnen de hermeneutiek geïnspireerd in onze postmoderne tijd. De belangrijkste voorbeelden zijn de feministische hermeneutiek, de postkoloniale hermeneutiek en de bevrijdingstheologische hermeneutiek. Bij deze 'contextuele hermeneutiek' verschuift de focus van de betekenis als propositionele inhoud naar de aandacht voor wat de tekst vanuit de context van de lezer. Niet

---

<sup>190</sup> Hagner, Donald A., 'Writing a Commentary on Matthew: Self-Conscious Ruminations of an Evangelical', *Semeia* 72 (1995), 51-72.

<sup>191</sup> Hagner, 'Writing a Commentary on Matthew', 69.

<sup>192</sup> Hagner, 'Writing a Commentary on Matthew', 68.



de wereld van de tekst, of de wereld van de auteur, maar de wereld van de lezer komt centraal te staan.<sup>193</sup>

M.W. Dube kan gezien worden als vertegenwoordiger van de feministische en de postkoloniale hermeneutische stroming. Volgens deze theologe is het bijbelse woord niet per se bevrijdend voor vrouwen en zeker niet voor zwarte vrouwen uit Afrika, een continent dat in het verleden grootschalig is gekoloniseerd. In haar artikel 'Liberating the Word': One African Feminist Reading of Matthew 23' past zij haar uitgangspunt toe op Mattheüs 23, een hoofdstuk waarin Jezus wordt afgeschilderd als iemand die de Farizeeën en schriftgeleerden in de strengste bewoordingen veroordeelt.<sup>194</sup>

Dube ziet overeenkomsten tussen Mattheüs 23 en de retoriek uit het koloniatijdperk waar het onderdrukken van de Ander veelvuldig voorkwam.<sup>195</sup> De ideologie die in Mattheüs 23 aan de orde komt is sterk dualistisch en hiërarchisch en bevestigt de overheersing van de Ander. Als Afrikaanse Motswana-vrouw, wier medebewoners meer dan een eeuw geleden gekerstend werden, klinkt de etikettering en veroordeling van de Farizeeën en schriftgeleerden haar bekend in de oren. Het herinnert haar aan soortgelijke praktijken die missionarissen richting Afrikanen gebruikten. Missionarissen bestempelden Afrikanen zonder aarzelen als 'heidenen', 'wilden', 'barbaren' en 'ongeleterden'. De missionarissen geloofden dat Afrikanen 'helemaal geen religie hadden' en als ze enige religieuze praktijken waarnamen, werden deze beschouwd als 'van de duivel'.<sup>196</sup>

Deze context kadert de vragen die Dube stelt aan Mattheüs 23. Terwijl historisch gezien de slachtoffers van de retoriek de schriftgeleerden en Farizeeën waren, waren dat in het koloniatijdperk de gekoloniseerden; in het tijdperk na Pinksteren is het steeds de Ander, diegene die niet-christelijk is, en in genderrelaties zijn de vrouwen het slachtoffer van deze ideologie.<sup>197</sup>

Het is helder dat Mattheüs schreef om het voortbestaan van zijn gemeenschap te garanderen. Daarbij was zijn overlevingsstrategie vooral afhankelijk van het diskwalificeren van de schriftgeleerden en Farizeeën en zijn denken is grotendeels gebaseerd op een dualistisch en hiërarchisch uitgangspunt. Voor Mattheüs kunnen er geen diverse geloofspraktijken zijn; alleen *zijn* gemeenschap vertegenwoordigt het ware geloof, aldus Dube. Deze ideologie van onderdrukking beteugelt verschillende geloofsopvattingen en reduceert de Ander tot een onmenselijke categorie om zo overheersing te legitimeren. Deze onderdrukking van andere geloofsopvattingen komt tot uiting in het evangelie wanneer de auteur spreekt in woorden als: 'tenzij uw gerechtigheid die van schriftgeleerden en Farizeeën overtreft, zult u zeker het koninkrijk der hemelen niet binnengaan' (Matt. 5:20). Hoe moeten we Mattheüs 23 dan wel lezen volgens Dube?

Zij stelt de volgende strategie voor: laten we een tekst uit Mattheüs 5:43-44 met tegenovergestelde betekenis gebruiken om Mattheüs 23 te kaderen. De uitdrukking 'heb je vijanden lief' ontkracht het dualistische en hiërarchische frame van Mattheüs 23, waardoor de macht van onderdrukking en overheersing wordt ondermijnd. Terwijl Mattheüs 23 neigt naar vijandschap, grenzend aan afkeer en haat, weerspreekt Mattheüs 5:43-44 een dergelijke benadering. 'Je vijanden liefhebben' is een oproep om te leven en te laten leven, zonder het recht om verschillen te onderdrukken, uit te wissen, te haten of te ridiculiseren. Je vijanden

---

<sup>193</sup> Zwiep, A.W., *Tussen tekst en lezer: Een historische inleiding op de Bijbelse hermeneutiek*, Deel II: van moderniteit naar postmoderniteit, Amsterdam: VU University Press, 2013, 388.

<sup>194</sup> Dube, M.W., 'Liberating the Word': One African Feminist Reading of Matthew 23, *Botswana Journal of African Studies*, Vol. 21. Nr. 2 (2007).

<sup>195</sup> In navolging van de Joodse filosoof Levinas (1906-1995) schrijft Dube in haar artikel 'de Ander' consequent met een hoofdletter. Voor Levinas was de Ander de weerloze, kwetsbare mens die appèl doet op mijn verantwoordelijkheid.

<sup>196</sup> Dube, 'Liberating the Word', 246.

<sup>197</sup> Dube, 'Liberating the Word', 249.

liefhebben zorgt ervoor de menselijkheid, van iedereen die anders is, te erkennen en te behouden.

Als de auteur van Mattheüs het uitgangspunt van 'je vijanden liefhebben' had toegepast op zijn grootste rivalen, zou hoofdstuk 23 anders klinken: met zowel een andere ethiek als een andere impact op de geschiedenis en de hedendaagse tijd. Het zou een hoofdstuk zijn dat helpt de diversiteit op basis van geslacht, ras, religie, etnische afkomst, klasse, handicap, nationale en ecologische status beter te waarderen en de onderlinge relaties te versterken.<sup>198</sup> Volgens Dube heeft het christelijk geloof, door intolerantie en het onvermogen de vijand lief te hebben, zich tot een van de meest repressieve religieuze bewegingen in de geschiedenis gemaakt.

Samenvattend komt bij Dube sterk naar voren hoe haar ideologie, vanuit haar positie als onderdrukte, zwarte vrouw en slachtoffer van het kolonialisme, haar lezing van Mattheüs 23 kleurt.

## 6.2 Ideologische textuur in de tekst

Ideologie gaat niet alleen over mensen, maar komt ook tot uitdrukking in teksten. Om inzicht te krijgen in de ideologische textuur van een tekst moet de sociale en culturele locatie van de *implied author* geanalyseerd worden. Vanuit welke sociale context schreef Mattheüs en hoe komt dit tot uitdrukking in de tekst? Welke maatschappelijke rol speelden de Farizeeën en schriftgeleerden in de tijd van Mattheüs en hoe verhoudt zich dat tot Mattheüs 23? De vraag die de wetenschap al decennialang bezighoudt is de welke plaats het Mattheüsevangelie heeft in het *intra/extra muros* debat.<sup>199</sup>

### 6.2.1 De sociale en culturele plaats van de auteur

Hoewel er geen consensus bestaat, situeren veel nieuwtestamentici Mattheüs 23 in de periode ná 70 n.Chr. Ze gaan ervan uit dat de wee-uitspraken geen betrekking hebben op het jodendom uit de tijd van Jezus. Seng Ja Layang geeft een overzicht van de diverse standpunten.<sup>200</sup>

Een eerste groep wetenschappers interpreteert Mattheüs 23 als anti-Joods in het algemeen en in het bijzonder gericht tegen de Farizeeën. Zij menen de 'vervangingstheologie' te zien achter Mattheüs 23. In het taalgebruik van Mattheüs zouden in hun ogen anti-Joodse elementen te bespeuren zijn in bijvoorbeeld teksten als: 'Het koninkrijk van God zal van u worden weggenomen en aan een volk worden gegeven dat de vruchten van het koninkrijk voortbrengt' (Matt. 21:43). Hoewel bij de missie van Jezus de Joden de eerste prioriteit hadden, is door hun afwijzing de focus verschoven naar de heidenen, waar het evangelie wel vrucht lijkt af te werpen (Matt. 10:5; 15:21, 26). Het belangrijkste doel van Mattheüs 23 is om de gunst die aan de heidenen wordt getoond te contrasteren met Gods afwijzing van de Joden. Deze wetenschappers geloven veelal dat de *implied author* een bekeerde heidense christen is uit Syrië dit evangelie heeft samengesteld. Zij zien het Mattheüsevangelie één van de eerste tekenen van 'parting of the ways', dat wil zeggen, het uit elkaar gaan van de joden en de christenen? (*extra muros*). Daartegen is in te brengen dat ondanks de kritiek op de

---

<sup>198</sup> Dube, 'Liberating the Word', 261.

<sup>199</sup> Schreef Mattheüs aan een gemeenschap die zichzelf zag als een beweging binnen het jodendom (*intra muros*), één van de vele groepen binnen het jodendom die naast de groep van bestaande Farizeeën streed voor invloed hoe de wet op de juiste manier moest worden geïnterpreteerd, óf is het Mattheüsevangelie één van de eerste tekenen van 'parting of the ways' (het uit elkaar gaan van de joden en de christenen)? Gingen zij vrijwillig weg uit de synagoges vanwege hun christologie en hun missie aan de heidenen (*extra muros*). Rodney Reeves 'The Gospel of Matthew' in *The State of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, ed. McKnight, Scot, Gupta Nijay K, 277.

<sup>200</sup> Layang, Seng Ja, *The Pharisees in Matthew 23 Reconsidered*, Carlisle: Langman Publishing, 2018, e-book, [www.books.google.nl](http://www.books.google.nl) geraadpleegd 6 december 2021.

Joodse religieuze leiders in het verhaal als geheel, Jezus' missie aan de verloren schapen van het huis van Israël (Matt. 10:5 en 15:24) bewaard is gebleven.

De tweede groep wetenschappers meent dat Mattheüs 23 het resultaat is van een historisch conflict tussen de christelijke gemeenschap en de toenmalige leidende groep rabbijnen in een situatie ná 70 n.Chr. Mattheüs schreef zijn evangelie als de vertegenwoordiger van één van de vele groepen binnen het Jodendom die naast de groep van bestaande Farizeeën streed voor invloed hoe de Thora op de juiste manier moest worden geïnterpreteerd (*intra muros*).

Deze opvatting wordt bestreden door een derde groep geleerden die de tekst als niet als historisch beschouwen. In hun ogen werd Mattheüs 23 gecomponeerd voor een bepaald theologisch doel vanwege gebeurtenissen die plaatvonden in de periode na 70 n.Chr. De bedoeling achter de samenstelling van Mattheüs 23 met de 'anti-joodse' passages was om christelijke leiders binnen zijn eigen gemeenschap te waarschuwen en te leren zich niet te gedragen als de generatie die Jezus had verworpen. Het zou dus gaan om een compositie van de uiteindelijke redacteur.

De laatste groep wetenschappers is van mening dat de setting van Mattheüs 23 grotendeels terug te voeren is op een *Sitz im Leben* die overeenkomt met de context van Jezus' tijd (dus vóór 70 n.Chr.). Mattheüs 23 reflecteert de historische Farizeeën en hun situatie in de tijd van Jezus. Kenneth Newport stelt dat de beschrijving van verschillende aspecten van het Joodse leven, zoals de stoel van Mozes, gebedsriemen, kwasten, de praktijk van muggenziften en het schoonwassen van de drinkbeker (Matt. 23:2-3; 5; 23-26) te verklaren zijn in termen van het jodendom van voor 70 n.Chr. De positie van de auteur van de verzen 2-31 lijkt *intra muros* te zijn. God woont nog steeds in de tempel (Matt. 23:21) en het altaar heiligt nog steeds (Matt. 23:19).<sup>201</sup>

In deze masterscriptie ontbreekt de ruimte, maar meer gedetailleerd zou gedaan moeten worden om inzichtelijk te krijgen in hoeverre de beschrijving en kritiek van Mattheüs 23 betrekking had op de historische Farizeeën in Jezus' tijd. Mijn overtuiging is dat dit wel degelijk een rol speelt. Denk aan de functie en de praktijk van de twee Farizeïsche stromingen in de periode voor de val van de tempel, die van Hillel en Sjammai. De twee 'huizen' debatteerden en verzetten zich tegen elkaar in Jezus' tijd en discussieerden over de Mozaïsche wet, de interpretatie ervan, tradities en praktijken. De volgelingen van Sjammai waren Jezus' opponenten in Mattheüs 5:31-32; 19:3 (waar het dispuut gaat over echtscheiding), maar dit zou ook kunnen gelden voor Mattheüs 23. En als Mattheüs 23, zoals veel gedacht wordt, slechts een weerspiegeling is van de omstandigheden van de jaren ná 70 n.Chr. en niet de historische Farizeeën en schriftgeleerden in Jezus' tijd vertegenwoordigt, hoe kunnen dan de beschrijvingen en de gebruiken met betrekking tot de Farizeeën worden verklaard?

### 6.3 Conclusie

De ideologische textuur laat zien dat het gedachtegoed van een bepaalde groep of de keuze voor een bepaald intellectueel discours (historisch-kritisch, socio-retorisch, postmodern) de interpretatie van een Mattheüs 23 sterk kleurt. Waar in de eerste eeuwen een moralistische uitleg gold, wordt in het postmodernisme de exegese van Mattheüs 23 veelal gebaseerd op de lezerservaring. Dube vertegenwoordigt de feministische-postkoloniale stroming, een voorbeeld van contextuele hermeneutiek. Zij herkent zich in de positie van de Farizeeën en schriftgeleerden omdat de harde, intolerante houding naar hen toe in haar ogen vergelijkbaar is met haar eigen onderdrukte positie als zwarte vrouw in het postkoloniale Afrika. De

---

<sup>201</sup> Layang, *The Pharisees in Matthew 23*, geraadpleegd 6 december 2021.

boodschap van ‘je vijanden liefhebben’ vormt volgens haar een beter uitgangspunt om de positie van de Farizeeën en schriftgeleerden te duiden.

Het is essentieel dat elke onderzoeker, lezer en maar ook de auteur van deze masterscriptie inziet dat niemand aan de invloed van een bepaalde ideologie ontkomt. Deze bewustwording moet ervoor zorgen dat de onderzoeker zijn of haar eigen standpunten tegen het licht houdt en kritisch blijft bevragen. Hoewel ik met behulp van de socio-retorische analyse van Robbins een zo’n neutraal mogelijke exegese heb willen geven, wordt ook deze masterscriptie beïnvloed door een bepaalde ‘ideologie’. Zo ben ik het met Hagner eens dat de historische betrouwbaarheid van de evangeliën theologisch van belang is, omdat de waarheid van het geloof en het leven van Jezus verankerd is in de realiteit van onze menselijke geschiedenis (1 Korinthe 15). De tekst in Mattheüs 23 weerspiegelt dan ook naar mijn overtuiging het historisch conflict tussen de Farizeeën en schriftgeleerden en Jezus in zijn bediening (zie 6.2). Daarnaast zie ik de socio-retorische methode van Robbins als een aanvulling op de historische analyse, omdat bezinning op de hermeneutiek van de 20<sup>ste</sup> eeuw nieuwe inzichten in verstaansprocessen heeft blootgelegd die niet genegeerd kunnen worden.

Dit hoofdstuk heeft diverse invalshoeken besproken en daarmee laten zien op welke wijze Mattheüs 23 door de geschiedenis heen is verklaard. Hoe verhoudt deze diversiteit zich dit tot de eigen uitleg en overtuiging? Het is hermeneutisch van belang te beseffen dat dé enige juiste interpretatie niet bereikbaar is en geen doel op zichzelf vormt. Niemand heeft de waarheid in pacht dan Christus alleen en wanneer we in Christus blijven is de angst om te vervallen in relativisme ongegrond. En wellicht wordt ons eigen perspectief verrijkt wanneer we *oprecht* kunnen *luisteren* naar het inzicht van de ander.

Missioloog Andrew Wall gelooft dat we tegenwoordig een 'Efezisch moment' beleven zoals de kerk sinds de eerste eeuw niet meer heeft gezien. Wall suggereert dat het de uitdaging voor Europese christenen is om de diversiteit van culturen te omarmen, zoals Paulus zijn lezers in Efeze aanspoorde dit te doen. Tenslotte zijn we één in Christus. Het lichaam van Christus is niet compleet en de volheid wordt pas bereikt als alle culturen en subculturen in de hemel zijn samengebracht. Het ‘Efezische moment’ brengt ons een kerk die cultureel diverser is dan ooit tevoren, aldus Wall.<sup>202</sup>

Het onderkennen dat we alleen samen als gemeenschap van heiligen de breedte, hoogte en lengte van Gods liefde verstaan (Efz.3:18), maakt dat we de Bijbel alleen recht doen wanneer we deze diversiteit laten meewegen in de exegese om zo ons eigen perspectief te verrijken, in afhankelijkheid van de Heilige Geest en met het besef dat het ‘laatste woord’ nooit is gezegd.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Fountain, Jeff, ‘This great ‘Ephesian Moment’ (2002) [www.weeklyword.eu](http://www.weeklyword.eu), geraadpleegd op 7 december 2021.

<sup>203</sup> Zwiep, *Tussen tekst en lezer*, 414.

## 7 Algemene conclusie

Recente inzichten uit de sociale wetenschappen blijken bruikbare invalshoeken te zijn voor de bijbelwetenschap waarmee we het interpreteren van bijbelteksten kunnen verrijken. Wanneer we naar het intellectuele discours kijken vormt de sociaalwetenschappelijke een nieuwe invalshoek, naast de historisch-kritische methode en de postmoderne tekstanalyse. De toegevoegde waarde van de socio-retorische methode van Vernon Robbins wordt zichtbaar in het feit dat de sociale en culturele gegevens van de tekst niet alleen als achtergrondinformatie dienen, maar meewegen in het betekenis geven van de tekst. Bij een socio-retorische analyse wordt het ‘hoe en waarom’ van een tekst aan het licht gebracht door het blootleggen van narratieve, retorische, argumentatieve en linguïstische tekststructuren. De historisch-kritische methode concentreert zich vooral op het ‘wanneer en waar’ van een tekst en wordt gekenmerkt door vooral een historische benadering.

In deze thesis heb ik socio-retorische methode van Robbins gebruikt en toegepast op Mattheüs 23:13-36 om door middel van deze methode tot een methodisch verantwoorde exegese te komen. De socio-retorische methode werpt nieuw licht op de wereld *achter* de tekst (de wereld van de auteur), de wereld *binnen (in)* de tekst (het narratief van karakters, gebeurtenissen en intentie) en de wereld *voor* de tekst (de wereld van de lezer). Vanuit de vier zogeheten ‘texturen’, die Robbins als lees-en interpretatiewijzer gebruikt, zet ik de conclusies op een rij:

De *innerlijke textuur* in hoofdstuk 3 (met als subcategorieën: herhaling, progressie, narratief en argumentatief) bakent op basis van herhaling van de gebruikte Griekse woorden de teksteenheid van de wee-uitspraken duidelijk af, die in Mattheüs 23:13-36 omvat. De textuur van progressie brengt aan het licht dat de drie grote thema’s (de interpretatie van de wet, de autoriteit van Jezus en de hypocrisie van de religieuze leiders) van de polemiek tussen Jezus en de Joodse leiders in *heel* het Mattheüsevangelie een thema. De polemiek in Mattheüs 23: 13-36 is niet iets nieuws in het evangelie, maar vormt wel een climax. Opvallend in dit tekstgedeelte is de *intensiteit* en de *herhaling* van de harde woorden van Jezus richting de schriftgeleerden en Farizeeën.

De hardheid van Mattheüs’ taal weerspiegelt de gewoonten van oude polemische retoriek bekend in het Oude Testament en de Joodse literatuur. De forse retoriek tegen de schriftgeleerden en Farizeeën vormt een waarschuwing voor Jezus’ volgelingen en de term ‘huichelaar’ speelt in dit tekstgedeelte dan ook een cruciale rol. Het Griekse woord ὑποκριτής duidde een ‘toneelspeler’ aan, waarbij de context bepaalde welke emotionele waarde het woord kreeg (positief of negatief). De term werd oorspronkelijk gebruikt voor acteurs die de woorden van een dichter tot leven brachten. Het was de taak van de ὑποκριτής om de werkelijkheid weer te geven, zoals de dichter had bedoeld. Wanneer het beeld van de ὑποκριτής (als acteur) wordt gebruikt voor de schriftgeleerden en Farizeeën, wordt duidelijk dat ze ‘het script’ dat ze moesten vertolken, dat wil zeggen de Schrift, niet hadden begrepen. Ze deden de Schrift geen recht omdat ze, ondanks hun positie en verantwoordelijkheid, geen juiste vertolking gaven; toch waren ze er sterk van overtuigd dat ze precies deden zoals de Schrift had voorgeschreven. Jezus’ kritiek richt zich niet zozeer op het verschil tussen ‘zeggen en doen’, als wel op het tekort van de leiders en hun misleiding van het volk.

De narratieve textuur onthult hoe de tekst bedoeld is, namelijk om de lezers op verschillende manieren te beïnvloeden en te betrekken in het verhaal. Er wordt een appèl op de lezer gedaan om de weg van Jezus te kiezen en niet het verkeerde voorbeeld van de Farizeeën en schriftgeleerden te volgen. Het ontleden van de argumentatieve structuur biedt daarnaast een handvat om de directe rede uit de toespraak van Jezus te analyseren. De argumentatieve textuur maakt inzichtelijk hoe in Mattheüs 23 logische redeneringen en

argumenten worden gebruikt, in de vorm van enthymema en syllogismen, die blootleggen *waarom* Jezus zo veel kritiek heeft op de Joodse leiders.

De narratieve en argumentatieve texturen vullen elkaar aan en leggen de *persuasive discourse* van de auteur bloot. De lezer wordt via deze strategieën overtuigd *waarom* de weg van de Farizeeën en schriftgeleerden doodlopend is en *waarom* zij blinde gidsen zijn. De oproep blijft dat Jezus' volgelingen ander gedrag moeten laten zien en een andere hartsgesteldheid moeten tonen.

Bij de *intertekstuele textuur* in hoofdstuk 4 zijn er verbanden gelegd met andere teksten uit de bijbel en ook de relatie met buitenbijbelse bronnen. De wee-uitspraken fungeren om de klachten tegen de tegenstanders te uiten, ze horen bij de functie van profeet en komen in het Oude Testament en de Joodse literatuur veelvuldig voor. In het Nieuwe Testament is de meest duidelijke intertekstuele relatie te vinden in de wee-uitspraken uit het Lukasevangelie.

Mattheüs lijkt zijn veelvuldige verwijzingen naar het Oude Testament te vermengen met belangrijke elementen die we terugvinden in de Grieks-Romeinse politieke en filosofische biografieën, de zogenaamde *bios*. Gemeenschappelijke *topoi* zijn: voorgeslacht, geboorte, kindertijd en scholing, daden, deugden, dood en gevolgen en vooral 'conflict' blijkt een universeel thema. Deze overeenkomst biedt een geschikt raamwerk om het conflict in Mattheüs 23 te plaatsen. Mattheüs stelt Jezus voor als *zowel* koning *als* profeet (filosoof). Jezus wordt geïntroduceerd als een 'koninklijk persoon' die een gevaar vormt voor Herodes (Matt. 1-2). Aan het einde van het evangelie omvat het proces tegen Jezus de aanklacht tegen 'Koning der Joden' (Matt. 27:11, 29,42). De controverse over het karakter en de leer van Jezus en zijn tegenstanders (de Joodse religieuze leiders) is aanwezig in het midden van het evangelie (hoofdstuk 5-25). Jezus treedt op als gezaghebbend profeet en confronteert de leiders van het volk met hun ontrouw aan de Thora en het verbond.

'Conflict' was iets wat het grote publiek verwachtte in het narratief. Voor de brede groep toehoorders/lezers vertrouwd met deze gemeenschappelijke literatuur zou het evangelie daarom toegankelijk zijn en overtuigingskracht hebben. De Grieks-Romeinse biografieën hadden als doel de persoon in kwestie te eren en zijn leven als moreel voorbeeld te stellen. Mattheüs schreef een *bios* van het 'leven van Jezus', om zijn onderwijs en daden te presenteren als dé juiste wijze voor het begrijpen en naleven van de Thora.

In de *sociale en culturele textuur* van hoofdstuk 5 is gekeken welke culturele en sociale aspecten zichtbaar van de wereld van het Nieuwe Testament zichtbaar worden in het Mattheüsevangelie. Volgens de invalshoek van Brian Tucker en Aaron Kuecker naast het verhaal van Jezus ook de collectieve identiteit van de geadresseerden zichtbaar. De sociale identiteit die christenen in de toenmalige samenleving hadden (gebaseerd op status, etniciteit en gender) verloor aan betekenis omdat de nieuwe identiteit in Christus uitsteeg boven hun maatschappelijke positie, zonder dat ze zich afzonderden. Dit gesteld tegenover de groep van religieuze leiders, die hun identiteit niet zochten bij God, maar afhankelijk bleven van publieke goedkeuring: hun sociale identiteit, eer en status bleef bepalend voor hun handelen (Matt. 23:5-7).

Daarnaast is duidelijk geworden dat het eer-en schaamtediscours een lens biedt om de wee-uitspraken in Mattheüs 23 beter te kunnen plaatsen in de sociale omgeving van die tijd. Vanaf het begin van het Mattheüsevangelie wordt stapsgewijs de toegeschreven eer en verworven eer van Jezus nadrukkelijk verwoord. Tegenover de eer van Jezus tekent de schaamte van de schriftgeleerden en Farizeeën zich steeds duidelijker af. Hun oneerbare positie wordt keer op keer opgetekend (door middel van *challenge en response*) met als climax Mattheüs 23.

Daarbij moet het retorisch publiek van Mattheüs voor ogen worden gehouden: de volgelingen van Jezus. De verdediging van Jezus' eer en accent op zijn *ethos* heeft als doel

het publiek te bevestigen in hun loyaliteit en navolging van Hem. Door de eer van de betrouwbare gids (Jezus) en de oneer van de onbetrouwbare gidsen (Farizeeën en schriftgeleerden) te ontmaskeren worden de sociale grenzen en de gemeenschappelijke waarden van de groep van volgelingen van Jezus vastgesteld.

Het idee van een alternatieve set gemeenschappelijke waarden, door Jezus geïntroduceerd, vormt een aanvullende invalshoek op het eer en schaamtediscours. Daar waar schaamte en eer constant verdediging en handhaving vereisen, bevestigt de *dignity code* de waarde van alle mensen, ongeacht hun sociale status. Waar de schriftgeleerden en Farizeeën belang hechtten aan de erecode, eigenbelang en persoonlijke glorie nastreefden en God alleen publiekelijk eerden, stond de *Jezus code* voor het verborgene, de nederigheid en de waardigheid van anderen (Matt. 20:26-27; Matt. 23:12). Deze omkering van waarden geeft de ‘Jezusbeweging’ de kenmerken van een tegencultuur. Het *upside down kingdom* houdt een belofte in voor de volgelingen van Jezus. Zij zullen als eersten het koninkrijk van God binnengaan, wanneer zij net als de ‘buitenstaanders’ (de prostituees en de tollenaars) God in het verborgene eren en niet zoals de Farizeeën en schriftgeleerden: alleen publiekelijk en voor eigen eer. Samenvattend hebben de narratieve, retorische, linguïstische en thematische verbanden meer inzicht gegeven in het *hoe en waarom* van de wee-uitspraken in Mattheüs 23 en deze in hun tijd en context geplaatst.

De *ideologische textuur* in hoofdstuk 6 heeft laten zien dat ideologie en context van de lezer invloed heeft op de exegese en resulteert in uiteenlopende interpretaties. Waar in de Vroege Kerk Mattheüs 23 vooral als morele vermaning gold, herkent de Afrikaanse theoloog M.W. Dube in de harde woorden tegen de Farizeeën en schriftgeleerden vooral haar eigen positie als zwarte vrouw in het postkoloniale Afrika. Op basis van haar ervaringen interpreteert zij de polemiek van Mattheüs in het licht van de Bergrede. De socio-retorische methode van Robbins maakt zichtbaar dat niemand een tekst neutraal kan analyseren. Bewustwording en verantwoording geven vanuit welke ideologische context men de tekst benadert blijkt van essentieel belang voor een degelijke exegese.

In de ideologische textuur van de *implied author* komt echter ook de zwakke kant van de socio-retorische methode van Robbins aan het licht. Vragen met betrekking tot wie de auteur is en wanneer het Mattheüsevangelie is geschreven gaan *altijd vooraf* aan de sociale en culturele plaats van de auteur (6.2.1). Deze belangrijke vragen staan wel in de historisch-kritische methode centraal en worden in de sociaalwetenschappelijk strategie van Robbins slechts indirect behandeld.

Naar mijn mening weerspiegelt de tekst in Mattheüs het historisch conflict tussen de Farizeeën en schriftgeleerden en Jezus tijdens zijn bediening, opgetekend door de apostel Mattheüs. Om tot een verantwoorde exegese te komen is theologisch gezien de historische analyse belangrijk omdat het leven van Jezus niet zomaar een verhaal is, maar verankerd is in onze menselijke geschiedenis. Hieruit trek ik de conclusie dat de socio-retorische analyse niet als vervanging kan dienen van de historisch-kritische analyse, maar gezien moet worden als waardevolle toevoeging en uitbreiding van deze methode.

De laatste, *heilige textuur* (hoofdstuk 2.5.1), ziet Robbins als een rode draad door alle texturen heenlopen: indirect en vaak ook paradoxaal. In het Mattheüsevangelie wordt dit zichtbaar door de omkering van eer- en schaamte, de introductie van alternatieve waarden en de collectieve identiteit van Jezus’ volgelingen die uitstijgt *boven* hun sociale identiteit. Ook de dood van Jezus heeft een totaal andere betekenis voor de Joodse leiders dan voor God die Jezus gekozen en gezonden had. Zo worden de contouren van het koninkrijk van God steeds duidelijker: het onzichtbare wordt gezien, de onbeminden worden bemind en de waardigheid van de ‘outsiders’ herstelt.

De goddelijke status van Jezus, de Messias, komt in Mattheüs 22:29-46 aan de orde, die de Joodse leiders niet erkennen en waaruit blijkt dat ze niets met Jezus te maken willen

hebben.<sup>204</sup> In Mattheüs 23 richt Jezus zich aan het einde van zijn openbare bediening nog één keer tot de religieuze leiders, wanneer Hij in Jeruzalem is (de intocht wordt beschreven in Matt. 21:10) en weet dat zijn kruisdood nabij is. In scherpe bewoordingen verwijt Jezus hen dat ze niet in de geest van de Thora handelen. Ze zijn ijverig en ook hun woorden klinken goed maar uit hun daden blijkt dat hun innerlijke houding niet oprecht is (eigen eer en glorie staat voorop en barmhartigheid en recht ontbreken). Jezus' messcherpe aanklacht eindigt in een diepbedroefde weklacht over Jeruzalem (Matt. 23:37). Juist in Jeruzalem, het centrum van de religieuze leiders, is veel verzet tegen de verkondiging van het koninkrijk van God. Hierdoor worden mensen weerhouden Jezus te volgen en is Jeruzalem zoals gewoonlijk de plaats waar profeten worden vervolgd en vermoord.

Ondanks deze ernstige aanklacht is Jezus met ontferming bewogen en eindigt Mattheüs 23:39 met een hoopvolle boodschap die Gods trouw aan Israël bevestigt. Ook zij zullen deelkrijgen aan de zegeningen van Gods koninkrijk, wanneer zij hun Messias zullen begroeten met de woorden uit Psalm 118:26 die doorklinken in Mattheüs 23:39 en ook al klonken bij Jezus' eerste intocht in Jeruzalem (Matt. 21:9).

Tot slot de vraag wat Mattheüs 23 betekent voor van vandaag. Er zijn christenen die zich nadrukkelijk distantiëren van de groep van Farizeeën en schriftgeleerden en een sterk negatief beeld van hen hebben. Maar Mattheüs 23 heeft laten zien dat Jezus een indringende oproep doet om tot oprechte daden en een juiste hartgesteldheid te komen. Net zoals de religieuze leiders kunnen ook Jezus' volgelingen hierin tekortschieten. Wanneer ieder zijn of haar eigen tekortkoming in nederigheid erkent, ontstaat ruimte om dit negatieve beeld van de Farizeeën en schriftgeleerden te nuanceren in het besef dat de ernstige waarschuwingen in Mattheüs 23 voor ons allemaal gelden.

---

<sup>204</sup> Jezus haalt Psalm 110:1 aan, waaruit blijkt dat de Messias niet zomaar een koning blijkt te zijn maar van goddelijke afkomst is. 'Als David hem dus Heer noemt, hoe kan hij dan zijn zoon zijn?' (Matt. 22:45). Dit theologische vraagstuk (schijnbare tegenstelling) legt Jezus de Farizeeën voor om duidelijk te maken dat de Messias naast zijn aardse bediening ook een goddelijke herkomst heeft.



## 8 Bibliografie

- Barton, Stephen C., 'Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study' in *Hearing the New Testament, Strategies for Interpretation*, ed. Joel B. Green, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, 34-64.
- Busatta, S., 'Honour and Shame in the Mediterranean', *Antrocom* 2(2) (2006), 75-78.
- Bruggen, Jacob van, *Matteüs, Het evangelie voor Israël*, Kampen: Kok, 1990.
- Brown, Jeannine K. and Kyle Roberts, *Matthew. Two Horizons New Testament Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Brown, R.P., *Honor Bound. How a cultural ideal has shaped the American Psyche*, New York: Oxford University Press, 2016.
- Camp, Greg Alan, 'Woe to you Hypocrites! Law and Leaders in the Gospel of Matthew', diss. University of Sheffield, September 2002.
- Carson, D.A. & Moo, Douglas J., *An Introduction to the New Testament*. Second Edition, Leicester: Apollos, 2005.
- Combrink, Bernard H. J. 'Shame on the Hypocritical Leaders in the Church' in *Fabrics of Discourse. Essays in Honor of Vernon K. Robins*, ed. David B. Gowler, L. Gregory Bloomquist and Duane F. Watson, New York: Continuum, 2003, 1-35.
- , 'The structure of the gospel of Matthew as narrative' *Tyndale Bulletin*, 34 (1983), 61-70.
- Davies, W.D., Allison Dale C. *The Gospel According to Saint Matthew*. Volume I, Introduction and Commentary on Matthew 3 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- deSilva, David A., *The Hope of Glory. Honor Discourse and New Testament Interpretation*, Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Domeris, W.R., 'Beyond Shame and Honour: Matthew's Representation of the Dignity Code of Jesus', *Conspectus - The Journal of the South African Theological Seminary*, 28, (2019), 18-30.
- , 'Honour and Shame in the New Testament', *Neotestamentica*, 27, 2 (1993), 283-297.
- Dube, M.W., 'Liberating the Word': One African Feminist Reading of Matthew 23, *Botswana Journal of African Studies* 21, 2 (2007), 245-267.
- Fountain, Jeff, 'This great 'Ephesian Moment' (2002) [www.weeklyword.eu](http://www.weeklyword.eu), geraadpleegd op 7 december 2021.
- France, R.T., *The Gospel of Matthew*. Eerdmans: Grand Rapids, 2007.
- Garland, David.E., *The intention of Matthew*, Leiden: Brill, 1979.

- Gowler, David B., 'Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and Its Reception', *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 2 (2010), 191-206.
- Green, Joel B., *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Hagner, Donald A., *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1995.
- , 'Writing a Commentary on Matthew: Self-Conscious Ruminations of an Evangelical', *Semeia* 72 (1995), 51-72.
- Hezser, Catherine, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1997.
- Hietanen, M., 'The Gospel of Matthew as a Literary Argument', *Argumentation* 25, 1 (2011), 63-86.
- Houwelingen, P.H.R. van, 'Vierstemmig evangelie', *Theologia Reformata* 55.1 (2012), 30-51.
- , 'De schatten van Gods koninkrijk zijn het uitpakken waard', *Nader Bekeken*, 28 (2021), 180-183.
- Keener, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- , *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Kennedy, George Alexander, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1984.
- Kingsbury, J.D., *Matthew as a Story*, Philadelphia: Fortress, 1988.
- Klinker-De Klerck, Myriam, 'Lijden omwille van Christus', in *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's*, ed. Armin Baum en Rob van Houwelingen, Utrecht: KokBoekencentrum, 2019, 365-380.
- Layang, Seng Ja, *The Pharisees in Matthew 23 Reconsidered*, Carlisle: Langman Publishing, 2018, e-book, [www.books.google.nl](http://www.books.google.nl), geraadpleegd 6 december 2021.
- Lawrence, L. J., *An Ethnography of the Gospel of Matthew: A critical assessment of the honour and shame model in New Testament Studies*, Tübingen: Mohr Siebeck, (WUNT 165), 2003.
- Malina, Bruce J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta: John Knox, 1981.
- Malina, Bruce J. en Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press: Minneapolis, 1992.

- Matera, Frank J., 'The Plot of Matthew's Gospel', *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), 233-253.
- Metzger, Bruce M., *Textual Commentary on the Greek New Testament*, Third Edition, Stuttgart: United Bible Societies, 1985.
- Neyrey, Jerome H., *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville: John Knox Press, 1998.
- Nirenberg, David, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York: W.W. Norton, 2013.
- Patte, Daniel, *The Gospel According to Matthew, A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia: Fortress, 1987.
- Peels, H.G.L., 'Ontwikkelingen in de Bijbelse Hermeneutiek' *Theologia Reformata*, 40 (1997), 72-95.
- , 'The Blood 'from Abel to Zechariah' (Matthew 23, 23; Luke 11,50f.) and the Canon of the Old Testament', <https://www.academia.edu>, geraadpleegd 30 december 2021.
- Pollman, Karla, 'Hypocrisy and the History of Salvation, Medieval Interpretations of Matthew 23', *Wiener Studien*, 114 (2001), 469-482.
- Powell, Mark Allan, *The Religious Leaders in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Study*, diss. Union Theological Seminary in Virginia, 1988.
- Robbins, Vernon K., *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society, and Ideology*, Londen: Routledge, 1996.
- , *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, New York: Bloomsbury Academic, 1996.
- , *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.
- , 'Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation', in *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts*, ed. Anders Erikson, Thomas H. Olbricht, Walter Übelacker, Harrisburg: Trinity Press, 2002, 27-65.
- Rotman, M. en G. van den Brink, 'De Joodse Wereld', [www.studiebijbel.nl](http://www.studiebijbel.nl), 2003, geraadpleegd 26 okt. 2021.
- Reeves, Rodney, 'The Gospel of Matthew' in *The State of New Testament Studies, a Survey of Recent Research*, ed. Scot Mc Knight and Nijay K.Gupta, Grand Rapids: Baker Academic, 219, 275-296.
- Saldarini, Anthony J., 'Delegitimation of leaders in Matthew 23', *The Catholic Biblical Quarterly*, 54, 4 (1992), 659-680.
- Simonds, Andrew R. 'Woe to you...hypocrite. Rereading Matt. 23:13-36', *Bibliotheca Sacra*, 166, 63 (2009), 336-349.

Stanton, Graham N., *A Gospel for A New People: Studies in Matthew*, Louisville: John Knox, 1992.

———, 'The Early Reception of Matthew's Gospel: New Evidence from Papyri?' in *The Gospel of Matthew in Current Study*, David E. Aune, ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 42-61.

Stiebert, J., *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The prophetic contribution*, London: Sheffield Academic Press, 2002.

Thiselton, A.C., *New horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Tucker, Brian J. en Aaron Kuecker, *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament*, London: Bloomsbury Publishing, 2020.

Van Aarde, A. G, W.S. Vorster & J. Mouton, 'Historical criticism and holism', in *Paradigms and progress in theology*, Pretoria: Human Sciences Research Council, 1988, 49-64.

Van Eck, Ernest, 'Socio-rhetorical interpretation: Theoretical points of departure', *HTS Theological Studies*, 57 1&2 (2001), 593-610.

Zwiep, A.W, *Tussen tekst en lezer: Een historische inleiding op de Bijbelse hermeneutiek*, Deel II: van moderniteit naar postmoderniteit, Amsterdam: VU University Press, 2013.