

De Koning der Joden als omstreden term

**Een vergelijkend onderzoek naar het gebruik van de term Koning
der Joden in de Joodse Oorlog en het Evangelie van Matteüs**

Naam: H.B. Gerritsma

Studentnummer: 1500929

Discipline: Sources

Onderwijsinstelling: Protestantse Theologische Universiteit (Groningen)

Datum: 16 juni 2023

Begeleider: dr. P.B. Hartog

Beoordelaar: dr. S.J.M. Sierksma

In Memoriam

Jelly Rudy Wijngaarden en Pietsie Gerritsma-Tolsma

Inhoudsopgave

1: Inleiding	7
1.1 Introductie van het onderwerp.....	7
1.2 Stand van het onderzoek.....	7
1.3 Probleemstelling.....	9
1.4 Methodiek.....	10
2: De (terug)komst van de koning	12
2.1 De Koning der Joden als onderdeel van een verhalend discours in het vroege Jodendom	12
2.2 De Hasmonese dynastie.....	12
2.3 Judea als vazalstaat van Rome en de opkomst van Herodes de Grote	13
2.4 Het einde van de Joodse monarchie	13
2.5 1 Samuël 8 als waardering van de monarchie	14
2.6 De macht van de aardse koning tegenover de soevereiniteit van God	15
2.7 De relevantie van legitimiteit	15
2.8 1 Makkabeeën als Hasmonese propaganda	15
2.9 Het Hasmonese gezag betwist.....	16
2.10 PSS 17 als weergave van de spanning tussen het aardse koningschap en Gods soevereiniteit..	17
2.11 De corrumpering van de macht van de koning.....	18
3: De diadeem van Aristobulus I	19
3.1 Josephus' lezerspubliek: De Flavische keizers en hun hofhouding.....	19
3.2 Josephus' visie op de Joodse Opstand.....	19
3.3 De soevereiniteit van God als centraal gegeven in de Joodse Oorlog.....	20
3.4 De Romeinse interesse voor de Joodse koning Aristobulus I	20
3.5 Josephus' afwijzing van de monarchie.....	21
3.6 De weergave van 1 Samuël 8 in de Joodse Oudheden 6.32-44.....	22
3.7 Aristobulus I in de Joodse Oorlog.....	22
3.8 De afgunst en het complot van de boosaardige hovelingen	23
3.9 De vrouw van Aristobulus I als de veroorzaker van de val van de koning	23

3.10 De macht van de daimon	24
3.11 De ziekte van Aristobulus I	25
3.12 De macht van God tegenover de machteloosheid van Aristobulus I.....	25
4: De doornenkroon van Jezus	27
4.1 Matteüs' lezerspubliek: Joodse bekeerlingen binnen de messiaanse Jezus-beweging	27
4.2 De associatie tussen Jezus en de titel Koning der Joden	27
4.3 De koninklijke identiteit van Jezus, beargumenteerd door Matteüs.....	27
4.4 Jezus als afstammeling van de Davidische dynastie	27
4.5 De koninklijke intocht van Jezus als de vervulling van Zacharia 9:9	28
4.6 Jezus' autoriteit als de Davidische messias	28
4.7 Gods handelen weergegeven in Matteüs	29
4.8 Het gebruik van profetische teksten ter identificatie van Jezus.....	29
4.9 De aankondiging van de messias als de veronderstelde Koning der Joden in Matteüs 2:1-6	29
4.10 De engel van de HEER als goddelijke boodschapper	30
4.11 Jezus als het hoogtepunt van de soevereiniteit van God.....	30
4.12 Herodes de Grote als de antithese van Jezus	31
4.13 De afwijzing van Jezus als de valse koning van Israël door de Joodse religieuze leiders.....	32
4.14 De Romeinen en Jezus als de Koning der Joden.....	33
4.15 De macht van God gerepresenteerd in Jezus	34
5: De Koning der Joden als literair motief.....	36
5.1 De controverse rondom de Joodse koningstitel in beide teksten.....	36
5.2 Afgunst	36
5.3 Woede.....	37
5.4 Overeenkomsten en verschillen.....	37
5.5 De daimon en de engel van de HEER	38
5.6 Het voorspellen van de toekomst	39
5.7 Overeenkomsten en verschillen.....	39
5.8 De invloed en het onvermogen van Aristobulus I.....	39
5.9 De machteloosheid en de soevereiniteit van Jezus	40

5.10 Overeenkomsten en verschillen.....	40
6: Conclusie.....	42
Bibliografie.....	43
Monografieën	43
Artikelen.....	44
Evaluatie onderzoeksmethoden en resultaten.....	48
Bijlage: Datamanagementplan.....	49

1: Inleiding

1.1 Introductie van het onderwerp

De titel Koning der Joden is een politieke term die werd gebruikt door het staatshoofd van het Joodse volk in Palestina. Verschillende leden van de Hasmonese en de Herodiaanse dynastie bezaten deze titel en op deze manier identificeerden zij zich als de leiders van de Joden. Tegelijkertijd was het idee van de Joodse monarchie een omstreden idee in het vroege Jodendom. Deze controverse kwam voort uit de discussie rondom de legitimiteit van de toegeëigende titel Koning der Joden door verschillende heersers in Palestina.¹ Het belangrijkste discussiepunt was de erkenning van de autoriteit van deze titel, waarbij de koning van het Joodse volk volgens de Joodse tradities enkel kon worden aangesteld door God. In het Oude Testament had God immers de Davidische dynastie aangesteld om als koningen te heersen over Zijn volk.² De kritiek op de Joodse monarchie in het vroege Jodendom focust zich voornamelijk op de non-Davidische afkomst van de Hasmonese en Herodiaanse dynastie. In deze situatie werd de toe-eigening van de Joodse koningstitel door leden van beide dynastieën in de ogen van Joodse dissidenten als illegitiem beschouwd.

De term Koning der Joden wordt door Flavius Josephus en Matteüs gebruikt in de teksten die door hen zijn geschreven. In de *Joodse Oorlog* past Josephus de term Koning der Joden toe op de Hasmonese heerser Aristobulus I. In het Evangelie van Matteüs wordt de titel Koning der Joden gebruikt om de status van Jezus van Nazareth als Davidische messias te duiden. In beide teksten wordt de Joodse koningstitel zo ingezet om de boodschap van iedere schrijver te ondersteunen. Dit onderzoek focust zich op de manier waarop het omstreden karakter van de titel Koning der Joden wordt gebruikt door Josephus en Matteüs in relatie tot respectievelijk Aristobulus en Jezus.

1.2 Stand van het onderzoek

De *Joodse Oorlog* en het Evangelie van Matteüs zijn teksten die door academici van verschillende wetenschappelijke disciplines nauwkeurig zijn onderzocht. Daarbij is er in deze verschillende analyses uitgebreid onderzoek gedaan naar de historische context en de literaire motieven die aanwezig zijn in beide teksten. In relatie tot de term Koning der Joden in deze twee teksten is er in beperkte mate onderzoek gedaan op welke manier deze term wordt ingezet in beide verhalen. De *Joodse Oorlog* werd geschreven aan het einde van de heerschappij van de Flavische keizer Vespasianus (75–79 n. Chr.)³ en het Evangelie van Matteüs is tussen 80 en 100 n. Chr. tot stand gekomen.⁴ Daarbij bestaat er geen literaire afhankelijkheid tussen beide teksten, waarbij de *Joodse Oorlog* en Matteüs onafhankelijk van elkaar zijn ontstaan.⁵

¹ Eyal Regev, *The Hasmoneans, Ideology, Archaeology, Identity* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 129.

² Lawrence H. Schiffman, “Monarchy and Polity: Systems of Government in Jewish Tradition,” in *Is Judaism Democratic? Reflections from Theory and Practice throughout the Ages*, ed. Leonard J. Greenspoon (West Lafayette: Purdue University Press, 2018), 176.

³ Mason, *Josephus, Judea, And Christian Origins, Methods and Categories* (Peabody: Hendrickson Press, 2009), 189.

⁴ De datering van het Evangelie van Matteüs is omstreden, maar deze tekst is waarschijnlijk ontstaan tussen 80 en 100 n. Chr. David Turner stelt dat Matteüs is geschreven tussen 80 en 90 (David L. Turner, *Matthew, Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 13). Ulrich Luz is van mening dat Matteüs na 80 tot stand is gekomen (Ulrich Luz, *Matthew 1 – 7, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 59). Ben Witherington is het standpunt toegedaan dat Matteüs in de laatste decennia van de eerste eeuw is ontstaan (Ben Witherington, *Matthew: Smyth & Helwys Bible Commentary* (Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2006), 28-30). Slechts een minderheid is van mening dat Matteüs voor 70 zou zijn geschreven (R.T. France, *The New International Commentary on the New Testament, The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007), 19).

⁵ Mark D. Smith, *The Final Days of Jesus, the Thrill of Defeat, the Agony of Victory* (Cambridge: Lutterworth Press, 2018), 161.

Allereerst moet worden vastgesteld hoe de Joodse monarchie gedurende de Hasmonese en Herodiaanse heerschappij werd gewaardeerd. Hierbij speelt de Bijbelpassage van 1 Samuël 8 een belangrijke rol, maar ook de tekst van PSS 17 is relevant om de beoordeling van non-Davidische koningen te begrijpen. Op deze manier wordt het duidelijk hoe de titel Koning der Joden zich ontwikkelde tot een omstreden term in de eerste eeuw v. Chr.

Onderzoek naar Josephus rondom dit onderwerp heeft over het algemeen betrekking rondom het debat hoe de monarchie in zijn teksten wordt gewaardeerd. Een belangrijke tekst waarin de negatieve waardering van de monarchie door Josephus duidelijk wordt is de weergave van 1 Samuël 8 in de *Joodse Oudheden*. Met name de verschillen ten opzichte van de oorspronkelijke weergave van deze Bijbeltekst biedt belangrijke informatie om Josephus' kritiek op de monarchie te begrijpen. Steve Mason stelt dat volgens Josephus de monarchie een grove overtreding was van de Joodse tradities. Mason beperkt zich hierbij tot het narratief van Aristobulus door Josephus, waarbij zijn hervorming van de Joodse staat tot een monarchie het begin van de ondergang van de Hasmonese dynastie vormde.⁶ Louis Feldman beschrijft hoe er spanning bestond tussen het gecorrumpeerde koningschap van Aristobulus en de soevereiniteit van God aan de hand van zijn roemloze einde. Hierin gaat Feldman kort in op de emotie "afgunst" (φθόνος, B.J. 1.67; 72). De behandeling van de emotie afgunst door Feldman beperkt zich tot de weergave van deze term in andere teksten van Josephus.⁷ Feldman licht verder niet toe op welke manier de emotie afgunst een rol speelt in de ondergang van Aristobulus in de *Joodse Oorlog*. Een ander motief in de ondergang van Aristobulus is de rol die zijn vrouw speelt in het complot tegen zijn broer Antigonus I. Josephus heeft over het algemeen een negatieve waardering voor vrouwen en stelt dat zij inferieur zijn aan mannen. Diverse vrouwen in de *Joodse Oorlog* en de *Joodse Oudheden* zijn onderzocht om te zien op welke manier zij door Josephus zijn beschreven.⁸ Over het algemeen velt Josephus een negatief oordeel over deze vrouwen, maar onderzoek naar de rol van de vrouw van Aristobulus in het complot tegen Antigonus ontbreekt. Ook wordt er gekeken naar de manier waarop de ziekte van Aristobulus een rol speelt in de waardering van zijn heerschappij door Josephus. Onderzoek van Isabel Cranz naar Davidische koningen in het Oude Testament die werden getroffen door ziektes die van God afkomstig zijn biedt belangrijke inzichten in deze analyse. Zo stelt Cranz dat de ziekte in de biografieën van de Davidische koningen een belangrijke rol speelde als voorafschaduwning van de ondergang van het Judese koninkrijk.⁹ Het onderzoek van Cranz beperkt zich echter tot de koningen van het Oude Israël en Judea. Voortbouwend op dit onderzoek wordt er waardevolle informatie geboden om de ziekte van Aristobulus te begrijpen. Het onderzoek van onder andere Mason, Feldman en Cranz bieden belangrijke inzichten om de context van de *Joodse Oorlog* te begrijpen.

Het Evangelie van Matteüs is nauwkeurig onderzocht in bijvoorbeeld commentaren, monografieën en in onderzoek naar de historische Jezus. In dit onderzoek wordt bekeken op welke manier Matteüs door Jezus wordt weergegeven en op welke manier hij in relatie wordt gebracht met de titel Koning der Joden. In de presentatie van Jezus door Matteüs is het belangrijk dat Jezus wordt weergegeven als de vervulling van profetische teksten en dat hij wordt geïdentificeerd als de Davidische messias.¹⁰ In Matteüs 2 wordt de term Koning der Joden gebruikt om de status van Jezus als Davidische messias te adresseren. Er wordt in dit hoofdstuk een gelaagde parallel geboden tussen Jezus en koning Herodes de Grote. Het is namelijk Herodes die de titel Koning der Joden bezit en volgens Matteüs er alles aan zou doen om deze status te behouden. In dit parallel staat de dichotomie tussen de gecorrumpeerde autoriteit van Herodes en de soevereiniteit van God, die Jezus beschermd, centraal.¹¹ Hoewel deze dichotomie uitgebreid is beschreven in verschillende onderzoeken, wordt er weinig aandacht besteed aan de emotie "woede" als kenmerk van de heerschappij van Herodes de

⁶ Steve N. Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2003), 74.

⁷ Louis H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible* (Berkeley: University of California Press, 1999), 143; 202-203.

⁸ Tal Ilan, "Josephus on women," in *A Companion to Josephus*, eds. Honora Howell Chapman en Zuleika Rodgers (Chichester: John Wiley & Sons, 2016), 210-219.

⁹ Isabel Cranz, *Royal Illness and Kingship Ideology in the Hebrew Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 59.

¹⁰ Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 1993), 27; 31-32.

¹¹ Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 97-100; 110-111.

Grote in Matteüs. Een algemeen motief wat onvoldoende wordt toegelicht is de manier waarop de heerschappij van Herodes als Koning der Joden wordt toegelicht als antithese van een rechtvaardige heerser. De manier waarop Griekse denkers politieke leiders analyseerden en beschreven biedt hierbij belangrijke inzichten in het begrijpen van Matteüs' Herodes.

In het gebruik van de term Koning der Joden in Matteüs 27 wordt ingegaan op de manier waarbij deze term samenhangt met de waardering van Jezus' messiaanse autoriteit. Hierbij gaat het om de waardering van de status van Jezus door de Joodse en Romeinse leiders. Voor zowel de Joodse als de Romeinse autoriteiten was de toegekende autoriteit van Jezus als vermeende koning een vorm van provocatie van het eigen religieuze en politieke gezag.¹² Matteüs stelt dat de Joodse autoriteiten verantwoordelijk zijn voor de veroordeling en executie van Jezus, waarbij deze weergave van de Joodse religieuze leiders gold als kritiek op de afwijzing van Jezus als de ware messias.¹³ Deze negatieve weergave van de Joodse religieuze leiders in deze passage komt overeen met de algemene presentatie van deze groep in Matteüs als de tegenstanders van Jezus.¹⁴ De Romeinen worden in Matteüs op een complexere manier weergegeven. In deze weergave van de Romeinse autoriteiten staat macht centraal. Aan de ene kant worden de Romeinen weergegeven als autoritaire figuren met veel macht, zoals de centurio (Matt. 8:5-13; 27:54) en Pontius Pilatus (Matt. 27:2; 11-26). Tegelijkertijd wordt in deze passages duidelijk dat deze personen zelf machteloos zijn. In Matteüs 8:5-13 erkent de centurio dat Jezus zijn meerdere is. In Matteüs 27 staat Pilatus machteloos tegenover de Joodse leiders en de menigte die Jezus tot de doodstraf willen veroordelen en in Matteüs 27:54 roept een centurio in angst uit dat Jezus een "Zoon van God" is. Op deze manier wordt het controversiële karakter van de term Koning der Joden in Matteüs zichtbaar, als spanning die door Matteüs wordt gebruikt tussen de autoriteit van Jezus en de andere machtshebbers.

Na de analyse van de beschrijving van Aristobulus in de *Joodse Oorlog* en Jezus van Nazareth in Matteüs wordt er stilgestaan bij de overeenkomsten en verschillen tussen beide teksten. Hierbij gaat het om verschillende emoties die worden benoemd, het handelen van God in de geschiedenis en het gegeven dat de beschreven Koning der Joden zowel machtig als machteloos kan zijn. Om de woede van Herodes te begrijpen als kenmerk van een tiran in het Griekse denken wordt er gekeken hoe deze emotie wordt toegeschreven aan andere despoten in de Grieks-Romeinse oudheid. Deze informatie biedt inzichten op welke manier emoties een rol spelen in relatie tot het kenmerken van de tegenstanders van de beschreven Koning der Joden. Hetzelfde geldt voor het begrijpen van Gods ingrijpen aan de hand van de "daimon" en de "engel van de HEER." Onderzoek naar de toepassing van deze bovennatuurlijke figuren in de Grieks-Romeinse en Joodse mythologie worden gebruikt om Gods handelen in de wereld in beide teksten te begrijpen.

1.3 Probleemstelling

In het vroege Jodendom is de term Koning der Joden een complexe term binnen het discours over de legitimiteit van de non-Davidische koning. De spanning rondom de veronderstelde illegitimiteit van de non-Davidische koning hangt samen met idee dat alleen de Davidische dynastie door God was aangesteld om als koningen te heersen. Josephus geeft een negatieve beoordeling van de monarchie, waarbij de dreiging van een koninklijke heerschappij om te vervallen tot een tirannie altijd aanwezig is.¹⁵ In Matteüs wordt Jezus op zo'n manier weergegeven dat Hij een legitieme afstammeling van de Davidische dynastie is en op deze manier wordt Zijn koninklijke status als Davidische messias wordt verdedigd.

¹² Howard W. Clark, *The Gospel of Matthew and Its Readers: A Historical Introduction to the First Gospel* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 222-223.

¹³ Anders Runesson, "Rethinking Early Jewish—Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict," *Journal of Biblical Literature* 127, no. 1 (2008): 130.

¹⁴ Jacqueline Faulhaber, "Pilate's unjust condemnation of Jesus in Matthew 27:11-26: How God brings to light his standard of justice in governance and leadership and overturns man's cultural understanding of Justice," *Journal of Biblical Perspectives in Leadership* 3, no. 1 (2010): 69.

¹⁵ Steve Mason, "Josephus as a Roman Historian," in *A Companion to Josephus*, eds. Honora Howell Chapman en Zuleika Rodgers (Chichester: John Wiley & Sons, 2016), 102.

In deze vergelijking wordt stilgestaan op welke manier het controversiële karakter van de titel Koning der Joden wordt ingezet in de *Joodse Oorlog* en het Evangelie van Matteüs. Hierbij gaat het om de complicaties en consequenties die zijn verbonden aan de Joodse koningstitel. De vergelijking die wordt gemaakt tussen Josephus' Aristobulus en Matteüs' Jezus staat stil bij parallellen die er bestaan tussen beide beschrijvingen. Tegelijkertijd wordt er ook stilgestaan bij de verschillen in de biografische beschrijving van beide personen. De vraag die leidend is voor dit onderzoek luidt: "Op welke manier blijkt uit een vergelijking tussen Aristobulus I in de *Joodse Oorlog* en Jezus van Nazareth in het Evangelie van Matteüs dat de term Koning der Joden een omstreden term is?"

1.4 Methodiek

Het onderzoek dat wordt gedaan naar de toepassing van de term Koning der Joden in Matteüs is interpretatief en descriptief van aard. De bronteksten van de *Joodse Oorlog* en het Evangelie van Matteüs worden door middel van een close reading bestudeerd, waarbij de literaire motieven en het overeenkomstige woordgebruik speciale aandacht krijgen. Aan de hand van overeenkomstige en verschillende motieven en woorden worden beide teksten geanalyseerd.

Naast het analyseren van de primaire literatuur wordt er gebruik gemaakt van wetenschappelijk onderzoek om de gevonden literaire motieven te verklaren binnen het raamwerk van iedere tekst. Hierbij wordt rekening gehouden met de literaire context waarin de *Joodse Oorlog* en Matteüs zijn ontstaan. Aan de hand van literatuuronderzoek wordt er stilgestaan bij de consequenties die in beide teksten worden verbonden met de term Koning der Joden.

Hoofdstuk 1 adresseert de complexiteit en de ontwikkeling van de titel Koning der Joden. Hierbij wordt stilgestaan op welke manier deze titel zich ontwikkelde tot een omstreden term in het vroege Jodendom. Er wordt eerst een historische ontwikkeling geboden van de Joodse monarchie in Palestina tussen de tweede eeuw v. Chr. en de eerste eeuw n. Chr. Nadat de ontwikkeling van de Joodse monarchie is behandeld wordt er stilgestaan bij verschillende teksten uit deze periode die de gevoeligheden van het bestuur door een koning beschrijven. De centrale vraag in dit hoofdstuk gaat over de legitimiteit van de non-Davidische koningen die over het Joodse volk heersten gedurende de eerste eeuw v. Chr.

Het tweede hoofdstuk staat stil bij het doel van de *Joodse Oorlog* en op welke manier Josephus een Romeins lezerspubliek adresseert. Hierbij wordt in het bijzonder stilgestaan op welke manier Aristobulus I als voorbeeld diende voor de risico's van de monarchie als staatsvorm. Daarop voortbouwend wordt bekeken hoe Josephus' afwijzing van de monarchie relevant is voor zijn lezerspubliek en op welke manier deze kritiek concreet wordt aan de hand van zijn weergave van 1 Samuël 8 in de *Joodse Oudheden*. Ingaand op de beschrijving die Josephus van Aristobulus presenteert wordt er gekeken naar de consequenties van dit koningschap. Hierbij wordt gekeken naar overeenkomstige motieven in andere teksten van Josephus en wetenschappelijk onderzoek naar fenomenen die Josephus in zijn beschrijving van Aristobulus toepast. In deze analyse wordt duidelijk hoe Josephus het omstreden karakter van de term Koning der Joden gebruikt als waarschuwing voor de gevaren van de monarchie.

Hoofdstuk 3 behandelt de toepassing van de term Koning der Joden door Matteüs in relatie tot Jezus van Nazareth. Hierbij wordt er gekeken naar het Joodse lezerspubliek dat Matteüs wil adresseren en hoe de status van Jezus als Davidische messias wordt weergegeven. Daarna wordt er stilgestaan bij de identificatie van het koninklijke aspect van de messiaanse identiteit van Jezus. Dit vindt plaats aan de hand van Zijn identificatie als afstammeling van de Davidische dynastie door Matteüs en diens weergave van Oudtestamentische profetieën in toepassing op het leven van Jezus. Daarnaast wordt er gekeken naar de waardering van het gezag van Jezus door verschillende politieke en religieuze autoriteiten in de tekst van Matteüs. Ten slotte wordt er aandacht gegeven aan de goddelijke autoriteit van Jezus, waarbij de soevereiniteit van God zichtbaar wordt in Matteüs. De specifieke toepassing van de term Koning der Joden in Matteüs wordt verklaard aan de hand van de identificatie en waardering van Jezus' autoriteit als Davidische messias.

In het vierde hoofdstuk wordt er een vergelijking geboden tussen de gevonden informatie in beide teksten, waarin wordt stilgestaan bij overeenkomstige en verschillende literaire motieven. Hierin wordt duidelijk op welke manier de consequenties plaatsvinden in relatie tot de term Koning der Joden in de *Joodse Oorlog* en Matteüs. Daarbij worden deze overeenkomsten en verschillen onderzocht om

te zien op welke manier het controversiële karakter van de Joodse koningstitel in beide teksten wordt ingezet. In de conclusie wordt een recapitulatie geboden van het gedane onderzoek waarbij wordt stilgestaan hoe de *Joodse Oorlog* en het Evangelie van Matteüs omgaan met de term Koning der Joden.

2: De (terug)komst van de Koning

2.1 De Koning der Joden als onderdeel van een verhalend discours in het vroege Jodendom

Om het omstreden karakter van de titel Koning der Joden te begrijpen moet er worden stilgestaan bij de historische ontwikkeling en de literaire behandeling van deze term. De Joodse koningstitel ontstond gedurende de heerschappij van de Hasmonese dynastie. In de eerste eeuw v. Chr. ontwikkelde de titel Koning der Joden zich tot een omstreden term, die samenhang met het idee dat non-Davidische koningen deze term op illegitieme wijze hadden toegeëigend.

2.2 De Hasmonese dynastie

Halverwege de tweede eeuw v. Chr. brak er een guerrilla-oorlog uit tussen de Seleucidische heersers die de baas waren in Palestina en de Makkabeeën, een groep Joodse opstandelingen. Deze Makkabeeën baseerden zich op een radicale interpretatie van de Thora, waarbij zij zich verenigden en verzetten tegen de Seleuciden.¹⁶ Volgens 1 Makkabeeën zou Mattathias, een priester die behoorde tot de Hasmonese familie, het initiatief hierin hebben genomen nadat hij weigerde de Joodse wet te overtreden (1 Makk. 2:16-28).¹⁷ Uiteindelijk zou de Hasmonese familie in het bezit komen van het hogepriesterschap van de tempel in Jeruzalem door Mattathias' zoon Jonathan en zou zijn broer Simon deze positie na zijn dood erven. Simon verklaarde in 143 v. Chr. de onafhankelijkheid van Judea, waarbij hij etnarch (leider van het volk) werd over de Joodse tempelstaat. Vanaf dat moment was de macht in handen van de Hasmoneeën, waarmee zij de beschikking hadden over de politieke en religieuze autoriteit over het Joodse volk.¹⁸

Gedurende de heerschappij van Simon (gestorven in 135 v. Chr.) en zijn zoon Johannes Hyrcanus I (135–104 v. Chr.) werd er gestreden voor het behoud van de onafhankelijkheid van Judea. Na de dood van Hyrcanus I volgde Aristobulus I (104–103 v. Chr.) zijn vader op, waarbij zijn belangrijkste wapenfeit was dat hij de Joodse tempelstaat hervormde tot een monarchie. Voor het eerst sinds de val van de Davidische dynastie in de zesde eeuw v. Chr. had Judea een koning als staatshoofd. Na Aristobulus' korte heerschappij zou Alexander Janneüs (103–76 v. Chr.) zijn broer opvolgen als hogepriester en Koning der Joden, waarbij zijn heerschappij werd geplaagd door opstanden vanuit zijn onderdanen.¹⁹ Na 27 jaar stierf Alexander Janneüs en volgde zijn vrouw Salome Alexandra (76–67 v. Chr.) hem op, waarbij haar heerschappij werd gekenmerkt door politieke rust en stabiliteit. Na haar dood brak er een gewelddadige burgeroorlog uit tussen haar zoons Hyrcanus II en Aristobulus II. Hyrcanus II had zijn vader in 76 v. Chr. opgevolgd als hogepriester, maar na de dood van Salome Alexandra wilde Aristobulus II het hogepriesterschap en de Joodse koningstitel opeisen. Tussen 67 en 63 v. Chr. woedde er een bloedige strijd tussen de Hasmonese broers om de macht, een conflict dat plaatsvond tegen de achtergrond van de Romeinse verovering van Palestina.

Na de Romeinse onderwerping van het Joodse volk koos de Romeinse veldheer Gnaeus Pompeius partij voor Hyrcanus II, die opnieuw werd aangesteld als hogepriester van de Joodse tempel. Onder het Romeinse gezag kwam er een einde aan het Hasmonese koningschap.²⁰ De Hasmonese hogepriester werd hierdoor een vazal in dienst van het Romeinse Rijk, zonder politieke macht.

¹⁶ John H. Hayes en Sara R. Mandell, *The Jewish People in Classical Antiquity, From Alexander to Bar Kochba* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 69-70.

¹⁷ Eyal Regev, *The Hasmoneans, Ideology, Archaeology, Identity* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 119-120.

¹⁸ Rolf Strootman, "Strijd om Jeruzalem: de tijd van de Hasmoneeën, ca 170-37 v. Chr." in *Jeruzalem, Jeroesjalajiem, Al-Quds: De heilige stad door de eeuwen heen*, eds. Josephine van den Bent en Thomas Hart (Hilversum: Verloren, 2020), 86.

¹⁹ Strootman, "Strijd om Jeruzalem: de tijd van de Hasmoneeën, ca 170-37 v. Chr." 89.

²⁰ Doron Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (New York: Doubleday, 1992), 211.

2.3 Judea als vazalstaat van Rome en de opkomst van Herodes de Grote

Tussen 63 en 40 v. Chr. bleef Hyrcanus II hogepriester in Jeruzalem, maar in deze periode zou een andere familie de macht overnemen van de Hasmoneeën, de Herodianen. De Edomiet Antipater had zich als hoveling in de Hasmonese hofhouding opgewerkt waarbij hij het fundament legde voor de heerschappij van zijn zoon, de latere koning Herodes de Grote. In 40 v. Chr. werd Herodes door de Romeinse senaat benoemd tot de Koning der Joden vanwege zijn loyaliteit aan de Romeinen.²¹ In datzelfde jaar pleegde Antigonos II Mattathias, de zoon van Aristobulus II, met Parthische hulp een coup in Jeruzalem. Hierbij wist Antigonos de positie van koning en hogepriester met steun onder de bevolking van Jeruzalem te verkrijgen. Door deze situatie brak er opnieuw een burgeroorlog uit, waarbij Antigonos en Herodes elkaar bevochten om de macht. Uiteindelijk wist Herodes Antigonos in 37 v. Chr. te verslaan en werd Antigonos uitgeleverd aan de Romeinen, die hem executeerden.

De heerschappij van Herodes werd gekenmerkt door politieke intriges en bloedvergieten. Zo liet hij diverse leden van de Hasmonese familie ombrengen om zijn eigen positie als Koning der Joden veilig te stellen.²² In deze gewelddadigheden spaarde hij zelfs zijn eigen familie niet, waarbij hij zijn vrouw Mariamne I en drie van zijn zonen (Aristobulus, Antipater en Alexander) liet doden. Ondanks zijn wreedheid probeerde Herodes steun te winnen onder de Joodse bevolking door de tempel van Jeruzalem te verbouwen. Hoewel deze poging van verzoening naar zijn onderdanen werd gewaardeerd, beschouwden de meeste Joden zijn positie als Koning der Joden als illegitiem.²³ Dit kwam vanwege zijn Edomitische afkomst, het feit dat hij een vazal was onder het Romeinse gezag en hij zich onvoldoende aan de Joodse wet hield.²⁴

Net zoals het verkrijgen en behouden van het Joodse koningschap zou de heerschappij van Herodes de Grote eindigen in bloed. Nog voordat hij was gestorven zouden enkele radicale Joden de gouden adelaar boven de toegangspoort van de Joodse tempel hebben verwoest. Herodes werd hierover geïnformeerd en hij liet deze vanden arresteren en executeren. Herodes zou in 4 v. Chr. sterven, waardoor er een einde kwam aan zijn gewelddadige heerschappij. Ook na de dood van Herodes bleef het onrustig in Palestina en moesten de Romeinen militair ingrijpen om het ontstane tumult van de Joodse oproerkrakers neer te slaan.²⁵

2.4 Het einde van de Joodse monarchie

Na de dood van Herodes de Grote ontstond er een machtsvacuüm in deze uithoek van het Romeinse Rijk, waarbij er een nieuwe magistraat over Palestina moest worden aangesteld. Verschillende zonen van Herodes probeerden de heerschappij over het domein van hun vader in bezit te krijgen. Tegenover de zonen van Herodes stond een grote groep Joden die in Rome woonde en lobbyden tegen de aanstelling van een nieuwe Koning der Joden. Deze groep Joden trad op als de belangenbehartigers van de Joodse bevolking die niet langer door een (Herodiaanse) koning wensten te worden geregeerd en gerepresenteerd.²⁶

Augustus sloot een compromis tussen beide partijen, waarbij de Joden niet langer een koning hadden en het domein van Herodes werd verdeeld onder zijn zonen. Archelaüs werd etnarch over Judea, Herodes Antipas heerste als tetrarch over Galilea en Perea en Herodes Filippus II werd eveneens tetrarch over het noordoostelijke deel van het grondgebied van zijn vader.²⁷ Uiteindelijk zouden Archelaüs en Herodes Antipas afgezet worden, waarbij hun territorium werd afgepakt en het rijk van Filippus II zou na zijn dood bij de Romeinse provincie Syria worden toegevoegd.²⁸

²¹ Strootman, "Strijd om Jeruzalem: de tijd van de Hasmoneeën, ca 170-37 v. Chr." 90.

²² Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 213-214.

²³ Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 216-217.

²⁴ Hayes en Mandell, *The Jewish People in Classical Antiquity*, 129.

²⁵ Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 217-218.

²⁶ Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 217.

²⁷ Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. To 640 C.E.* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 48.

²⁸ Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 219.

In 41 n. Chr. werd Herodes Agrippa I door de Romeinse keizers aangesteld als Romeinse vazal over het Joodse volk in Palestina. Agrippa I zou heersen over hetzelfde domein als zijn grootvader Herodes de Grote, waarbij hij eveneens de titel Koning der Joden had ontvangen van de Romeinse autoriteiten.²⁹ Agrippa I genoot als Koning der Joden enige populariteit vanwege zijn Hasmonese en Herodiaanse afkomst en als landgenoot van de Joodse bevolking.³⁰ In 44 stierf Agrippa I en kwam er definitief een einde aan het Joodse (cliënt-)koninkrijk. Niet langer zouden de Joden een staatshoofd hebben waarbij deze de titel Koning der Joden zou dragen.

2.5 1 Samuël 8 als waardering van de monarchie

In het Oude Testament wordt de monarchie op verschillende manieren beoordeeld en gewaardeerd. 1 Samuël 8 is een tekst waarin het controversiële karakter van de monarchie aan bod komt. Deze Bijbelpassage geeft een complexe beschouwing van het koningschap in relatie tot de macht die hieraan verbonden is. In deze tekst komen reflecties op de monarchie naar voren die afkomstig zijn uit de voorexilische en de postexilische periode.³¹ 1 Samuël 8:7 staat stil bij het gegeven dat het koningschap van God, de goddelijke leider van het volk van Israël, wordt afgewezen door Zijn volk.³² De soevereiniteit van God is volgens de boeken 1 en 2 Samuël onbegrensd en exclusief voorbehouden aan Hem, waarbij deze macht onvervreemdbaar en blijvend in bezit van God zelf is.³³ In het verzoek van het volk van Israël wordt de positie van God als koning afgewezen om net als de andere volkeren een menselijke koning te hebben.³⁴ In deze situatie wordt de controverse van het verzoek van het volk om een koning te hebben duidelijk, waarbij God niet als koning werd erkend en het volk van Israël voorkeur gaf aan een menselijke koning.

Ondanks deze afwijzing geeft God volgens deze tekst toe aan de wens van het volk van Israël om door een menselijke koning geregeerd te worden (1 Sam. 8:7; 9; 22). Tegelijkertijd worden er zwaarwegende consequenties aan de invoering van de monarchie verbonden (1 Sam. 8:11-17). In deze consequenties wordt duidelijk waarom de heerschappij van een menselijke koning controversieel is: Het risico dat de koning zich zou laten verleiden door hebzucht en machtsmisbruik. De wens om een koning te hebben zou zich uiteindelijk tegen het volk van Israël keren, waarbij deze koninklijke heerschappij een zware last voor hen als onderdanen zou zijn.³⁵

In de aanstelling van een menselijke koning blijft de soevereiniteit van God bestaan. Hoewel deze passage in 1 Samuël 8 een negatieve weergave geeft van de monarchie als staatsvorm, wordt deze vorm van heerschappij door de tekst niet expliciet afgewezen. Bovendien is het namelijk God zelf die ervoor zorgt dat er een koning komt en wordt deze wens van het volk zodoende ingewilligd. Hierin blijft de soevereiniteit van God gehandhaafd, omdat de koning door God zelf wordt aangesteld. De tekst van 1 Samuël 8 moet worden gezien in het raamwerk van het Deuteronomistische Geschiedwerk (waar het boek 1 Samuël toe behoort), waarbij God zelf de leiders over Zijn volk aanstelt. Tegelijkertijd is Gods soevereiniteit ook verbonden met het afzetten van de koning, wanneer deze zich ongehoorzaam opstelt tegenover de geboden van God.³⁶

1 Samuël 8 behandelt de soevereiniteit van God en biedt tevens belangrijke inzichten aan generaties na de val van het Judese koninkrijk over het falen van de monarchie.³⁷ Deze inzichten hebben namelijk te maken met het corrumperende karakter van de macht van de koning en de

²⁹ Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 212.

³⁰ Daniel R. Schwartz, *Agrippa I, The Last King of Judaea* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990), 62.

³¹ Sara Kipfer en Jeremy M. Hutton, "The Book of Samuel and Its Response to Monarchy - An Introduction," in *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, eds. Sara Kipfer en Jeremy M. Hutton (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2021), 12.

³² Benjamin J.M. Johnson, "The Heart of Yhwh's Chosen One in 1 Samuel," *Journal of Biblical Literature* 131, no. 3 (2012): 461.

³³ Kipfer en Hutton, "The Book of Samuel and Its Response to Monarchy - An Introduction," 14.

³⁴ Kipfer en Hutton, "The Book of Samuel and Its Response to Monarchy - An Introduction," 12.

³⁵ Peter K. McCarter, *1 Samuel, A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Garden City: Doubleday, 1980), 161-162.

³⁶ Regev, *The Hasmoneans*, 143.

³⁷ Kipfer en Hutton, "The Book of Samuel and Its Response to Monarchy - An Introduction," 11.

onderdrukkende autoriteit die zij op het volk van Israël en later Judea uitoefenden. De tekst van 1 Samuël 8 biedt weliswaar een waarschuwing voor de monarchie, maar is geen expliciete afwijzing van deze staatsvorm. De beschouwing in deze tekst beargumenteert dat het hebben van een koning geen garantie biedt voor een succesvolle heerschappij. Bovendien laat God zijn eigen soevereiniteit gelden doordat Hij verantwoordelijk is en blijft voor de aanstelling en het afzetten van de koning in het Oude Testament.

2.6 De macht van de aardse koning tegenover de soevereiniteit van God

De macht van de koning is aan de ene kant afhankelijk van de soevereiniteit van God, maar staat daar ook tegenover. Deze tegenstelling wordt namelijk voorgesteld door de ongehoorzaamheid van de koningen van Israël en Judea tegenover God, waarbij dit subversieve gedrag van deze koningen volgens het Oude Testament desastreuze gevolgen zou hebben.³⁸ Het is namelijk de ongehoorzaamheid van de Israëlitische en Judese koningen die leidde tot de val van het Noordrijk Israël en het koninkrijk Judea, als goddelijke bestraffing.³⁹ In deze ongehoorzaamheid aan de wil van God komt het gecorrumpeerde karakter van de menselijke koning naar voren, wat gevolgen heeft voor de hele natie. Vanaf het moment dat Saul is gezalfd tot koning blijkt dat de heerschappij van de koning niet overeenkomt met de wil van God. Door het Deuteronomistische Geschiedwerk heen worden de bepalingen van God door de koning overtreden, met alle gevolgen van dien.

Ook in het bestraffen van de koningen en de ondergang van Israël en Judea als politieke entiteiten blijkt de soevereiniteit van God. Deze bestraffing komt namelijk voort uit de overtreding van de bepalingen van God door de ongehoorzaamheid van de koning. De koning zelf staat machteloos tegenover God, waarbij de autoriteit van de koning ondergeschikt is aan de soevereiniteit van God. De macht van de aardse koning is hierbij inferieur aan de autoriteit van God en dit blijkt uit het idee dat God zelf koningen kon aanstellen en afzetten. Daarnaast speelt ook de notie dat de toe-eigening van de (koninklijke) macht zonder de goedkeuring van God als onrechtmatig werd beschouwd in het vroege Jodendom.

2.7 De relevantie van legitimiteit

De macht van een heerser is afhankelijk van de legitimatie van deze dynastie, wat een complex discours over de autoriteit van een heerser oproept. De legitimiteit van de heersers over het Joodse volk is een omstreden gegeven, waarbij deze wordt betwist door verschillende groeperingen binnen het vroege Jodendom. Hierbij is het van belang om te bekijken hoe deze machthebbers de eigen autoriteit legitimeerden, maar ook op welke manier deze legitimiteit door tegenstanders werd betwist en bekritiseerd.

2.8 1 Makkabeeën als Hasmonese propaganda

De Hasmoneeën baseerden de eigen macht op basis van het bezit van de positie van hogepriester van de Joodse tempel. Deze positie werd op twee manieren verdedigd in het boek 1 Makkabeeën. Allereerst presenteren de Hasmoneeën zich als de nakomelingen van Pinechas (1 Makk. 2:54). Deze Pinechas was een afstammeling van Aäron die volgens Numeri 25:7-13 de geboden van God respecteerde door een Israëliet te doden die deze had overtreden. In ruil daarvoor werd Pinechas beloond met het priesterschap vanwege het wreken van deze overtreding waardoor hij het volk van Israël voor de toorn van God behoedde (Num. 25:11-13).⁴⁰ Daarnaast biedt 1 Makkabeeën een parallel met Numeri 25, waarin Mattathias, het eerste prominente lid van de Hasmonese familie, wordt

³⁸ Eben Scheffler, "Royal care for the poor in Israel's first history: the royal law Deuteronomian 17: 14-20), Hannah's song (1 Samuel 2: 1-10), Samuel's warning (1 Samuel 8: 10-18), David's attitude (2 Samuel 24: 10-24) and Ahab and Naboth (1 Kings 21) in intertext," *Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa* 116, no. 2 (2017): 160.

³⁹ Diana Edelman, recensie van *Samuel and the Deuteronomist*, door Robert Polzin, *Journal of Near Eastern Studies* 52, no. 4 (1993): 306.

⁴⁰ Regev, *The Hasmoneans*, 107.

vergeleken met Pinechas. In 1 Makkabeeën 2:23-26 doodde Mattathias net zoals Pinechas een volksgenoot die de Joodse wet overtrad ten behoeve van zijn toewijding aan Gods geboden. Daarnaast wordt zijn zoon Simon, die de onafhankelijkheid van Judea heeft uitgeroepen, unaniem aanvaard als hogepriester en heerser van het volk door de priesterklasse en het Joodse volk (1 Makk. 14:40).⁴¹

Door de identificatie met de figuur van Pinechas verdedigde de Hasmonese familie het bezit van het hogepriesterschap op basis van de belofte die aan hem werd gedaan in Numeri 25. Naast deze successieve legitimatie van het hogepriesterschap wordt er in 1 Makkabeeën gesteld dat zowel het religieuze als het politieke gezag door de priesterklasse en het Joodse volk zou worden erkend. Het boek 1 Makkabeeën biedt een zeer positief beeld van de Hasmoneeën en is een propagandistisch werk dat de autoriteit van de Hasmonese dynastie verdedigt. Deze tekst zou zijn geschreven tijdens de heerschappij van Hyrcanus I, waarbij hij zijn religieuze en politieke macht zou legitimeren tegenover zijn opponenten.⁴² Deze betwisting van de autoriteit van de Hasmoneeën vormde blijkbaar zo'n grote dreiging voor de macht van deze dynastie dat deze moest worden verdedigd. Met de creatie van 1 Makkabeeën wordt een zorgvuldige en belangrijke poging ondernomen om de Hasmonese legitimiteit te bevestigen. Ondanks deze inspanningen zou het Hasmonese gezag gedurende de eerste eeuw v. Chr. een omstrede gegeven blijven.

2.9 Het Hasmonese gezag betwist

Om het omstreden karakter van de Hasmonese heersers verder te verkennen wordt stilgestaan bij de kritiek die bestond gedurende de heerschappij van de Hasmonese dynastie. De Hasmonese dynastie bezat de politieke en religieuze macht, maar de erkenning van deze autoriteit was, in tegenstelling tot wat er in 1 Makkabeeën 14:40 wordt beweerd, niet unaniem.

Een belangrijk document dat wordt gedateerd aan het begin van de eerste eeuw v. Chr. is de Peshar Habakuk (1QpHab 8-12). In deze tekst worden de Hasmonese heersers als "boosaardige priesters" beschouwd en als dusdanig bekritiseerd.⁴³ Deze religieuze kritiek beschouwt de Hasmonese toe-eigening van deze positie als illegitiem.⁴⁴ Het document van Peshar Habakuk geeft een belangrijk inzicht in de polemiek die bestond tussen de Hasmonese heersers en diens tegenstanders. De identificatie van de Hasmonese heersers als "boosaardige priesters" was een directe aanval op de legitimiteit van het bezit van de positie van hogepriester door deze dynastie. Op deze manier wordt in de Peshar Habakuk de religieuze macht van de Hasmonese dynastie betwist en als illegitiem gediskwalificeerd.

Naast de Peshar Habakuk wordt de Hasmonese toe-eigening van het hogepriesterschap bekritiseerd door de farizeeën. Josephus beschrijft hoe Hyrcanus I door de farizeeën wordt verweten dat hij het hogepriesterschap onwaardig zou zijn. Deze onwaardigheid komt voort uit het gegeven dat de moeder van Hyrcanus I als krijgsgevangene zou zijn verkracht door de Seleuciden (A.J. 13.289-291). Op basis van dit gegeven zou Hyrcanus I een bastaardzoon zijn en volgens de Joodse wet niet in aanmerking komen voor de positie van hogepriester. Maar Josephus vermeldt ook dat dit een aantijging was van de farizeeën, die niet op de waarheid berustte (A.J. 13.292).⁴⁵ Hoewel de farizeeën de illegitimiteit van Hyrcanus I als hogepriester volgens Josephus baseerden op een leugen, zou dit gevolgen hebben voor de heerschappij van de Hasmonese dynastie. Josephus vermeldt namelijk ook dat dit incident zou leiden tot een bittere strijd tussen Alexander Jannaeus en de farizeeën (A.J. 13.296).⁴⁶ Deze beschrijving van Josephus is lange tijd na deze gebeurtenis opgeschreven, maar lijkt te zijn gebaseerd op de antipathie van de farizeeën tegenover het bezit van het hogepriesterschap door de Hasmoneeën.⁴⁷

⁴¹ Regev, *The Hasmonians*, 120.

⁴² Strootman, "Strijd om Jeruzalem: de tijd van de Hasmoneeën, ca 170-37 v. Chr." 86.

⁴³ Timothy H. Lim, "The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis," *Journal of Biblical Literature* 112, no. 3 (1993): 415.

⁴⁴ Lim, "The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis," 419.

⁴⁵ Regev, *The Hasmonians*, 155.

⁴⁶ Regev, *The Hasmonians*, 155.

⁴⁷ Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 61.

Beide teksten bieden visies op de oneigenlijke toe-eigening van het hogepriesterschap van de Hasmoneeën. Daarbij beperken deze teksten zich tot het bezitten van het hogepriesterschap door de Hasmoneeën en hebben verder geen betrekking op de betwisting van de politieke macht van deze dynastie. Kritiek op de toe-eigening van de koningstitel wordt in deze teksten niet benoemd. Bewijs voor het betwisten van de toe-eigening van de koningstitel door de Hasmonese familie komt pas voor aan het einde van deze heerschappij over Judea in de eerste eeuw v. Chr. Ondanks dat diverse teksten verschillende aspecten van de Hasmonese autoriteit betwisten, kunnen deze worden gezien als onderdeel van een groter discours waarin de Hasmonese politieke en religieuze macht binnen het vroege Jodendom werd betwist.

2.10 PSS 17 als weergave van de spanning tussen het aardse koningschap en Gods soevereiniteit

De eerste tekst waarin de toe-eigening van het koningschap door de Hasmonese dynastie als illegitiem wordt gezien is PSS 17 (Psalmen van Salomo, Psalm 17). De tekst van PSS 17 behandelt de spanning tussen het illegitiem toegeëigende koningschap (PSS 17:5-6) tegenover de soevereiniteit van God en de legitimiteit van de Davidische koningen (PSS 17:1-4). Deze dichotomie tussen de illegitieme koning en God in PSS 17 geeft een duidelijke afwijzing weer van de eigentijdse koningen door een Joodse dissidentenbeweging. Hierbij wordt er gedoeld op de Hasmoneeën en worden zij vanwege hun non-Davidische afkomst als illegitieme koningen gezien.⁴⁸ PSS 17 ontstond als polemiek in de jaren 60 v. Chr., in een tijd waarin Hyrcanus II en Aristobulus II elkaar bevochten om de macht.⁴⁹ Deze weergave van de illegitimitet van het Hasmonese koningschap is een belangrijk gegeven waarbij de autoriteit van deze dynastie in de eerste eeuw v. Chr. werd betwist.

Tegenover de illegitieme Hasmonese koningen worden de soevereiniteit van God en de legitimiteit van het Davidische koningshuis benadrukt. God wordt in deze Psalm gepresenteerd als de ware koning van Israël die Zijn volk van de ondergang zal redden (PSS 17:1-3).⁵⁰ Naast de soevereiniteit van God wordt er ook gesproken over het herstel van de Davidische dynastie. Hierbij wordt geappelleerd op gevoelens van hoop rondom het herstel van de Davidische dynastie in combinatie met messiaanse verwachtingen. Het herstel van de Davidische dynastie is het onderwerp van verschillende profetische teksten in het Oude Testament.⁵¹ Verschillende messiaanse stromingen raakten hierdoor geïnspireerd en hebben dit idee op zo'n manier toegepast dat het herstel van het Davidische koningshuis samenhangt met de komst van de messias.⁵² De Joodse dissidentenbeweging waarbinnen PSS 17 is ontstaan hoopte op de komst van een messias die afstamde van de Davidische dynastie. Deze Davidische messias zou volgens PSS 17 een einde maken aan de illegitieme heerschappij van de Hasmoneeën. De soevereiniteit van God als de hoogste autoriteit wordt in PSS 17 verdedigd en de tekst zelf benadrukt dat alleen leden van de Davidische dynastie uitverkoren zijn om als koningen over het Joodse volk te heersen.

Kenneth Atkinson stelt dat PSS 17 zou zijn ontstaan onder de heerschappij van koning Herodes de Grote. Net zoals de Hasmonese koningen zou Herodes als een illegitieme koning worden beschouwd door zijn Joodse tegenstanders vanwege zijn oneigenlijke toe-eigening van de Joodse koningstitel. Atkinson identificeert de figuur van de "wetteloze" in PSS 17:7-11 als Herodes. Dit komt omdat Atkinson stelt dat deze beschrijving beter aansluit bij de heerschappij van Herodes de Grote dan bij de Hasmonese koningen.⁵³ De toekenning van de figuur van de "wetteloze" in PSS 17 aan Herodes

⁴⁸ Johannes Tromp, "The Sinners and the Lawless in Psalm of Solomon 17," *Novum Testamentum* 35, no. 4 (1993): 345-346.

⁴⁹ Regev, *The Hasmoneans*, 96-98.

⁵⁰ Tromp, "The Sinners and the Lawless in Psalm of Solomon 17," 357.

⁵¹ Regev, *The Hasmoneans*, 147.

⁵² Regev, *The Hasmoneans*, 148.

⁵³ Kenneth Atkinson, "Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz Im Leben of an Unknown Jewish Sect," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 9, no. 17 (1998): 106.

is onderdeel van academisch debat over dit onderwerp. In dit debat beroept Atkinson zich op het gegeven dat deze tekst in zijn uiteindelijke vorm zou zijn ontstaan tussen de jaren 60 en 30 v. Chr.⁵⁴ Afgaande op deze datering geeft PSS 17 de tumultueuze situatie weer van deze periode in Judea.⁵⁵

Het is, afgaande op deze tekstuele ontwikkeling, waarschijnlijker dat PSS 17 is ontstaan gedurende de heerschappij van de Hasmonese koningen. Daarbij zou deze tekst opnieuw relevant zijn geworden op het moment dat Herodes de Grote de Joodse koningstitel aannam. PSS 17 is waarschijnlijk ontstaan rondom de antipathie van een bepaalde Joodse groepering die aanstoot nam tegen het non-Davidische koningschap van de Hasmoneeën. Daarbij is het ook goed denkbaar dat PSS 17 weer relevant werd met betrekking tot de controverse rondom de aanname van de Joodse koningstitel door Herodes. Hoewel Atkinson zich beroept op een specifieke interpretatie van PSS 17 heeft hij zeker een punt met de identificatie van Herodes als de “wetteloze” in PSS 17:7-11. Met deze gegevens in het achterhoofd was PSS 17 een polemisch geschrift dat het gezag van de Hasmonese en Herodiaanse dynastie afwees ten behoeve van de komst van een Davidische messias-koning.

2.11 De corrumpering van de macht van de koning

In het Oude Israël en het vroege Jodendom werd de monarchie als staatsvorm als een omstreden politiek instituut beschouwd. 1 Samuël 8 geeft als onderdeel van het Deuteronomistische Geschiedwerk aan welke complicaties er verbonden zijn aan het hebben van een koning. Tegelijkertijd moet deze tekst niet gezien worden als de afwijzing van de monarchie, maar als een kritische reflectie op deze staatsvorm in het vroege Jodendom. Bovendien moet worden opgemerkt dat de soevereiniteit volgens het Deuteronomistische Geschiedwerk in handen van God blijft.

De legitimiteit van de koning en diens machtsbasis was gedurende de heerschappij van de Hasmonese en Herodiaanse dynastie een twistpunt. 1 Samuël 8 beperkt zich tot de ongehoorzaamheid van de koning tegenover God. Deze ongehoorzaamheid was volgens het Oude Testament aanwezig bij zowel de Davidische dynastie die over Judea heerste alsook de non-Davidische dynastieën die als koningen over Israël regeerden. Het belangrijkste kritiekpunt bij deze ongehoorzaamheid is de corrumpering van de macht van de koning, die wordt gekenmerkt door machtsmisbruik. Dit machtsmisbruik leidde tot de ondergang van de Israëlitische en Judese koninkrijken.

Ondanks deze kritische beschouwing van de monarchie zouden de Hasmoneeën vanaf het einde van de tweede eeuw v. Chr. als koningen heersen over Judea. Uiteindelijk bleek dat ook in deze periode de monarchie niet bestand was tegenover kritiek van Joodse tegenstanders. Deze kritiek wordt zichtbaar in PSS 17, waarbij deze tekst van toepassing is op de Hasmoneeën en de Herodianen. Het punt van kritiek was de illegitieme toe-eigening van de titel Koning der Joden door beide dynastieën, waardoor het aanzien van deze positie werd beschadigd. Hierin wordt het omstreden karakter van de titel Koning der Joden duidelijk, dat samenhangt met de connotatie van illegitimiteit en machtsmisbruik van deze non-Davidische koningen.

⁵⁴ Atkinson, “Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz Im Leben of an Unknown Jewish Sect,” 97.

⁵⁵ Atkinson, “Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz Im Leben of an Unknown Jewish Sect,” 110.

3: De diadeem van Aristobulus I

3.1 Josephus' lezerspubliek: De Flavische keizers en hun hofhouding

De *Joodse Oorlog* is een literair werk waarmee Josephus een Romeins lezerspubliek adresseert. In de context van de *Joodse Oorlog* geeft hij een positieve beoordeling van de militaire handelingen van de Flavische keizers Vespasianus en zijn zoon Titus. De *Joodse Oorlog* is apologetisch van aard en hierin schetst Josephus een positieve relatie tussen de Romeinen en de Joodse bevolking.⁵⁶ Daarbij biedt hij ook een toelichting voor de escalatie en het verloop van de Joodse Opstand, waarin hij zijn eigen visie op dit conflict biedt. Daarnaast beschrijft Josephus ook enkele situaties waarin duidelijk wordt dat de Joodse bevolking net zoals de Romeinen te maken had met dezelfde uitdagingen.

3.2 Josephus' visie op de Joodse Opstand

Op behendige wijze stelt Josephus dat zowel de Romeinse autoriteiten als de Joodse bevolking als collectief niet verantwoordelijk zijn voor het uitbreken van de Joodse Opstand. In plaats daarvan beschuldigt Josephus de corrupte Romeinse leiders en de radicale Joodse rebellen voor het uitbreken en de escalatie van dit conflict.

Aan de Romeinse zijde legt Josephus de schuld neer bij de Romeinse gouverneur van Judea, Gessius Florus. Volgens Josephus werd de heerschappij van Florus gekenmerkt door machtsmisbruik en incompetentie, waarbij dit de directe aanleiding vormde voor de Joodse Opstand.⁵⁷ Een andere reden waarom Florus' wanbestuur door Josephus wordt gebruikt voor het uitbreken van dit conflict was de goede relatie die de gouverneur had met de Romeinse keizer Nero. Op deze manier kon Josephus de verantwoordelijkheid van dit conflict bij corrupte Romeinse bestuurders plaatsen en niet bij de Romeinse autoriteiten in het algemeen. Bovendien appelleert Josephus zo op de antipathie van de Flavische hofhouding ten opzichte van Nero, voor wie deze Romeinse keizer vanwege zijn despotisme een gehaat figuur was.⁵⁸ Op deze manier zorgt Josephus ervoor dat er een contrast bestond tussen de wreedheid en het despotisme van Nero tegenover de competentie en de goedheid van de Flavische keizers. Zodoende is de *Joodse Oorlog* een propagandamiddel om de heerschappij van de Flavische keizers te promoten.

In de Joodse Opstand stonden tegenover de Romeinse autoriteiten de Joodse aristocratische priesterklasse en later de radicale zeloten als de aanvoerders van de Joodse rebellie. Deze priesterklasse, waar Josephus volgens hemzelf deel van uitmaakt (B.J. 1.3), wordt positief voorgesteld. Hij geeft hoog op van deze aristocratische priesters en stelt dat zij zich tot het uiterste hebben ingezet om de rust onder het Joodse volk te bewaren.⁵⁹ Daarbij beweert Josephus ook dat wanneer de Joodse priesterklasse niet zou zijn afgezet, deze leiders succesvoller zouden zijn geweest in hun verzet en zelfs vrede hadden kunnen sluiten met de Romeinen.⁶⁰ Nadat de zeloten de Joodse priesterklasse hadden afgezet zou het leiderschap over de Joodse rebellie ontaarden in een gewelddadige tirannie (B.J. 4.347-352). Josephus omschrijft de radicale zeloten als een groep van lage afkomst die zich laat kenmerken door crimineel en krankzinnig gedrag.⁶¹ Na deze coup waren de zeloten er op uit om zoveel mogelijk aristocratische priesters te doden en misbruikten zij de Joodse tempel en diens tradities, waarbij Josephus de zeloten in hun gedrag als "on-Joods" omschrijft.⁶² De nederlaag en de verwoesting van de Joodse tempel verklaart Josephus aan de hand van de betrokkenheid van een derde partij bij dit conflict: God.

⁵⁶ Steve N. Mason, *The History of the Jewish War* (New York: Cambridge University Press, 2016), 208-209.

⁵⁷ Mason, *The History of the Jewish War*, 201.

⁵⁸ Mason, *The History of the Jewish war*, 217.

⁵⁹ Steve N. Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2003), 78.

⁶⁰ Steve N. Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins, Methods and Categories* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2009), 187-188.

⁶¹ Mason, *The History of the Jewish War*, 202.

⁶² Mason, *Josephus and the New Testament*, 79; 183-184.

3.3 De soevereiniteit van God als centraal gegeven in de Joodse Oorlog

De nederlaag van de Joodse rebellen door de Romeinse autoriteit was niet vanwege de Romeinse militaire superioriteit, maar volgens Josephus vanwege het ingrijpen van God in dit conflict. Volgens Josephus hadden de zeloten de Joodse wet op zo'n manier overtreden dat zij de toorn van God over zichzelf hadden uitgeroepen. Op deze manier bepaalde God de loop van de geschiedenis.⁶³ Ditzelfde punt was ook voor de Romeinen een belangrijk gegeven. Net zoals de Joden geloofden de Romeinen in de soevereiniteit van de goden, die op deze manier invloed uitoefenen op de wereld.⁶⁴

Josephus stelt dat de militaire agressie van de Romeinen moet worden gezien als de toorn die God over het Joodse volk uitstortte om het wangedrag van de zeloten te bestraffen.⁶⁵ De verwoesting van de Joodse tempel was niet het gevolg van Romeins oorlogsgeweld, maar vanwege Gods ingrijpen in de geschiedenis. Door Zijn ingrijpen was er een brand in de tempel ontstaan waardoor de Joodse tempel uiteindelijk werd verwoest (B.J. 6.250-252). Volgens Josephus had Titus, de opperbevelhebber van de Romeinse troepen in de Joodse Opstand, de Joodse tempel juist willen behoeden voor oorlogsgeweld (B.J. 6.236-243). Vergeefs: uit het feit dat de tempel door Gods toedoen in brand werd gestoken en verwoest, bleek God uiteindelijk machtiger dan de mens. Zelfs Titus kon in deze situatie niets anders doen dan machteloos toekijken bij de verwoestende brand die woedde in de Joodse tempel (B.J. 6.254; 353). Op deze manier maakt Josephus duidelijk dat in het gewapende conflict tussen de Joden en de Romeinen God uiteindelijk de hoogste macht bezit. Zijn handelen in de geschiedenis bepaalde uiteindelijk de Romeinse overwinning en de nederlaag van het Joodse volk, die culmineerde in de verovering van Jeruzalem en de vernietiging van de Joodse tempel. Door de gevolgen van de Joodse Opstand op deze manier te relateren aan het handelen van God maakt Josephus zijn visie op de almacht van God duidelijk.⁶⁶ Zodoende hadden zowel de Romeinse autoriteiten alsook de Joodse bevolking geen invloed op het verloop en de uitkomst van de Joodse Opstand.

3.4 De Romeinse interesse voor de Joodse koning Aristobulus I

Hoewel de *Joodse Oorlog* voornamelijk gaat over het verloop van de Joodse Opstand, wordt ook duidelijk waarom bijvoorbeeld de figuur Aristobulus I voor het Romeinse lezerspubliek interessant is. Net zoals de Romeinen hadden de Joden een moeizame geschiedenis met koningen die vervielen tot tirannie.⁶⁷ In de Romeinse geschiedenis was Rome eerst een monarchie, maar nadat de laatste koning, de tirannieke Tarquinius Superbus, was afgezet werd de Romeinse staat een republiek.

In de eerste eeuw v. Chr. vonden er diverse burgeroorlogen plaats tussen verschillende facties waarbij het ging om het verkrijgen en het behouden van de politieke macht over het Romeinse Rijk. Hierin stond een belangrijk probleem voor de Romeinen centraal: het behoud van de republiek en het voorkomen van de herinvoering van de monarchie. De monarchie had als achilleshiel dat alle politieke macht in handen was van één persoon. Doordat alle macht in handen was van één persoon, werd de dreiging van een tiranniek bestuur een reëel gevaar. Daarnaast trad er ook een ander belangrijk probleem op rondom de erfopvolging van een koning: Op welke manier kon er een vreedzame successie van de macht plaatsvinden?⁶⁸ Deze problemen speelden ook bij de Romeinse keizers met betrekking tot de erfopvolging, waarbij dit proces vaak gepaard ging met politieke intriges en geweld. Tegelijkertijd werd de Romeinse keizer in de eerste eeuw n. Chr. niet als koning maar als “*princeps*” (de eerste onder zijn gelijke) beschouwd. Deze identificatie houdt in dat onder de heerschappij van de Romeinse keizers het principaat en niet de monarchie de staatsvorm was van het Romeinse Rijk.

⁶³ Mason, *Josephus and the New Testament*, 85-86.

⁶⁴ Mason, *Josephus and the New Testament*, 56-57.

⁶⁵ Mason, *Josephus and the New Testament*, 86.

⁶⁶ Daniel R. Schwartz, “Josephus, Catullus, Divine Providence, and the Date of the Judean War,” in *Flavius Josephus, Interpretation and History*, eds. Menahem Mor, Pnina Stern en Jack Pastor (Leiden: Brill, 2011), 339.

⁶⁷ Mason, *Josephus and the New Testament*, 74.

⁶⁸ Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins*, 189.

Hoewel alle macht in handen was van de keizer, bleven de instituties van de republiek bestaan (zij het zonder enige politieke invloed).⁶⁹

Net zoals de Romeinen stelt Josephus dat het probleem rondom erfopvolging zich voordeed toen Aristobulus I zijn vader Hyrcanus I opvolgde en de Joodse tempelstaat hervormde tot een monarchie.⁷⁰ Hoewel de macht van Hyrcanus vergelijkbaar was met die van een koning, beschrijft Josephus zijn politieke macht zo dat hij enkel de “heerschappij over het volk” zou hebben gehad (B.J. 1.68). Hoewel Aristobulus door Josephus als een koning wordt weergegeven, geeft hij geen verklaring waarom Judea werd hervormd tot een monarchie. Voor Josephus is Aristobulus simpelweg de koning. In zijn beschrijving geeft Josephus Aristobulus weer als een despoot die met geweld de macht greep, waarbij zijn koninklijke heerschappij verviel tot een tirannie. Hierbij worden dezelfde problemen zichtbaar waarmee de Romeinen moesten omgaan: het idee dat alle macht in handen is van één persoon en het zorgen voor een vreedzame erfopvolging. Op deze manier stelt Josephus dat dezelfde problemen van de monarchie en de kwestie rondom de erfopvolging speelden bij de Joden. Aristobulus wordt op zo’n manier weergegeven waarbij deze problemen zichtbaar worden in de *Joodse Oorlog* en dat de Romeinen de eigen kritiek op de monarchie hierin herkenden.

3.5 Josephus’ afwijzing van de monarchie

Een andere reden waarom Josephus gebruik maakt van Aristobulus in de *Joodse Oorlog* is om zijn eigen kritiek op de monarchie weer te geven. Volgens Josephus is de ideale staatsvorm van het Joodse volk die van de aristocratische priesterklasse, waarbij deze nauw is verbonden met het idee van theocratie (de heerschappij van God).⁷¹ Josephus stelt dat de aristocratie de ideale staatsvorm is omdat hierin de soevereiniteit van God wordt gerepresenteerd en de Joodse wet centraal staat.⁷² In de Joodse wet wordt de wil van God weergegeven, met Zijn bepalingen voor het Joodse volk. Volgens Josephus is God de hoogste autoriteit waaraan het Joodse volk gehoorzaam dient te zijn. De Joodse priesterklasse was onderwezen in de Joodse wet en zouden volgens Josephus als aristocratische heersers het meest bekwaam zijn om Gods bepalingen in de praktijk uit te voeren.

Daar tegenover wordt de monarchie als staatsvorm door Josephus gepresenteerd als de antithese van de priesterlijke aristocratie. De monarchie staat voor Josephus gelijk aan een bestraffing van het volk en zou leiden tot tirannie. De monarchie als staatsvorm was in zijn ogen bovenal een afwijzing van de rechtvaardige heerschappij van God.⁷³ De monarchie is volgens Josephus omstreden vanwege de corrumpering van de politieke macht van de koning, die desastreuze gevolgen heeft en omdat God als rechtmatige heerser over het Joodse volk wordt afgewezen.

Volgens Josephus was de heerschappij over de Joden vanaf de terugkeer uit de Babylonische ballingschap tot aan de troonbestijging van Aristobulus I een aristocratie.⁷⁴ In de *Joodse Oorlog* beschrijft hij enkel dat met de kroning van Aristobulus het Joodse volk voor het eerst in 471 jaar en drie maanden weer een koning had (B.J. 1.70). Deze informatie dient te worden begrepen tegen de achtergrond dat er een einde was gekomen aan de priesterlijke aristocratie en zo ook aan het ontzag van het staatshoofd voor Gods geboden. Het einde van de priesterlijke aristocratie en de ongehoorzaamheid van de Hasmonese koning Aristobulus ten opzichte van God zou volgens Josephus hebben geleid tot de ondergang van de Hasmonese dynastie.

⁶⁹ Louis H. Feldman, *Josephus’s Interpretation of the Bible* (Berkeley: University of California Press, 1999), 502.

⁷⁰ Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins*, 189.

⁷¹ Zuleika Rodgers, “Monarchy vs. Priesthood: Josephus, Justus of Tiberias, and Agrippa II,” in *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*, eds. Zuleika Rodgers, Margaret Daly-Denton en Anne Fitzpatrick-McKinley (Leiden: Brill, 2009), 182.

⁷² Rodgers, “Monarchy vs. Priesthood: Josephus, Justus of Tiberias, and Agrippa II,” 179.

⁷³ Meron M. Piotrkowski, “Josephus on Hasmonean Kingship: The Example of Aristobulus I and Alexander Jannaeus,” in *Antimonarchic Discourse in Antiquity*, eds. Henning Börm en Wolfgang Havener (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016), 258.

⁷⁴ Daniel R. Schwartz, “Josephus on the Jewish Constitutions and Community,” *Scripta Classica Israelica* 7 (1983): 38.

3.6 De weergave van 1 Samuël 8 in de Joodse Oudheden 6.32-44

Om het negatieve oordeel van Josephus over de monarchie goed te begrijpen biedt de weergave van 1 Samuël 8 in de *Joodse Oudheden* belangrijke inzichten. De *Joodse Oudheden* is een werk dat is geschreven tussen 93 en 94 n. Chr., ten tijde van de heerschappij van de Romeinse keizer Domitianus (A.J. 20.267). Waar de *Joodse Oorlog* is geschreven als apologetisch werk om het Joodse volk te verdedigen tegen Romeinse vooroordelen, gaat de tekst van de *Joodse Oudheden* over de geschiedenis van het Joodse volk. Josephus heeft deze tekst geschreven om zijn Romeinse lezerspubliek te informeren over de geschiedenis van zijn eigen volk, waarbij hij zich vooral baseerde op het Oude Testament. Hij stelt de verhalen uit het Oude Testament in de *Joodse Oudheden* op zo'n manier samen dat deze zijn visie op de geschiedenis van het Joodse volk weergeven. In het geval van 1 Samuël 8 is deze Bijbelpassage zo geredigeerd dat de waardering van de monarchie negatiever is dan in de oorspronkelijke tekst.

Samuël wordt door Josephus gepresenteerd als de vertegenwoordiger van de aristocratie, die door God is aangewezen om Zijn volk te leiden.⁷⁵ De manier waarop 1 Samuël 8 wordt weergegeven in de *Joodse Oudheden* (A.J. 6:32-44) komt grotendeels overeen met de oorspronkelijke tekst. Het belangrijkste verschil is dat Josephus vermeldt dat Samuël de aristocratie waardeerde en de heerschappij van koningen verachtte (A.J. 6:36). Bovendien benadrukt Josephus de soevereiniteit van God door te stellen dat Zijn gezag als “enig heersende koning” (βασιλεύω μόνος, A.J. 6.38) wordt afgewezen. Het gezag van God en Samuël wordt volgens Josephus op ondankbare wijze verworpen door het volk, dat de voorkeur geeft aan het leiderschap van een koning.⁷⁶ Daarnaast wordt het volk dat een koning wilde hebben door Josephus omschreven als een domme menigte die niet stilstaat bij de negatieve consequenties van de monarchie (A.J. 6.43). In deze beschrijving stelt Josephus dat het kenmerkend is voor een domme menigte om niet stil te staan bij de risico's van een monarchie, waarbij zij als slaven aan dit gezag zouden worden onderworpen.⁷⁷

Door deze weergave van 1 Samuël 8 en de opmerkelijke verschillen benadrukt Josephus de gevaren van de monarchie, waar de bevolking niet in staat is om de consequenties ervan in te zien. Het is daarbij ook van belang dat in de monarchie geen recht wordt gedaan aan de Joodse wet en volgens Josephus zou dit leiden tot ongehoorzaamheid tegenover God, met alle gevolgen van dien.

3.7 Aristobulus I in de Joodse Oorlog

Josephus beschrijft Aristobulus I op een specifieke manier, waarbij de heerschappij van deze Hasmonese koning wordt gekenmerkt door intriges, bloedvergieten en tragedie. Josephus stelt al van tevoren vast dat de heerschappij van Aristobulus in schril contrast stond met dat van zijn vader Hyrcanus I (B.J. 1.69). De heerschappij van Hyrcanus wordt door Josephus omschreven als buitengewoon succesvol. In deze passage benadrukt hij dat het leiderschap van deze zonen inferieur zou zijn ten opzichte van de succesvolle regeerperiode van Hyrcanus I. Nog voordat er wordt ingegaan op de beschrijving van Aristobulus als koning wordt duidelijk dat volgens Josephus de succesvolle heerschappij van Hyrcanus niet zou worden doorgezet na zijn dood.

Wanneer hij de benoeming van Aristobulus I beschrijft, maakt hij duidelijk dat Aristobulus I wordt gepresenteerd als koning (B.J. 1.70; 74; 76; 83). Dit feit wordt door Josephus benadrukt doordat Aristobulus wordt gekroond met een diadeem (B.J. 1.70). In de context van Josephus wordt de monarchie als staatsvorm gezien waarbinnen het staatshoofd in het bezit is van de koninklijke titel en wordt gekroond.⁷⁸ In dit verhaal is de diadeem niet alleen het symbool van het koningschap van Aristobulus, het is ook een onheilspellend symbool van onderdrukking. Dit komt omdat zijn heerschappij in de *Joodse Oorlog* verviel tot een tirannie, die werd gekenmerkt door geweld.⁷⁹

⁷⁵ Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins*, 195.

⁷⁶ Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, 495.

⁷⁷ Piotrkowski, “Josephus on Hasmonean kingship: the Example of Aristobulus I and Alexander Jannaeus,” 257.

⁷⁸ Schwartz, “Josephus on the Jewish Constitutions and Community,” 31.

⁷⁹ Steve Mason, “Of Despots, Diadems and Diadochoi: Josephus and Flavian Politics,” in *Writing Politics in Imperial Rome*, eds. William J. Dominik, John Garthwaite en Paul A. Roche (Leiden: Brill, 2009), 325.

Al vanaf het begin van zijn heerschappij wordt in de *Joodse Oorlog* duidelijk dat Aristobulus I met geweld aan de macht is gekomen. Hij heeft zijn moeder en broers laten opsluiten, waarbij hij zijn moeder door verhongering heeft laten doden. Josephus beschrijft dat Aristobulus een hoogoplopend conflict had met zijn moeder, die de politieke heerschappij van haar echtgenoot Hyrcanus had ontvangen (B.J. 1.71). Het doden van familieleden om zodoende de macht te grijpen werd in de Grieks-Romeinse oudheid gezien als een belangrijk kenmerk van een tiran.⁸⁰ Op deze manier wordt Aristobulus als een despoot weergegeven die op illegitieme wijze aan de macht is gekomen. Doordat Aristobulus de Koning der Joden was en op tirannieke wijze regeerde, wordt duidelijk dat de negatieve consequenties van de monarchie vanaf het begin aanwezig waren. De illegitimititeit van de koninklijke macht van Aristobulus in de *Joodse Oorlog* is vanaf het begin zichtbaar en daarin komt ook het controversiële karakter van de Joodse koningstitel naar voren.

3.8 De afgunst en het complot van de boosaardige hovelingen

Hoewel Aristobulus I de koning is, heeft hij volgens de *Joodse Oorlog* te maken met boosaardige hovelingen die zijn heerschappij te gronde willen richten. Aristobulus heerst met zijn broer Antigonus I over Judea, waarbij wordt opgemerkt dat Aristobulus veel van zijn broer houdt en hem als een gelijke behandelt (B.J. 1.71-72). Op deze manier geeft Josephus de vertrouwensband tussen Aristobulus en Antigonus weer. Daar tegenover worden kwaadwillende hovelingen geplaatst, die de val van de Hasmonese heersers willen bewerkstelligen. Deze tegenstanders van de Hasmonese dynastie worden geleid door gevoelens van “afgunst” (φθόνος). Al onder de heerschappij van Hyrcanus I zouden deze gevoelens zijn vijanden hebben gedreven om naar de wapens te grijpen, waarbij deze groep door Hyrcanus en zijn zonen werd verslagen (B.J. 1.67). Een openlijke oorlog om de Hasmoneeën ten val te brengen heeft gefaald, maar dezelfde afgunst zou een cruciale rol spelen bij de ondergang van Antigonus en uiteindelijk ook Aristobulus.

In eerste instantie is Aristobulus niet gevoelig voor de laster van de kwaadwillende hovelingen, maar na verloop van tijd blijkt hij toch vatbaar te zijn voor deze geruchten (B.J. 1.72; 75). Na een veldtocht keerde Antigonus terug naar Jeruzalem, waarbij hij zich in vol ornaat door de stad naar de Joodse tempel begaf (B.J. 1.73). De kwaadwillende hovelingen grijpen deze gelegenheid aan om het gerucht van een aanstaande coup te verspreiden (B.J. 1.73-74). Het lijkt erop dat Aristobulus meegaat in de geruchten van een aanstaande coup, waarbij hij het bevel uitvaardigt dat Antigonus hem ongewapend dient te bezoeken. Aristobulus is op dit moment in het verhaal ziek en verblijft in een locatie genaamd Baris, waarbij hij zich laat bewaken door verdekt opgestelde lijfwachten (B.J. 1.75). Baris was een citadel in Jeruzalem en werd gebouwd gedurende de heerschappij van de Hasmoneeën en was een belangrijke vesting.⁸¹ Josephus presenteert Aristobulus hier als een persoon die zich veilig waant binnen de muren van de citadel Baris, bewaakt door lijfwachten. Hoewel Aristobulus in deze passages een aantal belangrijke voorzorgsmaatregelen heeft genomen, zouden deze volgens Josephus tevergeefs zijn.

3.9 De vrouw van Aristobulus I als de veroorzaker van de val van de koning

Voor het slagen van het complot tegen de Hasmonese machthebbers speelt de koningin, de echtgenote van Aristobulus, een cruciale rol. Josephus vermeldt dat de Hasmonese koningin collaboreert met de kwaadwillende hovelingen. De koningin onderschept het bericht van de boodschapper dat Antigonus ongewapend dient te verschijnen en vertelt de boodschapper dat de koning de nieuwe wapenuitrusting van zijn broer wil zien (B.J. 1.76). Uiteindelijk zou het complot van deze groep samenzweerders slagen, waarbij Antigonus wordt gedood door de verdekt opgestelde lijfwachten van Aristobulus, in een locatie die Strato's Toren werd genoemd. Strato's Toren is de beschrijving die wordt gegeven aan een toren die onderdeel was van de citadel Baris, die een ondergrondse geheime gang bevatte.⁸² Doordat de vrouw van Aristobulus een leidende rol in dit complot speelt, komt een impliciet

⁸⁰ Jan W. Van Henten, “Matthew 2:16 and Josephus’ Portrayals of Herod,” in *Jesus, Paul, and Early Christianity*, eds. Rieuwerd Buitenwerf, Harm Hollander en Johannes Tromp (Leiden: Brill, 2008), 106.

⁸¹ George W. Buchanan, “The Area of the Temple at Zion,” *The Expository Times* 116, no. 6 (2005): 187-188.

⁸² Buchanan, “The Area of the Temple at Zion,” 188.

(voor)oordeel van Josephus over vrouwen naar voren. Van Josephus is hij bekend dat wanneer hij vrouwen beschrijft in zijn werken, deze vaak op negatieve wijze weergeeft. Zijn negatieve oordeel heeft betrekking op de aard en het handelen van vrouwen in het algemeen.⁸³

Josephus stelt dat vrouwen inferieur zijn ten opzichte van mannen en dat zij bedrieglijk kunnen zijn in hun handelen. Dit wordt zichtbaar aan de hand van de hervertelling van de richter Simson. Net als Aristobulus wordt Simson het slachtoffer van zijn kwaadwillende echtgenote die niet het beste voorheeft met haar echtgenoot. In de woorden van Josephus verklaart Simson dat er niets of niemand “bedrieglijker” (δολερός) is dan een vrouw (A.J. 5.294). Dit wordt zichtbaar toen hij een weddenschap met de Filistijnen rondom een raadsel verloor, omdat zij het antwoord aan hen had verklapt.⁸⁴ Dezelfde onbetrouwbaarheid wordt duidelijk wanneer Josephus de rol van de vrouw van Aristobulus beschrijft als een cruciale factor in het complot tegen Antigonus. Door dit motief te verwerken in de beschrijving van de neergang van de Hasmonese koning benadrukt Josephus de tragische ondergang van Aristobulus in de *Joodse Oorlog*.

3.10 De macht van de daimon

Josephus maakt gebruik van diverse conventies om het handelen van God in de biografie van Aristobulus I duidelijk te maken. Hierbij past Josephus de figuur van de “daimon” (δαίμων) toe en behandelt de relevantie van toekomstvoorspellingen.

De figuur van de “daimon” wordt in het verhaal van Aristobulus twee keer vermeldt door Josephus. De eerste keer waarbij de “daimon” als figuur optreedt is om het contact tussen God en Hyrcanus I weer te geven (B.J. 1.69). De “daimon” is hierbij de actor die Hyrcanus I inzicht geeft over de toekomst van de natie en de ondergang van de Hasmonese heerschappij. Binnen de Griekse filosofie van Plato is de “daimon” een wezen dat inzichten kan geven over zaken zoals de toekomst.⁸⁵ De reden waarom Josephus gebruik maakt van het woord “daimon” komt omdat dit begrip een bekend motief is voor zijn Romeinse lezerspubliek.⁸⁶ Het idee van de “daimon” binnen het antieke Griekse denken is complex. De “daimon” wordt voorgesteld als een goddelijk wezen, waarbij deze als boodschapper tussen de menselijke en goddelijke wereld fungeert en de rol van interpretator inneemt.⁸⁷ De “daimon” communiceert via een “innerlijke” stem die tot de ziel spreekt en is volgens Plato op deze wijze betrouwbaar voor mensen.⁸⁸

Josephus herinterpreteert in de *Joodse Oorlog* het begrip “daimon” en laat dit samenhangen met het contact dat tussen God en de mens plaatsvindt. Hierbij maakt hij geen gebruik van het woord “engel” (ἄγγελος), waarmee een goddelijke boodschapper wordt bedoeld die het contact tussen God en de mens in de Septuagint weergeeft.⁸⁹ In plaats daarvan past hij het idee van de “daimon” toe om dit contact te beschrijven. Op deze manier verwerkt Josephus de Griekse filosofie in zijn eigen Joodse gedachtengoed waarbij er een synthese ontstaat tussen het Joodse en het Grieks-filosofische denken.

Een andere manier waarop de “daimon” een belangrijke rol speelt in het handelen van God in het verhaal van Aristobulus is met betrekking tot de moord op Antigonus. Wanneer Aristobulus bloed heeft opgehoest (B.J. 1.81), vangt een van zijn dienaren dit bloed op. Daarna wordt beschreven hoe deze dienaar viel en het bloed door “daimonische voorzienigheid” (πρόνοια δαιμονίου) terecht kwam op de plek waar Antigonus werd vermoord (B.J. 1.82). Hierin wordt een ander doel van het gebruik van het idee van de “daimon” door Josephus zichtbaar: in deze passage wordt het concept van de “daimon” toegepast om de onfortuinlijke wending van het lot te benadrukken.⁹⁰ Op deze manier maakt

⁸³ Tal Ilan, “Josephus on women,” *A Companion to Josephus*, eds. Honora Howell Chapman en Zuleika Rodgers (Chichester: John Wiley & Sons, 2016), 210.

⁸⁴ Ilan, “Josephus on women,” 214.

⁸⁵ Eleni Pachoumi, “The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri,” *Philologus*, 157, no. 1 (2013): 65.

⁸⁶ Schwartz, “Josephus, Catullus, Divine Providence, and the Date of the Judean War,” 339.

⁸⁷ Robert Eisner, “Socrates as Hero,” *Philosophy and Literature* 6, no. 1 (1982): 113.

⁸⁸ Eisner, “Socrates as Hero,” 112.

⁸⁹ Larry W. Hurtado, recensie van *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, door Saul M. Olyan, *The Journal of Theological Studies* 45, no. 2 (1994): 634.

⁹⁰ Carson M. Bay, “Demons in Flavius Josephus,” *Henoah: Studi Storico-Testuali su giudaismo e Cristianesimo in età antica e medievale* 41, no. 2 (2019): 215.

Josephus duidelijk dat de moord op Antigonus niet alleen het gevolg is van menselijk handelen, maar ook dat God dit heeft laten gebeuren. Op deze manier maakt Josephus het handelen van God zichtbaar, weergegeven aan de hand van de term “daimon.”

3.11 De ziekte van Aristobulus I

De ziekte van Aristobulus I wordt door Josephus gepresenteerd in relatie tot de bestraffing van deze koning door God. Nog voordat het complot waarin Antigonus wordt gedood in werking zou treden, leed Aristobulus aan deze ziekte (B.J. 1.75). Vlak voordat hij sterft roept hij uit dat deze kwaal van God afkomstig is, waarbij zijn tanende gezondheid de vergelding is voor het ombrengen van zijn moeder en broer Antigonus (B.J. 1.84).

Het idee van een goddelijke bestraffing in de vorm van een ziekte vanwege het wanbestuur van de koning komt ook voor in 1 en 2 Koningen en 2 Kronieken. Deze boeken vermelden diverse gevallen waarbij koningen van de Davidische dynastie getroffen worden door een aandoening die van God afkomstig is.

Isabel Cranz beschrijft dat een door God gezonden kwaal een belangrijk motief speelt in de beoordeling van diverse Judese koningen in de reconstructie van de geschiedenis van de voorexilische Judese monarchie. Ziekte speelt een leidende rol in het leven van verschillende koningen in relatie tot hun ongehoorzaamheid aan God, waarbij een voorafschaduwning wordt gegeven de ondergang van het Davidische koningschap.⁹¹ Zo wordt Koning Asa getroffen door een kwaal die zijn voet aantastte en deze ontsteking zou fataal zijn, omdat hij niet op God vertrouwde (1 Kon. 15:23, 2 Kron. 16:12-13).⁹² Koning Joram sterft op gruwelijke wijze omdat zijn aandoening ervoor zorgde dat zijn ingewanden uit zijn lijf barstten. Deze ziekte werd veroorzaakt vanwege zijn huwelijk met een prinses van de Omriden-dynastie, die over het Noordrijk Israël heerste, en zijn ongehoorzaamheid tegenover de geboden van God (2 Kon. 8:18, 2 Kron. 21:6, 11; 18-19).⁹³ Ten slotte werd koning Uzzia getroffen door melaatsheid nadat hij in zijn hoogmoed als onbevoegde de tempel van Jeruzalem had betreden (2 Kon. 15:5, 2 Kron. 26:16-23).⁹⁴

Net zoals de Davidische koningen Asa, Joram en Uzzia wordt Aristobulus in de *Joodse Oorlog* getroffen door een ziekte die van God afkomstig is. In de relatie die Cranz biedt tussen het motief van de goddelijke ziekte en de ondergang van de Davidische dynastie bestaat een parallel met Aristobulus in de *Joodse Oorlog*. Op dezelfde manier stelt Josephus dat Aristobulus is getroffen door een kwaal en representeert deze het begin van de teloorgang van de Hasmonese dynastie.

3.12 De macht van God tegenover de machteloosheid van Aristobulus I

Hoewel de naam God enkel wordt genoemd in de laatste zin over Aristobulus I (B.J. 1.84), is God een constant aanwezige factor in het verloop van de heerschappij van deze Hasmonese koning. Aristobulus wordt door Josephus weergegeven als een tiran die de macht heeft gegrepen en beschikking heeft over lijfwachten en een citadel. Tegelijkertijd staat Aristobulus machteloos tegenover de boze hovelingen die samen met zijn vrouw, de koningin, tegen hem samenzweren en zodoende ook tegenover de macht van God zelf. Dit is een belangrijk contrast dat Josephus weergeeft in zijn beschrijving van Aristobulus als de Koning der Joden. Hoewel dit niet direct duidelijk wordt in het verhaal, past Josephus op subtiële wijze verschillende motieven toe waarbij de almacht van God wordt onthuld. Aristobulus is voor Josephus de koning die de politieke macht in handen heeft, maar staat hierbij zelf machteloos tegenover de soevereiniteit van God.

De hervorming van Judea tot een koninkrijk door Aristobulus is het schoolvoorbeeld van de negatieve gevolgen van de monarchie in Josephus' weergave van 1 Samuël 8 in de *Joodse Oudheden*. De term Koning der Joden wordt door Josephus op Aristobulus toegepast om de spanning tussen de gecorrumpeerde macht van de koning tegenover de soevereiniteit van God weer te geven. Uiteindelijk

⁹¹ Isabel Cranz, *Royal Illness and Kingship Ideology in the Hebrew Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 59.

⁹² Cranz, *Royal Illness and Kingship Ideology in the Hebrew Bible*, 141.

⁹³ Cranz, *Royal Illness and Kingship Ideology in the Hebrew Bible*, 139-140.

⁹⁴ Cranz, *Royal Illness and Kingship Ideology in the Hebrew Bible*, 164.

is het God die op Zijn manier optreedt in het leven van Aristobulus en zodoende de onrechtvaardige Koning der Joden bestraft. Josephus maakt in zijn beschrijving van Aristobulus de gevaren van de monarchie zichtbaar voor zijn Romeinse lezerspubliek.

4: De doornenkroon van Jezus

4.1 Matteüs' lezerspubliek: Joodse bekeerlingen binnen de messiaanse Jezus-beweging

Het veronderstelde lezerspubliek van Matteüs bestond voornamelijk uit Joden die zich hadden bekeerd tot de messiaanse Jezus-beweging.⁹⁵ Deze Joodse bekeerlingen waren geïnteresseerd in het leven en de onderwijzingen van Jezus. De reden waarom Joodse bekeerlingen worden voorgesteld als het veronderstelde lezerspubliek is omdat deze groep bekend was met de rituele en literaire tradities binnen het Oude Testament. Matteüs benadrukt het belang van het behoud van de Joodse wet (Matt.5:17-21) en laat de toelichting van bepaalde Joodse spijswetten weg (Matt. 15:17) die wel door Marcus wordt benoemd (Marc. 7:19).⁹⁶ Door deze interpretatie van Matteüs wordt duidelijk dat het veronderstelde lezerspubliek bekend was met de Joodse wet en de relevantie ervan begreep.

Matteüs is het beste te begrijpen als een onderdeel van een discours waarbij de positie van Jezus als de Davidische messias wordt verdedigd tegenover de groep Joden die deze status van Jezus niet erkennen. Deze polemieek wordt duidelijk wanneer Matteüs dit twistpunt weergeeft tussen Jezus en de Joodse religieuze instituten zoals de synagoge (Matt. 4:23, 9:35, 10:17, 13:54 en 23:34) en de Joodse religieuze leiders.⁹⁷

4.2 De associatie tussen Jezus en de titel Koning der Joden

De term Koning der Joden wordt door Matteüs in twee hoofdstukken gebruikt (Matt. 2:2 en 27:11; 29; 37). Beide hoofdstukken presenteren de Joodse koningstitel op een manier waardoor deze term een beroep doet op het veronderstelde Joodse lezerspubliek van Matteüs. De titel Koning der Joden was in de context van de Romeinse heerschappij een politieke term waarmee verschillende Joodse vazallen in Palestina werden aangeduid. De Joodse bevolking die ten tijde van de Romeinse bezetting leefde wist dat deze titel toebehoorde aan bijvoorbeeld Herodes de Grote.⁹⁸ Matteüs gebruikt de Joodse koningstitel om de positie van Jezus in zijn Evangelie toe te lichten, zonder dat Jezus door Matteüs daadwerkelijk de Koning der Joden wordt genoemd. Hierbij presenteert Matteüs een belangrijke spanning tussen Jezus en verschillende aardse autoriteiten.

4.3 De koninklijke identiteit van Jezus, beargumenteerd door Matteüs

Matteüs staat in zijn Evangelie op verschillende manieren stil bij de koninklijke identiteit van Jezus, waarbij dit idee op verschillende manieren wordt uitgelegd. Hierbij wordt stilgestaan bij de identificatie van Jezus als afstammeling van David, de identificatie aan de hand van de bijnaam "Christus", Jezus' intocht in Jeruzalem en de autoriteit van Jezus de messias op basis van Zijn Davidische afkomst.

4.4 Jezus als afstammeling van de Davidische dynastie

Matteüs maakt de bijzondere status van Jezus duidelijk door Hem te presenteren als een nazaat van koning David. Zo wordt deze verwantschap tussen Jezus en David negen keer door Matteüs benoemd (Matt. 1:1; 20, 9:27; 12:23, 15:22, 20:30-31 en 21:9; 15). In het geslachtsregister van Jezus komt de afstamming van koning David en de Davidische dynastie (Matt. 1:1; 6-11) aan bod. De verwantschap

⁹⁵ Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 1993), lxiv.

⁹⁶ Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins, Methods and Categories* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2009), 298.

⁹⁷ Ulrich Luz, *Matthew 1-7, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress, 2007), 23–24.

⁹⁸ Steve N. Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2003), 160.

met een legendarische voorouder in een biografische beschrijving is een gebruikelijk retorisch middel in de Grieks-Romeinse oudheid om iemand met een hoge status te introduceren.⁹⁹ Op deze manier introduceert Matteüs Jezus vanwege Zijn Davidische afkomst als een belangrijke autoriteit.

Het gebruik van de bijnaam van Jezus als “Christus” (χριστός) ondersteunt Zijn identificatie als messias, maar plaatst Hem ook in de traditie van de troonsbestijging van de Davidische koningen. Christus is de Griekse vertaling van het Hebreeuwse woord “gezalfd.” In het Oude Israël was het zalven van de Davidische koning een belangrijk religieus ritueel waarmee de koninklijke heerschappij begon. Matteüs presenteert ook een parallel met dit koninklijke ritueel in Matteüs 26:6-7. In deze passage wordt er door een anonieme vrouw olie over het hoofd gegoten van Jezus. Doordat deze vrouw olie over het hoofd van Jezus giet, wordt Hij als dusdanig gezalfd. Op deze manier zorgt Matteüs ervoor dat Jezus binnen de koninklijke traditie van het zalven van (Davidische) koningen wordt geplaatst.¹⁰⁰ In Matteüs 26:6-7 wordt door Matteüs het idee van de bijnaam “Christus” in relatie gebracht met de wijding van de Davidische koningen. Door deze specifieke associatie wordt Jezus’ identiteit als Davidische messias expliciet benadrukt in Matteüs.

4.5 De koninklijke intocht van Jezus als de vervulling van Zacharia 9:9

In Matteüs 21:1-9 wordt beschreven hoe Jezus op feestelijke wijze Jeruzalem betrad, waarbij Hij werd onthaald als een koning. Matteüs presenteert de intocht van Jezus in Jeruzalem als de vervulling van de profetische tekst van Zacharia 9:9. De weergave van deze intocht in Matteüs 21 is een bewerking van hetzelfde verhaal in Marcus 11:1-11. De belangrijkste elementen die de beschrijving van Matteüs en Marcus gemeen hebben zijn de opzienbarende intocht in Jeruzalem (Matt. 21:10, Marc. 11:11), het berijden van een ezel (Matt. 21:5; 7, Marc. 11:7) en de vreugde van de bevolking (Matt. 21:9, Marc. 11:8-10).

Naast deze overeenkomsten zijn de verschillen tussen beide teksten minstens zo relevant. Zo stelt Matteüs dat deze intocht de vervulling is van de profetie in Zacharia 9:9 (Matt. 21:4-5), wordt Jezus expliciet geadresseerd als de “Zoon van David” (Matt. 21:9) in plaats van “Hij die komt in de naam van de HEER” (Marc. 11:9) en gaat Jezus Jeruzalem binnen op een ezelin die wordt vergezeld door haar veulen (Matt. 21:2; 5), terwijl Marcus enkel een ezelsveulen vermeldt (Marc. 11:2-7). Deze verschillen zijn hoogstwaarschijnlijk bewust door Matteüs aangebracht in zijn weergave van het verhaal van Marcus, om deze gebeurtenis weer te geven als vervulling van Zacharia 9:9. Door deze specifieke weergave van de intocht van Jezus in Matteüs vindt er een synthese plaats tussen Jezus’ Davidische afkomst en deze profetie van Zacharia over de verwachting van de Davidische koning. Door deze synthese wordt de verwachting van de Davidische koning door Matteüs toegepast op Jezus in Matteüs 21:1-9.

4.6 Jezus’ autoriteit als de Davidische messias

Naast de afkomst en identificatie van Jezus speelt ook Zijn eigen autoriteit als Davidische messias een belangrijke rol. Voor Matteüs is Jezus niet alleen een nazaat van David, maar is Zijn autoriteit groter dan Davids eigen koninklijke macht.¹⁰¹ Met betrekking tot de Davidische afkomst van Jezus’ autoriteit als messias speelt Matteüs 22:41-45 een belangrijke rol. In deze passage wordt Jezus door de farizeeën ondervraagd over de afkomst van de messias, als nazaat van David (Matt. 22:41-43). Jezus beantwoordt deze vraag met een wedervraag. In deze wedervraag stelt Jezus dat wanneer David de messias “HEER” noemt, dit de vraag oproept op welke manier de messias dan een nazaat van David kan zijn (Matt. 22:45). Het is een complex verhaal, maar het punt dat Matteüs in deze passage maakt stelt dat de autoriteit van Jezus groter is dan die van koning David.¹⁰² Jezus lijkt in deze passage het

⁹⁹ Mason, *Josephus and the New Testament*, 37.

¹⁰⁰ Teresa J. Hornsby, “Anointing Traditions,” in *The Historical Jesus in Context*, eds. Amy-Jill Levine, Dale C. Allison Junior en Dominic Crossan (Princeton: Princeton University Press, 2006), 339-340.

¹⁰¹ Kim Paffenroth, “Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew,” *Biblica* 80, no. 4 (1999): 553.

¹⁰² Jacob J. Scholtz, “‘Blessed is He Who comes in the Name of the LORD!’ A Chiastic structure for Matthew 21:1-23:39,” *In die Skriflig* 48, no. 1 (2014): 5.

idee van de Davidische afkomst van de messias te nuanceren, maar voor Matteüs gaat het hierbij om de goddelijke identiteit en de autoriteit van Jezus als de Davidische messias. Voor Matteüs is het van groot belang om de autoriteit van Jezus te legitimeren door Zijn verwantschap aan de Davidische dynastie weer te geven. Tegelijkertijd wordt er in Matteüs 22:41-45 gesteld dat de autoriteit van Jezus groter is dan die van David en zijn opvolgers.

4.7 Gods handelen weergegeven in Matteüs

Net zoals in de *Joodse Oorlog* van Josephus is God in het Evangelie van Matteüs de macht die de loop van de geschiedenis bepaalt. Hierbij maakt Matteüs gebruik van profetische teksten uit het Oude Testament, het bekendmaken van Gods plannen aan mensen door engelen en de proclamatie van het gezag van Jezus in de pilooog van Matteüs.

4.8 Het gebruik van profetische teksten ter identificatie van Jezus

Jezus wordt door Matteüs binnen de literaire tradities van het Oude Testament geplaatst.¹⁰³ Dit doet Matteüs door verschillende Oudtestamentische profetische teksten te gebruiken en op creatieve wijze toe te passen op het leven van Jezus. Op deze manier worden gebeurtenissen in het leven van Jezus weergegeven als de vervulling van de door Matteüs gebruikte profetische teksten.

4.9 De aankondiging van de messias als de veronderstelde Koning der Joden in Matteüs 2:1-6

In Matteüs 2:1-6 wordt gebruik gemaakt van de titel Koning der Joden om naar Jezus te verwijzen als de messias die zal heersen over het volk van Israël. De Wijzen vragen in Jeruzalem rond naar de pasgeboren Koning der Joden, waarbij Herodes (koning Herodes de Grote) erg schrikt van deze rondvraag. Matteüs laat Herodes de hogepriesters en schriftgeleerden bevragen over de messias en als antwoord wordt Herodes geïnformeerd hierover aan de hand van een bewerkte weergave van Micha 5:2 in Matteüs 2:5-6.¹⁰⁴

In deze passage wordt beschreven dat diegene die het volk van Israël zal “leiden” (ἄγω) geboren zal worden in Bethlehem. De manier waarop Matteüs het woord “leider” (ἡγεμών) gebruikt duidt op een staatshoofd over een gebied.¹⁰⁵ In Matteüs wordt dit begrip ook gebruikt om de positie van Pilatus als gouverneur te beschrijven (Matt. 27:2; 11; 14; 15; 21; 23). In Matteüs 2:1 wordt beschreven dat Jezus is geboren in Bethlehem, de oorspronkelijke woonplaats van koning David. De manier waarop Matteüs 2:6 wordt weergegeven vertoont sterke overeenkomsten met de manier waarop 2 Samuël 5:2 en 1 Kronieken 11:2 in de Septuagint staan beschreven.¹⁰⁶ In deze Oudtestamentische passages wordt gesproken hoe God David de autoriteit heeft gegeven om het volk van Israël te leiden.

Met deze toepassing van deze Oudtestamentische teksten bevestigt Matteüs de identiteit van Jezus als Davidische messias op twee manieren. Eerst stelt Matteüs dat Jezus net zoals David uit Bethlehem komt, waarbij Matteüs anticipeert op de messiaanse verwachting die zijn weergave van Micha 5:2 veronderstelt. Daarna wordt de parallel tussen Matteüs 2:5 en de passages uit 2 Samuël en 1 Kronieken gegeven, waarbij wordt uitgegaan dat God bepaalt wie het gezag over Zijn volk, het volk van Israël, ontvangt.

¹⁰³ Mason, *Josephus, Judea, and Christian Origins*, 297.

¹⁰⁴ Hagner, *Matthew 1-13*, 29.

¹⁰⁵ William D. Davies en Dale C. Allison Junior, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew/ Vol. I, Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (Edinburgh: T. & T. Clark Limited, 1988), 243.

¹⁰⁶ Hagner, *Matthew 1-13*, 29.

4.10 De engel van de HEER als goddelijke boodschapper

In een droom wordt Jozef door een engel geïnstrueerd dat hij Bethlehem met zijn gezin moet ontvluchten, waaraan Jozef gehoor geeft en tezamen begeven zij zich naar Egypte (Matt. 2:13-14). Nadat Herodes is gestorven informeert de “engel van de HEER” (ἄγγελος κυρίου) in een droom dat Jozef met zijn gezin veilig kan terugkeren naar Israël (Matt. 2:19-21).

Matteüs past op deze manier de “engel van de HEER” toe om Gods handelen te beschrijven. Matteüs gebruikt deze goddelijke boodschapper op zo’n manier dat deze overeen komt met de manier waarop religieuze teksten in de tweede Tempelperiode engelen presenteren.¹⁰⁷ De “engel van de HEER” komt regelmatig voor in de Septuagint, waarbij deze verschijnt om de wil van God bekend te maken. Voorbeelden hiervan zijn bijvoorbeeld de verschijning aan Mozes (Ex. 3:2), Gideon (Recht. 6:12) en de moeder van Simson (Recht. 13:3; 10).¹⁰⁸

Daarnaast wordt de figuur van engel niet gebruikt in antieke Griekse teksten, behalve in de Griekse weergave van Joodse en vroegchristelijke geschriften.¹⁰⁹ Door het gebruik van de “engel van de HEER” maakt Matteüs gebruik van Oudtestamentische motieven en past deze toe op zijn beschrijving van het leven van Jezus. Op deze manier verhoudt Matteüs zich tot tekstuele tradities binnen het Oude Testament en maakt in relatie tot Gods handelen via een engel een parallel met deze figuur in de Septuagint. Zodoende wordt de continuïteit van Gods handelen in het Oude Testament voortgezet in Matteüs.

4.11 Jezus als het hoogtepunt van de soevereiniteit van God

Ten slotte licht Matteüs de macht van Jezus toe in de epiloog van zijn Evangelie. De soevereiniteit van Jezus wordt bekendgemaakt in Matteüs 28:18, waarbij Jezus zegt dat “alle autoriteit” (πᾶς ἐξουσία) over hemel en aarde aan Hem is gegeven. Deze autoriteit is aan Jezus “gegeven” (δίδωμι) waarbij Hij deze macht heeft ontvangen van God, waarbij Gods soevereiniteit over de hemel en aarde in handen is van Jezus.¹¹⁰ De autoriteit die Jezus bezit wordt door Matteüs op cryptische wijze benoemd in Matteüs 9:6 en 11:27. In Matteüs 9:6 wordt geschreven dat Jezus als de Zoon van de Mens de “autoriteit” (ἐξουσία) bezit om zonden te vergeven. Matteüs 11:27 vermeldt dat Jezus “alles” (πᾶς) heeft “ontvangen” (δίδωμι) van de “Vader” (πατήρ). De “Vader” in deze duidt op God en “alles” gaat over het gegeven dat God Zijn soevereiniteit aan Jezus heeft geschonken.¹¹¹

Op deze manier is de autoriteit van Jezus gelijk aan de soevereiniteit van God, waarbij Gods wil de bepalende factor in de geschiedenis is. Deze autoriteit over zowel hemel en aarde geeft aan dat de macht van Jezus betrekking heeft op alle zaken in de wereld. Aan het einde van het Evangelie van Matteüs wordt duidelijk dat de goddelijke autoriteit van Jezus als Zoon van God door God zelf is verleend en daarmee alle andere autoriteiten op aarde overtreft. Aan de hand van Gods handelen in Matteüs wordt deze goddelijke autoriteit zichtbaar, waarbij dezelfde autoriteit door Hem aan Jezus is gegeven volgens Matteüs 28:18.

¹⁰⁷ Kristian A. Bendoraitis, ‘Behold, the Angels Came and Served Him,’ *A Compositional Analysis of Angels in Matthew* (London: T&T Clark, 2015), 2.

¹⁰⁸ Eberhard Bons, “Observations on the Vocabulary of Epiphany Revelations in the LXX and in Jewish-Hellenistic Literature,” in *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen, 2019*, eds. Gideon R. Kotzé, Michaël N. van der Meer en Martin Rösel (Atlanta: SBL Press, 2022), 287.

¹⁰⁹ Francis W. Beare, *The Gospel according to Matthew, A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 69.

¹¹⁰ Donald A. Hagner, *Matthew 14-28* (Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 1995), 887.

¹¹¹ Kolawole O. Paul, “The Great Commission mandate of the church in Matthew 28:18-20,” *Word & Worlds* 40, no. 4 (2020): 421-422.

4.12 Herodes de Grote als de antithese van Jezus

Herodes de Grote is volgens Matteüs het staatshoofd van het Joodse volk ten tijde van de geboorte van Jezus. De wereld waarin Jezus volgens Matteüs werd geboren werd overheerst door Herodes, die als Romeinse vazal met ijzeren vuist over zijn domein heerste.¹¹² De wrede heerschappij van Herodes wordt op levendige wijze weergegeven door Matteüs. De Joden herinnerden Herodes als een gewelddadige heerser die non-Herodiaanse pretendenten van de Joodse koningstitel op meedogenloze wijze ombracht.¹¹³ Deze meedogenloosheid van Herodes wordt door Matteüs op twee manieren weergegeven: eerst als de complotterende koning en later als de nietsontziende tiran. Vanaf het begin is Herodes van plan om Jezus te doden en in zijn geheime ontmoeting met de Wijzen wil hij hen gebruiken om de exacte verblijfplaats van Jezus te achterhalen (Matt. 2:7-8). Dit boosaardige complot van Herodes wordt door Matteüs in een droom geopenbaard aan de Wijzen (Matt. 2:12) en Jozef (Matt. 2:13), waardoor deze onderneming van Herodes zou falen.¹¹⁴

In deze droom maakt God duidelijk dat Herodes van plan is om Jezus te doden, waarbij Herodes als machtige koning juist machteloos staat tegenover God. In de context van Matteüs oefent God invloed uit op de geschiedenis, waarbij Zijn soevereiniteit op deze manier door Matteüs wordt gepresenteerd.¹¹⁵ Door deze tussenkomst van God wordt het complot van Herodes onthuld aan de Wijzen en Jozef, waardoor Herodes er niet in slaagt om Jezus zelf te vinden. Dit besef wordt duidelijk in Matteüs 2:16, waarbij Herodes in “enorme woede” (θυμῶω λίαν) ontsteekt. In deze woede gaat Herodes onmiddellijk over tot het geven van het bevel om alle kinderen onder de leeftijd van 2 jaar in Bethlehem te doden.

De emotie “woede” (θυμός) wordt door Plato behandeld in zijn boek *Republiek*, waarbij dit woord wordt toegepast om de heerschappij van een tiran te karakteriseren. In de context van de *Republiek* wordt deze emotie gekenmerkt door het onderdrukken van de eigen bevolking en het gebrek aan zelfcontrole.¹¹⁶ Het gebruik van het woord woede (in combinatie met een superlatief) is een passende beschrijving van de heerschappij van Herodes de Grote in Matteüs. Het geeft de wreedheid van Herodes zo weer dat hij er niet voor terugdeinst om onschuldigen om te brengen en zijn bevolking te terroriseren. Tegelijkertijd geeft het ook zijn eigen machteloosheid aan, niet alleen omdat zijn complot heeft gefaald maar ook omdat hij zijn woede niet kan beheersen waarin hij zonder pardon overgaat tot bloedvergieten.

De kindermoord die te Bethlehem plaatsvindt is het moment waarop Matteüs Herodes weergeeft als gewelddadige tiran, die Jezus als troonpretendent wil doden.¹¹⁷ Het doden van familieleden om de eigen claim op de troon veilig te stellen was in de Grieks-Romeinse oudheid al een wrede daad, ook al was dit in deze periode een gangbaar politiek gegeven. Het doden van kinderen om dezelfde reden werd gezien als een nog grotere wandaad.¹¹⁸ Deze beschrijving van Herodes sluit naadloos aan op de manier hoe er wordt teruggekeken op de heerschappij van Herodes door bijvoorbeeld Josephus in de Joodse Oudheden. Net zoals Matteüs beschrijft Josephus dat de heerschappij van Herodes wordt gekenmerkt door politieke intriges (A.J. 14.8-18), waarbij hij ook ongestraft wekomt met moord.¹¹⁹ Door deze weergave van Herodes appelleert Matteüs op de aversie van zijn Joodse lezerspubliek tegen Herodes de Grote.

Herodes wordt als Koning der Joden door Matteüs weergegeven als een gewelddadige tiran die met geweld zijn koningschap wil behouden. Tegelijkertijd wordt Herodes ook gepresenteerd als iemand die machteloos staat tegenover zijn eigen emoties en God. Zijn complot faalt doordat God ingrijpt en de kindermoord te Bethlehem is het gevolg van zijn onbeheersbare woede.

¹¹² Craig A. Evans, *Matthew* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 49.

¹¹³ Mason, *Josephus and the New Testament*, 160.

¹¹⁴ Luz, *Matthew 1-7*, 114.

¹¹⁵ Robert Gnuse, “Dream Genre in the Matthean infancy Narratives,” *Novum Testamentum* 32, no. 2 (1990): 116-118.

¹¹⁶ Tessa Rajak, “The Angry Tyrant,” in *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, eds. Tessa Rajak et al. (Berkeley: University of California Press, 2007), 111.

¹¹⁷ Jan W. Van Henten, “Matthew 2:16 and Josephus’ Portrayals of Herod,” in *Jesus, Paul, and Early Christianity*, eds. Rieuwerd Buitenwerf, Harm Hollander en Johannes Tromp (Leiden: Brill, 2008), 105.

¹¹⁸ Mason, *Josephus and the New Testament*, 160.

¹¹⁹ Mason, *Josephus and the New Testament*, 156.

4.13 De afwijzing van Jezus als de valse Koning van Israël door de Joodse religieuze leiders

De Joodse leiders zijn in Matteüs de belangrijkste religieuze tegenstanders van Jezus. Matteüs maakt dit duidelijk doordat bijvoorbeeld de farizeeën in een “samenzwering” (συμβούλιον) Jezus wilden tegenwerken (Matt. 12:14, 22:15). Het woord “συμβούλιον” wordt in Matteüs 27:1 ook gebruikt om het complot van de Joodse religieuze leiders om Jezus te doden te omschrijven. Matteüs maakt duidelijk dat deze Joodse leiders zich lieten leiden door gevoelens van “afgunst” (φθόνος, Matt. 27:18), waarbij deze emotie de leidende factor is achter dit complot. Volgens Matteüs vormde Jezus voor deze groep een bedreiging voor de macht en status van de Joodse religieuze leiders.¹²⁰

Jezus wordt door de Joodse leiders meegenomen naar de Romeinse gouverneur Pontius Pilatus, waarbij zij verschillende aanklachten tegen Jezus inbrachten (Matt. 27:2; 12). De reden waarom Jezus werd aangeklaagd bij Pilatus was vanwege het gegeven dat de Joodse religieuze leiders niet de autoriteit bezaten om iemand ter dood te veroordelen. Deze juridische bevoegdheid was exclusief voorbehouden aan de Romeinse gouverneur.¹²¹ De beschuldigingen blijken onvoldoende om Jezus ter dood te veroordelen en de Joodse leiders gooien het dan over een andere boeg. In Matteüs 27:15 wordt gesproken over een gebruik dat er tijdens het feest van Pesach op verzoek van het volk één gevangene vrijgelaten moest worden, het zogeheten “*privilegium paschal*.” Het bewijs voor het bestaan voor dit gebruik komt niet voor in de Romeinse jurisprudentie en antieke Joodse teksten.¹²² Voor Matteüs is het “*privilegium paschal*” het cruciale element dat de Joodse leiders gebruiken om het volk te manipuleren om zo Jezus te veroordelen (Matt. 27:20-25). De Joodse menigte roept zelfs uit dat zij de verantwoordelijkheid voor de dood op zich neemt door te stellen dat het bloed van Jezus over haarzelf en haar nageslacht mag komen (Matt. 27:25). Op deze manier slaagden de Joodse leiders er uiteindelijk in om Jezus, met behulp van de Joodse menigte, te veroordelen tot kruisiging.

Nadat Jezus is gekruisigd verschijnen de Joodse religieuze leiders weer ten tonele om Jezus te bespotten. Hierbij zijn de Joodse leiders van verschillende religieuze Joodse groeperingen aanwezig, zoals de priesters (sadduceeën) en farizeeën (Matt. 27:41). Deze leiders stellen op cynische toon dat Jezus als de vermeende “Koning van Israël” (de titel die koning David bezat) wel in staat zou moeten zijn om van het kruis af te komen, om Zijn messiaanse identiteit te bewijzen.¹²³ De weergave van de Joodse leiders en het Joodse volk in Matteüs 27 is de culminatie van de afwijzing van de groepen Joden die de identiteit van Jezus als Davidische messias niet erkennen.

De manier waarop de Joden in Matteüs 27 worden weergegeven vormde de bron van christelijk antisemitisme door de geschiedenis heen. Eeuwenlang werden Joden door de christenen vervolgd als de veronderstelde moordenaars van Jezus.¹²⁴ Daarbij werden ook de Joodse religieuze instituties als verdacht gezien, aangezien het immers de Joodse religieuze leiders waren die de kruisiging van Jezus veroorzaakten.¹²⁵ Deze antisemitische interpretatie van Matteüs gaat volledig voorbij aan de intenties van deze tekst. In de eerste plaats waren zowel Jezus als Matteüs zelf Joden. De manier waarop de Joodse leiders in Matteüs worden weergegeven is om de polemiek tussen de Joodse religieuze instituties en de messiaanse Jezus-beweging in Matteüs’ tijd weer te geven.¹²⁶

Matteüs geeft de Joodse religieuze leiders en de Joodse menigte in Matteüs 27 op zo’n manier weer om de Joodse groeperingen die Jezus niet als de messias erkennen te bekritisieren. In plaats van

¹²⁰ Jacqueline Faulhaber, “Pilate’s unjust condemnation of Jesus in Matthew 27:11-26: How God brings to light his standard of justice in governance and leadership and overturns man’s cultural understanding of Justice,” *Journal of Biblical Perspectives in Leadership* 3, no. 1 (2010): 69.

¹²¹ Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 663.

¹²² Robert L. Merritt, “Jesus Barabbas and the Paschal Pardon,” *Journal of Biblical Literature* 104, no. 1 (1985): 58.

¹²³ Kyung S. Baek, “The Sword-in-the-Mouth of Jesus the King: Declarations of War and Peace in the Gospel of Matthew,” in *The War Scroll, Violence, War and Peace in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, eds. Kipp Davis et al. (Leiden: Brill, 2016), 356.

¹²⁴ Ann Conway-Jones, “Matthew’s Gospel and Jewish - Christian Relations,” *The Expository Times* (2023): 5-6.

¹²⁵ Conway-Jones “Matthew’s Gospel and Jewish - Christian Relations,” 6.

¹²⁶ Anders Runesson, “Rethinking Early Jewish—Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict,” *Journal of Biblical Literature* 127, no. 1 (2008): 130.

een beschuldiging van de Joden als collectief voor de dood van Jezus is het een polemisch motief van Matteüs om zich af te zetten tegenover zijn Joodse opponenten. Op deze manier bekritiseert Matteüs de Joodse instituten en hun volgelingen voor de afwijzing van Jezus als de ware messias. Matteüs stelt hierbij impliciet dat de bekeerlingen van de messiaanse Jezus-beweging de Joodse instituties (zoals de synagoge) dienen te verlaten. Zodoende onderscheidt Matteüs zich van de Joodse religieuze instituten van zijn tijd en verdedigt hij de identiteit van Jezus tegenover Joodse religieuze oppositie.

4.14 De Romeinen en Jezus als de Koning der Joden

De Romeinen worden door Matteüs op complexe wijze weergegeven, waarbij zij het gezag van Jezus op verschillende manieren waarden. In Matteüs 8:5-13 vraagt een centurio (een Romeinse legerofficier) aan Jezus of hij zijn slaaf kan genezen, waarbij Jezus wordt geadresseerd als “heer” (κύριος, Matt. 8:6; 8). Daar tegenover omschrijft de centurio zich als “onwaardig” (οὐ ἰκανός, Matt. 8:8) tegenover Jezus. Het gebruik van het woord heer was een eretitel waarmee personen die hoger in de sociale hiërarchie stonden werden geadresseerd.¹²⁷ Daar tegenover prijst Jezus het “vertrouwen” (πίστις) van de centurio en de slaaf van de centurio wordt door Jezus genezen (Matt. 8:10). Dit is een bijzondere interactie tussen een Romeinse officier en een lid van de lokale Joodse bevolking in Palestina. Centurio’s waren hooggeplaatste militaire leiders die gevreesd waren en de lokale bevolking in bezette gebieden hun wil konden opleggen.¹²⁸ In deze situatie wordt Jezus als de grotere autoriteit beschouwd, waarbij de centurio zich nederig opstelt. Daar tegenover prijst Jezus het vertrouwen dat de centurio in Hem plaatst. Deze interactie laat zien dat volgens Matteüs ook personen die niet tot het Joodse volk behoren in staat zijn om de messiaanse autoriteit van Jezus te erkennen.

Een andere Romeinse autoriteit die met Jezus in contact komt is de gouverneur van Judea, Pontius Pilatus, wanneer Jezus als verdachte wordt voorgeleid door de Joodse leiders. Pilatus wordt door Matteüs op ambigue wijze weergegeven. Aan de ene kant is Pilatus de hoogste politieke autoriteit in de regio en tegelijkertijd is hij niet in staat om Jezus vrij te pleiten. In zijn verhoor van Jezus vraagt Pilatus of Hij de Koning der Joden is, waarbij Jezus op vage wijze antwoord geeft door te stellen dat hij (Pilatus) dit beweert (Matt. 27:11). De titel Koning der Joden was immers voorbehouden aan Joodse vazallen in Romeinse dienst. Gezien Jezus niet in dienst was van de Romeinse administratie werd Zijn titel als Koning der Joden gezien als een provocatie tegen de Romeinse politieke en militaire autoriteiten.¹²⁹ De reactie van Jezus om zich niet te verdedigen tegenover deze aantijging lijkt in Zijn nadeel te werken. In het Romeinse recht was het namelijk zo dat iemand die zich niet verdedigde tegen datgene waarvan hij werd aangeklaagd, diegene hieraan automatisch schuldig werd gevonden.¹³⁰ Matteüs maakt daarop wel duidelijk dat Pilatus weet dat Jezus onschuldig is aan datgene waarvoor Hij is aangeklaagd (Matt. 27:18-19). Hoewel Pilatus op de hoogte is van Jezus’ onschuld, kan hij Jezus niet zomaar vrijpleiten. De druk vanuit de Joodse menigte is te groot en er zou een oproer kunnen uitbreken. In Matteüs 27:22-24 wordt beschreven dat Pilatus onder druk staat en om een Joodse oproer te voorkomen laat hij Jezus ter dood veroordelen. In deze passage wordt de dualistische aard van Pilatus door Matteüs zo weergegeven dat zelfs de machtigste politieke autoriteit in de regio machteloos staat. Daarnaast benadrukt Matteüs ook de onrechtvaardige veroordeling van Jezus waarbij Pilatus een opportunist is, die liever onrechtvaardig handelt tegenover het dreigende tumult.

Nadat Jezus ter dood is veroordeeld wordt Hij door Romeinse soldaten meegenomen naar het pretorium om daar te worden geselsd. De Romeinse soldaten worden in Matteüs 27:27-31 gekenmerkt door wreedheid en gewelddadigheid. De Romeinse soldaten staan helemaal onderaan in de militaire hiërarchie van het Romeinse leger, maar hebben wel de macht om lokale burgers te

¹²⁷ Dorothy J. Weaver, “‘Thus You Will Know Them By Their Fruits’: The Roman Characters of the Gospel of Matthew,” in *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, eds. John K. Riches en David C. Sim (London: T&T Clark, 2005), 115.

¹²⁸ Weaver, “‘Thus You Will Know Them By Their Fruits’: The Roman Characters of the Gospel of Matthew,” 111.

¹²⁹ William D. Davies en Dale C. Allison Junior, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to Saint Matthew/ Vol. III, Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (Edinburgh: T. & T. Clark Limited, 1997), 581.

¹³⁰ Francois Petrus Viljoen, “Power and authority in Matthew’s Gospel,” *Acta Theologica* 31, no. 2 (2011): 340.

intimideren. In deze passage worden de verschrikkingen van de Romeinse bezetting van Judea zichtbaar, waarbij de Romeinse soldaten deze onderdrukking op intimiderende en meedogenloze wijze representeren.¹³¹ Jezus is veroordeeld als de Koning der Joden en daarom wordt Hij op deze manier door de Romeinse soldaten beledigd en mishandeld.¹³²

In een schokkend tafereel verzamelt het hele Romeinse cohort (bestaande uit zo'n 480 man) zich rondom Jezus. Daarna wordt Jezus met goedkope varianten van koninklijke regalia "gekroond" en zodoende als de Koning der Joden "vereerd." Jezus wordt uitgekleeft, Hij krijgt een rode mantel om, wordt getooid met een gevlochten doornenkroon en krijgt een rietstengel die als scepter dient (Matt. 27:28-29). Het zijn goedkope voorwerpen die de Romeinse soldaten voor handen hadden. Daarna vallen de Romeinse soldaten voor Jezus neer en wordt Hij sarcastisch begroet als de Koning der Joden, op dezelfde manier waarop de Romeinse keizer wordt onthaald.¹³³

Op een vernederende wijze wordt Jezus mishandeld waarbij de titel Koning der Joden tegen Hem wordt gebruikt door de Romeinse soldaten. Naast deze mishandeling wordt de reden van Jezus' executie als de vermeende Koning der Joden gebruikt om Zijn misdaad te beschrijven (Matt. 27:37). In de toeschrijving van deze titel wordt Jezus verweten een landverrader te zijn die het Romeinse gezag provoceert. Het is de onrechtvaardige veroordeling van een onschuldige, maar voor de Romeinen is het belangrijker om de rust onder de Joodse bevolking te bewaren. De vraag van Pilatus of Jezus de Koning der Joden was hangt hierbij samen met Zijn veroordeling en executie als veronderstelde opstandeling.

Wanneer Jezus aan het kruis sterft wordt Zijn dood volgens Matteüs gevolgd door wonderlijk natuurgeweld. De aanwezige Romeinse soldaten en centurio schrikken hevig hiervan, waarbij de centurio verklaart dat Jezus waarlijk een "Zoon van God" (υἱός θεοῦ) moet zijn (Matt. 27:54). Deze acceptatie van de status van Jezus door de centurio heeft een beladen betekenis, omdat deze status in de Romeinse context exclusief was voorbehouden aan de Romeinse keizers.¹³⁴ Door de toepassing van deze bijzondere autoriteit erkent deze centurio de goddelijke status van Jezus.

De complexe weergave van de Romeinse autoriteiten in Matteüs geeft de verschillende reacties van de Romeinse individuen weer ten opzichte van de status van Jezus. De twee Romeinse centurio's erkennen de superieure status van Jezus door gebruik te maken van terminologie die de positieve waardering van deze positie weergeeft. De Romeinse soldaten daarentegen worden voorgesteld als representanten van het onderdrukkende Romeinse bewind in Judea, maar deze situatie wordt enkel zo voorgesteld in Matteüs 27:27-31. Pilatus wordt neergezet als iemand die machteloos staat en opportunistisch handelt. Hoewel er anti-Romeinse sentimenten in Matteüs aanwezig zijn, is het beeld dat van de Romeinse autoriteiten wordt gegeven complexer. De Romeinen zijn volgens Matteüs net zoals de Joodse volgelingen van de messiaanse Jezus-beweging in staat om het goddelijke gezag van Jezus te (h)erkennen.

4.15 De macht van God gerepresenteerd in Jezus

Net zoals in de *Joodse Oorlog* ligt de macht over de wereld volgens Matteüs volledig bij God. Daarbij plaatst Matteüs Jezus binnen de vervulling van profetische teksten en wordt Gods handelen toegepast om de identiteit van Jezus als messias weer te geven. Hierbij speelt de term Koning der Joden een belangrijke rol om het koninklijke aspect van Jezus als Davidische messias weer te geven. Jezus wordt als Davidische nakomeling in dezelfde koninklijke traditie geplaatst, waarbij Zijn autoriteit nog groter is dan die van de Davidische koningen. Tegelijkertijd wordt de Joodse koningstitel ook gebruikt om een belangrijke spanning weer te geven tussen Jezus en de Joodse en Romeinse autoriteiten in Matteüs 27. In deze passage wordt de titel als politieke term geïnterpreteerd door de Romeinen. Omdat Jezus geen onderdeel is van de Romeinse administratie hangt het gebruik van de Joodse koningstitel samen

¹³¹ Weaver, "“Thus You Will Know Them By Their Fruits”: The Roman Characters of the Gospel of Matthew," 110.

¹³² Weaver, "“Thus You Will Know Them By Their Fruits”: The Roman Characters of the Gospel of Matthew," 110.

¹³³ Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 675.

¹³⁴ Robert L. Mowery, "Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew," *Biblica* 83, no. 1 (2002): 101-102.

met de aanklacht van landverraad. Hoewel Jezus volgens Pilatus onschuldig is aan de aanklacht van het beramen van een opstand tegen het Romeinse gezag, wordt Hij wel als dusdanig omgebracht.

De Joodse leiders kwalificeren Jezus op spottende wijze als de Koning van Israël, een titel die koning David bezat. In deze benadering wordt de afwijzing van de koninklijke identiteit van Jezus als Davidische messias door de Joodse leiders duidelijk. Deze weergave van de Joodse religieuze leiders is vooral een kritiek op de manier waarop verschillende Joodse groeperingen in de tijd van Matteüs de messiaanse autoriteit van Jezus niet erkenden. Ten slotte is de titel Koning der Joden voor Matteüs een belangrijk motief om machtsverhoudingen weer te geven in zijn narratief, waarbij Jezus aan de ene kant machteloos lijkt, maar door Zijn status als messias juist almachtig is. Dit gegeven komt in de epiloog van Matteüs naar voren, waarbij Jezus uiteindelijk alle autoriteit over de hemel en de aarde heeft verkregen (Matt. 28:18). Hoewel Jezus als de Koning der Joden wordt geadresseerd, is Zijn autoriteit volgens Matteüs groter dan alle politieke of religieuze instituten op aarde.

5: De Koning der Joden als literair motief

5.1 De controverse rondom de Joodse Koningstitel in beide teksten

Aristobulus I wordt als de Koning der Joden in de *Joodse oorlog* weergegeven als een tiran, waarbij zijn koningschap wordt gekenmerkt door wreedheid en wantrouwen. Daarbij wordt de weergave van Aristobulus als koning door Josephus gebruikt om zijn eigen kritiek op de monarchie als staatsvorm weer te geven aan een Romeins lezerspubliek. Matteüs maakt gebruik van de titel Koning der Joden om op verschillende manieren Jezus te karakteriseren. In Matteüs 2 heeft de Joodse koningstitel betrekking op de messiaanse identiteit van Jezus. In Matteüs 27 wordt deze titel gebruikt om de spanning tussen Jezus en de Joodse en Romeinse autoriteiten weer te geven, waarbij Jezus zelf machteloos staat. Het is uiteindelijk de officiële reden waarom Jezus door de Romeinse autoriteiten is veroordeeld, waarbij Hem landverraad ten laste wordt gelegd. In Matteüs 27 wordt de autoriteit van Jezus als Davidische messias door de Joodse leiders afgewezen, waarbij zij op spottende wijze gebruik maken van de titel Koning van Israël. Door te kijken hoe Josephus en Matteüs de titel Koning der Joden weergeven in hun teksten worden de verschillen en overeenkomsten tussen de consequenties van het gebruik van deze term duidelijk.

5.2 Afgunst

In de karakterisering van de tegenstanders van Josephus' Aristobulus en Matteüs' Jezus spelen emoties een belangrijke rol. De emotie afgunst wordt in de *Joodse Oorlog* (B.J. 1.72) en in het Evangelie van Matteüs (Matt. 27:18) gebruikt als de motivatie van deze tegenstanders om de val van Aristobulus en Jezus te bewerkstelligen. Deze emotie hangt nauw samen met de emotie woede en is een teken van het gebrek van zelfcontrole van de Joodse leiders. Doordat de Joodse leiders zich laten leiden door deze woede, die wordt veroorzaakt door afgunst, ontberen zij de emotionele capaciteiten die nodig zijn voor waar leiderschap.¹³⁵

De thematiek rondom afgunst en de gevolgen ervan waren een populair thema binnen het antieke Griekse denken.¹³⁶ In de weergave van het verhaal van Eva in de *Joodse Oudheden* en de slang wordt het serpent de eigenschap afgunst toegeschreven. In dit geredigeerde Bijbelverhaal is de slang volgens Josephus afgunstig tegenover Adam en Eva vanwege de zegeningen die zij van God ontvingen (A.J. 1.41).¹³⁷

Plato beschrijft de emotie afgunst als een belangrijke veroorzaker voor slechte en onrechtvaardige daden.¹³⁸ De emotie afgunst werd in de Grieks-Romeinse oudheid dan ook toegeschreven aan personen die jaloers waren op anderen omdat zij iets hadden wat de afgunstige partij niet bezat. Afgunst werd gezien als een negatief gevoel dat werd toegeschreven aan boosaardige personen.¹³⁹ Zo wordt deze emotie ook toegepast door Philo van Alexandrië om de Romeinse keizer Gaius (Caligula) te kenmerken. Philo schrijft in zijn *Legatio ad Gaium* dat Macro, de belangrijkste adviseur van Gaius, de keizer waarschuwt voor de emotie afgunst (φθόνος, Legat. 48) en dat dit gevolgen heeft voor het hele Romeinse Rijk. Gaius slaat deze waarschuwing in de wind, dwingt Macro tot zelfmoord en in afgunst eigent hij de eer van de halfgoden toe. Door dit onrechtmatige toe-eigenen van deze eer brengt hij uiteindelijk zichzelf en het gehele Romeinse Rijk in gevaar.¹⁴⁰ Op deze

¹³⁵ Susanna Asikainen, *Jesus and Other Men* (Leiden: Brill, 2018), 154.

¹³⁶ Louis H. Feldman, "Josephus' Portrait of Joab," *Estudios Bíblicos* 51, no. 3 (1993): 337.

¹³⁷ Feldman, "Josephus' Portrait of Joab," 337.

¹³⁸ Luc Brisson, "The Notion of φθόνος in Plato," in *Emotions in Plato*, eds. Laura Candiotti en Olivier Renaut (Leiden: Brill, 2020), 215.

¹³⁹ Ed Sanders, *Envy and Jealousy in Classical Athens, A Socio-Psychological Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 60.

¹⁴⁰ Pieter B. Hartog, "Contesting Oikoumenē: Resistance and Locality in Philo's Legatio ad Gaium," in *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity*, eds. George H. van Kooten en Jacques van Ruiten (Leiden: Brill, 2019), 218.

manier beschrijft Philo dat de emotie afgunst verstrekkende gevolgen heeft voor alle betrokken partijen, voor zowel de afgunstige persoon zelf als zijn slachtoffers.

Net zoals in de weergave van Gaius door Philo blijkt ook uit de manier waarop Josephus de boosaardige hovelingen van Aristobulus I portretteert dat gevoelens van afgunst uiteindelijk leiden tot ellende. Ditzelfde geldt voor de Joodse leiders in Matteüs 27. De manier waarop Josephus en Matteüs de emotie afgunst gebruiken past perfect in het discours dat in de Grieks-Romeinse oudheid bestond over de emotie afgunst en de wandaden van de personen aan wie deze emotie werd toegeschreven.

5.3 Woede

De emotie “woede” (θυμός) wordt in combinatie met een superlatief (λίαν) in Matteüs 2:16 gebruikt om de gemoedstoestand van Herodes de Grote weer te geven. Ongecontroleerde woede leidt tot extreem gedrag, waarbij de woedende persoon zich laat beïnvloeden door deze emotie.¹⁴¹ Woede is net zoals afgunst een emotie die als schadelijk werd beschouwd voor de ziel in de Grieks-Romeinse oudheid.¹⁴² Volgens de *Wijsheid van Salomo* werd Caïn verteerd door woede, die samenhang met afgunst, waarin hij zijn broer Abel doodde en hij zichzelf vervloekte (Wis. 10:3).¹⁴³ Herodotus gebruikt in zijn werk *Historiën* het woord “woede” (θυμός) in combinatie met een superlatief (μάλα) om de boosheid van de Perzische koning Xerxes weer te geven (Hist. VII. 238). Na het verslaan van de Spartaanse troepen in de slag bij Thermopylae verminkt Xerxes het lichaam van de Spartaanse leider Leonidas uit frustratie vanwege het succesvolle verzet dat zij tegen de Perzen hebben geleverd. Hoewel de Spartanen werden verslagen en Leonidas sneuvelde, kan Xerxes zijn woede niet beheersen. In deze frustratie liet hij volgens Herodotus het lijk van Leonidas onthoofden en kruisigen, waarbij zijn hoofd op een paal werd gespietst.¹⁴⁴

De manier waarop Herodes door Matteüs wordt weergegeven past goed in het discours over de emotie woede in samenhang met het gedrag van despoten. Net zoals Herodotus' Xerxes is Herodes in Matteüs iemand die tot extreme woede vervalt die leidt tot gewelddadige en irrationele acties. Herodes geeft in Matteüs 2:16 onmiddellijk het bevel om alle kinderen onder de leeftijd van twee jaar te doden in Bethlehem, omdat zijn complot om Jezus te doden heeft gefaald. Hierin zit een duidelijk parallel met Xerxes, die zijn boosheid laat botvieren op het weerloze lijk van Leonidas. In beide verhalen heeft de koning zijn woede niet onder controle en daarbij leeft hij zich uit op de weerloze, waarin de eigen machteloosheid zichtbaar wordt. Met deze woede benadrukt Matteüs de irrationaliteit van Herodes' handelingen waarin de Herodiaanse koning uiteindelijk zelf machteloos staat tegenover zijn eigen emoties.

5.4 Overeenkomsten en verschillen

De emotie afgunst wordt gebruikt door zowel Josephus als Matteüs om de tegenstanders van Aristobulus I en Jezus weer te geven. In beide teksten heeft deze emotie grote gevolgen voor het lot van beide personen, waarbij zij op roemloze wijze sterven. Hieruit blijkt dat de weergave van de emotie afgunst op zo'n manier wordt toegepast zoals dit gangbaar was in de karakterisering van booswichten in de Grieks-Romeinse oudheid. De emotie heeft desastreuze gevolgen waarbij dit leidt tot de dood van Aristobulus en Jezus.

Het belangrijkste verschil hierbij is dat Aristobulus volgens Josephus schuldig is aan het doden van zijn familie en het onrechtmatig toe-eigenen van de Joodse koningstitel. De afgunst van de Hasmonese hovelingen is een leidend motief in de aftakeling van de ziekte van Aristobulus, die hem fataal wordt. In het geval van Jezus is de afgunst van de Joodse leiders leidend in zijn veroordeling en executie. In tegenstelling van Aristobulus is Jezus zelf onschuldig in dit proces, maar de afgunst van

¹⁴¹ Tiziana Migliore, “On Courage. The Sense of θυμός,” *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies* 12, no. 35 (2019): 197.

¹⁴² Véronique Boudon-Millot, “What is a Mental Illness, and How Can it be Treated? Galen’s Reply as a Doctor and Philosopher,” in *Mental Disorders in the Classical World*, ed. William V. Harris (Leiden, Brill, 2013), 135.

¹⁴³ Andrew Crislip “Envy and Anger at the World’s Creation and Destruction in the *Treatise without Title ‘On the Origin of the World’* (NHC II, 5),” *Vigiliae Christianae* 65, no. 3 (2011): 303.

¹⁴⁴ Carl Page, “Θυμός and Thermopylae: Herodotus vii 238,” *Ancient Philosophy* 16, no. 2 (1996): 301.

de Joodse leiders leidt uiteindelijk tot Zijn kruisiging. In dit verhaal heeft de emotie afgunst eveneens desastreuze gevolgen, waarbij een onschuldige wordt omgebracht. Desondanks dit verschil heeft de emotie afgunst negatieve gevolgen voor zowel Aristobulus als Jezus in beide teksten.

De emotie woede komt enkel voor in Matteüs 2, waarbij deze wordt toegepast op Herodes. In de beschrijving van Aristobulus in de *Joodse Oorlog* wordt de emotie woede niet benoemd door Josephus. In het geval van Matteüs is deze karakterisering van Herodes van belang om te laten zien dat hij aan de ene kant met geweld regeerde, maar ook een machteloos man was die zich door zijn emoties liet leiden. Het is een cruciaal punt van Matteüs waarbij wordt benadrukt dat Herodes een boosaardig persoon is die er alles aan doet om zijn koningschap te behouden en juist hierin zijn machteloosheid laat zien.

5.5 De daimon en de engel van de HEER

Door zowel Josephus als Matteüs wordt gebruik gemaakt van een goddelijke boodschapper waarin God mensen informeert over de toekomst. Op deze manier wordt volgens beide schrijvers duidelijk dat God zich met de levens van mensen bemoeit en ingrijpt in de geschiedenis.

Josephus gebruikt de “daimon” (δαίμων) in de *Joodse Oorlog* als de boodschapper van God. Het is de “daimon” die Hyrcanus informeert over het verval van de Hasmonese heerschappij dat onder zijn opvolgers zal plaatsvinden (B.J. 1.69).¹⁴⁵ Daarnaast wordt de “daimon” ook door Josephus toegepast om aan te tonen dat de ziekte van Aristobulus veroorzaakt wordt door God (B.J. 1.82-84). Het gebruik van de term “daimon” in zijn biografie van Aristobulus werd gedaan omdat het Romeinse lezerspubliek bekend was met dit bovennatuurlijke figuur.¹⁴⁶ Het gebruik van de term “engel van de HEER” (ἄγγελος κυρίου) komt exclusief voor in de Griekse weergave van Joodse en vroegchristelijke geschriften.¹⁴⁷ Deze term moet Josephus hebben gekend, maar in zijn biografie van Aristobulus past hij de figuur van “engel van de HEER” niet toe. Het Griekse woord “ἄγγελος” had voor de Romeinse lezers enkel de algemene betekenis van “boodschapper”¹⁴⁸ en het begrip “κύριος” (Heer) gaf slechts de status van een persoon in relatie tot een ander aan, waarbij de interpretatie van dit woord vrij breed was.¹⁴⁹ De combinatie van beide woorden zouden voor het Romeinse lezerspubliek verwarrend zijn omdat zij niet bekend waren met de specifieke interpretatie die de Joodse literatuur geeft aan de term “engel van de HEER.” In deze synthese beschrijft Josephus de karaktereigenschappen van de “engel van de HEER” toe aan een Grieks mythologisch wezen, die een vergelijkbare functie vervult in de *Joodse Oorlog*.

De goddelijke boodschapper in het evangelie van Matteüs wordt door Matteüs gerepresenteerd door de “engel van de HEER” (ἄγγελος κυρίου). Deze term is een vertaling van het Hebreeuwse woord voor engel, waarbij deze term in de Septuagint meestal wordt weergegeven met het Griekse woord “ἄγγελος.”¹⁵⁰ Matteüs bouwt voort op het informerende kenmerk van de engel, als de boodschapper van God. De engel informeert Jozef over het complot van Herodes (Matt. 2:13) en over de terugkeer naar Israël na de dood van Herodes (Matt. 2:19). Door deze specifieke toepassing van de “engel van de HEER” plaatst Matteüs met deze vorm van informeren zich in de tradities van het Oude Testament. Dit is kenmerkend voor Matteüs, gezien zijn veronderstelde Joodse lezerspubliek bekend was met de engel als goddelijke boodschapper.

¹⁴⁵ Steve N. Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2003), 74.

¹⁴⁶ Daniel R. Schwartz, “Josephus, Catullus, Divine Providence, and the Date of the Judean War,” in *Flavius Josephus, Interpretation and History*, eds. Menahem Mor, Pnina Stern en Jack Pastor (Leiden: Brill, 2011), 339.

¹⁴⁷ Eberhard Bons, “Observations on the Vocabulary of Epiphanic Revelations in the LXX and in Jewish-Hellenistic Literature,” in *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen, 2019*, eds. Gideon R. Kotzé, Michaël N. van der Meer en Martin Rösel (Atlanta: SBL Press, 2022), 287.

¹⁴⁸ Ombretta Cesca, “Which Limits for Speech Reporting? Messenger Scenes and Control of Repetition in the Iliad,” in *Voice and Voices in Antiquity*, ed. Niall Slater (Leiden: Brill, 2016), 31.

¹⁴⁹ J.A. Smith, “The Meaning of KYPIOS,” *The Journal of Theological Studies* 31, no. 122 (1930): 157.

¹⁵⁰ John G. Gammie, “The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job,” *Hebrew Union College Annual* 56, (1985): 4.

5.6 Het voorspellen van de toekomst

Naast de engel als goddelijke boodschapper maakt Matteüs gebruik van profetische teksten om de wil van God aan te duiden. De profetische teksten worden door Matteüs gebruikt om de aankondiging van gebeurtenissen in het leven van Jezus weer te geven. Voor Matteüs is het van belang dat Jezus in de religieuze en tekstuele tradities van het Oude Testament wordt geplaatst en om deze continuïteit weer te geven maakt Matteüs gebruik van Joodse profetieën. Door herinterpretatie maakt Matteüs deze profetieën relevant voor zijn Joodse lezerspubliek en appelleert hij op de bijzondere status die aan Jezus wordt toegekend als Davidische messias. Daarnaast wordt de vervulling van deze profetische teksten in Matteüs gezien als de uitwerking van de wil van God.

Josephus past in zijn beschrijving van Aristobulus geen profetische teksten toe, maar stelt dat Hyrcanus I door zijn contact met God werd geïnformeerd over het lot van de Hasmonese dynastie. Deze manier van bekendmaking van de tragische toekomst van de Hasmonese dynastie wordt door Josephus zo gebracht dat het voor God reeds vaststond dat deze ontwikkeling niet kon worden tegengehouden.

5.7 Overeenkomsten en verschillen

Het handelen van God in de wereld is een gegeven dat in beide teksten wordt toegepast. De motieven waarop Gods handelen in beide teksten worden gepresenteerd komen grotendeels overeen, maar wordt verschillend toegelicht. De goddelijke boodschapper is een bovennatuurlijk figuur dat in de *Joodse Oorlog* en in Matteüs voorkomt, maar in beide teksten met een andere term wordt aangeduid. Josephus maakt gebruik van de figuur van de “daimon” omdat zijn Romeinse lezerspubliek bekend was met dit fenomeen en het woord “engel van de HEER” voor deze groep onbekend was. Matteüs gebruikt de “engel van de HEER” wel in zijn geschriften, om zijn beschrijving van Jezus te plaatsen in de continuïteit van Gods handelen zoals dit wordt beschreven in het Oude Testament. Hoewel Matteüs een Griekse vertaling van het Hebreeuwse woord voor engel biedt zouden de Joden die bekend waren met de Septuagint de figuur van de “engel van de HEER” onmiddellijk herkennen in Matteüs. Het gebruik van verschillende termen om de goddelijke boodschapper te benoemen is vanwege de bekendheid van beide begrippen bij het Romeinse en Joodse lezerspubliek.

Net zoals de goddelijke boodschapper is het idee van het aankondigen van de toekomst een belangrijke manier in beide teksten om Gods handelen in de geschiedenis weer te geven. Dit motief wordt door Josephus op zo'n manier toegepast dat het verloop van de gebeurtenissen in de geschiedenis plaatsvindt aan de hand van de wil van God. Zo beschrijft hij dat Hyrcanus I door de “daimon” wordt geïnformeerd over de ondergang van zijn rijk onder zijn opvolgers (B.J. 1.69). In Matteüs worden profetieën uit het Oude Testament gebruikt om het leven van Jezus te duiden als de uitvoering van Gods wil. Het is een inventieve toepassing van deze teksten die door herinterpretatie van Matteüs relevant worden voor zijn Joodse lezerspubliek. Matteüs maakt enkel gebruik van profetische teksten uit de literaire tradities van het vroege Jodendom om gebeurtenissen uit het leven van Jezus in deze tekstuele traditie te plaatsen. Het handelen van God vindt plaats aan de hand van de vervulling van deze teksten waarbij Matteüs deze relatie tussen God en de wereld benadrukt.

5.8 De invloed en het onvermogen van Aristobulus I

In de *Joodse Oorlog* wordt Aristobulus I gepresenteerd als iemand die belangrijke maatregelen neemt om de macht te behouden. Nadat hij aan de macht is gekomen wordt de Joodse staat hervormd tot een monarchie waarbij hij zelf het staatshoofd is. Ook in zijn ziekte probeert hij te voorkomen dat hij zijn koninklijke macht verliest in een complot, waarbij zijn broer Antigonus I betrokken zou zijn. Hij verblijft in een zwaarbewaakte citadel in Jeruzalem en bericht aan zijn broer dat hij ongewapend voor de koning dient te verschijnen. Uiteindelijk wordt dit plan onderschept door de koningin en de samenzweerders, waardoor zijn broer uiteindelijk wordt gedood. Josephus gebruikt het woord “ἐπιβουλή” om de samenzweerders te karakteriseren (B.J. 1.76), een term waarmee in het geheim een

complot wordt beraamd tegen een machthebber.¹⁵¹ In deze karakterisering van dit geheime plan wordt duidelijk dat de voorzorgsmaatregelen van Aristobulus uiteindelijk tegen hemzelf keren. Door de gewelddadige dood van Antigonos verergert de ziekte van Aristobulus. De ziekte zelf is namelijk een bestraffing van God, waar Aristobulus niet aan kan ontsnappen. In deze situatie sterft Aristobulus aan zijn ziekte, waarbij hij niet in staat is gebleken om zijn leven en de koninklijke diadeem te behouden.

De machtspositie van Aristobulus is dualistisch van aard in de *Joodse Oorlog*. Aan de ene kant heeft hij de politieke macht en is hij in staat om bevelen te geven en beschikt hij over een zwaarbeveiligd fort en lijfwachten die hem gehoorzamen. Tegelijkertijd is hij niet bestand tegenover een groep samenzweerders en de ziekte waarmee God hem heeft bestraft. Aristobulus heeft er alles aan gedaan om zijn macht als koning te behouden, maar na deze vergeefse pogingen sterft hij volgens Josephus op roemloze wijze.

5.9 De machteloosheid en de soevereiniteit van Jezus

In Matteüs lijkt Jezus juist machteloos te staan tegenover de aardse machthebbers zoals Herodes, de Joodse leiders en de Romeinse autoriteiten. Herodes beraamt een complot waarbij hij Jezus, als mogelijke troonpretendent en tegenstander van hemzelf, wil doden. Jezus is slechts een klein kind en zou onherroepelijk door Herodes worden omgebracht. De machtige Herodes in Matteüs 2 blijkt zelf niet in staat te zijn om Jezus te doden, waarbij dit complot om Jezus te doden faalt. In zijn razernij geeft Herodes het bevel om alle kinderen onder de leeftijd van 2 jaar te doden in deze Bethlehem. Hierin wordt de machtspositie van Herodes als Koning der Joden zichtbaar en blijkt hij uiteindelijk zelf machteloos te staan tegenover God. Uiteindelijk sterft Herodes terwijl Jezus blijft leven.

In het proces waarbij Jezus wordt aangeklaagd bij de Romeinse autoriteiten door de Joodse leiders zijn deze drie partijen in Matteüs 27 (deels) machteloos. De Joodse autoriteiten hebben niet de bevoegdheid om Jezus zelf ter dood te veroordelen, die macht ligt bij de Romeinse autoriteiten. De Romeinse autoriteit, bij de persoon van Pilatus, heeft in deze situatie geen gezag tegenover de boze menigte die de executie van Jezus eisen, waaraan gehoor wordt gegeven. Jezus is gedurende Zijn veroordeling en executie onderhorig aan de wil van beide betrokken partijen: De Joodse leiders slagen erin om hem ter dood te veroordelen en de Romeinen mishandelen en executeren Jezus. Pas aan het einde wordt duidelijk dat de aardse autoriteiten zelf machteloos staan tegenover Jezus, waarbij Zijn dood wordt gevolgd door overweldigend machtsvertoon van wonderlijk natuurgeweld. Zijn goddelijke identiteit wordt hierin bevestigd wanneer de Romeinse centurio zegt dat Jezus waarlijk “een Zoon van God” is. Jezus is machteloosheid omdat Hij wordt aangeklaagd als de Koning der Joden, waarbij de term ironisch is omdat Hij in deze situatie helemaal geen macht lijkt te hebben. De soevereiniteit van Jezus komt aan het licht nadat Hij is gestorven. Deze soevereiniteit wordt in de epiloog bekendgemaakt, waarbij de vermeende machteloosheid van Jezus vervalst en Hijzelf de hoogste autoriteit op aarde en in de hemel is (Matt. 28:18).

5.10 Overeenkomsten en verschillen

De parallel tussen het gelden van de eigen invloed en machteloosheid is belangrijk in relatie tot de term Koning der Joden, maar wordt in beide teksten verschillend toegepast. Aristobulus I verkrijgt met geweld de Joodse koningstitel en tijdens zijn ziekte verblijft hij in de zwaarbewaakte citadel Baris in Jeruzalem. Maar uiteindelijk blijkt Aristobulus machteloos te staan tegenover het complot van de boosaardige hovelingen in samenwerking met zijn vrouw en de door God gestuurde ziekte. Aristobulus heeft er alles aan gedaan om zijn machtspositie te behouden, maar verliest uiteindelijk zijn leven in een vruchteloze poging om de macht te behouden.

Jezus is een pasgeboren kind en wordt door Herodes opgejaagd omdat Zijn geboorte volgens Matteüs wordt gezien als de komst van een nieuwe Koning der Joden, wat de positie van Herodes bedreigt. Daarnaast staat Jezus ook machteloos tegenover de Joodse leiders die hem willen laten ombrengen en de Romeinse autoriteiten die hem vanwege de Joodse koningstitel executeren vanwege vermeend landverraad. Pas na Zijn dood wordt de macht van God duidelijk wanneer een aantal

¹⁵¹ Alex Imrie, *The Antonine Constitution* (Leiden: Brill, 2018), 44.

bovennatuurlijke fenomenen zich voordoen in Matteüs 27. In de veronderstelde onmacht van Jezus, waarbij hij Zijn veroordeling en executie zonder verzet heeft ondergaan, blijkt dat juist de Joodse en Romeinse autoriteiten machteloos tegenover Hem staan. De goddelijke macht van Jezus wordt pas bekendgemaakt aan het einde Matteüs. Hierin wordt de autoriteit van Jezus als Davidische messias zichtbaar en blijkt dat de macht van God groter is dan die van mensen. Doordat God deze macht heeft verleend aan Jezus wordt duidelijk dat Hij de hoogste autoriteit op aarde draagt. Het bovennatuurlijke geweld in Matteüs 27 is een aankondiging van deze macht en deze autoriteit wordt pas na de dood en wederopstanding van Jezus geopenbaard.

De verschillen tussen Aristobulus I en Jezus zijn op zo'n manier weergegeven dat Aristobulus volgens Josephus machtig lijkt, maar uiteindelijk machteloos is tegenover externe factoren. Daar tegenover wordt Jezus door Matteüs weergegeven als een machteloos individu, maar door Gods ingrijpen in Zijn leven blijkt Jezus juist de hoogste autoriteit op aarde te bezitten. Het is dit verschil waarmee de titel Koning der Joden in verband wordt gebracht: Aristobulus blijkt een machtige Koning der Joden, maar is machteloos. Jezus is als veronderstelde Koning der Joden machteloos tegenover Zijn tegenstanders, maar na Zijn dood wordt Zijn macht als Davidische messias geopenbaard.

6: Conclusie

De titel Koning der Joden in het vroege Jodendom hangt samen met de illegitimiteit van de toe-eigening van het koningschap over de Joden door non-Davidische heersers. In dit discours was het koningschap over het Joodse volk, het volk van God, exclusief voorbehouden aan de afstammelingen van de Davidische dynastie. Het omstreden idee van de Joodse koningstitel wordt op verschillende manieren gebruikt door Josephus en Matteüs in de boodschap die zij willen vertellen.

In de *Joodse Oorlog* wordt Aristobulus I door Josephus als de Koning der Joden weergegeven om zijn kritiek op de monarchie duidelijk te maken. Hierbij appelleert hij op de negatieve waardering van deze staatsvorm bij zijn Romeinse lezerspubliek. Daarnaast wordt ook duidelijk welke bezwaren Josephus heeft tegen de monarchie als staatsvorm, gezien zijn weergave van 1 Samuël 8 in de *Joodse Oudheden*. Deze kritiek wordt zichtbaar doordat Josephus stelt dat de koning zich onherroepelijk zou laten verleiden tot machtsmisbruik, wat verstrekkende consequenties heeft voor hemzelf en zijn onderdanen. Deze tirannie is volgens Josephus het risico dat samenhangt met de monarchie en dit wordt duidelijk in zijn beschrijving van Aristobulus. Aristobulus is met het afzetten en doden van zijn moeder aan de macht gekomen en heeft zijn broers laten opsluiten. In zijn doodstrijd verklaart Aristobulus dat de ziekte waaraan hij lijdt een bestraffing is van God voor zijn zonden. De beschrijving van Aristobulus dient voor het lezerspubliek van Josephus om de negatieve consequenties van de monarchie als staatsvorm weer te geven aan de hand van de titel Koning der Joden.

Matteüs gebruikt de titel Koning der Joden in Matteüs 2 om de koninklijke identiteit van Jezus als Davidische messias aan te kondigen. Door middel van het benoemen van de genealogische band tussen Jezus en koning David betoogt Matteüs dat Zijn gezag hiermee legitiem is. Daar tegenover staan de tegenstanders van Jezus, Herodes de Grote en de Joodse religieuze leiders. Herodes is de antithese van Jezus die aan de ene kant machtig is en tegelijkertijd machteloos staat tegenover God. Zijn opzet om Jezus te doden mislukt en in zijn woede laat hij zijn wreedheid zien. In Matteüs 27 worden de titels Koning der Joden en Koning van Israël gebruikt om de spanning tussen Jezus tegenover de Romeinse en Joodse autoriteiten weer te geven. De Romeinse centurio's in Matteüs 8 en 27 erkennen de superieure autoriteit van Jezus en met specifieke conventies maakt Matteüs dit in deze passages duidelijk. Pilatus wordt weergegeven als een machtig persoon, maar blijkt machteloos te staan wanneer hij niet in staat is om Jezus vrij te pleiten. Uiteindelijk lijkt Jezus in dit proces zelf ook machteloos: hij verdedigt zich niet tegen de beschuldigingen die tegen hem worden ingebracht, ondergaat de mishandeling van de Romeinse soldaten en sterft roemloos aan het kruis. In dit proces is de toekenning van de titel Koning der Joden een leidend gegeven.

De afwijzing van de Joodse religieuze leiders wordt door Matteüs gebruikt als polemiëk tegen eigentijdse Joodse opposanten van de messiaanse Jezus-beweging. De Joodse leiders zijn de leidende kracht achter de veroordeling van Jezus en in de bespotting van Jezus aan het kruis wordt deze polemiëk zichtbaar. De cynische benadering van Jezus als de Koning van Israël door de Joodse leiders benadrukt deze afwijzing. Uiteindelijk wordt de soevereiniteit van Jezus zichtbaar, door wonderlijk natuurgeweld dat na Zijn dood plaatsvindt en in de openbaring dat Hij volgens Matteüs 28:18 alle macht op hemel en aarde van God heeft ontvangen. De toepassing van de term Koning der Joden door Matteüs is gelaagd, waarbij deze betrekking heeft op de erkenning en afwijzing van Jezus als Davidische messias.

Er zijn diverse overeenkomsten en verschillen in de manier waarop de term Koning der Joden wordt gebruikt door Josephus en Matteüs. De toepassing van de Joodse koningstitel in de *Joodse Oorlog* en Matteüs maken beide gebruik van het omstreden karakter van deze term. De leidende factoren in beide teksten zijn de gevoelens van afgunst bij de tegenstanders van Aristobulus en Jezus, het handelen van God in de geschiedenis en de machteloosheid van beide figuren. De toepassing van de term Koning der Joden wordt door de schrijvers van beide teksten ingezet om het door hen geadresseerde lezerspubliek te appelleren. Josephus waarschuwt met de Joodse koningstitel zijn lezers voor de gevaren van de monarchie en Matteüs gebruikt deze term om de waardering van de messiaanse status van Jezus in zijn Evangelie weer te geven. In deze teksten participeren beide schrijvers in het discours rondom de evaluatie van de monarchie in de Grieks-Romeinse oudheid, met terminologie die afkomstig is uit het vroege Jodendom.

Bibliografie

Monografieën

Asikainen, S. *Jesus and Other Men*. Leiden: Brill, 2018.

Beare, F.W. *The Gospel according to Matthew, A Commentary*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Bendoraitis, K.A. *'Behold, the Angels Came and Served Him,' A Compositional Analysis of Angels in Matthew*. London: T&T Clark, 2015.

Cranz, I. *Royal Illness and Kingship Ideology in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Davies, W.D. en D.C. Allison Junior. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew/ Vol. I, Introduction and Commentary on Matthew I-VII*. Edinburgh: T. & T. Clark Limited, 1988.

Davies, W.D. en D.C. Allison Junior. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew/ Vol. III, Commentary on Matthew XIX-XXVIII*. Edinburgh: T. & T. Clark Limited, 1997.

Evans, C.A. *Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Feldman, L.H. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley: University of California Press, 1999.

France, R.T. *The New International Commentary on the New Testament, The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

Hagner, D.A. *Matthew 1-13*. Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 1993.

Hagner, D. A. *Matthew 14-28*. Nashville: Thomas Nelson Incorporated, 1995.

Hayes, J.H. en S.R. Mandell. *The Jewish People in Classical Antiquity, From Alexander to Bar Kochba*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

Imrie, A. *The Antonine Constitution*. Leiden: Brill, 2018.

Keener, C.S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Luz, U. *Matthew 1-7, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress, 2007.

Mason, S.N. *Josephus and the New Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2003.

Mason, S.N. *Josephus, Judea, and Christian Origins, Methods and Categories*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2009.

Mason, S.N. *The History of the Jewish War*. New York: Cambridge University Press, 2016.

McCarter, P.K. *I Samuel, A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. Garden City: Doubleday, 1980.

Mendels, D. *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*. New York: Doubleday, 1992.

Regev, E. *The Hasmoneans, Ideology, Archaeology, Identity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Sanders, E. *Envy and Jealousy in Classical Athens, A Socio-Psychological Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Schwartz, D.R. *Agrippa I, The Last King of Judaea*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.

Schwartz, S. *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. To 640 C.E.* Princeton: Princeton University Press, 2001.

Smith, M.D. *The Final Days of Jesus, the Thrill of Defeat, the Agony of Victory*. Cambridge: Lutterworth Press, 2018.

Turner, D.L. *Matthew, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Witherington, B. *Matthew: Smyth & Helwys Bible Commentary*. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2006.

Artikelen

Atkinson, K. "Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz Im Leben of an Unknown Jewish Sect." *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 9, no. 17 (1998): 95-112.

Baek, K.S. "The Sword-in-the-Mouth of Jesus the King: Declarations of War and Peace in the Gospel of Matthew." *The War Scroll, Violence, War and Peace in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Eds. K. Davis, K.S. Baek, P.W. Flint en D. Peters. Leiden: Brill, 2016: 354-363.

Bay, C.M. "Demons in Flavius Josephus." *Henoch: Studi Storico-Testuali su giudaismo e Cristianesimo in età antica e medievale* 41, no. 2 (2019): 204-225.

Bons, E. "Observations on the Vocabulary of Epiphanic Revelations in the LXX and in Jewish-Hellenistic Literature." *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen, 2019*. Eds. G.R. Kotzé, M.N. van der Meer en M. Rösel. Atlanta: SBL Press, 2022: 285-299.

Boudon-Millot, V. "What is a Mental Illness, and How Can it be Treated? Galen's Reply as a Doctor and Philosopher." *Mental Disorders in the Classical World*. Ed. W. V. Harris. Leiden, Brill, 2013: 129-145.

Brisson, L. "The Notion of φρόνος in Plato." *Emotions in Plato*. Eds. L. Candiotta en O. Renaut. Leiden: Brill, 2020: 201-219.

Buchanan, G.W. "The Area of the Temple at Zion." *The Expository Times* 116, no. 6 (2005): 181-189.

Cesca, O. "Which Limits for Speech Reporting? Messenger Scenes and Control of Repetition in the Iliad." *Voice and Voices in Antiquity*. Ed. N. Slater. Leiden: Brill, 2016: 31-53.

Conway-Jones A. "Matthew's Gospel and Jewish-Christian Relations." *The Expository Times* (2023): 1-12.

Crislip, A. "Envy and Anger at the World's Creation and Destruction in the Treatise without Title 'On the Origin of the World' (NHC II, 5)." *Vigiliae Christianae* 65, no. 3 (2011): 285-310.

Edelman, D. Recensie van *Samuel and the Deuteronomist*, door Robert Polzin. *Journal of Near Eastern Studies* 52, no. 4 (1993): 306-8.

Eisner, R. "Socrates as Hero." *Philosophy and Literature* 6, no. 1 (1982): 106-118.

Faulhaber, J. "Pilate's unjust condemnation of Jesus in Matthew 27:11-26: How God brings to light his standard of justice in governance and leadership and overturns man's cultural understanding of Justice." *Journal of Biblical Perspectives in Leadership* 3, no. 1 (2010): 61-80.

Feldman, L.H. "Josephus' Portrait of Joab." *Estudios Bíblicos* 51, no. 3 (1993): 323-351.

Gammie, J.G. "The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job." *Hebrew Union College Annual* 56 (1985): 1-19.

Gnuse, R. "Dream Genre in the Matthean infancy Narratives." *Novum Testamentum* 32, no. 2 (1990): 97-120.

Hartog, P.B. "Contesting Oikoumenē: Resistance and Locality in Philo's Legatio ad Gaium." *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity*. Eds. G.H. Van Kooten en J. van Ruiten. Leiden: Brill, 2019: 205-231.

Van Henten, J.W. "Matthew 2:16 and Josephus' Portrayals of Herod." *Jesus, Paul, and Early Christianity*. Eds. R. Buitenwerf, H. Hollander en J. Tromp. Leiden: Brill, 2008: 101-122.

Hornsby, T.J. "Anointing Traditions." *The Historical Jesus in Context*. Eds. A.J. Levine, D.C. Allison Junior en D. Crossan. Princeton: Princeton University Press, 2006: 339-342.

Hurtado, L. W. Recensie van *A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, door Saul M. Olyan. *The Journal of Theological Studies* 45, no. 2 (1994): 633-638.

Ilan, T. "Josephus on women." *A Companion to Josephus*. Eds. H.H. Chapman en Z. Rodgers. Chichester: John Wiley & Sons, 2016: 210-221.

Johnson, B.J.M. "The Heart of Yhwh's Chosen One in 1 Samuel." *Journal of Biblical Literature* 131, no. 3 (2012): 455-466.

Kipfer, S. en J.M. Hutton. "The Book of Samuel and Its Response to Monarchy - An Introduction." *The Book of Samuel and Its Respons to Monarchy*. Eds. S. Kipfer en J.H. Hutton. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2021: 11-21.

Lim, T.H. "The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis." in *Journal of Biblical Literature* 112, no. 3 (1993): 415-425.

Mason, S. "Josephus as a Roman Historian." *A Companion to Josephus*, Eds. H.H. Chapman en Z. Rodgers. Chichester: John Wiley & Sons, 2016: 87-107.

- Mason, S. "Of Despots, Diadems and Diadochoi: Josephus and Flavian Politics." *Writing Politics in Imperial Rome*. Eds. W.J. Dominik, J. Garthwaite en P.A. Roche. Leiden: Brill, 2009: 323-349.
- Merritt, R.L. "Jesus Barabbas and the Paschal Pardon." *Journal of Biblical Literature* 104, no. 1 (1985): 57-68.
- Migliore, T. "On Courage. The Sense of *θυμός*." *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies* 12, no. 35 (2019): 190-221.
- Mowery, R.L. "Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew." *Biblica* 83, no. 1 (2002): 100-110.
- Pachoumi, E. "The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri." *Philologus*, 157, no. 1 (2013): 46-69.
- Paffenroth, K. "Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew." *Biblica* 80, no. 4 (1999): 547-553.
- Page, C. "Θυμός and Thermopylae: Herodotus vii 238." *Ancient Philosophy* 16, no. 2 (1996): 301-331.
- Paul, K.O. "The Great Commission mandate of the church in Matthew 28:18-20." *Word & Worlds* 40, no. 4 (2020): 419-426.
- Piotrkowski M.M. "Josephus on Hasmonean Kingship: The Example of Aristobulus I and Alexander Jannaeus." *Antimonarchic Discourse in Antiquity*. Eds. H. Börm, H. en W. Havener. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016: 248-267.
- Rajak, T. "The Angry Tyrant." *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*. Eds. T. Rajak, S. Pearce, J. Aitken en J. Dines. Berkeley: University of California Press, 2007: 110-127.
- Rodgers, Z. "Monarchy vs. Priesthood: Josephus, Justus of Tiberias, and Agrippa II." *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*. Eds. Z. Rodgers, M. Daly-Denton en A. Fitzpatrick-McKinley. Leiden: Brill, 2009: 173-184.
- Runesson, A. "Rethinking Early Jewish—Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict." *Journal of Biblical Literature* 127, no. 1 (2008): 95-132.
- Scheffler, E. "Royal care for the poor in Israel's first history: the royal law Deuteronomian 17: 14-20), Hannah's song (1 Samuel 2: 1-10), Samuel's warning (1 Samuel 8: 10-18), David's attitude (2 Samuel 24: 10-24) and Ahab and Naboth (1 Kings 21) in intertext." *Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa* 116, no. 2 (2017): 160-174.
- Schiffman, L.H. "Monarchy and Polity: Systems of Government in Jewish Tradition." *Is Judaism Democratic? Reflections from Theory and Practice throughout the Ages*. Ed. L.J. Greenspoon. West Lafayette: Purdue University Press, 2018:171-184.
- Scholtz, J.J. "'Blessed is He Who comes in the Name of the LORD!' A Chiastic structure for Matthew 21:1-23:39." *In die Skriflig* 48, no. 1 (2014): 1-7.
- Schwartz, D.R. "Josephus, Catullus, Divine Providence, and the Date of the Judean War." *Flavius Josephus, Interpretation and History*. Eds. M. Mor, P. Stern, en J. Pastor. Leiden: Brill, 2011: 331-352.
- Schwartz, D.R. "Josephus on the Jewish Constitutions and Community." *Scripta Classica Israelica* 7 (1983): 30-52.

Smith, J.A. "The Meaning of KYPIOΣ." *The Journal of Theological Studies* 31, no. 122 (1930): 155-160.

Strootman, R. "Strijd om Jeruzalem: de tijd van de Hasmoneeën, ca 170-37 v. Chr." *Jeruzalem, Jeroesjalajiem, Al-Quds: De heilige stad door de eeuwen heen*. Eds. J. van den Bent en T. Hart. Hilversum: Verloren, 2020: 79-95.

Tromp, J. "The Sinners and the Lawless in Psalm of Solomon 17." *Novum Testamentum* 35, no. 4 (1993): 344-361.

Viljoen, F. P. "Power and authority in Matthew's Gospel." *Acta Theologica* 31, no. 2 (2011): 329-345.

Weaver, D.J. "'Thus You Will Know Them By Their Fruits': The Roman Characters of the Gospel of Matthew." *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*. Eds. J.K. Riches en D.C. Sim. London: T&T Clark, 2005: 107-127.

Evaluatie onderzoeksmethoden en resultaten

Gedurende dit onderzoek is gebruik gemaakt van een vergelijking tussen de grondtekst van de *Joodse Oorlog* en het Evangelie van Matteüs. Hierin staat de toepassing van de Joodse koningstitel op Aristobulus I in de *Joodse Oorlog* en Jezus in Matteüs centraal. Tijdens de vergelijking is er gekeken naar de context van ieder werk en de overeenkomsten en verschillen tussen beide teksten in het gebruik van woorden, beschrijvingen en motieven. Deze gegevens worden onderzocht aan de hand van secundaire literatuur om deze te begrijpen en te verklaren. Allereerst is geprobeerd een beeld te schetsen van de term Koning der Joden, om het ontstaan en de ontwikkeling van de monarchie in het vroege Jodendom weer te geven. Daarna is gekeken op welke manier de titel Koning der Joden wordt behandeld in de *Joodse Oorlog* en Matteüs, waarbij de vraag centraal staat op welke manier het omstreden karakter van deze koningstitel wordt ingezet in beide teksten. Ten slotte is er een vergelijking gemaakt waarin stil wordt gestaan bij de overeenkomsten en verschillen in het gebruik van de Joodse koningstitel in beide teksten. Uiteindelijk maken beide teksten gebruik van het omstreden karakter van de Joodse koningstitel om de boodschap van de schrijver duidelijk te maken, waarbij overeenkomstige en verschillende motieven worden gebruikt.

Bijlage: Datamanagementplan

1. Algemeen

NAAM STUDENT: H.B. Gerritsma

NAMEN SCRIPTIEBEGELEIDER(S): dr. P.B. Hartog

DATUM: 16-6-2023

VERSIE: 1

2. Algemene gegevens over het onderzoek/scriptie-onderwerp

(WERK)TITEL ONDERZOEK/SCRIPTIE:

De Koning der Joden als omstreden term, Een comparatief onderzoek naar het gebruik van de term Koning der Joden in de Joodse Oorlog en het Evangelie van Matteüs

KORTE OMSCHRIJVING VAN ONDERZOEK EN ONDERZOEKSMETHODE(N) :

In dit onderzoek gaat het om de toepassing van de titel Koning der Joden in de *Joodse Oorlog* van Flavius Josephus en het Evangelie van Matteüs. Hierbij wordt er een vergelijking gemaakt tussen de weergave van Aristobulus I in de *Joodse Oorlog* en Jezus van Nazareth in het Evangelie van Matteüs. Het onderzoek is interpretatief van aard en staat stil bij de manier waarbij Aristobulus door Josephus en Jezus door Matteüs wordt weergegeven. In deze analyse wordt een vergelijking gemaakt tussen beide teksten en wordt stilgestaan bij de overeenkomsten en verschillen in de motieven die aan bod komen. Uiteindelijk wordt verklaard hoe de titel Koning der Joden in beide teksten een omstreden term is en als dusdanig wordt ingezet.

TYPEN ONDERZOEKSDATA: Primaire bronnen, monografieën, artikelen in bundels en tijdschriften. Alle bronnen (primair en secundair) zijn beschikbaar in het publieke domein

PERIODE WAARIN DATA VERZAMELD WORDEN: februari 2023 – juni 2023

3. Technische aspecten

HARD- EN SOFTWARE: n.v.t.

BESTANDSFORMATEN: Worddocumenten

OMVANG VAN DE DATA (SCHATTING IN MB/GB/TB): n.v.t.

OPSLAG DATA TIJDENS ONDERZOEK: n.v.t.

OPSLAG DATA NA AFLOOP ONDERZOEK: n.v.t.

4. Verantwoordelijkheden

BEHEER DATA GEDURENDE HET ONDERZOEK: n.v.t.

BEHEER DATA NA AFLOOP ONDERZOEK: n.v.t.

5. Juridische en ethische aspecten

EIGENAAR DATA: n.v.t.

PRIVACYGEVOELIGE DATA: NEE

INDIEN JA: HOE WORDEN ZAKEN ALS VEILIGE OPSLAG EN TOESTEMMING VAN BETROKKEN PERSONEN EN/OF ORGANISATIES GEREGLD?

6. Overige zaken

n.v.t.

(In te vullen door thesisbegeleider:)

Goedgekeurd

Niet goedgekeurd, omdat: _____

Naam, handtekening: _____

Datum: _____
